

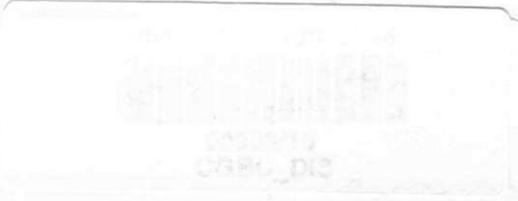
UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE
CENTRO DE HUMANIDADES
UNIDADE ACADÊMICA DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

**DINÂMICAS CULTURAIS E RELAÇÕES DE RECIPROCIDADE
NO VALE DO AMANHECER:
UM ESTUDO DE CASO SOBRE O TEMPLO DE CAMPINA GRANDE – PB**

AMURABI PEREIRA DE OLIVEIRA

CAMPINA GRANDE – PB

2008



UNIVERSIDADE FEDERAL D CAMPINA GRANDE
CENTRO DE HUMANIDADES
UNIDADE ACADÊMICA DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

**DINÂMICAS CULTURAIS E RELAÇÕES DE RECIPROCIDADE
NO VALE DO AMANHECER:
UM ESTUDO DE CASO SOBRE O TEMPLO DE CAMPINA GRANDE – PB**

AMURABI PEREIRA DE OLIVEIRA

Dissertação de Mestrado
apresentada ao Programa de
Pós-Graduação em Ciências
Sociais da Universidade Federal
de Campina Grande como
requisito parcial para a obtenção
do grau de Mestre em Ciências
Sociais.

Orientadora: Dr^a Magnólia Gibson Cabral da Silva

CAMPINA GRANDE – PB
2008

[Faint, illegible text or stamp]



048d

Oliveira, Amurabi Pereira de

Dinamicas culturais e relacoes de reciprocidade no Vale do Amanhecer : um estudo de caso sobre o templo de Campina Grande - PB / Amurabi Pereira de Oliveira. - Campina Grande, 2008.

141 f. : il.

Dissertacao (Mestrado em Ciencias Sociais) - Universidade Federal de Campina Grande, Centro de Humanidades.

1. Religiao e Sociedade 2. Movimentos Religiosos 3. Vale do Amanhecer - 4. Sincretismo Religioso 5. Dissertacao I. Silva, Magnolia Gibson Cabral da, Dra. II. Universidade Federal de Campina Grande - Campina Grande (PB) III. Título

CDU 2-67(043)

AMURABI PEREIRA DE OLIVEIRA

DINÂMICAS CULTURAIS E RELAÇÕES DE RECIPROCIDADE
NO VALE DO AMANHECER:
UM ESTUDO DE CASO SOBRE O TEMPLO DE CAMPINA GRANDE – PB

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dr^a Magnólia Gibson Cabral da Silva
(Orientadora/PPGCS – UFCG)

Prof. Dr. Rodrigo Azeredo Grünewald
(Titular Interno/PPGCS – UFCG)

Profa. Dr.^a Roberta Bivar Carneiro Campos
(Titular Externa/PPGA – UFPE)

*Um índio descerá de uma estrela colorida e brilhante
De uma estrela que virá numa velocidade estonteante
E pousará no coração do hemisfério sul, na América, num claro instante
(...)*

*Num ponto equidistante entre o Atlântico e o Pacífico
Do objeto, sim, resplandecente descerá o índio
E as coisas que eu sei que ele dirá, fará, não sei dizer
Assim, de um modo explícito
(...)*

*E aquilo que nesse momento se revelará aos povos
Surpreenderá a todos, não por ser exótico
Mas pelo fato de poder ter sempre estado oculto
Quando terá sido o óbvio*

(Um índio – Caetano Veloso)

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a meus pais que me permitiram ser quem sou e, me presentearam com o privilégio de poder ser um “estudante profissional” durante toda a minha graduação em ciências sociais.

À minha orientadora, professora Magnólia, que desde o primeiro contato que tivemos, na disciplina Metodologia das Ciências Sociais, sempre se mostrou atenciosa e paciente comigo e, se fez presente não apenas como orientadora como também como amiga durante o meu mestrado, tendo uma paciência inacreditável comigo e me estimulando sempre.

A todos do Vale do Amanhecer de Campina Grande, em especial à Dona Fátima e a José Carlos, por terem me recebido e viabilizado a minha pesquisa, sem eles isto não seria possível.

Aos educadores que se fizeram presentes em minha empreitada, a todos, mas em especial à Ângela Metri, Roberto Vêras, Lemuel Guerra, Tânia Régia, Marileide, Bebete, não apenas por terem sido meus professores, mas por terem estado ao meu lado e me estimulado sempre.

A professora Eliene Leila de geografia que quando na época do vestibular foi quem mais me estimulou a fazer ciências sociais, muito obrigado.

A todos que trabalham na Unidade Acadêmica de Ciências Sociais, em especial a Rinaldo, Ruy, Armani e Ana.

Aos meus amigos da graduação e pós-graduação, em especial à Carla, Ana, Janine, Valério, Sandra, Fabya, Fernanda Leal, Luís, Silêne, Ana Paula, Vanessa, O “povo do PET”, e aos demais que não cito aqui por falta de espaço.

Aos meus amigos de outras áreas, pela amizade e força, em especial, Pablo, Nelson, Anderson, Fillipy, Allan, Gustavo, meus amigos da UEPB Campus VII.

Ao Centro Federal de Educação Tecnologia de Petrolina pela compreensão nos momentos finais da minha dissertação e, a todos os meus novos companheiros de trabalho.

A todos os alunos que passaram por mim e me fizeram educador.

A todos que sonham e lutam por um mundo melhor.

SUMÁRIO

RESUMO

ABSTRACT

INTRODUÇÃO.....	10
1. INTRODUÇÃO.....	10
2. MOVIMENTO <i>NEW AGE</i> : GÊNESE E DESDOBRAMENTOS NO BRASIL.....	12
3. O VALE DO AMANHECER.....	16
4. NOSSA PESQUISA.....	18
REFERENCIAL TEÓRICO-METODOLÓGICO.....	20
1. METODOLOGIA.....	20
1.1. DEFINIÇÃO DO PROBLEMA.....	20
1.2. PRIMEIROS CONTATOS.....	21
1.3. DELIMITAÇÃO DA AMOSTRA E REALIZAÇÃO DAS ENTREVISTAS.....	24
2. REVISÃO DA LITERATURA SOBRE O VALE DO AMANHECER.....	27
3. ANÁLISE DO NOVOS MOVIMENTOS RELIGIOSOS A PARTIR DA OBRA DE PIERRE BOURDIEU.....	31
4. REVISÃO DA LITERATURA SOBRE O DOM.....	34
4.1. O Ensaio Sobre o Dom e a Sistematização de Marcel Mauss.....	34
CAPÍTULO 1 – O VALE DO AMANHECER: TRAJETÓRIA, SINCRETISMO E SIMBOLISMO.....	40
1.1. BREVE APANHADO HISTÓRICO.....	40
1.2. O VALE DO AMANHECER EM CAMPINA GRANDE.....	44
1.3. UM UNIVERSO HÍBRIDO EM CORES E SÍMBOLOS.....	52
1.3.1 Indumentárias, Falanges e Mediunidades.....	52
1.3.2. Sobre o Espaço, as Cores e o Templo.....	56

1.4. RITUAIS E POSSESSÃO NO VALE DO AMANHECER: UMA DESCRIÇÃO ETNOGRÁFICA.....	60
1.4.1. A Preparação Para os Rituais.....	62
1.4.2. O Trabalho do Trono.....	68
1.4.3. O “Trabalho” de Cura.....	71
1.4.4. O “Trabalho” de Passe.....	72
1.4.5. O “Trabalho” de Defumação.....	75

CAPÍTULO 2 – COMPOSIÇÃO DE SENTIDO NO CONTEXTO DA NEW AGE POPULAR: ESTILOS DE VIDA E RELAÇÕES DE RECIPROCIDADE NO VALE DO AMANHECER EM CAMPINA GRANDE 78

2.1. O CIRCUITO DE CURA E EXPERIMENTAÇÃO DO VALE: A SOBREPOSIÇÃO DE NARRATIVAS.....	78
2.2. O DOM EM SUAS MÚLTIPLAS DIMENSÕES NO VALE.....	94
2.2.1. A dádiva entre Adeptos e Entidades Espirituais.....	94
2.2.2. A Dádiva entre os Adeptos e os “Pacientes”.....	98
2.2.3. A Dádiva entre os Adeptos.....	102

CAPÍTULO 3 – PERTENCER, VIVENCIAR, SER: A CONSTITUIÇÃO DE UM ESTILO DE VIDA NO VALE DO AMANHECER DE CAMPINA GRANDE 109

3.1. O SAGRADO E A CONSTITUIÇÃO DE UM ESTILO DE VIDA: O CASO DO VALE DO AMANHECER DE CAMPINA GRANDE.....	109
3.2. DINÂMICAS CULTURAIS NO CAMPO RELIGIOSO: DISPUTAS E UNIDADE NA REINVENÇÃO DO VALE DO AMANHECER DE CAMPINA GRANDE.....	115
3.3. <i>NEW AGE POPULAR</i> : UMA NOVA SÍNTESE.....	119

CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	126
----------------------------------	------------

REFERÊNCIA.....	129
------------------------	------------

RESUMO

Tomamos como objeto de estudo um movimento místico-esotérico recente, que em cerca de 40 anos, ergueu mais de 600 templos no Brasil e no Mundo: O Vale do Amanhecer – VDA. Partimos do pressuposto de que o VDA é um componente da New Age, que no Brasil, adquire uma face própria, emergindo de forma plural e eminentemente sincrética e em constante diálogo com as religiões já estabilizadas no campo religioso a qual denominamos *New Age Popular* (NAP). Com base em Caillé, Martins, Maluf, Amaral, Bourdieu, dentre outros autores, analisamos as dinâmicas culturais vivenciadas no Vale do Amanhecer no núcleo Campina Grande com o objetivo de verificar como se dá o processo de criação de um novo *habitus* entre os sujeitos, evidenciando, sobretudo, as maneiras através das quais a realidade constituída nos diferentes campos é ao mesmo tempo reforçada e contestada. A dinâmica instaurada pelo Vale do Amanhecer é marcada pelos processos de “cura”. No decorrer de nossa pesquisa, percebemos que a ênfase se dá sobre os chamados problemas espirituais que incluem tanto problemas emocionais, quanto afetivos, de trabalho etc. No VDA, a doação de um “serviço espiritual” tem como retribuição o reconhecimento de quem o recebe. Chegamos à conclusão de que embora se trate de uma categoria do sagrado, a eficácia e a explicação da cura encontram-se principalmente no campo terreno e, que, os deslocamentos dos sujeitos pelos diversos campos - no sentido que coloca Bourdieu (2006) - influenciará na eficácia e na legitimidade da mesma. Em face desta realidade, a vivência religiosa do templo de Campina Grande permite a formulação de um estilo de vida próprio entre os adeptos, configurando, assim uma nova forma de lidar com o sagrado, marcada pela fluidez e pela autonomia, porém, intermediada pela totalidade simbólica que permite que ao mesmo tempo o *habitus* seja uma estrutura estruturante e estruturada desta prática religiosa.

Palavras Chaves: Vale do Amanhecer; Novos Movimentos Religiosos; Dádiva; Sincretismo Religioso; *New Age Popular*.

ABSTRACT

We chose as object of study a recent esoteric-mystical movement, which in 40 years, erected more than 600 temples in Brazil and in the World: The Valley of the Dawn - VD. Assuming that the VD is a component of the New Age, which in Brazil, acquires a face itself, emerging in a plural and highly mixed and in constant dialogue with the religions stabilized in the religious field, which we called Popular New Age (PNA). Based on Caillé, Martins, Maluf, Amaral, Bourdieu, among other authors, we analyze the cultural dynamics experienced in the Valley of the Dawn in Campina Grande with the aim to see how it makes the process of creating a new *habitus* among the subjects, showing Above all, the ways through which the reality set up in different fields is both strengthened and challenged. The dynamic established by the VD is marked by the processes of "healing". During our research we found that the focus is on the so-called spiritual problems that include both emotional problems, as affective, working etc. In the VD, the donation of a "spiritual service" is rewarded through the recognition of who receives the service. We conclude that although this is a category of the sacred, effectiveness and explanation of the cure can be found in the material world and that, the displacement of the subject by various fields - in the sense that puts Bourdieu (2006) - will influence in the effectiveness and the legitimacy of it. In light of this reality, the religious experience of the temple of Campina Grande allows the formulation of a healthy lifestyle among its own supporters, setting, so a new way of dealing with the sacred, marked by fluidity and autonomy, however, intermediated by the symbolic that lets the *habitus* to be a structured structure and in the same time a structuring structure of this religious practice.

Key words: Valley of the Dawn; New Religious Movements; Donation; Religious Syncretism; Popular New Age.

INTRODUÇÃO

1. INTRODUÇÃO

Em meio à pluralidade dos movimentos *New Age* – NA – tomamos como objeto de pesquisa um movimento místico-esotérico recente, que em cerca de 40 anos ergueu mais de 600 templos no Brasil e no Mundo: O Vale do Amanhecer – VDA. Para situá-lo no contexto religioso brasileiro, achamos interessante retomar um pouco da nossa trajetória mítico-simbólica.

Em 1500 o Brasil desponta de forma factual para o universo europeu. Entretanto, considerando-se o campo simbólico-mítico, poderíamos visualizar o que Silva (2000) denomina “arqueologia místico-esotérica” do que mais tarde se tornaria a cultura brasileira. Neste contexto, ela inclui desde o mito de Atlântida, passando pelas demais percepções arquetípicas do imaginário europeu, que de acordo com Eliade (2002) partilhavam das imagens do paraíso perdido, especificamente do paraíso em meio às águas. Poderíamos mesmo afirmar, a partir destas colocações, que o Brasil ao ser “descoberto”, teria ocupado este lugar no imaginário europeu, como já apontado em certa medida por Holanda (1959) e analisado posteriormente por Carvalho (1998) que pontuam a persistência do motivo endêmico no imaginário social brasileiro nos dias atuais.

Trata-se, portanto, de um país em cuja gênese encontramos, desde o início, um forte viés místico-esotérico fortemente alimentado pelo misticismo cristão. Com efeito, já nos primórdios da colonização do Brasil, no primeiro século, aflora um fenômeno conhecido como “santidades”, no qual se mesclavam elementos de práticas indígenas e católicas. A mais famosa delas foi a de Fernão Cabral de Taíde, senhor de engenho de Jaguaribe, segundo Souza (1986):

“Este senhor permitia em suas terras um culto sincrético realizado por índios em que destacavam uma índia a que chamavam Santa Maria e um índio que ora aparece como ‘Santinho’, ora como ‘Filho de Santa Maria’. Os devotos tinham um templo com ídolos, que reivindicaram. Alguns depoentes aludem a um papa que vivia no sertão, que ‘dizia que ficara do dilúvio de Noé e escapara metido no olho de uma palmeira’. Os adeptos da Santidade diziam ‘que vinham emendar a lei dos cristãos’ (...) ‘Santa Maria’, ou ‘Mãe

de Deus', batizava neófitos, tendo nisso a permissão de Fernão Cabral e de sua mulher, Dona Margarida" (SOUZA, 1986, p. 95)

Reportando-nos a Andrade (2002) segundo a qual o *ethos* religioso brasileiro não se encontraria no catolicismo, e sim no sincretismo, iríamos além, afirmando que a constituição histórico-cultural do Brasil de influência católica, evidencia uma forte "inclinação" à religiosidade de tipo místico-sincrética. Não queremos, contudo, afirmar que se trata de uma tendência dominante¹. Com efeito, o *ethos* religioso brasileiro de influência católica, seria, antes de tudo, caracterizado por uma religiosidade de deste tipo.

De fato, Bastide, em *As religiões africanas no Brasil* (1985) já assinalava que o catolicismo no Brasil distava em boa medida daquele de Portugal. E, mesmo o catolicismo lusitano e o Ibérico de forma mais geral, apresentavam um viés místico mais fortemente marcado que os demais catolicismos europeus, entendendo, em verdade, que não se pode falar no catolicismo como um bloco homogêneo. Falamos, portanto, em catolicismos, que apesar de possuir um forte sustentáculo e uma certa unidade está repleto de singularidades.

Defendemos, portanto, que se trata, antes de tudo, de uma realidade místico-sincrética. Nesse sentido, falamos não apenas de um sincretismo entre elementos oriundos do catolicismo, das matrizes africana e indígena, mas de um catolicismo *suis generis*, místico. Diríamos que uma das faces mais claras do catolicismo luso essencialmente místico aparece na obra do Padre Antônio Vieira. De fato, consoante Andrade (2003) em *História do Futuro*, Vieira faz um esforço desmesurado de "interpretação das profecias bíblicas lançadas por Daniel entre outros profetas, trazidas para a época seiscentista, através da identificação dos sinais que indicavam a aproximação da realização daquelas profecias" (Ibidem, P. 53), as quais se referiam a um possível fim dos tempos que culminaria com a fundação de um reino de mil anos sob a égide de um rei cristão luso, sendo Portugal o território eleito para esta missão.

¹ No universo diversificado da religiosidade brasileira contemporânea, duas grandes tendências de crescimento destacam-se mais fortemente. Por um lado, uma crescente penetração da visão de mundo libertária, um Deus amor (NA) e por outro, o fortalecimento da imagem de um Deus todo poderoso que oprime e castiga, como mostra o incrível avanço do pentecostalismo e dos fundamentalismos (MARTINS, 2002, apud. SILVA, 2002: p. 14-15). SILVA, Magnólia. Práticas e Representações da Nova Era no Brasil. Comunicação no XI Encontro para a Nova Consciência. Campina Grande, 09/02/02).

Encontramo-nos, pois, diante de um cenário propício a emergência de uma religiosidade essencialmente místico-sincrética, afeita à “jogos simbólicos complexos”, nos quais os discursos proféticos encontram grande ressonância, em especial os de caráter milenarista. Notoriamente as profecias, vinculam-se ao contexto histórico social nos quais os grupos se inserem, como defende Weber (2002). Contudo, não poderíamos, por enquanto, colocar no mesmo patamar as profecias milenaristas do Brasil seiscentista e aquelas que afloraram no século XX. Não é à toa que Mello (2004) ao pensar os milenarismos no Brasil contemporâneo, fala em uma “nova gnose”, em cujo contexto:

“[...] reabilitamos as chamadas ciências ocultas, antigas tradições orientais, a astrologia, a alquimia, a vidência, as magias, as simpatias, a prática mediúcnica e uma infinidade de terapias alternativas que se encontram no *arrière-plan* de grupos esotéricos e seitas doutrinárias que pretendem deter os segredos das verdadeiras ciências fundadas sobre o mistério, o secreto e as grandes verdades esquecidas” (MELLO, 2004, p. 103)

Em nosso entender a “nova gnose” à qual a autora se refere é uma das faces da *New Age* – NA, afinal o reavivamento das ciências ocultas, antigas tradições orientais, entre outras, é apenas parte deste complexo fenômeno.

2. MOVIMENTO *NEW AGE*: GÊNESE E DESDOBRAMENTOS NO BRASIL

Ao discutirmos o movimento NA devemos considerar que não estamos lidando com um conjunto homogêneo de práticas e de crenças, muito pelo contrário, um dos principais caracterizadores desse movimento é a pluralidade .

Para Magnani (2000) o movimento NA possui suas raízes nas práticas ocultistas européias, rearranjadas juntamente com o transcendentalismo americano do século XIX, e na teosofia desenvolvida por Helena Blavastsky, Henry S. Olcott e Annie Besant. Com o advento do movimento de contracultura e o conseqüente aumento do fluxo entre Oriente e Ocidente, com a “invasão dos gurus” no mundo ocidental, juntamente com suas filosofias orientais, ou de inspiração oriental, o movimento toma feições mais claras, que se delineiam ainda mais com a

infiltração dos discursos científicos (ou pseudo-científico como colocam alguns), tendo como um dos marcos a publicação de Fritjof Capra *O Tao da Física* (1974).

Em trabalho anterior, Magnani (1999a) ao tratar da temática, denomina-o de neo-esoterismo:

“[...] o prefixo *neo* cumpre a função de estabelecer a necessária diferença em relação a dois usos já consagrados da categoria *esotérico*: em termos técnicos, no campo de estudo das religiões e sistemas iniciáticos. Esotérico designa aqueles ritos ou elementos doutrinários reservados a membros admitidos a um círculo mais restrito, opondo-se, assim, a *exotérico*, a parte pública do cerimonial” (MAGNANI, 1999a, p. 13).

Partindo do conceito elaborado por Amaral (1999) poderíamos entender NE enquanto “a possibilidade de transformar, estilizar, desarranjar ou rearranjar elementos de tradições já existentes e fazer destes elementos, metáforas que expressem performaticamente uma determinada visão em destaque em um determinado momento, e segundo determinado momento” (AMARAL, 1999, p. 47).

Referindo-nos ao fenômeno NA, falamos por um lado de um reavivamento de enésimos símbolos e práticas culturais, religiosos ou não, e por outro, da utilização performática destes, que em nosso entender, resulta de um processo de ressignificação dos mesmos.

É importante ressaltar ainda o caráter singular do movimento NA, que longe de constituir um bloco homogêneo, em verdade, constitui uma enorme variedade de práticas e representações. Para Magnani (Ibidem) estes diversos espaços e práticas constituem um circuito, não contínuo, no qual o praticante pode circular, criar seu próprio trajeto. Esta também é uma idéia defendida em boa medida por Amaral (2000) que chamará estes praticantes de “errantes da Nova Era”.

Ambas as análises, referências no assunto, apesar de avançarem consideravelmente nas discussões sobre NA no Brasil, a nosso ver, têm como limitação a ênfase demasiada na efemeridade das vivências ocorridas neste “circuito”, que não deixa de ser um aspecto relevante na NA, porém não o único, nem mesmo o principal. Nesse sentido, concordamos com Guerriero (2006). Para ele, em meio a multiplicidade de movimentos religiosos e a pluralidade de práticas que a compõe, qualquer forma de classificação seria limitada. De fato, há desde aquelas caracterizadas pelo não compromisso e pela efemeridade, formando as

“comunidades sem essência” (AMARAL, 2000, p. 96), até aquelas de caráter iniciático que requerem, por vezes, exclusividade de seus adeptos.

Este movimento difuso não ganha fôlego no Brasil nos anos 60 e 70, como nos Estados Unidos e Europa. Nesse período, as turbulências políticas e sociais que o país vivenciava imergiram a juventude e intelectuais num projeto de reconstituição do regime democrático (ANDRADE, 2002, p. 238), apenas após os anos 80 é que ele ganha relevância em nosso país, tornando-se um dos seguimentos mais importantes do “boom” do mercado editorial de livros de auto-ajuda e de caráter místico.

Nesse período torna-se mais claro o declínio das religiões tradicionais, em especial do catolicismo, havendo uma crescente busca por novas alternativas religiosas. Nesse contexto afirma Guerra (2003):

“É a diminuição do peso da tradição, associada à modernização da sociedade, inclusive em termos de religião, que permite uma ‘desregulação’ do mercado religioso nacional, resultando numa crise da posição de monopólio ocupada anteriormente pelo catolicismo – que na era legal, oficial, mas que funcionava como se fosse –, permitindo a abertura para a ‘entrada’ de outras firmas/organizações ou de forma, de propostas de religiosidade na competição pela preferência dos indivíduos” (GUERRA, 2003, p. 154)

O movimento NA e seu “circuito” aparecem nesse momento como uma das alternativas na busca por respostas dos sujeitos. Em nosso entender isso não implica que possamos restringir estas práticas a uma simples formulação circunscrita exclusivamente à esfera subjetiva, afirmando que na NA cada indivíduo compõe seu “kit esotérico” de forma completamente aleatória pois, apesar da pluralidade, há um corpo de idéias relativamente comuns, que para Bittencourt Filho (2003) serão o empenho na elaboração de sínteses entre conteúdos de religiões milenares, sem excluir o cristianismo, e a experiência mística.

Sendo o Brasil uma sociedade relacional, marcada por um diálogo *continuum* entre religiões oficiais e marginalizadas, em especial as religiões de possessão, argumentamos que entre nós, a NA será decididamente influenciada por estas duas esferas, o que dará nova ênfase à experiência mística e a aplicação das técnicas espirituais marcantes no *New Age*, e que, paulatinamente, vêm ganhando espaço no cenário nacional no contínuo processo de “destraditionalização” na esfera religiosa (PIERUCCI, 2004, p. 27).

De fato, a NA no Brasil, adquire uma face própria que culmina com o que chamaremos de *New Age Popular – NAP –*, presente em movimentos como o Vale do Amanhecer, as religiões ayahuasqueiras de modo geral, a Umbanda Mística, a Legião da Boa Vontade entre outros – emergindo de forma plural e eminentemente sincrética, em constante diálogo com as religiões já estabilizadas no campo religioso.

Por NAP, entendemos a recomposição de discursos e práticas religiosas *new agers* reinterpretados e adaptados em conformidade com a tradição popular brasileira.

É claro que há um forte caráter contestatório nos movimentos emergentes. Ao se afirmarem enquanto “espaços alternativos”, eles se colocam em processo de disputas simbólicas com os credos estabelecidos. Esse diálogo é inevitável e diríamos mesmo, necessário, na medida em que se configura como estratégia eficaz de legitimação no campo religioso. É neste diálogo que os signos das “religiões legítimas” são sincretizados, ressignificados e reinventados, como propõe Guerriero (2004), visando um fim específico, operacionalizado a partir do *senso prático* dos agentes no campo. Para Bourdieu (2007b) esta categoria é aquela que permite aos agentes dar a “resposta adequada” a cada situação posta no campo, a partir da incorporação das “regras do jogo” que se circunscrevem aos *habitus* dos sujeitos.

A autonomia é caracterizadora do movimento, e permite aos praticantes (não necessariamente adeptos) a livre composição de elementos simbólicos de doutrinas, de práticas e de rituais, porém, intermediado por um sistema simbólico significativo, assim, composição é individual, porém, não aleatória. Tal composição ganha significado na medida em que a religiosidade desloca-se para a esfera da subjetividade (BITTENCOURT FILHO, 2003). A liberdade, portanto, se constitui como uma das principais características do movimento NA, seja no plano individual ou coletivo.

Sustentamos ainda, que não se tratam apenas de clientes e consumidores religiosos, mas sim da formação de um novo estilo de vida, uma nova forma de lidar com o sagrado, como aponta Siqueira (2003, p. 108).

3. O VALE DO AMANHECER

O VDA surge no ano de 1969 na cidade Planaltina, cidade satélite de Brasília, fundado por Neiva Chaves Zelaya e marca-se por um forte sincretismo religioso, no qual vários elementos das mais diversas origens articulam-se. Em sua composição encontramos elementos oriundos do catolicismo, espiritismo, umbanda e da *New Age*, havendo referências às culturas inca, maia, asteca, egípcia, grega, indiana e judaica. Especificando as características do movimento, Reis (2000), salienta que o VDA é um grupo religioso sincrético marcado pela crença em poderes supra-sensíveis, ritualismo mágico, bem como, uma profecia exemplar, (nos moldes weberianos) cuja ética possui várias origens. Possuindo ainda enquanto caracterizadores o ascetismo, a cura física e a realização de obras sociais. Segundo Siqueira (2003), o movimento incorpora ainda crenças hoje bastante difundidas no Planalto Central, como a idéia de *karma* e de reencarnação.

O universo de crenças do VDA constitui um complexo de símbolos e narrativas que reconstróem a história da humanidade, tendo como fio condutor a narrativa mitológica do “Pai Seta Branca”, que seria o líder espiritual do movimento, que teria chegado à Terra em um disco voador. Teria vivido em diferentes épocas, reencarnado várias vezes. A primeira, como Jaguar, (numa referência à cultura Inca) como São Francisco de Assis (referência cristã), e como um índio Tupinambá (referência à mitologia popular brasileira) que teria vivido no século XVI na fronteira do Brasil com a Bolívia. Não podendo mais encarnar, teria escolhido Neiva – conhecida entre os adeptos como Tia Neiva – a quem teria delegado a missão de preparar a humanidade para o terceiro milênio, tempo, que de acordo com a doutrina, não haverá nem dor nem sofrimento e culminará com o “regresso” da humanidade para um planeta chamado “Capela” de onde teriam provindo os humanos, assim como o Pai Seta Branca.

Este tipo de construção discursiva é comum aos Novos Movimentos Religiosos. Segundo Albuquerque (2004):

“[...] estas tradições têm uma característica comum: são portadoras de ‘histórias cósmicas’. Isto é, daquelas narrativas que contam as origens da humanidade e respondem às indagações perenes sobre o papel e destino

da humanidade e seu lugar na natureza. Falam sobre as origens do homem, da cultura e do cosmo e definem as responsabilidades do homem para com o universo. Dão sentido à nossa existência enquanto seres humanos" (ALBUQUERQUE, 2004, p. 147)

É importante ainda frisar que a dinâmica instaurada no VDA é essencialmente ligada à prática de terapias de cura espiritual. Estas são influenciadas pelo xamanismo, que pode ser definido como "[...] um conjunto de métodos extáticos e terapêuticos cujo objetivo é obter o contato com o universo paralelo, mas invisível, dos espíritos e o apoio destes últimos na gestão de assuntos humanos" (ELIADE & COULIANO, 1999, p. 267). Este aspecto não será explorado em nossa pesquisa.

Desse modo, para que se possa compreender as múltiplas dimensões do movimento, devemos considerar as seguintes esferas presentes no universo das terapias oferecidas (TAVARES, 1999, p. 114): a perspectiva holística, a explicação dos fenômenos a partir da idéia de energia (fluxo e manipulação), bem como a idéia de vibração, estas últimas em especial sempre presentes nas narrativas dos adeptos.

Como em nossa análise daremos ênfase ao processo de fluxo de energia enquanto operacionalizador das relações de reciprocidade no templo do VDA, definiremos esta categoria a partir dos dados obtidos em nossa pesquisa. Para os adeptos, todos os seres vivos são portadores de energia. Aquela produzida pelo médium recebe o nome de ectoplasma, fluído ou magnetismo animal, não apresenta uma definição fixa, porém poderia ser entendida enquanto elemento sutil, não perceptível num plano sensível, manipulável pelos médiuns de acordo com o fim almejado. Na medida em que pode ser incorporada e manipulada pelo médium e cada qual o faz à sua maneira, a energia passa ser personalizável logo, é qualitativamente distinta da energia de outro médium. Em nossa pesquisa, chegamos à conclusão que por mais que se trate de uma categoria do sagrado, sua eficácia e explicação encontram-se no campo terreno e, os deslocamentos dos sujeitos pelos diversos campos - no sentido que coloca Bourdieu (2006) - influenciará na eficácia e na legitimidade da mesma.

Em suma, diremos que para os adeptos energia é uma força sagrada presente em todos os seres vivos que possui a capacidade de intervir na realidade material humana, em especial no que tange aos problemas espirituais, a

manipulação desta energia está condicionada ao progressivo conhecimento da doutrina do Vale do Amanhecer.

Em Campina Grande, a história do templo vincula-se a biografia de Dona Fátima e do seu esposo o Sr. José Carlos, que em 1993, pela primeira vez, entram, em contato com o movimento na sede de Brasília, é quando começa o processo iniciático do casal, que será continuado no núcleo do VDA em Olinda e concluído no núcleo de João Pessoa. Em 1995, fundam o primeiro núcleo em Campina Grande num imóvel alugado e continuam em atividade até hoje, só que num imóvel próprio na zona rural, construído expressamente para este fim.

4. NOSSA PESQUISA

Com em "Razões Práticas" Bourdieu (1996) analisamos os processos de reciprocidade e os conflitos, tanto em termos micro (individual, local) como macro (nacional), considerando tanto a interdependência como autonomia que o caracteriza.

Partimos do pressuposto de que o campo é um espaço de disputa principalmente entre o pólo do novo, dos indivíduos que reivindicam o direito de entrada nesse espaço e o pólo dominante que tenta defender o monopólio e excluir (ou enfraquecer) a concorrência.

Sustentamos ainda, que quanto mais autônomo for um credo religioso, maior será a possibilidade de escapar das leis externas .

Nos estudos sobre os novos movimentos religiosos, é comum encontrar depoimentos em que os adeptos entrevistados afirmam que suas vidas estão divididas em dois momentos distintos: antes e depois de sua entrada no movimento (ainda que não se considere necessariamente convertido). Esta divisão se marca para além de uma guinada espiritual, adentrando no campo da vida terrena, na qual se muda todo um estilo de vida e cria-se um novo *habitus*. Ainda que isto não ocorra necessariamente a todos os convertidos e em todos os movimentos religiosos, é bastante comum nos movimentos caracterizados como NA, em especial quando a maior parte dos seguidores é composta por conversos.

Argumentamos que o deslocamento do sujeito de uma denominação para outra no campo religioso pode ter conseqüências muito amplas em sua vida e que a maior ou menor aceitação no novo contexto, depende em grande parte do tipo de capital religioso acumulado por este em sua vida pregressa. Ou seja, quanto maior o prestígio da instituição a que pertencia anteriormente, maior será a aceitação deste no novo grupo e vice versa, quanto mais baixo o prestígio da instituição a que pertencia anteriormente, mais difícil será sua aceitação no novo grupo.

O presente estudo se propõe a investigar as dinâmicas culturais vivenciadas no templo do Vale do Amanhecer da cidade de Campina Grande através das relações de reciprocidade nele instauradas, bem como, verificar como se dá o processo de criação de um novo *habitus* entre os sujeitos. Procura-se evidenciar as maneiras através das quais a realidade constituída nos diferentes campos é ao mesmo tempo reforçada e contestada.

É verificar como o templo do se dinamiza culturalmente e de como isto é posto em termos religiosos pelos adeptos e como ações dos agentes reforçam e ao mesmo tempo contestam a realidade constituída nos diferentes campos. Apresentamos enquanto a análise das relações de reciprocidade vivenciadas no VDA de Campina Grande – como elas se desenvolvem entre os adeptos, entre estes e as entidades espirituais, e entre os mesmos e os freqüentadores –, a descrição dos rituais realizados, a busca pela compreensão das práticas vivenciadas por adeptos e freqüentadores considerando esta nova forma de lidar com o sagrado e a nova proposta de síntese da *New Age Popular* e a reconstituição da trajetória deste núcleo.

Partimos do pressuposto de que o deslocamento do sujeito de uma denominação para outra no campo religioso tem conseqüências muito amplas em sua vida, especialmente, se a instituição a que pertencia anteriormente for detentora de um capital simbólico com determinado peso na sociedade

REFERÊNCIAL TEÓRICO-METODOLÓGICO

Tendo em vista a multiplicidade de vivências e experimentações possíveis na realidade cultural do fenômeno religioso, muito diversas podem ser as abordagens. O Vale do Amanhecer, por exemplo, caracteriza-se pela complexa trama simbólica de elaboração que compõe seu universo que precisa ser compreendido em dois sentidos; primeiro, no contexto no qual se insere em termos socioculturais, e segundo, na sua lógica imanente *suis generis*. Nesse sentido orientamos nossa análise.

Como referenciais teóricos, tomamos as contribuições de Pierre Bourdieu para compreender as dinâmicas do campo religioso e os processos envolvidos na configuração do *habitus* do sujeito, sua relação com o campo e os processos de vivências, experimentações e representações. Também consideraremos as discussões sobre a dádiva enquanto paradigma de análise da realidade social, tendo em vista que buscamos identificar o papel desta no contexto do Vale.

1.METODOLOGIA

1.1 Definição do Problema

Nos estudos sobre os novos movimentos religiosos, é comum encontrar depoimentos em que os adeptos entrevistados afirmam que suas vidas podem ser divididas em dois momentos distintos: antes e depois de sua entrada no movimento (ainda que não se considere necessariamente convertido). Esta divisão se marca para além de uma guinada espiritual, adentrando no campo da vida terrena, na qual se muda todo um estilo de vida e cria-se um novo *habitus*. Ainda que isto não ocorra necessariamente a todos os convertidos e em todos os movimentos religiosos, é bastante comum na NA, em especial quando a maior parte dos seguidores é composta por conversos.

O deslocamento do sujeito de uma denominação para outra no campo religioso, pode ter conseqüências muito amplas em sua vida, especialmente, se a instituição a que pertencia anteriormente for detentora de um capital simbólico com determinado peso na sociedade. Com efeito, considerando-se que o lugar social do indivíduo é determinado pelas diversas posições que este ocupa no espaço social, conseqüentemente, quando se verifica qualquer mudança neste, esta se reflete, nos diversos campos onde o mesmo transita, tendo em vista que seu *habitus* também é modificado, e que este é eminentemente posicional.

Vasconcellos (2002) apresenta a seguinte definição desta categoria na obra de Bourdieu:

"[...] uma matriz determinada pela posição social do indivíduo lhe permite pensar, ver e agir nas mais variadas situações. O *habitus* traduz dessa forma, estilos de vida, julgamentos políticos, morais, estéticos. Ele é também um meio de ação que permite criar ou desenvolver estratégias individuais ou coletivas." (VASCONCELOS, 2002, p. 79).

O presente estudo se propõe a investigar as dinâmicas culturais vivenciadas no núcleo do Vale do Amanhecer em Campina Grande, bem como as relações de reciprocidade instauradas nesta vivência mágico religiosa. Analisaremos partindo não apenas dos referenciais teóricos adotados, em especial a perspectiva de Bourdieu, como também de uma categoria analítica criada por nós a partir do campo, que é a de *New Age Popular*.

1.2. Primeiros Contatos

Nosso trabalho teve início no final do ano de 2006 quando começamos a levantar a literatura acerca do Vale do Amanhecer. O fato de haver poucos trabalhos sobre esta temática no Nordeste, nos incitou a desbravar um campo nosso.

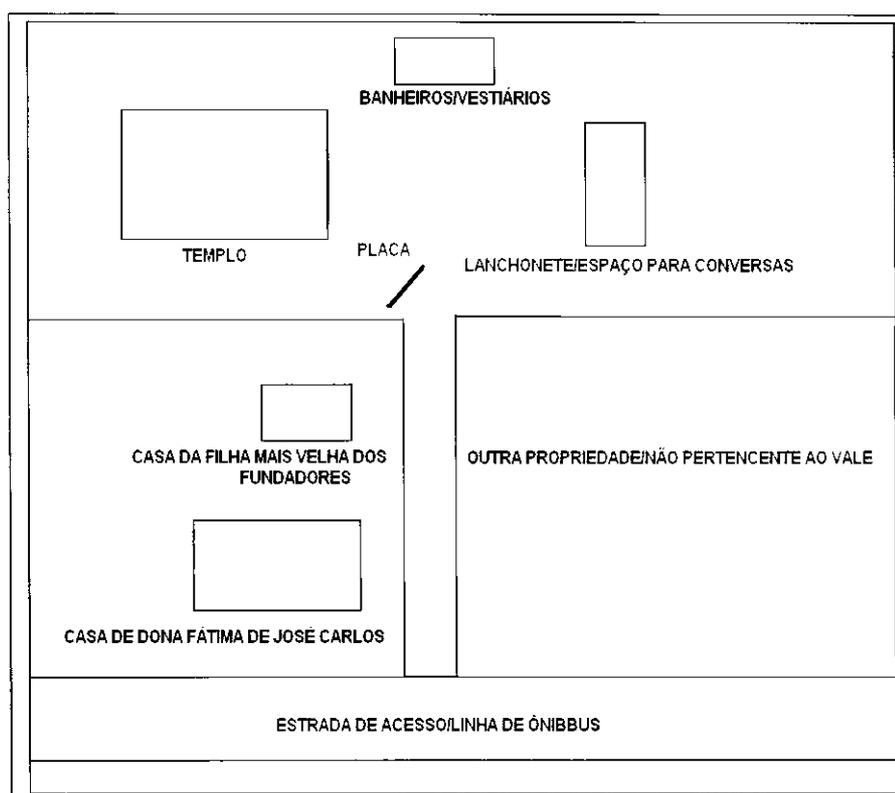
Antes de partirmos para campo nos utilizamos de fóruns de discussão da internet sobre o movimento, bem como nos cadastramos no site oficial do mesmo para que pudéssemos receber mensagens, notícias e outras informações que nos fossem pertinentes, esta etapa nos ajudou bastantes no que tange a investigação

sobre o processo de formação histórica do VDA e acerca do significado de alguns símbolos utilizados discursivamente pelos adeptos e nos templos.

Em maio de 2007 realizamos nosso primeiro contato com o templo do Vale do Amanhecer de Campina Grande. Inicialmente procuramos no site oficial do movimento o endereço e o telefone do templo de Campina Grande para entrarmos em contato, só então realizamos a visita. Informamos-nos também a respeito dos dias e horários das atividades desenvolvidas. O templo funciona todas as quartas, sábados e domingos, a partir das 14:30 ou 15:00, não havia um horário rigidamente estabelecido, sendo o início das atividades marcada de acordo com o fluxo de “pacientes”.

Ao chegarmos à localidade, que fica na zona rural de Campina Grande, numa região conhecida como “Sítio Lucas”, encontramos no portão de entrada o símbolo do Vale do Amanhecer o Sol e a Lua. Passando por este portão caminha-se mais um pouco por uma estrada de terra até onde se localiza o templo. Ao final dessa pequena estrada, há uma placa advertindo que é proibida a entrada de homens de bermuda ou camisetas, mulheres de saias curtas ou blusas decotadas, bem como o consumo de bebida alcoólica ou outras drogas.

A localização do templo é exatamente na propriedade pertencente aos fundadores em Campina Grande, José Carlos e Dona Fátima, sua esposa, porém, há uma cerca que divide o espaço onde se localizam a casa de ambos e a casa da filha mais velha do casal, e o espaço reservado a doutrina. Além do templo há um espaço para banheiro e vestiários, onde os adeptos trocam de roupa colocando suas indumentárias, bem como uma espécie de lanchonete na qual também se pode conversar. Sistematizaremos em forma de mapa, logo abaixo, o este espaço físico para que se possa melhor visualizar.



Em nossos primeiros contatos percebemos certa desconfiança e curiosidade em relação ao que seria desenvolvido. Apresentamos-nos enquanto estudante de mestrado da Universidade Federal de Campina Grande, e explicamos brevemente o que faríamos, em especial o resultado final do estudo, que seria a dissertação. Como havia a necessidade de realizar entrevistas, indagamos sobre a possibilidade de gravá-las, o que nos foi negado. Também nos foi pedido para que durante a realização dos rituais apenas participássemos como qualquer outro que lá estava, pois outras formas de atividade poderiam acarretar contratempos para a realização das atividades do templo.

Posteriormente fomos apresentados a José Carlos, que vem a ser o “mestre” daquele templo, responsável pela coordenação das atividades ali desenvolvidas. Também indagamos sobre a possibilidade de fotografar o local, o que nos foi autorizado, desde que em momentos diversos daqueles em que os trabalhos estivessem ocorrendo. As fotografias foram muito úteis para a realização do trabalho de campo, pois quando voltamos com algumas delas reveladas para presentear aos adeptos, as atividades de pesquisa se desenvolveram de forma muito mais fluida.

Interessante observar que ainda que oficialmente o templo esteja sob a responsabilidade de José Carlos sua esposa, Dona Fátima, parece ser ainda mais forte em termos administrativos. Pois inicialmente fomos apresentados a José Carlos por procurá-lo, já que no site do Vale ele figura como responsável, em outro, os adeptos nos levaram a Dona Fátima, demonstrando a importância de sua figura junto ao templo. Após conversarmos com ela, aparentemente, os demais adeptos sentiram-se mais a vontade com a realização das entrevistas.

Durante o período de um ano em que mantivemos contato direto com o templo, realizando entre 1 a 3 visitas mensais, pudemos nos familiarizar com os frequentadores. Como antes de entrar em contato com o mesmo, havíamos realizado leituras sobre a doutrina do Vale do Amanhecer, fomos visto com um certo respeito, inclusive por saber algumas informações, tais como a data da morte de Maria Sassi, com mais precisão que alguns adeptos. Este fato também nos facilitou o trabalho de campo, pois éramos visto como “um deles”, houve inclusive a proposta por parte de José Carlos que desenvolvêssemos nosso “potencial mediúnico”, o que foi recusado para o melhor desenvolvimento da pesquisa.

1.3. Delimitação da Amostra e Realização das Entrevistas

Inicialmente, quando elaboramos nosso projeto de pesquisa intentávamos realizar entrevistas unicamente com os adeptos do templo. Entretanto, a dinâmica do campo mostrou que a realização de entrevista também com os frequentadores, que buscam serviços espirituais (os chamados “pacientes”), seria capaz de mostrar resultados enriquecedores para a nossa pesquisa. Estas entrevistas serão melhor exploradas no terceiro capítulo.

Outra modificação com relação ao que planejávamos e ao que efetivamente realizamos na pesquisa foi em relação a nosso intento de efetivar as entrevista de modo semi-dirigido. Realizamos duas, porém foram descartadas, pois não fluíram de modo natural. Os entrevistados aparentemente sentiam-se desconfortáveis em responder questões como grau de escolaridade, profissão etc, o que nos fez optar por um modelo de entrevistas livres, guiadas principalmente pelos postulados da

história oral, porém algumas perguntas foram repetidas, considerando os nossos objetivos, o que nos permitiu comparar alguns dados. Também optamos por não revelar os nomes dos entrevistados, com exceção dos fundadores do templo, pois estes nomes já se encontram publicizados. A garantia da não divulgação dos nomes também fez com que os entrevistados sentissem mais à vontade em narrar suas trajetórias no templo.

Realizamos um total de 37 entrevistas, 20 com adeptos e 17 com freqüentadores. É bem verdade que muitos destes últimos eram bastante assíduos, estando presentes todos os sábados, dia de maior movimento. Com relação aos adeptos, considerando que o templo conta com cerca de 50 membros ativos, conforme Dona Fátima, nossa amostra corresponde a 40% do total, o que é bastante significativo.

Em razão do mal estar por nós detectado em alguns entrevistados quando iniciamos as entrevistas ao indagamos a respeito de sua condição socioeconômica, optamos pela mudança de foco da pesquisa. Esta se centrou, sobretudo, na obtenção de dados relativos às representações, angústias, desejos e expectativas dos entrevistados.

Em relação aos adeptos, buscamos compreender os significados por eles atribuídos aos rituais, à simbologia, e principalmente aos relatos de suas próprias vidas antes e depois do ingresso no movimento, indagando também acerca da origem religiosa dos adeptos, bem como, o sentido por eles atribuído às atividades desenvolvidas no templo e às narrativas produzidas na dinâmica ritual.

No que tange aos freqüentadores, procuramos detectar os motivos que os levaram a buscar o templo. A três dos mais assíduos, que já freqüentavam há mais de um ano, indagamos os motivos que os levavam a continuar freqüentando. Seu entendimento sobre as atividades que lá ocorriam, bem como as representações de saúde, doença e cura, a relação destes com o sagrado, como também as narrativas produzidas por estes no desenvolvimento das atividades. Enfatizamos ainda a origem religiosa destes freqüentadores, as razões que os levaram até o templo do VDA e a eficácia percebida por nestes nos rituais realizados neste templo.

De modo geral, em ambos os tipos de entrevistados, buscamos entender como se articulavam as múltiplas dimensões simbólicas das atividades lá desenvolvidas, considerando principalmente a linguagem intersubjetiva criada na

relação “médium” “paciente”, as experimentações das atividades e os valores compartilhados.

Além das entrevistas, nos utilizamos também da descrição etnográfica, em especial dos rituais, que devido à complexidade e grau de elaboração, nos tomou bastante tempo até sua assimilação e descrição, pois alguns elementos como o vocabulário utilizado levou mais de três meses para ser apreendido por completo, em razão da impossibilidade de utilizar gravador. A descrição etnográfica também foi útil para a descrição do local onde se desenvolvem as atividades bem como das indumentárias utilizadas nos rituais. Este material será melhor explorado nos capítulos seguintes.

Interessante delimitar o nosso universo de entrevistados quanto à faixa etária e gênero, dados obtidos de forma bastante simples, tanto no que diz respeito aos adeptos quanto aos freqüentadores. Estes dados foram sintetizados nas tabelas abaixo:

PERFIL DOS ADEPTOS

Gênero	Número	Porcentagem
Homens	8	40%
Mulheres	12	60%
Total	20	100%

Faixa Etária	Número	Porcentagem
Menor de 18 anos	1	5%
Entre 18 e 25 anos	3	15%
Entre 25 e 40 anos	9	45%
Entre 40 e 60 anos	5	25%
Maiores de 60	2	10%

Total	20	100%
-------	----	------

PERFIL DOS FREQUENTADORES

Gênero	Número	Porcentagem
Homens	5	29,4%
Mulheres	12	70,5%
Total	17	100%

Faixa Etária	Número	Porcentagem
Menor de 18	1	5,88%
Entre 18 e 25 anos	3	17,64%
Entre 25 e 40 anos	6	35,29%
Entre 40 e 60 anos	5	29,41%
Maiores de 60 anos	2	11,76%
Total	17	100%

2. REVISÃO DA LITERATURA SOBRE O VALE DO AMANHECER.

Reportar-nos-emos especificamente a revisão dos trabalhos realizados em nível de pós-graduação *stricto sensu* acerca do Vale do Amanhecer, que apesar de ser um objeto de pesquisa extremamente rico é ainda relativamente pouco pesquisado nos meios acadêmicos.

Segundo o banco de teses da CAPES oito trabalhos em nível de pós-graduação *stricto sensu* foram realizados no Brasil, porém, este possui informações relativas apenas aos trabalhos desenvolvidos a partir de 1987. Em nossa pesquisa, encontramos a dissertação de mestrado de Ana Lúcia Galinkin denominado "Cura no Vale do Amanhecer", na qual a autora traz inúmeras contribuições, em especial

no que tange à elaboração da cosmologia do VDA e de como esta se interliga com os itinerários de saúde e doença para aqueles que vivenciam esta experiência religiosa. Esta obra é considerada hoje como referência para os estudos acerca do VDA.

Não encontramos nenhum trabalho sobre o movimento nos anos 80, época que coincida com a morte da fundadora, talvez, por isso, a visibilidade do movimento tenha se tornado momentaneamente menor. Contudo, a partir do início dos anos 90, com o “boom” do movimento Nova Era, em especial através da explosão editorial de livros de auto-ajuda, muitos olhos se voltaram para o movimento. Entre outros, destacamos a dissertação de mestrado de Marcos Silva da Silveira denominado *Cultos de Possessão no Distrito Federal*, a qual ele analisa a pluralidade de religiões de possessão em Brasília, e de como estas se organizam e articulam na experimentação.

Carmen Luisa Chaves Cavalcante defende em 1998 a dissertação intitulada *Xamanismo no Vale do Amanhecer: O Caso Tia Neiva*. O foco de sua abordagem é Tia Neiva, fundadora, apresenta como xamã junto ao movimento. Mais do que isso, como heroína, percorrendo todos os percursos e etapas que cabem ao herói. Este trabalho se tornou referência para todos aqueles que estudaram o Vale posteriormente, em especial, pelo fato de que no ano 2000, a autora transformou sua dissertação em livro, sendo o único livro de caráter acadêmico sobre o assunto. Ela também produziu uma série de trabalhos e artigos sobre a temática, sendo uma das mais ativas pesquisadoras no Brasil sobre o Vale. Em 2005 defendeu a tese intitulada *Dialogias no Vale do Amanhecer: os signos de um imaginário religioso antropofágico*, a qual analisa a composição do universo do Vale do Amanhecer, em especial através da assimilação de elementos da cultural mundial que são rearranjados e reinventados pelo universo do Vale, sendo esta a primeira tese de doutorado sobre a temática.

Em 1999, Gláucia Buratto Rodrigues de Mello defende a tese *Milenarismos Brasileiros: Contribuição ao Estudo do Imaginário Contemporâneo*. Na qual discute a Legião da Boa Vontade, porém, como realizou um apanhado acerca dos movimentos milenaristas no Planalto Central, acabou fazendo uma contribuição para nosso campo de estudos, em especial no tocante a esta face do movimento, o milenarismo, colocando que as preocupações do Vale distavam de preocupações

pragmáticas terrenas, tendo como principal objetivo a preparação da humanidade para o terceiro milênio. Em 2004 publicou na coletânea organizada por Leonarda Musumeci, *Antes do Fim do Mundo: Milenarismos e Messianismos no Brasil e na Argentina*, intitulado *Milenarismos brasileiros: Novas gnoses, ecletismo religioso e uma nova era de espiritualidade universal*.

No início deste século registra-se um maior número de trabalhos envolvendo a temática nas mais diversas áreas do conhecimento. João Simões dos Santos defendeu a dissertação intitulada *Rituais do Vale do Amanhecer: Sincretismo ou Pluralidade de Símbolos*. Em 2002 Dorotéo Émerson Storck de Oliveira a dissertação intitulada: *As Representações do Sagrado na Construção da Realidade Vale do Amanhecer*. Em 2003, houve a defesa do primeiro trabalho em nível de pós-graduação *stricto sensu* em ciências sociais desde a dissertação de Galinkin, a dissertação na área de antropologia, Roberta da Rocha Salgueiro, intitulada: *A Hierarquia Espiritual das Entidades Negras no Vale do Amanhecer*.

No ano de 2006 destacamos duas dissertações a de Vanessa de Siqueira Labarrere: *O Vocabulário da Doutrina Religiosa do Vale do Amanhecer como índice de Crioulização Cultural*. Neste trabalho a autora não apenas apresenta um apanhado das matrizes culturais de onde provieram os elementos lingüísticos do Vale do Amanhecer, como também elabora uma espécie de dicionário do vocabulário da doutrina. O primeiro estudo de um templo do VDA fora de Brasília, foi o trabalho de Merilane Pires Coelho, intitulado: *Caminhos e Trilhas no Vale do Amanhecer Cearense: As Cidades de Canindé e Juazeiro do Norte*.

O último trabalho realizado acerca da temática foi o de Daniela Oliveira, intitulado *Visualidades em foco: conexões entre a Cultura Visual e o Vale do Amanhecer* (2008), cuja análise enfoca a construção de uma identidade religiosa cultural a partir dos aspectos visuais da doutrina, em especial das vestimentas e adornos.

Fora do Brasil tivemos o trabalho de Marilda Manoel Batista defendido na Universidade de Paris X, cuja tese de doutorado em Antropologia Filmica foi *As Dimensões Espetaculares do Ritual da Estrela Candente no Vale do Amanhecer (Brasil)* (2000). A análise centra num ritual específico que ocorre no templo de Brasília. A autora publicou ainda alguns trabalhos sobre a temática que muito contribuíram para o debate acerca do tema.

Como vimos, pelas suas próprias características os estudos que envolvem o Vale do Amanhecer podem ser os mais diversos possíveis, contudo, o objeto ainda é pouco explorado pela academia. Pela sua riqueza e diversidade permanece aberto a uma infinidade de enfoques.. Nossa proposta é explorar, a partir das dinâmicas culturais, as relações de reciprocidade vivenciadas no templo do VDA na cidade de Campina Grande entre os diversos agentes, para verificar de que modo se processa a configuração do núcleo de Campina Grande.

Diferentemente dos demais trabalhos realizados acerca do VDA, enfatizamos a dinâmica cultural e as relações de reciprocidade no interior do templo de Campina Grande para mostrar quão peculiar pode ser um templo “filial” deste movimento. Como se constitui, dentro do complexo jogo de afastamentos e proximidades que se estabelece em relação à matriz de Brasília, a qual é, ao mesmo tempo, questionada e reforçada, em sua relação com os demais movimentos religiosos na busca por legitimação e em sua caracterização em relação ao contexto religioso brasileiro contemporâneo. Enfim, além de enfatizar o sincretismo², também ressaltado pelos demais trabalhos, destacamos, sobretudo, sua singularidade enquanto movimento ao mesmo tempo tributário e inovador, com relação ao NA, categorizando-o a partir de suas características como *New Age Popular*, na qual a utilização performática ousada de elementos religiosos e culturais diversos , atinge um patamar de complexidade jamais visto.

Com base em Bourdieu (1996b) analisamos os processos de reciprocidade e os conflitos, tanto em termos micro (individual, local) como macro (nacional), considerando tanto a interdependência como autonomia que o caracteriza.

Partimos do pressuposto de que o campo é um espaço de disputa principalmente entre o pólo do novo, dos indivíduos que reivindicam o direito de entrada nesse espaço e o pólo dominante que tenta defender o monopólio e excluir (ou enfraquecer) a concorrência. Sustentamos ainda, que quanto mais autônomo for um credo religioso, maior será a possibilidade de escapar das leis externas .

²Segundo Ferretti (1995, p. 91) teríamos três variantes que abrangem alguns dos significados principais do conceito de sincretismo. Ao partir de um caso zero e hipotético de não sincretismo, teríamos: 0 – separação, não sincretismo (hipotético); 2 – mistura, junção, ou fusão; 3 – paralelismo ou justaposição. Tais dimensões, segundo o autor, não estarão presentes de forma concomitantemente necessariamente, sendo necessário identificá-las em cada caso.

3. ANÁLISE DOS NOVOS MOVIMENTOS RELIGIOSO A PARTIR DA OBRA DE PIERRE BOURDIEU.

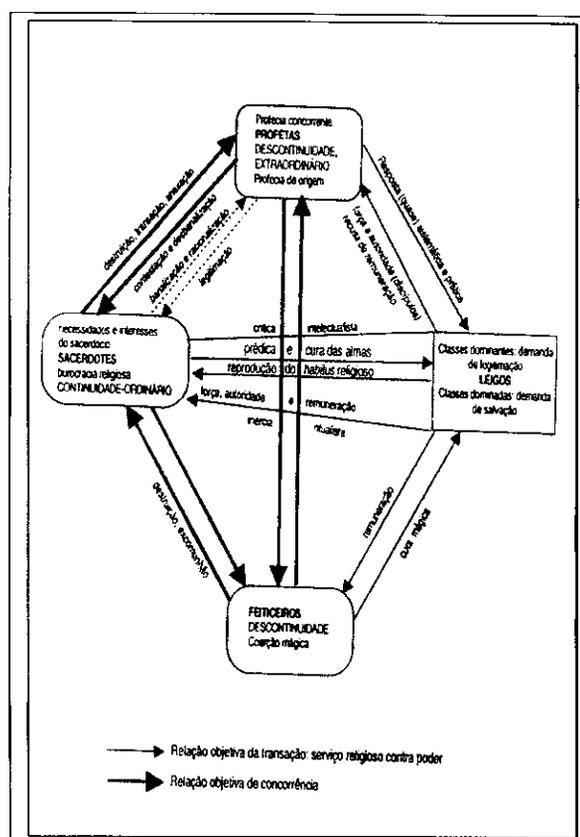
Uma das categorias centrais na teoria de Bourdieu é a de campo, que segundo o autor, foi cunhada com o objetivo de sanar o que ele denomina de “erro de curto-circuito”. A seu ver “para compreender uma produção cultural (literatura, ciência etc.) não basta referir-se ao conteúdo textual dessa produção, tampouco referir-se ao contexto social contentando-se em estabelecer uma relação direta entre texto e contexto” (BOURDIEU, 2004c, p. 20). Deste modo, a categoria de campo surge para que o pesquisador visualize a “relativa autonomia” que cada produção social (e cultural) apresentará, autonomia esta que pode ser maior ou menor. Ainda segundo o autor, “quanto mais autônomo for um campo, maior será o seu poder de refração e mais as imposições externas serão transfiguradas” (Ibidem, p. 22).

A dinâmica do campo religioso não poderia, desse modo, fugir a esta lógica, sendo assim, este se configuraria enquanto dotado de uma “relativa autonomia”, porém também vulnerável em maior ou menor grau a “influências externas”. Para a compreensão da dinâmica do campo religioso, Bourdieu, em boa medida realiza uma síntese teórica dos clássicos da sociologia, mas facilmente é reconhecível em seus estudos sobre religião a teoria de Max Weber, não à-toa ele parte dos modelos típicos ideais de sacerdote, profeta, mago e leigos.

Com efeito, sua teoria do poder e das disputas simbólicas no campo religioso parte dos modelos típicos ideais weberianos. Para o autor, uma relação tensa estará marcada entre o sacerdote, representante da religião legitimada e instituída, e o profeta. Segundo o autor aquele seria “mandatário de um corpo sacerdotal que, enquanto tal, é detentor do monopólio de manipulação legítima dos bens de salvação que delega a seus membros, tenham eles carisma ou não, o direito de gerir o sagrado” (BOURDIEU, 2004a, p. 120) ao passo que o profeta seria o empresário independente de salvação (BOURDIEU, 2004b). O autor não chega a pontuar algumas distinções importantes feitas por Weber (1968) entre o profeta e o sacerdote, para ele, aquele oferta seus serviços e bens de salvação de forma gratuita, ao menos inicialmente, o que seria um forte marcador de distinção em relação ao representante da religião instituída.

Ao passo que o sacerdote, enquanto representante da religião estabelecida (num processo histórico de disputas), procura reproduzir as condições do campo em que seus bens de salvação são os únicos legítimos, o profeta busca ofertar novos bens de salvação contestando os ofertado ou mesmo a instituição que os oferta. Em relação à definição entre o sacerdote e o profeta, o autor consegue um avanço significativo, em termos sociológicos, em relação a Weber, pois enquanto este o concebia como um homem extraordinário, assentando deste modo suas características na categoria do carisma, Bourdieu passa a considerá-lo o homem das "situações extraordinárias" assentando assim sua concepção numa base menos "metafísica" que o autor alemão, apesar de ainda se utilizar da categoria carisma.

Deste modo, podemos perceber que na teoria de Bourdieu (2005) a dinâmica do campo é marcada por uma tendência à reprodução, onde posturas ortodoxas de uma classe dominante detentora de maior capital (seja ele qual for conforme o campo em questão) rivalizam com posturas heterodoxas daqueles detentores de um menor capital, ambos os grupos reproduzem as "regras do jogo". O campo religioso será pois marcado pela tensão onde os representantes da religião estabelecida (detentores de maior capital religioso) lançarão mãos das mais diversas estratégias para deslegitimar os profetas e suas seitas que buscam contestar a religião estabelecida. Melhor, ainda, contestar o monopólio da produção e distribuição dos bens de salvação.



BOURDIEU, Pierre. "Apêndice I: Uma interpretação da teoria da religião de Max Weber". In: *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo, Perspectiva, 2004. p. 79.

A relativa autonomia dos campos há de ser destacada aqui, pois é exatamente essa autonomia que permite aos movimentos religiosos emergentes pautarem suas estratégias não apenas baseadas na estrutura do campo religioso como também nos demais campos, bem como no *habitus* dos profetas, sacerdotes e leigos. São estes os pontos de partida para se pensar a legitimidade, pois tal estratégia e tal movimento religioso se mostram legítimos para um *habitus* específico determinado pelas múltiplas posições que os agentes ocupam nos diversos campos. Possivelmente, os capitais culturais e econômicos são os que mais se destacam nesta fórmula, de tal modo que o *sensu prático* daqueles responsáveis por desenvolver as estratégias simbólicas de disputa por legitimidade não de considerar prioritariamente a distribuição de tais capitais para assentar tais estratégias.

Em nosso trabalho buscamos compreender como o VDA se insere neste dinâmico e tenso campo, no qual as disputas levariam a um contínuo ir e vir, no qual

a seita (novo movimento religioso) de hoje, assentada no carisma de seu profeta fundador tende a ser a religião institucionalizada de amanhã.

Investigamos como os diversos elementos que constituem o universo místico religioso se inserem nesta busca por legitimidade e disputas simbólicas no campo, guiados pelo *sensu práctico* de adeptos e freqüentadores, elementos estes que convergem para a configuração de um todo cultural significativo.

Nesse sentido, investigamos principalmente em duas direções, quais sejam: a busca pela compreensão dos processos de representações e eficácia presentes nos rituais que ocorrem no templo, estes, em nosso entender, se fazem eficazes na medida em que se referenciam em símbolos ressignificados oriundos de matrizes culturais e religiosas diversas que são percebidas enquanto legítimas. Bem como a possibilidade de formação de um *habitus* próprio dos adeptos, sendo este determinado pelas múltiplas posições ocupadas nos diversos campos. A posição por eles ocupada no campo religioso teria a capacidade de modelar este *habitus* de forma considerável. Em nossa pesquisa, encontramos uma realidade cultural na qual este *habitus* é marcado e operacionalizado pelo dom em suas múltiplas dimensões e vivências. Também partimos deste substrato teórico para propor novas categorias analíticas de compreensão de nosso objeto de estudo, como a de “*New Age Popular*”, que será tratada de modo mais claro no decorrer do trabalho.

4. REVISÃO DA LITERATURA SOBRE O DOM

4.1. O Ensaio Sobre o Dom e a Sistematização de Marcel Mauss

As formas de troca e sua significabilidade nas sociedades humanas é uma temática antiga nas ciências humanas. O marco para as discussões sobre as relações de reciprocidade em sociedade é o estudo de Marcel Mauss intitulado *Ensaio Sobre o Dom: Formas e Razão da Troca nas Sociedades Arcaicas*, publicado no ano de 1925. Nele, o autor realiza um verdadeiro apanhado de como o dom se apresenta nas mais diversas sociedades, partindo de exemplos etnográficos fruto de

trabalhos de autores anglo-saxões, entre os quais, os de Franz Boas. Para Mauss, o dom é o conjunto de trocas marcado pela obrigação tripartite do dar, do receber e do retribuir viabilizando a aliança e pode ser encontrado nos mais diversos âmbitos sociais, seja no econômico, no religioso, no jurídico ou moral.

Villela (2001) nos chama a atenção para o fato de que Mauss já havia, mesmo antes da publicação do “Ensaio sobre o Dom”, se interessado pela temática, ainda que de forma não sistemática em algumas publicações no “*Anée Sociologique*”; “Os esquimós” (1904), em 1910 um artigo sobre os Haïda e os Tlingit, e em 1913 sobre as organizações tribais dos povos da Melanésia. Quase todos estes trabalhos frutos de cursos ministrados na *École Pratique de des Hautes Études*. Nos anos 20 mais dois trabalhos merecem destaque, “Uma Forma Antiga de Contrato Entre os Trácios”, de 1921 e “Gift-Gift” em 1924.

Na Coletânea *Ensaio de Sociologia* (2005) encontramos ainda outros textos sobre o dom não citados por Villela, “A Extensa do *Potlach* na Melanésia” de 1920, fruto de uma comunicação apresentada por Mauss no Instituto Francês de Antropologia, bem como o texto publicado na *Revue Celtique* de 1925, intitulado “Sobre um Texto de Posidônio. O suicídio, Suprema Contraprestação”.

Em “Gift-Gift” o autor já se utilizava de muitas categorias operacionizadas no Ensaio sobre o dom, como a de prestações sociais totais.

“No mundo germânico floresceu em alto grau o sistema social que propus chamar ‘sistema das prestações totais’. Neste sistema não somente jurídico e político, mas também econômico e religioso, os clãs, as famílias e os indivíduos ligam-se por meio de prestações e de contraprestações perpetuas e de todos os tipos, comumente empenhadas sob forma de dons e de serviços, religiosos ou outros” (MAUSS, 2005 [1924], p.364).

É exatamente este tipo que nos interessa. No VDA observamos que o dom se apresenta em múltiplas dimensões e em diferentes momentos. Frisamos em nosso trabalho três momentos distintos: As relações de reciprocidade entre entidades e adeptos, que dinamizam a prática do Vale, próxima do modelo de reciprocidade existente no espiritismo kardecista (BRANDÃO, 1994); aquelas instauradas entre adeptos e freqüentadores, que perpassa desde a troca de palavras e gestos até a de energia, sendo esta uma das principais categorias de compreensão no movimento

Nova Era (TAVARES, 1999) e; as relações de reciprocidade instauradas entre os próprios adeptos.

É na miríade de dádivas “ativada” nos processos de práticas rituais centrados na idéia da cura espiritual que o adepto estabelece uma relação de reciprocidade com as entidades espirituais tornando-se capaz de “manipular energias”, e através da oferta destas aos freqüentadores, instaura-se uma nova relação. É através da “manipulação de energias” que as práticas entre os adeptos são dinamizadas.

Argumentamos que é na vivência e experimentação articuladas a partir da circulação de dádivas, que, o fluxo de energia “manipulado” pode ser entendido como um dom partilhado entre adeptos e freqüentadores, através do qual, são constituídas novas identidades religiosas e modelada uma cosmologia própria. Para além da errância religiosa apontada por alguns autores (AMARAL, 1999), as práticas da Nova Era permitem rearranjar identidades fragmentadas de modo que estas adquirem unidade significativa para os sujeitos, rituais, crenças, práticas, aspectos lingüísticos e visuais aparentemente contraditórios, “harmonizando-os” na modelagem dos sujeitos, que direcionados por seu *senso prático*, constroem um espaço de prática dotado de sentido e significado para aqueles que o vivenciam.

Entendemos, portanto, que no contexto no qual o dom é um “fato social total”, o cumprimento ou não da contraprestação tem conseqüências, pois o não cumprimento acarretaria inúmeras sanções sociais seja para o sujeito em si, seja para o grupo social ao qual ele pertence. Desse modo, o fato social mostra uma de suas faces mais conhecidas: a coerção. Por outro lado, o seu cumprimento acarreta em ganhos consideráveis, seja para aquele que por fim morrerá de forma honrosa, seja para os pertencentes ao mesmo grupo social, que também ganharam socialmente, afinal, o dom, por vezes é um instrumento de competição, ganha quem mais se abnega.

Para Martins (2006) a elaboração da teoria da dádiva liga-se diretamente ao desdobramento do pensamento durkheimiano da última fase, em especial nos seus últimos intentos de incluir o indivíduo em sua teoria das representações coletivas. Mauss buscou resgatar em especial o curso ministrado por Durkheim na Sorbonne, entre dezembro de 1913 e maio de 1914. Segundo Martins (2006), neste curso se encontraria a chave capaz de explicar a sistematização da dádiva em Mauss. O autor explana tal colocação nos seguintes termos:

“Pois, se por um lado, esta é concebida como um sistema geral de obrigações coletivas (reforçando a tese de Durkheim a respeito da sociedade como fato moral), por outro, Mauss faz questão de adentrar o universo da experiência direta dos membros da sociedade, o que lhe permite introduzir um elemento de incerteza estrutural na regra tripartite de dar-receber-retribuir, escapando da hiper-presença de uma obrigação coletiva que deveria se impor tirânicamente sobre a liberdade individual” (MARTINS, 2006, p. 93)

Para um dos seus discípulos mais famosos, Claude Levi-Strauss, na sua conhecida “Introdução à Obra de Marcel Mauss” (2001), seu velho mestre foi o primeiro a realizar um esforço e ir para além da superfície empírica, buscando chegar a algo mais profundo, que não teria sido acessado por ele mesmo.

Doravante o explanado acima, fica claro que Marcel Mauss avançou de modo considerável ao salientar esta forma de obrigação voluntariosa, que levaria os indivíduos a se obrigarem mutuamente a dar, receber e retribuir. Inúmeras críticas foram tecidas posteriormente, cabendo destaque a de Godelier (2001), que não retira o mérito de Mauss ao sistematizar a teoria da dádiva, porém o acusa de não ter encontrado uma resposta eminentemente sociológica para a questão, tendo se aproximado de uma postura na qual há uma reprodução da fala do nativo, reprodução deturpada, segundo Godelier, que afirma ainda que houve modificações em relação aos dizeres nativos.

Para o autor, na medida em que Mauss afirma haver uma espécie de “vontade” do objeto em voltar para o seu doador originário, este sai do campo sociológico propriamente dito. Godelier encontra uma nova resposta para o dom. Para ele, toda a cadeia de dons existe, pois a dívida nunca é paga, o doador originário nunca deixa de ser o possuidor legítimo do objeto que entra em circulação. De acordo com o referido autor, todo o sistema de contra-dons tenta anular uma dívida que nunca será paga. A lógica do dom é criar o maior número possível de dívidas, pois estas nunca hão de ser anuladas, logo se cria o maior número de alianças possíveis.

Mostram-se também elucidativas as colocações de Bourdieu, em especial em sua obra *Razões Práticas: Sobre a Teoria da Ação* (1996), na qual ele faz uma breve digressão a respeito da dádiva nos seguintes termos: “Mauss descreveu a troca de dádivas como uma seqüência descontínua de atos generosos; Levi-Strauss definiu-a como uma estrutura de reciprocidade que transcende os atos de troca nos

quais a dádiva remete à sua retribuição” (Ibidem, p. 159). Para Bourdieu, nestas duas análises, está ausente o papel determinante do intervalo temporal entre a dádiva e a sua retribuição, pois, segundo autor, tal intervalo teria como função colocar um véu entre o dom e o contra-dom, de modo que estes atos simétricos parecessem sem relação. A retribuição, deste modo, não se apresentaria como um ato de retribuição, mas sim como um ato singular. E completa:

“Portanto, tudo se passa como se o intervalo de tempo, que distingue a troca de dádivas do ‘toma lá, dá cá’, lá estivesse para permitir que quem dá defina sua dádiva como uma dádiva sem retorno – e ao que retribui, de definir sua retribuição como gratuita e não determinada pela dádiva inicial” (BOURDIEU, 1996, p. 160).

Na perspectiva de Bourdieu é o *habitus*, este conjunto de predisposições determinada pelos diversos espaços ocupados pelos sujeitos nos diversos espaços campos que vai direcioná-lo no complexo jogo do dom, é este *senso prático* que guiará o sujeito, que viabilizará a sua percepção da importância do lapso temporal na dinâmica dos dons e contra-dons.

Entendemos que o dom se coloca não apenas como um paradigma possível para se pensar o social, mas como um paradigma necessário, pois “antes de ter interesses econômicos, instrumentais ou de propriedade, é antes de tudo necessário que os sujeitos, individuais ou coletivos, existam e sejam constituídos como tais” (CAILLÉ, 2002b, p. 72).

Num contexto de *sociabilidade primária* no qual as pessoas são mais importantes que as funções por elas exercidas o dom se mostra de maneira mais clara, mas isso não significa, que ele não exista em outros contextos, pois a manutenção dos laços sociais é algo vivenciado a todo o momento, em todos os espaços em que há interação humana. Caillé (2006) nos alerta que, mais do que responsável pela criação, manutenção ou recriação do elo social, o dom constitui-se como a essência do próprio social, o qual se baseia na obrigação da oferta sem garantia de retorno, embora pressuponha a obrigação da retribuição. O doador inicial se expõe “à possibilidade de que aquilo que retorna difere do que foi oferecido, remete a um prazo desconhecido, a algo que talvez seja retribuído por outros que não aqueles a quem foi oferecido, ou que talvez nunca seja retornado” (Ibidem, p. 31).

Em nossa análise, buscamos investigar as múltiplas dimensões nas quais o dom se apresenta no VDA. Ou seja: nas relações entre os adeptos, entre estes e as entidades espirituais e entre estes e os freqüentadores do templo (os chamados pacientes). Observaremos como estas múltiplas dimensões se operacionalizam delimitando socialmente os sujeitos que venciam esta prática religiosa.

Nosso trabalho está dividido em três capítulos, no primeiro, traçaremos um breve percurso histórico acerca da doutrina do Vale do Amanhecer no Brasil e em Campina Grande, reconstituindo sua trajetória a partir do depoimento dos fundadores, bem como, uma descrição etnográfica dos principais rituais de cura e possessão lá vivenciados.

No segundo, analisamos os rituais desenvolvidos no Vale do Amanhecer a partir da perspectiva analítica de Bourdieu (2007c) e dos autores que discutem terapias alternativas no contexto Nova Era, Martins (1999), Tavares (1999) e Maluf (2003, 2005), entre outros, discutindo ainda as múltiplas dimensões do dom vivenciadas nas relações entre os adeptos entre si, adeptos e freqüentadores, adeptos e entidades espirituais, neste contexto ritual.

No terceiro capítulo analisamos as dinâmicas culturais vivenciadas no templo do VDA Campina Grande a partir da categoria de *New Age Popular* e das relações de reciprocidade nele instauradas; as relações do templo local com a matriz em Brasília, a configuração de uma nova forma de vivenciar o sagrado (processo de criação de um novo *habitus*) e as maneiras através das quais a realidade constituída nos diferentes campos é, ao mesmo tempo, por eles, contestada e reforçada.

CAPÍTULO 1 - O VALE DO AMANHECER: TRAJETÓRIA, SINCRETISMO E SIMBOLISMO.

1.1. BREVE APANHADO HISTÓRICO.

Não há como desvencilhar a história do Vale do Amanhecer da trajetória de Neiva Chavez Zelaya. Sergipana que veio a integrar um grupo de candangos na construção de Brasília. Levava uma vida normal até então, chegou a ser a primeira mulher caminhoneira profissional no Brasil. Aos 32 anos alega ter visões as mais diversas, e a partir daí, empreendendo uma peregrinação através do catolicismo, centros kardecistas e da umbanda, porém não encontrando respostas para seus questionamentos espirituais.

Aos 33 anos tem o primeiro contato com uma entidade que se auto-intitula “Pai Seta Branca”, fato este que é utilizado discursivamente pelos adeptos em decorrência de ser corrente a idéia de que 33 foi a “idade de Cristo”. Através de inúmeros contatos com esta entidade, Neiva afirma ter tomado conhecimento de que em outras vidas teria sido uma pitonisa grega no Oráculo de Delfos, e as Nefertiti e Cleópatra, e uma cigana conhecida como Natascha, bem como de que o “Pai Seta Branca” não podendo mais reencarnar a teria escolhido para uma missão espiritual, fundar uma doutrina que deveria preparar a humanidade para o terceiro milênio, período este em que não haveria nem dor nem sofrimento.

Em relação à imagem do “Pai Seta Branca” vale a pena frisar como aponta Mello (1999) que sua imagem é por vezes confundida com a do próprio Jesus, ocupando em verdade um lugar de maior destaque junto ao Vale, apesar de em termos doutrinários ser visto como hierarquicamente inferior. Cavalcante (2005) no que diz respeito não só ao “Pai Seta Branca” como em relação às demais entidades “indígenas” que figuram no panteão do Vale coloca:

“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)

Entendemos que a composição do universo místico-religioso do Vale, especificamente no que tange a utilização de diversos signos oriundos das mais diversas matrizes culturais só é possível dentro do processo que Ortiz (2006) denomina mundialização da cultura, no qual esta se desterritorializa. Os índios do faroeste, na perspectiva do autor, são símbolo de uma cultura mundial, sem raízes, fenômeno típico da modernidade.

Argumentamos que os índios do Vale do Amanhecer pertencem ao universo próprio deste movimento, considerando que houve um complexo processo não apenas de bricolagem cultural, como de ressignificação e reinvenção cultural, a imagem aprioristicamente pertencente a filmes de Faroeste agora é um ícone de culto entre os adeptos, um ser cujas origens extraterrestres e histórico de reencarnações o legitimam como líder espiritual.



Imagem do Pai Seta Branca/fonte: Pintura Vilela.

Ainda no que diz respeito ao percurso de Tia Neiva, é interessante ressaltar que após o início de suas alegadas visões, ela vivenciou uma longa “peregrinação” em diferentes credos em busca de explicações para tais visões. É aí que tia Neiva encontra Mãe Nenen e com ela fundam em Serra do Ouro, próximo à cidade Alexânia, entre as cidades de Brasília e Anápolis, a *União Espiritualista Cristã Seta Branca*, mais conhecida entre os adeptos pela sigla Uesb.

No período em que esteve ligada à Uesb (1959-1964) Neiva afirma ter sido treinada por um monge “encarnado” de nome Humahã, que residiria no mosteiro de Lhasa no Tibet. Segundo os adeptos durante 5 anos Neiva teria se transportado espiritualmente todos os dias para receber o referido treinamento. Ao final do mesmo, ela teria recebido o nome de “Koatay 108”, que faria referência à uma suposta coroa luminosa composta de 108 diamantes que teria sido posta dali em diante sobre sua cabeça, bem como ao conhecimento de 108 mantras, ambos proporcionados pelos planos espirituais.

Houve posteriormente divergências entre Tia Neiva e Mãe Nenen que culminaram com a separação das duas. Segundo Cavalcante (2000) este fato é explicado entre os adeptos como cumprimento de uma “dívida carmica”, já que elas teriam sido ligadas em vidas passadas e o tempo que passaram juntas teria servido para sanar esta “dívida”.

Em 1964 Tia Neiva muda-se para os arredores de Taguatinga junto a um pequeno grupo de médiuns, nesta cidade é registrada sua obra missionária com o nome de “Ordens Sociais da Ordem Espiritualista Cristã”. Na verdade foi apenas uma mudança de nome pois já havia um registro sob os moldes de comunidade religiosa com obras sociais, que permaneceu, sob o nome de “União Espiritualista Seta Branca”, segundo os adeptos, no plano espiritual a comunidade teria o nome de “Corrente Indiana do Espaço”. Tempos depois agregou-se a este grupo uma pessoa que será decisiva no processo de constituição do Vale, Mário Sassi, terceiro e último companheiro de Tia Neiva e que veio a se tornar o principal sistematizador da doutrina do Vale do Amanhecer. Ele teria chegado ao Vale em decorrência de problemas espirituais que o teriam levado à depressão e ao alcoolismo (GONÇALVES, 1999)

No que se refere ao templo propriamente dito, houve problemas judiciais que acarretaram na perda do terreno no qual o grupo de Tia Neiva estava alojado,

fazendo-se necessária mais uma mudança de local. O grupo se muda para os arredores de Planaltina, Cidade Satélite de Brasília, onde finalmente se concretiza a instalação da comunidade. É neste local que a doutrina ganha entre os adeptos o nome de Vale do Amanhecer, fazendo uma referência à aube avistada daquele local. Houve ainda um processo de desapropriação deste terreno devido a construção de uma usina hidrelétrica que abasteceria Brasília. Entretanto, devido a adesão de novos membros e consequente aumento populacional houve a concessão do terreno a Neiva, que passou a determinar por meio de venda de lotes quem deveria ou não viver no Vale.



Neiva no início da construção do Vale do Amanhecer/fonte: Álvares (1992, p. 159)

Tia Neiva morre em 1985, aparentemente, em decorrência de tuberculose. Para os adeptos, tal doença tinha uma explicação espiritual, decorreria de uma “dívida carmica”, teria ocorrido após o seu treinamento com o monge tibetano. Antes de sua morte, Neiva havia deixado preparada a sua sucessão, cabendo a quatro “trinos” o comando do Vale a partir deste momento, estes trinos são Mário Sassi (Trino Tumuchy), seu filho, Gilberto Chaves Zelaya (Trino Ajarã), os adeptos Nestor Sabatovicz Trino Arakém) e Michel Hanna (Trino Sumanã). Às duas filhas de Tia Neiva couberam alguns poucos encargos secundários na doutrina.

Chama a atenção o fato de que no ano da morte de Neiva havia apenas quatro templos fora de Brasília, hoje já existem mais de 600. Sete dos quais em outros países, segundo Cavalcante (2005). Em sua pesquisa, ela encontrou adeptos

em Brasília que se sentiam incomodados com tal situação, citando que há templos como o do Recife, que haviam introduzido mudanças de termos rituais e doutrinários, o que seria contrário à perspectiva vigente no Vale, que segundo Medeiros (1998) garante autonomia administrativa aos templos porém não doutrinária.

O Vale do Amanhecer caracteriza-se essencialmente por um forte sincretismo religioso, no qual aglutinam-se elementos de diversas tradições, entre entre outras, católica, espírita, afro-brasileiras, indígena, egípcia, maia, místicos em geral e Nova Era, configurando-se como um verdadeiro “caldeirão de sincretismo” (CAVALCANTE, 1999).

A esse respeito, vale salientar as colocações de Batista (2003) acerca do processo mítico de criação do universo particular do VDA: “Os adeptos do Vale do Amanhecer recriam de um modo próprio a sociedade, sua história, desde a Antiguidade até os discos voadores. Graças ao imaginário, os adeptos inventam um eixo temporal que lhes permite atravessar todas as épocas da humanidade” (Ibid: 11).

Tal processo de criação de um universo próprio constitui-se como uma das marcas distintivas do movimento. Seus principais caracteres derivam extamente deste núcleo místico-religioso repleto de significados, que na opinião de José Jorge de Carvalho (1999) constitui, possivelmente o universo religioso mais complexo de que já se teve notícia.

1.2. O VALE DO AMANHECER EM CAMPINA GRANDE:

Nesta seção apresentamos uma breve reconstituição da trajetória do Vale do Amanhecer em Campina Grande, locus onde se desenvolveu nossa pesquisa. Para tanto, tomamos como fonte de informação as entrevistas com adeptos. As entrevistas foram guiadas pela metodologia da história oral, que segundo Menezes (2005):

“[...] busca fazer uma interpretação da fala do outro, reconstruindo não apenas eventos, as experiências e os processos sociais, mas o sentido

atribuído pelos seus praticantes. Os trabalhos baseados nos relatos orais tentam incorporar as vantagens da subjetividade dos documentos. Ao se incorporar as relações de subjetividade entre o pesquisador e o informante, questiona-se o pressuposto da verdade histórica” (MENEZES, 2005: 29).

Devido a dinâmica instaurada no campo, optamos por realizar entrevistas livres, sem roteiro predeterminado. Por opção dos próprios entrevistados, seus nomes foram ocultados. Apenas os nomes próprios dos fundadores do templo de Campina Grande são revelados, José Carlos e Dona Fátima, como são mais conhecidos, e não seus nomes completos, também por opção dos mesmos.

As referências às origens do templo em Campina Grande aparecem nas entrevistas de forma fragmentada. Ainda assim, uma das entrevistas, por ser demasiadamente rica em conteúdo e informações, pareceu-nos suficiente para o propósito aqui estabelecido. Foi a primeira, entre as inúmeras realizadas com Dona Fátima. Em sua fala percebe-se que o percurso biográfico da fundadora e à gênese histórica do templo de Campina Grande estão profundamente vinculados. Pode-se mesmo afirmar que está seria uma característica marcante do DVA de Brasília e de Campina Grande. Com efeito, a liderança feminina desempenha papel preponderante nos dois casos.

Argumentamos que para melhor compreensão dos processos de aproximação e afastamento da liderança local e de sua família em relação ao movimento, é de fundamental importância considerar os níveis de legitimidade das religiões de possessão no campo religioso brasileiro.

Diríamos que no caso do VDA CG, tal como no VDA fundador, encontramos, diante de uma situação apropriada à utilização do método biográfico como recurso necessário à reconstituição da trajetória do VDA. Nesse sentido, as colocações de Von Simson (1996) são bastante elucidativas:

“Ao me utilizar do método biográfico em pesquisas de reconstrução histórico-sociológica, não tenho como preocupação mais importante o resgate dos fatos, enquanto verdades históricas, captando seus detalhes e consequências em busca da anulação das discrepâncias, mas me preocupo em captar e entender as visões de mundo, aspirações e utopias elaboradas por diferentes estratos ou grupos sociais neles envolvidos e os mecanismos de veiculação das mesmas, primeiramente entre os membros do próprio grupo estudado e depois, alargando seu raio de influência, para atingir outros agrupamentos da sociedade” (VON SIMON, 1996, p. 83).

Desse modo, por ocasião das entrevistas, nosso intento não era enquadrar as narrativas construídas na dicotomia verídico / inverídico, e a partir dos fatos reconstituir a história do movimento, mas sim, buscar captar o sentido subjetivo atribuído pelos agentes aos processos de estranhamento, empatia, constituição e consolidação do movimento, bem como, situar num contexto mais amplo os trajetos percorridos até a definitiva consolidação do mesmo na região de Campina Grande.

O primeiro que aspecto digno de nota na fundação do VDA em Campina Grande são os motivos alegados por Dona Fátima e seu marido, José Carlos. De acordo com os depoimentos, o primeiro contato destes com o Vale se deu por razões de cunho eminentemente familiar. O filho mais velho do casal, além de ser portador de necessidades especiais, - não especificada para nós; aparentemente, se trata de algum tipo de autismo - sofria de ataques epiléticos. Os referidos ataques, ainda quando devidamente medicados, não eram controlados de modo definitivo. Ainda segundo informam, teriam encontrado neste movimento o letivo para tal sofrimento.

A insatisfação com o tratamento médico teria levado o casal a buscar outras saídas, entre estas, tratamentos espirituais, em especial através do espiritismo e da umbanda.

Interessante observar que neste momento da entrevista a narradora se mostra hesitante, tendo o cuidado de demonstrar que apesar de ter recorrido à umbanda no passado não se identifica como praticante, ao passo em que ao narrar seu contato com o espiritismo, a preocupação já não é a mesma. A esse respeito, Brandão (2004) é bastante elucidativo ao pontuar que no Brasil, o candomblé, a umbanda e o espiritismo são as religiões de possessão mais conhecidas e formam entre si uma gradação, indo da mais negra à mais branca, da mais ligada à tradição oral à mais letrada, conseqüentemente, da menos legítima à mais legítima.

De modo geral, em sua relação com os "leigos", as religiões afro-brasileiras são pensadas, sobretudo enquanto possibilidade de oferta de serviços espirituais, ou como coloca Bourdieu, (2004b), enquadradas na categoria do "feiticeiro", caracterizando-se pela oferta de "cura das almas e do corpo" em troca de remuneração. Com isso, não desconsideramos os aspectos nos quais estas religiões se identificam também com a categoria "sacerdotes", tendo em vista que

constituem grupos religiosos próprios. Contudo, enfatizamos o papel que ocupam prioritária e historicamente na dinâmica do campo religioso brasileiro, até mesmo pelo fato de se distanciarem em certos aspectos das preocupações típicas de religiões sacerdotais, como salientado por Motta (2002): “As religiões afro-brasileiras não se preocupam conforme já foi visto, em mudar este mundo. E nem tampouco cuidam da criação de um mundo que há de vir em futuro remoto, ou de uma vida que começa com a morte” (Motta 2002, p. 93).

Na busca por respostas as problemáticas familiares o casal Fátima e José Carlos encontram, aparentemente, soluções temporárias para seus problemas. Segundo Fátima, durante um período de 4 meses, seu filho não sofreu com ataques epilepticos. Este teria sido o período mais longo que o menino passou sem crises. Segundo Fátima na época, ela e seu marido já estavam encontravam desesperançosos de encontrar uma possível “cura” para seu filho, quando numa viagem à Brasília, um amigo do casal os levou ao templo do Vale do Amanhecer. Fato que nos surpreendeu, tendo em vista que havíamos deduzido, que o contato inicial do casal teria sido com o templo de Olinda, porque era o mais próximo, e polariza os demais templos do nordeste.

O primeiro contato do casal com o Vale, foi em 1993, o qual a narradora enfatiza sempre com uma certa tristeza, por não ter conhecido Tia Neiva, fundadora do movimento, figura sempre recorrente nos discursos e no imaginário dos adeptos. Outro fato que também nos chamou a atenção em sua narrativa dos primeiros contatos com Vale, foi a ênfase no receio que sentia. No Brasil, de acordo com os estudiosos do assunto, a oferta de serviços espirituais é sempre acompanhada de um constante receio, como coloca Maggie (2001). Por um lado procura-se esta oferta de “cura de almas” – e de corpos – por outro teme-se pelas conseqüências que poderiam acarretar do contato com este tipo de serviço (FERRETTI, 1995).

A busca pela experiência mística é considerada pela maioria dos estudiosos como uma das principais características do movimento Nova Era. Com efeito “A busca do contato direto com a divindade, constitui esforço do misticismo que é cultivado pelos adeptos da Nova Era” (SILVA, 2003, p. 87-88).

Consoante Amaral (1999) é a variabilidade e a quantidade de experiências e não a profundidade destas que marcará a dinâmica do movimento Nova Era. Concordamos apenas em parte com a referida autora, pois entendermos que

qualquer generalização pode ser perigosa. No NA muitos movimentos requerem ou mesmo exigem exclusividade, portanto, não se enquadram na referida situação. No caso do Vale do Amanhecer em especial, o fluxo de símbolos, rituais e processos engloba características da religiosidade popular e da *New Age*. Desse modo, a pluralidade de experiências se constitui como uma característica do próprio movimento, uma vez que, desde sua origem, a constante referência às mais diversas matrizes culturais, compõe uma rica variedade de experiências. Com efeito, sem necessidade de deslocamento, o adepto ou visitante do VDA, pode experimentar rituais tipicamente espíritas, umbandistas, católicos, inca, asteca, maia, hindu entre outros, que se configura como uma espécie de síntese, ou “circuito neo-esô” peculiar.

Em seu depoimento, D. Fátima conta que, em seus primeiros contatos com o Vale, ao término de cada “trabalho” - assim são chamados os rituais realizados no Vale do Amanhecer - ela se perguntava; - “Mas é só isso?” Havia, de sua parte, um forte receio de se tratar de um culto afro-brasileiro, sempre tão temido no imaginário religioso brasileiro, devido a visão preconceituosa em relação às tradições afro, veiculadas numa sociedade de tradição predominantemente cristã, mesmo se nesta, com freqüência, católicos recorram a esse tipo de serviço. Na construção de uma narrativa biográfica, o narrador tenta dar sentido à aleatoriedade dos fatos que compõem a sua história de vida. Tal trajetória, segundo Bourdieu (2006) não poderá ser compreendida “sem que tenhamos previamente construído os estados sucessivos do campo no qual esta se desenrola e, logo, o conjuntdefiniçãoo das relações objetivas que uniram o agente considerado “ (Op. Cit., p. 190).

Portanto, como afirmamos anteriormente, para se compreender os processos de proximidade e afastamento de D. Fátima e de sua família em relação ao movimento, temos que levar em consideração a posição que as religiões de possessão ocupam no campo simbólico religioso brasileiro. Nesse sentido entendemos que as mesmas caracterizam-se pelo caráter duplo já enfatizado, de religiões que ofertam serviços espirituais “úteis”, não ofertados por outras religiões institucionais, que são, ao mesmo tempo “desejados” e “temidos”. Mais que isso, serviços “deslegítimos”, ao menos num primeiro momento, quando considerados a partir da ótica cristã dominante.

A partir desse primeiro contato de Dona Fátima e do Sr. José Carlos com o Vale, e da conseqüente “cura” de seu filho, surge o entrelaçamento entre estes e o movimento, que dará ensejo à vontade de fundar um núcleo em Campina Grande. Para tanto, necessitavam ser iniciados na doutrina. A iniciação foi realizada em três diferentes etapas e locais; Brasília, Olinda e João Pessoa. Esta gradação se deu em decorrência de motivos óbvios. Primeiro, por questão de proximidade e viabilidade e segundo, em razão da própria expansão da doutrina que se expandia naquele momento, também na região nordeste. O processo foi iniciado no tempo e Brasília, prosseguido em Olinda. Quando o templo de João Pessoa - que na verdade funciona no município de Bayeux - tornou-se um templo iniciático, eles para lá se dirigiram, com o intuito de finalizar sua iniciação na doutrina.

Em 1995, juntamente com mais 4 médiuns, foi fundado o templo de Campina Grande. Destes quatro membros iniciais, apenas dois permanecem vinculados ao templo. Inicialmente suas atividades desenvolviam-se no bairro das Malvinas, num imóvel alugado.³

Considerando que as atividades do Vale do Amanhecer se caracterizam essencialmente por serem atividades ligadas de alguma forma a possessão, o fato do templo se localizar num espaço demasiadamente movimentado, com alto fluxo de carros e de pessoas por onde passam as principais linhas de ônibus do bairro, atrapalharia os “trabalhos” realizados pelos adeptos, além disso, o espaço tornara-se pequeno, na medida em que novos médiuns foram sendo iniciados e o fluxo de pessoas em busca dos serviços espirituais aumentava. Os novos iniciados, normalmente, são os antigos visitantes, que tendo se identificado com a doutrina, buscaram iniciar-se. Segundo Fátima, o espaço tinha apenas 17 metros por 4 de largura e no espaço de um mês já chegaram a ser “atendidas” mais de 30 pessoas. Fato que culminou com a construção do templo na zona rural no sítio Lucas, nos fundos da propriedade do casal Dona Fátima e José Carlos. Estes, que anteriormente moravam nas Malvinas, compraram esta propriedade e se mudaram para poder desenvolver melhor as atividades ligadas ao Vale. A construção se efetivou em 2005, mas o templo ainda encontra-se em construção, ao menos alguns espaços destinados a rituais específicos encontram-se em processo de finalização,

³ Localizava-se na esquina entre duas avenidas das mais movimentadas do bairro, a Rua da Umbuaranas com a Avenida Almirante Barroso.

pois são demorados, não apenas pela riqueza de detalhes como pelo fato de que a maior parte de seus membros serem oriundos de camadas populares, e suas contribuições para manutenção do templo não serem obrigatórias nem mesmo contínuas.

A mudança para a zona rural obviamente causou um certo impacto, pois se por um lado houve um “ganho qualitativo”, houve também uma perda “quantitativa”, pois o número de pessoas a procurar os “serviços espirituais” caiu consideravelmente, por ser um local de difícil acesso. Pois embora haja uma linha de ônibus que faz o percurso até a região onde o templo se localiza. Porém, horários dos mesmos não coincidem com as atividades do Vale, que por vezes, se prolongam até as 21 horas, e o último ônibus sai daquela região com destino ao perímetro urbano em torno das 19 horas. Apesar disso, parece ser consenso entre os adeptos que houve um ganho com a mudança de espaço.

Atualmente, ainda segundo D. Fátima, cerca de 100 pessoas encontram-se filiadas ao templo de Campina Grande, porém apenas cerca de 50 frequentam ativamente as atividades do templo, muitos, inclusive, saíram posteriormente para fundar novos núcleos, como foi o caso do núcleo fundado na cidade de Boqueirão. Porém este não obteve sucesso e encerrou suas atividades em 2006. Como posto anteriormente, em 2007 houve uma tentativa de se manter uma espécie de “extensão do templo” no distrito de São José da Mata, o que, segundo José Carlos, seria uma espécie de “pronto-socorro”, porém suas atividades foram encerradas no mesmo ano, pois estaria atrapalhando as atividades desenvolvidas no templo principal. Hoje, eles tentam transformar o templo de Campina Grande também num templo iniciático.

Aparentemente há um forte receio por parte dos adeptos e organizadores com relação a possíveis retalhações, seja por parte de outros credos, seja por algum tipo de exposição pública, tanto que tivemos que reafirmar diversas vezes a restrição da circulação das informações obtidas, bem como o sigilo dos nomes etc, Havia, inclusive, o receio de que as fotos tiradas pudessem ser veiculadas na mídia com o fim de ridicularizá-los publicamente. Felizmente, a continuidade do trabalho de campo nos levou a um crescente ganho de confiança por parte dos adeptos e organizadores, porém não a diminuição do medo, constante no imaginário dos

adeptos, em especial com relação a outros credos, especificamente os neopentecostais.

Outro aspecto observado que é preciso destacar no DVA em Campina Grande, é que sua gênese histórica e sua trajetória, estão profundamente marcadas pela influência das dinâmicas religiosas locais. Isso significa que desfrutam de relativa autonomia no sentido de que não é uma mera reprodução das mensagens e práticas vivenciadas em Brasília. Nesse sentido, a influência de Olinda foi decisiva, já que este templo polariza todos os demais do nordeste.

Percebemos ainda, que no templo de Campina Grande elementos opcionais são escolhidos e elaborados considerando a dinâmica cultural local, como por exemplo a utilização das indumentárias, na qual há uma escolha predominante por parte das mulheres de vestimentas mais “discretas”, sem a utilização demasiada de lantejoulas, strass, e outros elementos que caracterizam as chamadas ninfas, opta-se majoritariamente pelo modelo composto de saia marrom, colete branco e camisa preta.

O templo de Campina Grande apresenta, assim, uma trajetória *suis generis*, profundamente vinculada à biografia dos fundadores. Aparentemente bifurcado em seu comando, uma vez que o casal assume diferentes atribuições no templo, contudo, se for necessário, podem-se intercambiar perfeitamente no comando.

No geral, Sr. José Carlos é responsável pela parte espiritual e intelectual. Foi através dele que obtivemos boa parte das informações relativas ao plano espiritual da doutrina. Dona Fátima se ocupa principalmente da operacionalização administrativa do templo. Ela domina a maior parte das informações relativas às origens e trajeto do templo e do percurso espiritual dos adeptos e freqüentadores, sem contudo, não perder o *core* da realidade religiosa e cultural que caracteriza o Vale do Amanhecer. Realidade fortemente sincrética, marcada pelos serviços gratuitos de “cura espiritual”, todos operacionalizado a partir da possessão e das relações de reciprocidade.

Um último ponto que gostaríamos de destacar diz respeito a fundação do VDA Campina Grande, é a escolha da data de fundação. Esta nos chamou atenção pelo fato de ser próxima à virada de milênio, o que em tese, teria, uma especial significação para os adeptos, uma vez que a doutrina emerge com a “justificativa” de preparar a humanidade para o terceiro milênio. Portanto, é de se supor que não

poderia haver melhor data para a fundação do templo. Contudo, para os adeptos, a virada do milênio não seria demasiadamente marcante como viés escatológico. Seria apenas um momento de proximidade de toda a humanidade para com a doutrina, para com o Pai Seta Branca e o possível retorno a “Capela”, planeta, que segundo os adeptos, o local de onde proveio a raça humana e para o qual voltará guiada pelo Pai Seta Branca.

Apesar do caráter milenarista, o Vale do Amanhecer não se atém a preocupações apocalípticas, como observa Mello (1999).

“Os propósitos filosóficos e espirituais do Vale do Amanhecer anseiam a preparação individual e coletiva para os processos de transformação ões que atravessam a humanidade e o planeta para entrar numa nova era de espiritualidade e de amor cósmico e fraternal”⁴ (Ibidem, 127).

Neste aspecto se enquadra perfeitamente na proposta da Nova Era, uma vez que visa uma transformação de dentro para fora, “aqui e agora” (SILVA, 2003).

Diríamos que o templo do Vale em Campina Grande amplia, na região, o que Magnani (1999) denomina “circuito neo-esô”, passando a ser buscada como mais uma alternativa no amplo leque oferecido pela NE.

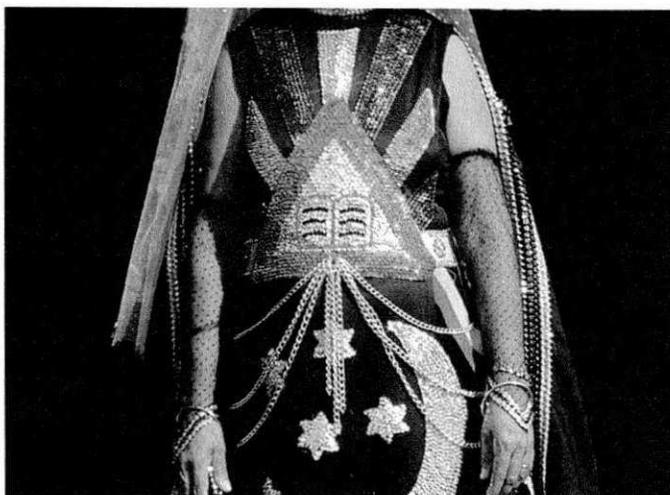
1.3. UM UNIVERSO EM HÍBRIDO EM CORES E SÍMBOLOS

1.3.1 Indumentárias, Falanges e Mediunidades

Possivelmente um dos aspectos que mais chama a atenção daqueles que entram em contato com o Vale do Amanhecer é o visual, seja do templo em si, seja das vestimentas dos adeptos. Segundo Cavalcante (2000) elas se caracterizam por serem extremamente coloridas e irradiantes “adornadas com materiais de brilho, tais

⁴ Tradução Nossa “les propos philosophiques et spirituels de Vale do Amanhecer envisagent la préparation individuelle et collective pour le processus des transformation que traversent l’humanité et la planète pour entrer dans une nouvelle ère de spiritualité et d’amour cosmique et fraternel”.

como *strass*, falsas gemas e materiais preciosos, estão repletas de símbolos” (Ibdem, 2000).



Médium Apara no Vale do Amanhecer em Brasília/fonte: Batista (2003)

Encontramos na doutrina quatro tipos de indumentárias, a primeira é utilizada durante o *Desenvolvimento* e a *Iniciação Dharmo-Oxinto*. Durante esta fase o médium do sexo feminino usa uma túnica branca em forma de vestido com uma fita nas cores amarela e lilás cruzando-lhe o peito. O médium do sexo masculino utiliza uma camisa branca com a mesma fita e uma calça preta ou marrom. Para os adeptos, a calça marrom é uma referência à São Francisco de Assis que teria sido uma das encarnações do “Pai Seta Branca”.



Foto de médiuns do templo de Campina Grande/fonte: Do autor.

Após a *Iniciação Dharmo-Oxinto*, além destes adornos os adeptos passam a utilizar também um colete branco. Nestes encontram-se os símbolos do doutrinador, uma cruz envolta num manto branco, ou do médium de incorporação, um triângulo vermelho com um evangelho aberto ao meio. Passa também a utilizar um crachá com seu nome e no caso dos médiuns doutrinadores, figurará também o nome de suas entidades protetoras. Já no caso dos médiuns de incorporação, figuraram as entidades que estes supostamente incorporaria.

Posteriormente ao ritual de *Elevação de Espadas*, o médium passará a utilizar uma roupa marrom, uma calça no caso dos homens e uma saia no caso das mulheres, bem como uma blusa preta para ambos. O colete branco permanece, cada mais adornado com insígnias, pois os símbolos utilizados, bem como as vestimentas de um modo geral, são marcadores sociais dos médiuns, indicando não apenas tipo de mediunidade, mas também o local ocupado pelo adepto na hierarquia da doutrina. Esta vestimenta acompanhará o adepto durante toda a sua permanência na doutrina.

Há ainda outros dois tipos de indumentárias, a dos *prisioneiros* e a *indumentária da falange*. Todo adepto deve adquirir a indumentária de *prisioneiro*, e deverá utilizar toda vez que sentir necessidade. Em nossa pesquisa não encontramos adeptos que utilizassem este tipo de indumentária, entretanto, encontramos como explicação para a utilização da mesma, a necessidade de libertar um espírito que se liga ao adepto por cobrança ou apenas por atração.

A *indumentária de falange* é facultativa aos adeptos podendo mesmo ser utilizada no início de sua “carreira mediúnica”, mas há recomendações de que só seja utilizada depois que o adepto conhece bem a história e as características de cada falange. No site oficial do Vale do Amanhecer (www.valedoamanhecer.com.br) disponibiliza a história de cada uma das falanges de modo relativamente detalhado, sempre narrada como uma “epopéia espiritual”, na qual fragmentos históricos tomam ares místicos e não necessariamente lógicos em termos temporais.

Em muitas entrevistas por nós realizadas percebeu-se que a troca de falange não é vista com bons olhos pelos adeptos, em especial pelos mais velhos, estes normalmente não utilizam as vestimentas referentes às mesmas, sendo mais comum entre os mais jovens. No templo de Campina Grande percebe-se que a utilização deste tipo de indumentária é menos comum, sendo unanimidade apenas

entre as crianças, em especial nos dias de domingo durante os rituais quando cantam dentro do templo vestindo-as.

Existem no total vinte e uma falanges femininas e duas masculinas no Vale. As falanges femininas são: *gregas, ciganas taganas, ciganas aganaras, franciscanas, madalenas, nitiamas, muruaicys, amaritanas, maias, madruchas, agulhas ismênicas, yuricys, escravas, roxanas, dharmo-oxintos, jaçanãs, arianas, naraimas, niatras, caiçaras e tupinambás*. No que diz respeito aos adeptos masculinos estes se dividem em *falange dos magos* e *falange dos príncipes*.

No decorrer da pesquisa percebemos que o processo de assimilação e afirmação de pertencimento a uma falange é um forte marcador identitário entre os adeptos, em especial devido ao fato de que determinados “trabalhos” – assim são denominados os rituais realizados no Vale – só podem ser realizados por determinada falange, e em determinado espaço, num templo pequeno como o de Campina Grande, no qual cerca de 100 adeptos participam, e em torno de 50 de forma mais ativa, isso se torna de suma relevância. Galgar um patamar próprio no templo e realizar rituais importantes para a doutrina passa a ser um marcador também social, “localiza” o adepto na doutrina.

É interessante frisar que as vestimentas reforçam uma marcação espacial e temporal extraordinária, referentes ao contato com o “outro mundo”, como coloca DaMatta (1997a). O tempo extraordinário é marcado por uma inversão de valores, de lugares, que no caso do tempo que marca o contato com o “outro mundo” são demonstrados pelos cânticos, vestimentas etc. Há, portanto, toda uma mudança de comportamento, sendo a mudança de vestimentas mais um marcador desta extraordinariedade do momento, não à-toa os membros do templo de Campina Grande levam suas vestimentas para o local onde ocorrem os rituais, e no lado de fora do templo, em banheiros reservados para isso, trocam suas vestimentas, abandonam seus trajes “ordinários” e passam a utilizar as vestimentas rituais. Neste momento sua representação do *self*, nos dizeres de Goffman (2005), passa a ser outra, o adepto torna-se um médium, um seguidor de Tia Neiva, alguém que segundo eles está ali para realizar um “trabalho de caridade”, que beneficiaria não apenas aquele que o recebe diretamente como toda a humanidade.

Os processos mediúnicos também se configuram enquanto um outro forte marcador social e identitário, uma vez que no Vale do Amanhecer a mediunidade

não é entendida de forma homogênea. Nem mesmo em termos lingüísticos, poderíamos dizer que no Vale há um modelo bifurcado de mediunidade. Por um lado, há aqueles médiuns que se dedicam ao processo de incorporação, assim como no espiritismo kardecista. Estes são chamados de aparas quando mulheres, ou jaçanãs quando homens. Por outro, há uma nova categoria mediúnica criada pelo Vale chamada de médium doutrinador, dedicado às demais atividades, inclusive de incorporação, mas apenas auxiliando o apara ou jaçanã. Neste caso, o doutrinador fica responsável pelo “convite” para a manifestação das chamadas “entidades de luz” no apara ou jaçanã e por doutrinar os espíritos sofredores. Esta sua função fica mais claro durante o ritual do “trono” que será analisado no capítulo seguinte.

Interessante notar que nas pesquisas realizadas em Brasília, as quais tivemos acesso, não há referência ao termo jaçanã significando médium de incorporação do sexo masculinos. Utiliza-se apenas do termo apará para o médium que incorpora independente de sexo. É de se supor que esta denominação tenha sido introduzida pelo templo de Olinda, que exerce uma forte influencia sobre os demais templos do Nordeste, sendo o principal templo iniciático desta região e um dos principais do Brasil.

1.3.2. Sobre o Espaço, as Cores e o Templo

Outro aspecto que chama a atenção daqueles que entram em contato com o espaço do Vale é a constituição de seu espaço físico. Ao contrário da maioria dos templos religiosos, ele obedece uma forma específica de construção. E cada ritual deve ser realizado num espaço especificamente construído para este fim. Desse modo, o “trabalho dos passes” não pode ser realizado no mesmo espaço que o “trabalho de defumação”.

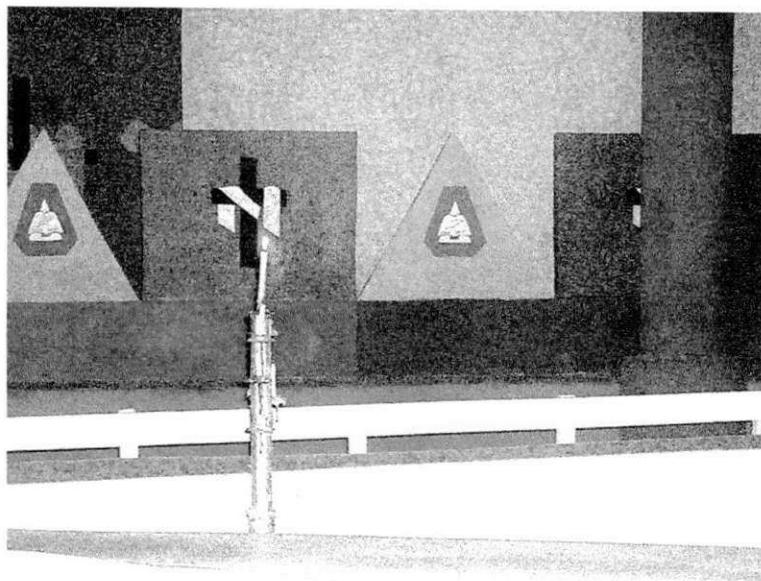
Assim, o crescimento do templo e a oferta de um maior número de “serviços espirituais” são diretamente condicionados pelo espaço físico. Devido à necessidade de amplos espaços físicos para os rituais, normalmente, os templos do Vale situam-se na zona rural ou em bairros mais afastados, onde se pode conseguir terrenos amplos a preços módicos. Há também, uma “necessidade espiritual”, para os

adeptos, pois o processo de concentração necessário à realização dos rituais seria dificultada pela poluição sonora comum aos espaços urbanos.

Para Magnani (2000) o reavivamento dos espaços rurais faz parte do fenômeno Nova Era, que escolhe preferencialmente estes locais para a realização de suas atividades. De fato, uma das bandeiras deste movimento heterogêneo são as discussões que envolvem a crise ecológica, questões eminentemente ligadas à modernidade como bem coloca Giddens (1997).

De acordo com informações dos adeptos, a construção física do templo de Brasília seguiu as instruções de uma entidade chamada de Tiãozinho, normalmente retratado como um senhor moreno, que segundo a doutrina teria sido um rico fazendeiro da região de Goiás, este serve de modelo para a construção de todos os demais templos no Brasil. Segundo Eliade (2000) a construção de templos religiosos normalmente segue uma construção já existente num "outro plano", há, portanto uma reprodução ainda que imperfeita deste "outro mundo". Em nossa análise a defesa discursiva de que a construção do templo segue os desígnios de uma entidade da doutrina é utilizada como elemento de legitimação da mesma. Ao afirmarem que sua construção segue tais desígnios, significa disputar simbolicamente com os demais credos, lançando mão não apenas de uma auto-afirmação enquanto credo legítimo, como também uma afirmação que busca deslegitimar outros credos, cujos templos são fruto da vontade dos homens de carne e osso, não de "entidades espirituais de luz" como os templos do Vale, daí a importância de que os demais construídos fora de Brasília sigam um modelo básico.

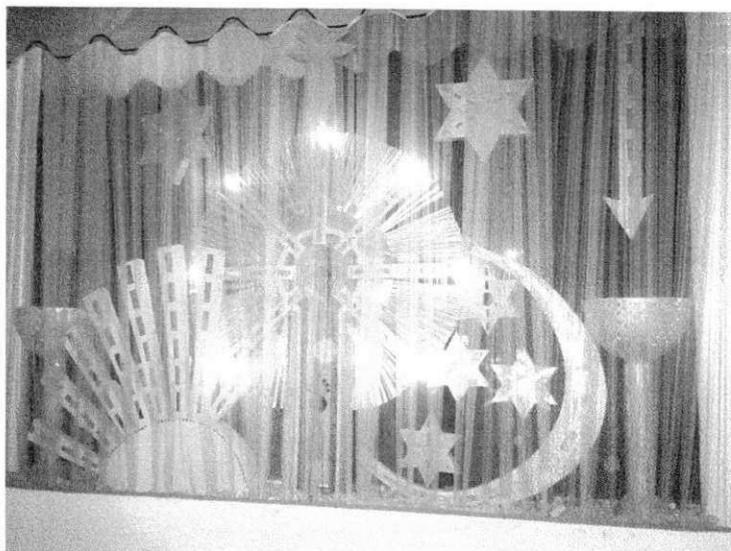
A utilização constante de cores das mais diversas, também tem um significado simbólico. Algumas possuem um significado especial para a doutrina. Segundo os adeptos, o vermelho simboliza o que eles chamam de "cura desobsessiva", o verde a energia das matas, o amarelo a ciência e a sabedoria, o lilás a cura espiritual e do corpo físico, o preto a força oculta dos homens, o branco a pureza, e o marrom uma homenagem a São Francisco de Assis, que segundo os seguidores da doutrina teria sido uma das encarnações do Pai Seta Branca. Também são constantes os símbolos dos médiuns doutrinadores, a cruz com o véu envolto, e dos médiuns de incorporação um triângulo com um evangelho aberto no centro, estes símbolos circundam a região central do templo.



Símbolos dos médiuns doutrinadores e de incorporação no templo de Campina Grande (Mesa Evangélica)/fonte: Do autor.

Sua estrutura básica é circular, há um centro no qual se localizam o que eles chamam de mesa evangélica, que segundo o estudo de Labarrere (2006) “seria o local dentro do templo onde se manifestam espíritos negativos que vivem sob forte concentração de ódio, de rancor e de sede de vingança. É lá que se dá o ritual da mesa evangélica” (Labarrere, 2006, p. 114), bem como a Pira que segundo os adeptos representa simbólica e sinteticamente todo o universo. A Lua à esquerda, e o Sol à direita, representam as energias masculinas e femininas, as setas para cima e para baixo representam as energias que partem do plano terreno em direção ao espiritual e ao inverso. O símbolo ao centro representa o plano divino e os setes raios, bem como os setes chácras humanos⁵. As duas taças representam o sangue. A parte espelhada representaria o plano físico com seu sistema nervoso, os setes plexos com seus respectivos chácaras, bem como o sistema circulatório sangüíneo, no qual o sangue venoso representaria o pólo positivo e o sangue arterial o povo negativo. Os dois triângulos entrelaçados representam o corpo e a alma, bem como o entrelaçamento entre o microcosmo (o homem) e o macrocosmo (o universo).

⁵Tradição de origem hindu. Os chacras seriam pontos energéticos do corpo espiritual, sendo num total sete. Plexos seriam, sistemas organizados em níveis que se articulam mantendo o equilíbrio energético dos indivíduos, este níveis seriam: plexo físico (corpo físico), micro plexo (alma) e macroplexo (perispírito). Ainda segundo o entendimento dos adeptos, o abdômen é a região entendida como plexo.



Pira do templo de Campina Grande (Mesa Evangélica)/fonte: Do autor.

Portanto, o processo de construção e constituição o universo particular do Vale do Amanhecer é um complexo arranjo cultural seja em termos lingüísticos, visuais ou doutrinários, com referências claras a diferentes matrizes religiosas e culturais que nela se articulam formando um todo significativo. Como colocamos em trabalho anterior (OLIVEIRA, 2007) sobre os processos de sincretismo e “dessincretismo” no Vale, numa recriação e reorganização daquilo que já se encontra construído, reinventado-o. Reinventa-se o mágico, o sagrado, o eterno, o mítico, em formas plurais, que se constituem a partir e no campo, entre capitais diversos, imbricados em relações estabelecidas em sus busca de buscando alternativas para as questões que lhes são postas. Desta forma o Vale do Amanhecer mostra-se como uma experiência única quando percebida em seu processo de formação (Ibidem, p. 13).

Ainda no que tange às construções no Vale do Amanhecer destacamos a observação de Martins (2004), quando esta coloca que cada espaço é pensado e construído para os rituais, fala de uma “simbiose espaço sagrado/rituais”.. Desste modo, cada espaço físico estaria diretamente atrelado a uma prática ritual. Estas práticas não podem ser pensadas desarticuladas dos espaços elaborados pela doutrina, o espaço portanto, passa a ser, não apenas o *locus* da realização dos rituais, como também parte do próprio ritual, parte do processo simbólico de construção das atividades desenvolvidas nos templos do VDA. A seguir, uma análise detalhada sobre os processos que envolvem a construção particular do universo do

Vale, em especial tomando como referencial teórico a perspectiva de Pierre Bourdieu.

1.4. RITUAIS E POSSESSÃO NO VALE DO AMANHECER: UMA DESCRIÇÃO ETNOGRÁFICA.

Antes de nos debruçarmos sobre o nosso material etnográfico, consideramos interessante realizar aqui uma breve discussão acerca do ritual de possessão na visão das ciências sociais, em especial da antropologia. Começemos com uma breve, porém, precisa, definição de ritual fornecida por Segalen (2002):

“O rito ou ritual é um conjunto de atos formalizados, expressivos, portadores de uma dimensão simbólica. O rito é caracterizado por uma configuração espaço-temporal específica, pelo recurso a uma série de objetos, por sistemas de linguagens e comportamentos específicos e por signos emblemáticos cujo sentido codificado constitui um dos bens de consumo de um grupo” (SEGALEN, 2002, p. 31)

Partindo desta definição, podemos chegar a algumas conclusões pertinentes. Em primeiro lugar, o ritual não pode ser realizado de qualquer forma, há uma crença na eficácia simbólica de determinados gestos, determinadas palavras e objetos para que ele funcione. Em um dos momentos da nossa pesquisa encontramos um adolescente de apenas 13 anos que estava em processo de iniciação perguntando se poderia “manipular as energias” de uma forma distinta daquela prescrita pela doutrina, e a resposta foi negativa, pois apenas “do modo correto” é que o ritual se faria eficaz. Do mesmo modo, em uma das entrevistas realizadas com José Carlos, ele afirmou que as rezadeiras, por exemplo, conseguiam manipular algumas energias, porém falhavam no desfecho do ritual, pois não faziam tal como no Vale, onde as energias negativas retiradas daqueles que necessitam de serviços espirituais seria jogada para o espaço. Em segundo lugar, há de se frisar que as respostas que o ritual dá à vida social é uma resposta do grupo, a eficácia do ritual é eminentemente social, ele é codificado e decodificado pelo grupo, é ele que anima todo o processo envolvido.

Para Leach (1978) o ritual religioso é por excelência o espaço no qual ocorre o processo de simbolização material, portanto, é nele que as idéias, representações e classificações dos grupos são postas num plano passível de operacionalização técnica, de manipulação por parte dos sujeitos envolvidos, podendo ser estes elementos operacionalizados simbólicos por excelência.

Em nosso estudo, não podemos desvincular a relação entre ritual e possessão, pois no decorrer de nossa pesquisa, percebemos que toda a lógica instaurada no Vale do Amanhecer é uma lógica a partir dos rituais de possessão. É considerado adepto aquele que participa destes rituais, de alguma forma ainda que não seja “recebendo”, além do mais, é através dos rituais realizados no Vale do Amanhecer que podemos perceber toda a sua riqueza de símbolos e de referências culturais, nele se configurará um ecletismo e um universalismos inigualáveis dentro dos cultos de possessão (SILVEIRA, 1994).

Para Turner (1974) para penetrar no que ele chama de “estrutura interna das idéias” contidas nos rituais de um grupo, precisa-se compreender como os agentes destes interpretam os símbolos rituais. É nesta perspectiva que procuraremos interpretar o conjunto de rituais desenvolvidos no Vale. Este autor ainda nos adverte acerca do caráter polissêmico dos símbolos existentes nos processos rituais, segundo ele:

“Os símbolos possuem as propriedades de *condensação, unificação de diferentes díspares, e polarização de significado*. Um único símbolo, de fato, representa muitas coisas ao mesmo tempo, é multívoco e não unívoco. Seus referentes não são todos da mesma ordem lógica, e sim tirados de muitos campos da experiência social e de avaliação ética.” (TURNER, 1974, p. 70-71)

A tarefa investigativa do pesquisador deve, portanto, ser capaz de adentrar neste universo polissêmico, buscando compreender os sentidos e significados atribuídos por aqueles que vivenciam a experiência ritual. Busca-se também realizar uma ligação para com a realidade vivida, por mais que o ritual seja algo ocorrido em uma situação extraordinária, ele não se separa dos demais comportamentos. Segundo Peirano (2006) os rituais “simplesmente replicam, repetem, enfatizam, exageram ou acentuam o que já é usual” (Peirano, 2006, p.10).

Os rituais passam a ser, portanto, aspectos da vida social que possuem uma dupla face, pois por um lado replicam a vida cotidiana, por outro invertem esta

ordem. Ainda na perspectiva de Turner (1974) temos que os chamados “dramas sociais” e os “ritos de passagem” são momentos nos quais os atores sociais se arriscariam numa aventura dramática, de representação de papéis e de um jogo simbólico de ruptura ou inversão com a ordem estabelecida na vida cotidiana, mas que segundo o próprio autor, buscam a resolução de conflitos e de manutenção da estrutura. Por serem momentos nos quais os atores e grupos sociais podem representar simbolicamente papéis que correspondem inversamente àqueles que ocupam ordinariamente ele ressalta que estes momentos, nos chamados “dramas sociais”, são momentos liminares.

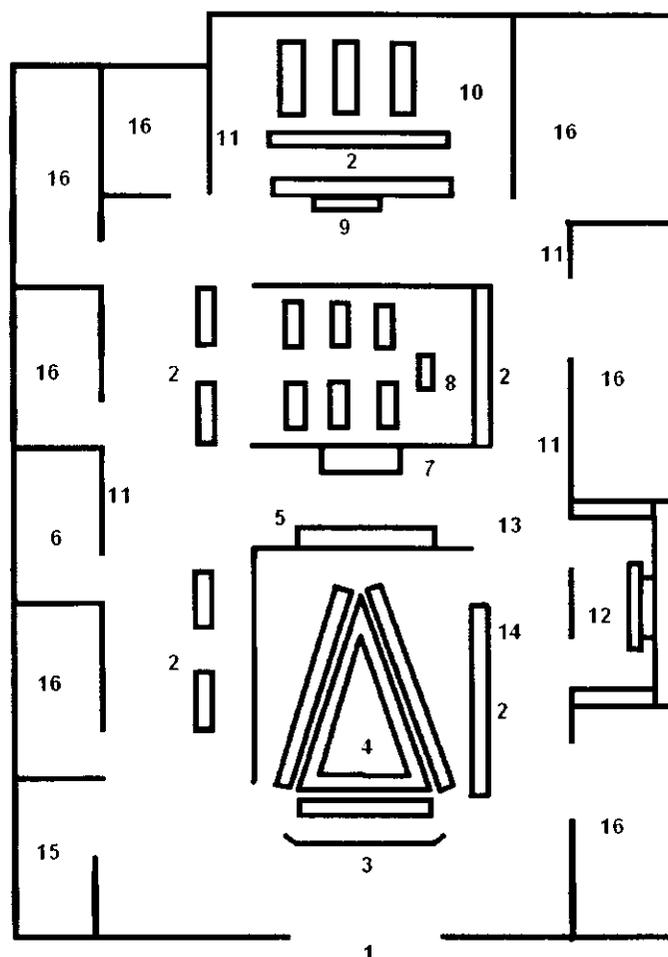
Entendemos a possessão enquanto prática inserida no complexo jogo de eficácia simbólica do ritual, ela ao mesmo tempo em que dá eficácia a este, só se concretiza porque o mesmo se faz eficaz, ou seja, ambos os processos são concomitantes, poderíamos dizer que a possessão se mostra enquanto uma estrutura estruturada e estruturante em relação ao ritual, ela o faz acontecer e ela só acontece nele.

Não pretendemos aqui nos alongar neste vasto campo de discussão que envolve a realização dos rituais e a possessão, almejamos apenas introduzir a discussão para que melhor possamos situar o nosso material etnográfico que apresentamos a seguir.

1.4.1. A Preparação Para os Rituais

Iniciamos esta parte de nosso trabalho com a descrição do local. Na entrada do templo do Vale em Campina Grande há sempre um médium doutrinador para recepcionar os que chegam. Sua função é prestar informações as mais variadas possíveis. Há duas entradas para o interior do templo a partir do portão principal. Os “pacientes” (assim chamados os não iniciados que frequentam o local ou ainda os iniciados que não vão ao templo nesta condição) só podem entrar no templo pela esquerda. Caso o paciente chegue ao templo após ter-se iniciado os “trabalhos” só pode adentrar no mesmo após o termino daquele primeiro momento.

Para que se possa melhor compreender o percurso realizado pelos “pacientes” no espaço físico do templo do Vale do Amanhecer em Campina Grande, elaboramos um mapa que reproduz a estrutura deste templo:



- | | | |
|------------------------------------|-----------------------------------|---|
| 1 - Portão de entrada/saída | 6 - Espaço de som/música ambiente | 11 - Imagens de entidades diversas |
| 2 - Bancos de espera | 7 - Estátua de Jesus | 12 - Espaço do ritual "O Passe" |
| 3 - Muro de pedra/Imagem do Jaguar | 8 - Espaço do ritual "O Trono" | 13 - Imagem de Tia Neiva (no teto) |
| 4 - Mesa Evangélica | 9 - Imagem do Pai Seta Branca | 14 - Água |
| 5 - Pira | 10 - Espaço do ritual "A Cura" | 15 - Recepção |
| | | 16 - Espaços rituais não utilizados
(em construção ou finalização) |

O primeiro passo do “paciente” é sentar-se em um dos bancos de alvenaria e esperar. Estes se localizam ao redor da chamada “Mesa Evangélica”, porém fora do espaço destinado aos rituais que lá ocorrem. Sua circulação pelo templo será

sempre em sentido horário, para os adeptos apenas desse modo – ocorrendo as atividades neste sentido – as atividades lá desenvolvidas podem se tornar eficazes.



Imagem do templo de Campina Grande (Mesa Evangélica)/fonte: Do autor.

A construção estilístico/estética do VDA em Campina Grande segue uma tendência geral dos templos, tendo em vista que esta construção faz parte da “doutrina”. E embora o comandante geral de cada templo seja autônomo em termos administrativos e hierárquicos, é subordinado em termos doutrinários (MEDEIROS, 1998: 4), os padrões estilísticos/estéticos devem ser rigorosamente seguidos, até mesmo porque no VDA, acredita-se que todas as ornamentações (posteriormente é que vieram os templos), e as vestimentas foram orientadas pelos “planos espirituais”, especialmente por uma entidade chamada “Tiãozinho”, que teria sido em sua última encarnação, um rico fazendeiro da região de Goiás, que é sempre retratado como sendo “um homem de pele morena e vestes de peão de boiadeiro” (CAVALCANTE, 2000, p. 27).

Entendemos que no processo de realização dos rituais religiosos há toda uma preocupação para que o ambiente esteja adequado à realização dos mesmos, o que inclui em certa medida a “limpeza do ambiente”, seja uma limpeza no sentido estrito,

seja simbólica, ainda que esta possa se materializar, obviamente devemos considerar as colocações de Douglas (1976) quando propõe que os rituais de pureza, bem como os de impureza, criam o que ela chama de unidade na experiência, pois é através deles que os padrões simbólicos são executados e manifestados publicamente. As idéias de pureza e impureza devem ser relativizadas, não possuindo validade universal, pois o que é puro num contexto pode ser considerado impuro em outro, porém não nos ateremos a esta discussão.

No Vale do Amanhecer alguns processos estão diretamente ligados à preparação dos rituais. Primeiramente a escolha das indumentárias. O adepto, ao chegar, deve colocar suas indumentárias, que são trocadas em espaços reservados para este fim. Como já colocamos anteriormente, estes espaços marcam o que Damatta (1997a) chama de tempo extraordinário, tempo em que a ordem é invertida no contato com o chamado “outro mundo”, sendo esta a primeira etapa do ritual, não a mais importante, mas indispensável. Após a preparação do ambiente e dos adeptos, iniciam-se os trabalhos. Tanto na “abertura dos trabalhos”, como no encerramento, canta-se o “Hino do Amanhecer”, hino oficial do movimento.

Sob o céu azul do Amanhecer
Seta Branca de Amor apareceu
Com as ordens do Oriente nos faz ver
A grandeza que Jesus nos concedeu.

Prana-luz aqui resplandeceu
Do Oriente Maior que é de Tapir
Conduzindo as almas tristes para Deus
Neste Templo de esperança e de povir

Salve Deus, Criador,
Do Universo És o Senhor!

A bandeira rósea de Jesus
Nosso símbolo de fé sempre há de ser
Tremulando neste Vale ela traduz
As mensagens que do Astral queremos ter

Salve Deus, Criador!

Este “hino” é bastante representativo do movimento. Faz referências a figuras míticas como “Pai Seta Branca”, à Jesus - figura mais importante da tradição cristã - além de conceitos oriundos da tradição védica como Oriente e Astral. No Vale, como em qualquer tradição religiosa, nada é fruto do acaso. As escolhas são

determinadas pelas posições e disputas simbólicas em jogo, principalmente aquelas que se processam no interior do campo religioso, contudo, não se pode desconsiderar as influências dos demais campos nestas escolhas, uma vez que isto envolve um complexo jogo cultural que faz com que determinado elemento seja escolhido. Sendo assim, elementos da tradição cristã, por exemplo, - ainda que seu significado original tenha sido modelado de acordo com as demandas culturais do movimento - podem ser utilizados como uma forma de legitimação, mas isso não impede que “novos” elementos que fazem referências diversas, já cimentados pela dinâmica *New Age* sejam incorporados.

Num segundo momento, há um espaço reservado aos iniciados no qual estes rezam uma oração ao “Pai Nosso”, adaptada. Na doutrina do Vale do Amanhecer o Pai Nosso é rezado da seguinte forma:

Pai nosso que está no céu e em toda parte, santificado seja o teu santo nome, venha nós o teu reino, seja feita a tua vontade assim na Terra como nos círculos espirituais. O pão nosso de cada dia dá-nos hoje, Senhor, e perdoa as nossas dívidas, se nós perdoarmos os nossos devedores. Não nos deixe cair em tentação, mas livra-nos do mal porque só em ti brilha a luz eterna, a luz do reino, da glória e do poder por todos os séculos sem fim.

Ao final da oração repetem três vezes: “Louvado seja nosso senhor Jesus Cristo!”, “Para sempre seja louvado”, sendo que ao final dessa frase, o adepto bate no peito esquerdo com a mão direita.

Quando se referem aos “círculos espirituais”, por exemplo, podem estar evidenciando tanto a influência da Nova Era, quanto a do espiritismo kardecista.

Percebemos aí dois elementos importantes; o diálogo com o catolicismo e a necessidade de diferenciadores. Com efeito, no universo religioso brasileiro, todas as religiões dialogam em algum grau com o catolicismo, (CARVALHO, 1991) não apenas porque esta tradição está muito arraigada, para legitimar-se, há necessidade de utilizar elementos oriundos deste credo. Por outro lado, ao buscar ofertar novos “bens de salvação”, fazem emergir a necessidade de diferenciadores, inclusive lingüísticos, aos credos que ao mesmo tempo são questionados e buscados enquanto elementos de legitimação. Portanto, de acordo com Guerreiro, (2004, 2006) trata-se, antes de tudo, de um processo de apropriação e utilização metafórica de signos e símbolos retirados de seu contexto original, sincretizados, ressignificados e reinventados (GUERRIERO, 2004, 2006).

Há também uma forte presença de cânticos, que lembram muito em termos de melodia os hinários do catolicismo, estes, no Vale, são chamados de mantras, numa referência lingüística às tradições orientais. Em nossas entrevistas houve unanimidade em relação ao significado destes mantras para os adeptos. Segundo explicam, os mantras seriam um meio de ligação do médium com o mundo espiritual que pode se realizar tanto através da recitação de cânticos entoados pelos adeptos, quanto pela simples escuta de gravações em CDs.

No Brasil, é muito comum, que a cantoria seja encarada como uma forma de se “chegar as divindades”, como nos elucida DaMatta (1997b). “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 pela harmonia das vozes que o entoam” (Op. cit, p. 110). Mais que isso, no caso específico do Vale do Amanhecer, como há uma forte influência do espiritismo, entendemos que também há uma função específica da realização destes cânticos em voz alta, pois a oralidade em alto e bom tom, no espiritismo, tem uma conotação de fazer-se ouvir pelos espíritos menos evoluídos que necessitam desse estímulo sonoro (LEWGOY, 2004).

Neste momento, os chamados “pacientes”, ou seja, os não adeptos que vão em busca dos serviços espirituais oferecidos pelo Vale, ficam sentados fora do local onde ocorre a realização dos cânticos e preces, no qual também são lidas a Bíblia e algumas mensagens deixadas por Tia Neiva.

Enquanto estas atividades estão sendo realizadas, um adepto passa pelo templo espalhando incenso, tal como nos rituais de missas católicas. Segundo explicam, o incenso visa purificar o ambiente. Aos domingos, além destes rituais, crianças vestidas de magos e ninfas circulam pelo templo entoando cânticos. Esta cantoria também é vista como um ritual purificador.

Os rituais iniciais desenvolvidos no Vale constituem uma espécie de preparação para os “trabalhos” que serão realizados, são “pré-requisitos”. Pode-se mesmo falar de uma gradação do tempo simbólico para os adeptos. Num primeiro momento, há o tempo ordinário, no qual eles se dedicam a suas atividades cotidianas, este é interrompido com a chegada ao templo, no qual se processa uma mudança em termos visuais, lingüísticos e gestuais que funciona como preâmbulo para o no “segundo tempo simbólico”, no qual as atividades são iniciadas e há uma preparação para os “trabalhos”, ao final do qual, adentram no “terceiro tempo

simbólico”, no qual são realizados os rituais de incorporação e cura espiritual. É o tempo do contato direto com o sagrado, o tempo do “circuito de cura e experimentação do Vale”, que se encerra no mesmo local onde começa, na mesa evangélica, quando as atividades são finalizadas e os adeptos voltam ao seu tempo ordinário. Portanto, para o adepto, há uma divisão em três tempos simbólicos dotados de uma especificidade cíclica na qual o tempo deixa de ser linear e passa a ser cíclico, regido por uma lógica imanente ao movimento.

A seguir descreveremos os rituais do trono, de cura, passe e defumação, realizados no templo do Vale Amanhecer de Campina Grande analisando-os a partir dos estudiosos e das significações e explicações a eles atribuídas pelos adeptos e “pacientes”.

1.4.2. O Trabalho do Trono

O trabalho chamado de “Trono” é realizado após a preparação. Nos encontramos aqui no que chamaremos de primeiro momento do terceiro tempo simbólico, já que para nós, este tempo poderá ser dividido em quatro ou cinco momentos, rituais que podem ser em número de três ou quatro, e o momento de encerramento e de retorno ao primeiro tempo simbólico, configurando, assim, o caráter de ciclicidade, não sendo, portanto nem rígido, nem linearmente estabelecido.

Finda a preparação a ritualização ocorrida na “mesa evangélica”, os membros da “doutrina” saem do espaço reservado à mesma, deslocando-se para um espaço entre a “Pira” e uma imagem de Jesus Cristo em trajes verde e branco. A imagem é aparentemente de gesso e em tamanho natural. Um dos “mestres” inicia outro “ritual”. Antes, porém, o “mestre” identifica-se, anunciando sua “linhagem espiritual” indicando o seu lugar na hierarquia do templo, a que outro “mestre” ele se vincula, bem como à chamada “ordem” e então, pede para que os “trabalhos” possam ser realizados de maneira satisfatória.

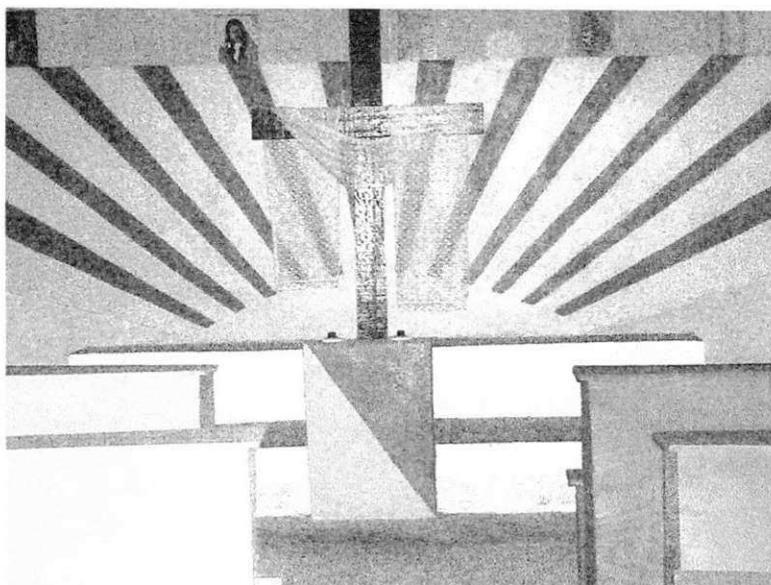


Imagem de Jesus Cristo no Templo de Campina Grande/fonte: Do autor.

Após esse rito inicial, os chamados “pacientes” podem sair dos bancos em que se encontravam dirigindo-se a outros bancos também coloridos - os da esquerda são amarelos e os da direita são vermelhos - localizados no espaço onde se realizará o “trabalho” de “trono”. No formato, estes bancos lembram os bancos escolares, ao fundo, há uma cruz negra envolta num tecido branco. Antes de iniciar os “trabalhos” um dos membros percorre todo o templo com um defumador, tal como descrito anteriormente.

Neste “trabalho”, os membros se posicionam nos “bancos” sempre em duplas, o médium de incorporação, conhecido como “apará” (caso seja mulher), ou “jaçanã” (caso seja homem) permanecem sentados. Estes fecham os olhos e estralam os dedos, esperando a incorporação, ao passo que o outro membro, denominado “doutrinador”, posiciona-se atrás, colocando as mãos sobre o primeiro médium, e apontando para o alto. Em seguida passa, as mãos por este, e por fim, estrala seus dedos atrás de si, nas costas. Tal movimento é repetido inúmeras vezes. As “palavras rituais” são constantes como em todos os “trabalhos” do VDA. Quando finalmente os médiuns incorporam, os “pacientes” são chamados, há um outro “mestre” que fica controlando a entrada e fornecendo-lhes instruções, instruções estas que são repetidas pelo “doutrinador”. Entre outras, que o “paciente” matenha

as pernas descruzadas na parte interna do “banco”, ponha as mãos juntas abertas e voltadas para cima e saúde o “medium de incorporação” com a expressão “Salve Deus”, e finalmente, que diga seu nome completo e sua idade.



Espaço reservado ao ritual do Trono no Templo de Campina Grandefonte: Do autor.

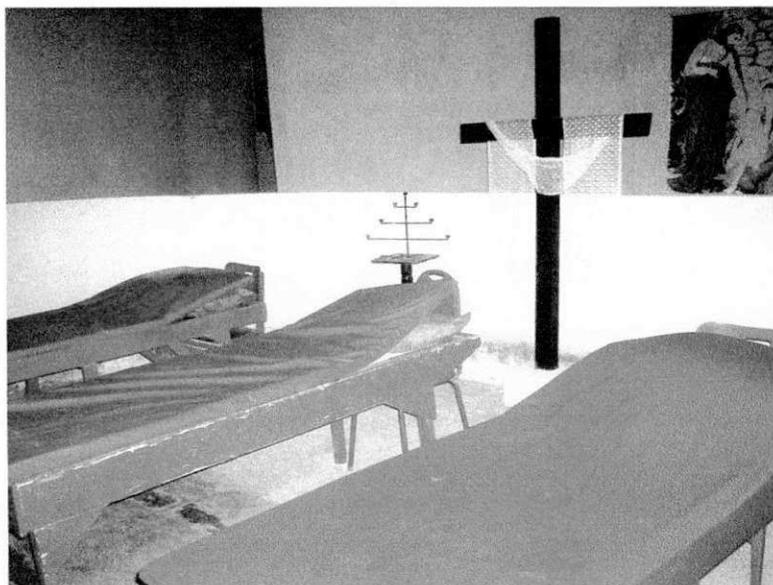
À saudação “Salve Deus”, o “médium de incorporação”, responde da mesma maneira. Só há aparás no templo de Campina Grande. Seguindo-se à saudação, após o paciente ter dito o seu nome e sua idade, o médium começa a citar inúmeras entidades sempre com a saudação “Salve” antes do nome de cada uma delas, o número de entidades citadas varia entre 12 à 23, sendo uma constante á referência á Jesus, Pai Seta Branca e Mãe Iára, as demais entidades são citades em concordância com a falange (grupo espiritual ao qual cada médium se vincula, sendo num total de 22 na doutrina do VDA) do medium. Ao término das reverências às diversas entidades, o “médium de incorporação” pergunta se o que o “paciente” deseja, mesmo que este não peça nada, pede que ele pense no que deseja e “mentalize Jesus”. Toda a conversa entre “médium de incorporação” e “paciente” é acompanhada atentamente pelo “doutrinador” que faz repentinamente intervenções sobre o outro médium, intervenções símeles às que antecederam à incorporação. Ao fim da consulta o “paciente” é encaminhado a outro espaço.

Para os adeptos, o trabalho do trono tem como foco a “manipulação de energias sensíveis”. É através do processo de interação entre os médiuns e as entidades que a “cura desobsessiva” ocorre. Segundo José Carlos, se um paciente

chega tenso e cheio de cargas negativas, o Preto Velho ou o Caboclo – por isso que os bancos são em cores distintas, pois estas duas entidades atuam durante o ritual – as atrai para o apará, ou jaçanã. O processo de contração dos médiuns é entendido como uma possível atração da “carga magnética” do paciente ou de algum espírito sofredor, desencarnado ou um obsessor. O objetivo deste ritual (trabalho) é a “limpeza de aura” do paciente.

1.4.3. O “Trabalho” de Cura

O espaço semelhante a uma sala onde se realiza o ritual de cura, fica por trás de uma grande imagem do “Pai Seta Branca”. Ao entrar nesse ambiente, o “paciente” fica sentado esperando que outros cheguem ao local para que o “mestre” que comanda a cerimônia, juntamente com os demais membros e um “médium de incorporação”, possam iniciar os trabalhos. Esta sala é menos colorida que as demais, possuindo em seu interior não apenas bancos para a espera como também uma imagem de Jesus na parede e uma cruz negra envolta em tecido branco, como se pode ver na foto abaixo.



Espaço reservado ao ritual de “Cura” no Templo de Campina Grande/fonte: Do autor.

Quando o “mestre” adentra no ambiente os “trabalhos” são iniciados, como nos demais, este inicialmente identifica-se repetindo toda a sua “linhagem espiritual”. O “médium de incorporação” recebe uma entidade que se diz médico, porém não com nomes em alemão, como é comum em alguns ramos do espiritismo no Brasil, mas sim com nomes lusófonos, como “Francisco de Assis”. Um a um os “pacientes” são encaminhados para o local onde se localizam as camas (que são separadas por uma parede baixa, do local onde se espera, ainda que ambos se localizem no mesmo ambiente). Os pacientes deitam-se na cama do meio, o “médium de incorporação” se coloca na cabeceira e os demais oficiantes ao lado do paciente.

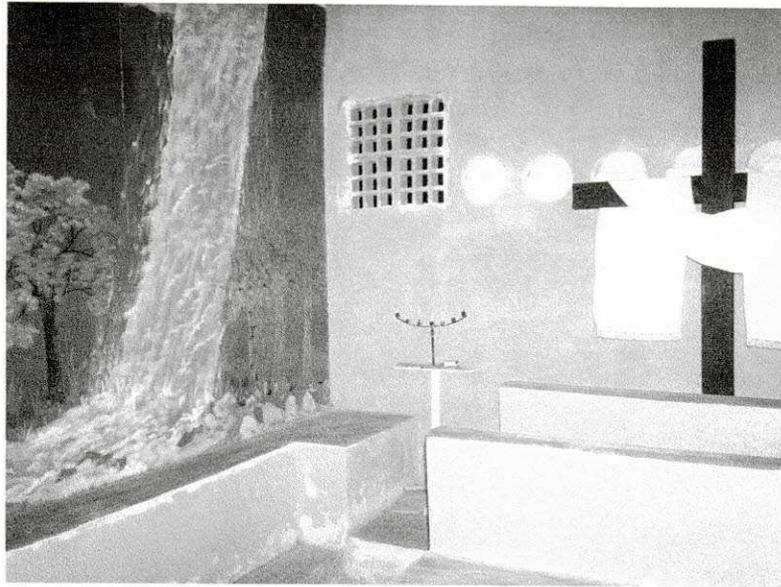
Neste ritual o “paciente” é convidado a deitar-se. Em seguida, é coberto com um lençol branco. Pede-se ainda que diga o seu nome completo, idade e mantenha os olhos abertos. Olhando para cima verá uma imagem de Jesus pede-se que pense em Jesus. À esta altura, o médium já incorporado passa as mãos tremulando pelo corpo principalmente na cabeça, porém sem tocá-lo. Este ritual é o mais rápido dos três. Em seguida, o “paciente” deve sair desse ambiente e se dirigir a outro outro. Para os adeptos este seria “trabalho” no qual há uma manipulação de energias mais enfática, de modo a livrar o paciente de possíveis males físicos causados por espíritos obsessores.

1.4.4. O “Trabalho” de Passe

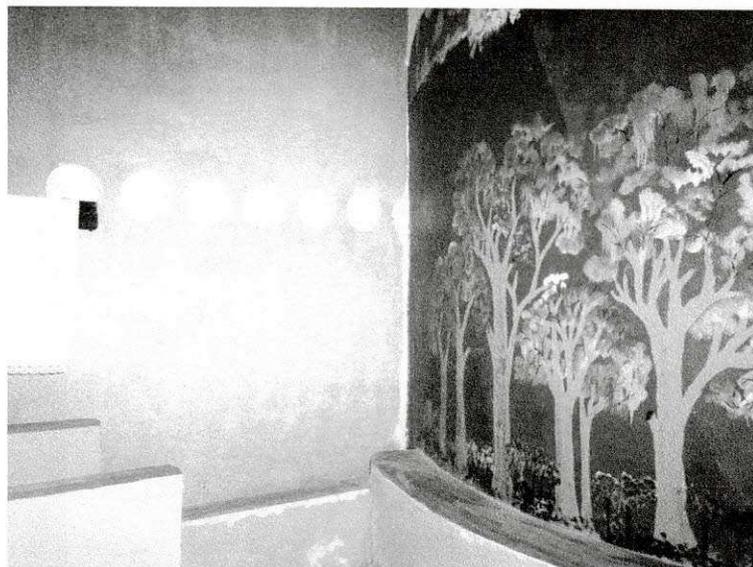
O último dos três rituais pelos quais o “paciente” passa é o chamado “passe⁶,” como no segundo, ele deve esperar a chegada de outros, também esperará sentado, ao seu lado se encontram algumas torneiras onde quem desejar pode encher com água, ou um copo ou mesmo uma garrafa, para que ele “capte as vibrações”. Notoriamente a simbologia das águas é uma forma de significação presente nas mais diversas sociedades. Uma leitura interessante sobre o lugar da água junto às tradições mágico-religiosas é o estudo de Eliade (2002a) “As águas

⁶ Popularmente conhecido como “passe”, também denominado “energização”.

simbolizam a soma niversal das virtualidades; elas são *fons* e *origo*, e reservatório de todas as possibilidades de existência; elas *precedem* toda forma e *sustentam* toda criação” (Ibidem, p.151).



Espaço reservado ao ritual de “Passe” no Templo de Campina Grande/fonte: Do autor.



Espaço reservado ao ritual de “Passe” no Templo de Campina Grande/fonte: Do autor.

A utilização da água desse modo remete-nos às matrizes sincréticas do VDA, tal forma de utilização da mesma é muito comum em centros espíritas, bem como em outras práticas religiosas. Mas não apenas a utilização da água dessa forma nos remete às matrizes espíritas do VDA, a própria terminologia utilizada para esse último ritual é uma terminologia eminentemente espírita, que é a idéia de “passe”, diferenciando-se no VDA o fato de que nesse momento os médiuns encontram-se incorporados por “caboclos”, e dista-se ainda mais devido não apenas às entidades mencionadas no decorrer do ritual como pelo fato de que o “paciente” deve passar necessariamente por três “caboclos” distintos.

Neste ritual os médiuns encontram-se sentados, como nos demais, um “mestre” inicia o ritual identificando-se em relação à sua “linhagem espiritual”. Em pouco tempo os médiuns incorporam. Ao iniciar as incorporações, o “paciente” deve entrar pela esquerda, onde deve ingerir uma pequena quantia de sal, segue em direção a um dos médiuns, abre as mãos e o saúda dizendo “Salve Deus”! Nesse momento, o médiun responde com a mesma saudação e estralando os dedos segue entoando o nome das mais diversas entidades, também entre 12 e 23 até que o médiun libere o “paciente” e este possa seguir ao encontro do seguinte “caboclo”. Ao final, após ter passado pelas três entidades, o “paciente” sai pelo lado direito, antes, porém, deve passar um pouco de perfume nas temporas e nos pulsos.

Interessante notar que no espaço reservado a este ritual, há uma ornamentação que lembra o interior de uma mata, com árvores e cachoeiras pintadas nas paredes, há ainda uma cruz negra envolta num tecido branco. Friza-se ainda que neste ambiente há outros médiuns que também incorporam, porém, como são ainda neófitos no VDA, não podem receber “pacientes”. Eles destacam-se dos demais por usarem vestes brancas com uma única faixa em tons roxo e amarelo.

Se nos rituais anteriores a lógica relatada pelos adeptos era de um “movimento energético” do paciente para o médium, na medida em que se busca livrar o paciente de “partículas negativas” que impregnariam sua aura, bem como de espíritos obsessivos, neste outro ritual, a lógica se inverte, o “fluxo de energia” passaria do médium para o paciente, o que faz com que este “trabalho”, que é o último dos que ocorrem em todos os dias de atividade do templo, seja também conhecido como “passe magnético”, pois nesse momento, são as “cargas

magnéticas” dos médiuns que são passadas para os pacientes, para que possam “lacrar” sua aura contra possíveis “ataques espirituais”.

1.4.5. O “Trabalho” de Defumação

Concluído o ritual de “Passe”, os pacientes são encaminhados para outro espaço. Porém, este último trabalho ocorre unicamente aos sábados. Assim como o ritual de “Passe” só é iniciado quando todos os pacientes, ou ao menos o maior número sair do ritual de “Cura”, também se espera o mesmo para que se inicie o trabalho de “Defumação”.

Este é o único momento em que os chamados, pacientes têm acesso à área reservada à “mesa evangélica”, esta forma, juntamente com a “Pira”, o coração do templo. O ponto de convergência das regiões cósmicas. Como nos elucida Eliade (2002b) “por se situarem no centro do cosmos, o templo ou a cidade sagrada são sempre o ponto de encontro de três regiões cósmicas” (Ibidem, p. 303), quais sejam; o Céu, a Terra e o Inferno. Esta metáfora de regiões cósmicas se enquadra bem no sistema de representações concebido pelos adeptos do VDA, pois, por um lado, naquele espaço haveria uma forte convergência de “energias cósmicas positivas” e espíritos de luz que estariam ali para auxiliar nos trabalhos (Céu), bem como espíritos com baixa evolução espiritual que necessitariam de ajuda (Inferno) e por fim, os médiuns e pacientes que estariam ali para ajudar e serem ajudados (Terra).

Todos os pacientes são encaminhados para se sentarem ao redor da mesa evangélica, os médiuns ficam na extremidade triangular, próximos à Pira. As disposições espaciais também são importantes neste momento, tendo em vista que tais disposições em nossa interpretação também são demarcadores sociais. Situam-se próximo à Pira os iniciados, aqueles que se encontram ali para ajudar. Os que estão em busca de ajuda ficam mais distantes do “centro irradiador de energias”, aquele ponto que para os adeptos é a síntese simbólica do universo, representação máxima da ligação do microcosmo com o macrocosmo.

Este momento é caracterizado pelo encerramento do terceiro tempo simbólico, as atividades são encaminhadas de modo à encerrar este tempo e

regressar ao primeiro tempo simbólico, o tempo ordinário, de volta às atividades estritamente cotidianas para reassumirem seus papéis sociais.

Um único médium comanda as atividades, na maioria das vezes é o próprio José Carlos. Tal como nas etapas anteriores inicialmente o médium identifica situando-se na hierarquia da doutrina. Ele se apresenta e coloca os trajetos de doutrinador que percorreu até atingir o nível de doutrinador, sempre utilizando a designação de “sétimo raio”.

Basicamente, o ritual consiste em permanecer sentado enquanto um dos médiuns defuma o ambiente, tal como no início. Efetivamente, tem-se, aí, uma forte idéia de ciclicidade, pois o encerramento do ritual se assemelha ao ritual inicial. Pede-se aos pacientes que mentalizem a figura de Jesus. É exatamente por isso que há uma imagem no centro da mesa, para que o processo ocorra de modo mais fácil. A imagem figura como elo simbólico e visa operacionalizar a eficácia do ritual, afinal “para que exista rito é preciso que exista um certo número de operações, gestos, palavras e objetos, que exista a crença numa espécie de transcendência” (SEGALEN, 2002, p. 33)

Concluída a defumação, os pacientes estão liberados para partir. Normalmente estas atividades encerram-se entre 19 e 21 horas, dependendo da quantidade de pessoas presente. Durante o período no qual efetuamos nossa pesquisa de campo, o número de pessoas variou entre 8 a 17. Porém, para os médiuns, o trabalho não termina com a partida dos pacientes. Para que possam regressar ao primeiro tempo simbólico, precisam purificar-se e auto proteger-se através de novos cânticos, da oração ao Pai Nosso, do agradecimento por tudo ter ocorrido bem. Somente após os agradecimentos é que encerram formalmente recitando a frase “dou por encerrado os trabalhos por hoje”.

Para os adeptos, a proposta deste ritual é a purificação dos espíritos e dos corpos daqueles que procuram os serviços espirituais do Vale. Em termos de cura, ele ocupa um lugar secundário, sendo entendido como um “extra”, e devido a tanto só ocorre nos dias de sábado, cabendo aos demais dias de funcionamento, quartas-feiras e domingos, a realização apenas dos três primeiros rituais descritos.

No próximo capítulo examinaremos os processo de representação e a construção das narrativas a respeito da eficácia simbólica dos rituais anteriormente

descritos tendo como substrato os referenciais teóricos aplicados à realidade social e cultural percebida em campo.

CAPÍTULO 2 – COMPOSIÇÃO DE SENTIDO NO CONTEXTO DA NEW AGE POPULAR: ESTILOS DE VIDA E RELAÇÕES DE RECIPROCIDADE NO VALE DO AMANHECER EM CAMPINA GRANDE

2.1. O CIRCUITO DE CURA E EXPERIMENTAÇÃO DO VALE: A SOBREPOSIÇÃO DE NARRATIVAS

A dinâmica instaurada pelo Vale do Amanhecer é marcada pelos processos de “curas espirituais”. Estes são entendidos pelos adeptos como “trabalho de caridade”. Entendemos que estes se enquadram no que chamamos de “terapias alternativas”, na medida em que oferecem meios diversos dos tradicionais para a promoção da cura psíquica e física. No decorrer de nossa pesquisa percebemos que a ênfase se dá sobre os chamados problemas espirituais que incluem tanto problemas emocionais, quanto afetivos, de trabalho etc.

Para que tenhamos uma melhor compreensão do que estamos tratando, recorreremos à definição de Martins (1999). Para o autor, as terapias alternativas “constituem sistemas de cura não-convencionais, inspirados em tradições orientais e ocidentais – espiritualistas, bioquímicas e psicológicas. Estas terapias reivindicam cientificidade a partir de parâmetros diferentes daqueles adotados na validação dos sistemas de cura clássicos ou orgânicos, dominantes no campo médico ocidental” (MARTINS, 1999, p 80).

Devemos enfatizar que a prática terapêutica não convencional é uma marca comum nas mais diversas tradições religiosas, desde o xamanismo, passando pela umbanda, a pajelança, o espiritismo e mesmo o neopentecostalismo brasileiro. O diferenciador da perspectiva Nova Era é o complexo processo de elaboração cultural e o uso performático de técnicas retiradas de seu contexto original e utilizadas de maneira metafórica com a finalidade de alcançar uma cura que se dá numa perspectiva holística. Esta é uma das principais características dos trabalhos desenvolvidos pelos adeptos do movimento NE. Para Maluf (2003) as práticas terapêuticas não convencionais no contexto *New Age* adquirem especificidade no

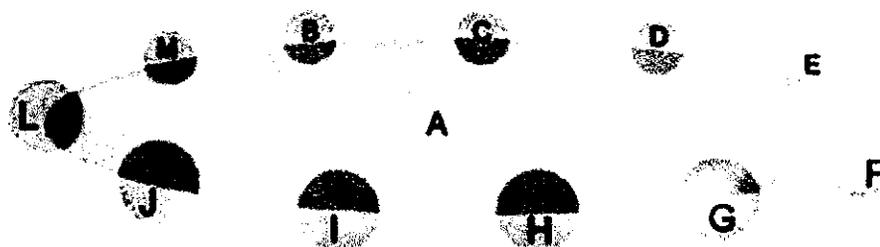
contexto brasileiro em razão da pluralidade religiosa e da conseqüente interpenetração entre o religioso, o terapêutico e a pluralidade terapêutica.

Naqueles que procuram os serviços de “cura” do Vale as queixas são as mais diversas possíveis, variando desde dores nas pernas até problemas familiares. No quadro abaixo sintetizamos as respostas encontradas como causas da busca dos serviços ofertados.

Causa da ida	Número de freqüentadores	Percentagem
Nenhum Problema (Freqüentam porque gostam de ir)	5	29,41%
Dores no corpo	4	23,52%
Problemas familiares	3	17,64%
Problemas espirituais	3	17,64%
Problemas de terceiros (amigos, filhos, parentes etc)	1	5,88%
Problemas de saúde diversos.	1	5,88%
Total	17	100%

A partir das respostas dos entrevistados percebemos que apesar de estarmos lidando, em princípio, com rituais que envolvem, sobretudo, a cura espiritual, esta não é a única que buscam os freqüentadores do Vale. Os sujeitos que para lá acorrem vão em busca das mais diversas soluções, ou ao menos de um auxílio a mais. Com efeito, em todas as entrevistas percebemos que as experiências vivenciadas ali não tinham como finalidade única a cura de males físicos, suas carências são bem mais profundas. Diríamos que os sintomas físicos são apenas parte de um processo mais amplo de busca. Para a cura física, normalmente, eles se utilizam também de outras estratégias para a obtenção dos fins almejados, inclusive da medicina oficial (tradicional), rezadeiras, psicólogos, etc.

Labarrere (2006, p. 72) defende que a formação do universo místico religioso do Vale do amanhecer tem origem nas mais diversas matrizes culturais, que nele se articulam formando um universo híbrido e complexo. A referida autora sintetiza esta origem transcultural no seguinte gráfico:



Categorias por Sistemas Culturais de Origem:

A = Vale do Amanhecer
 B = Kardecismo
 C = Umbanda e / ou Candomblé

D = Cristianismo e / ou catolicismo
 E = Judaísmo
 F = Hinduísmo
 G = Budismo
 H = Origem Grega

I = Origem Egípcia
 J = Origem Cigana
 L = Origem Maia, Inca ou Asteca
 M = Origem Indígena em Geral

Em nossa opinião, este gráfico está incompleto. A autora desconsiderou a influência da *New Age*, que a nosso ver é fundamental, pois este cimenta e dá coerência cultural à multiplicidade de símbolos e imagens presentes no VDA. Com efeito, é na dinâmica da Nova Era que elementos diversos são “naturalmente” retirados de seus contextos originais, ressignificados e performaticamente utilizados das maneira mais inusitadas possíveis. Mais que isso, no contexto da Nova Era elementos aparentemente díspares, são ressignificados e reinventados de modo a formarem um todo significativo, capaz fornecer sustentáculo simbólico às práticas dos adeptos e freqüentadores. Esta seria a principal característica da NE, que tem no holismo seu grande princípio axial (Bergeron, 1994, apud. Silva, 2000: 124). “Contra a fragmentação crescente em todos os domínios da ciência e da experiência cotidiana, a nova ordem é unidade, globalidade, holismo” (Ibid.).

Para Maluf (2005) as terapias alternativas no contexto Nova Era atuam simultaneamente em três dimensões simbólicas, quais sejam: a linguagem, a experiência e os valores compartilhados. Com base nesse pressuposto, argumentamos que as produções sincréticas do Vale, seja no plano visual, lingüístico, gestual etc., atuam simultaneamente nas três dimensões. São

simbolicamente eficazes, porque os adeptos os reconhecem enquanto capazes de produzir determinados efeitos e estes serão assim entendidos quando operacionalizados através do *habitus*. De fato, é no conjunto de predisposições do sujeito determinado pela multiplicidade de posições nos campos onde atua que encontraremos a chave para a compreensão da eficácia dos processos de cura ofertados pelo Vale.

É inegável que o VDA, promove uma verdadeira recomposição da realidade espacial e temporal e que este processo de criação é um elemento importante para se compreender a dinâmica que nele instaurada. A possessão, os cânticos, a disposição das pessoas, tudo conflui para a delimitação de um tempo simbólico que se distancia do tempo ordinário. Diríamos que é exatamente esse ambiente mágico propiciado pelo VDA que encanta e atrai os freqüentadores. A tal ponto, que até mesmo aqueles que freqüentam assiduamente às reuniões, mas ainda relutam em afiliar-se oficialmente ao movimento⁷ não encontram nenhuma dificuldade para estabelecer o contato intersubjetivo entre médium e paciente. É através deste contato intersubjetivo que se cria um código lingüístico capaz de ser interpretado quando operacionalizado através da dinâmica social.

De qualquer forma, apenas aqueles que identificam as religiões de possessão enquanto eficazes procuram os serviços do Vale. Torna-se válido tudo aquilo que é considerado eficaz para seu *habitus*, que pode ser decodificado.

Dentre os 17 freqüentadores entrevistados que ali estavam na condição de paciente, apenas um se identificou como membro da doutrina. Porém 13 dos entrevistados declararam acreditar na capacidade de intervenção de entidades espirituais sobre seus problemas individuais. Dois disseram ter dúvidas a esse respeito, e um preferiu não opinar. Todos os entrevistados (17) afirmaram acreditar na influência de energias sensíveis em seus problemas, o que a nosso ver é bastante significativo, pois representa 100% da amostra estudada.

Este dado é importante, uma vez que os processos envolvidos na prática terapêutica necessitam de um substrato mínimo de valores compartilhados para que possam se desenvolver. E mesmo que o freqüentador não comungue 100% com as

⁷ Alguns já freqüentam com assiduidade o templo há mais de um ano, mas não se identificam como adeptos.

afirmações doutrinárias do Vale, deve haver um mínimo de predisposição para que o trabalho se desenvolva.

Consoante Tavares, (1999) nos segmentos de terapias alternativas, “a utilização da categoria ‘energia’ e a dinâmica envolvida na idéia de equilíbrio e reequilíbrio energético, adquirem uma força explicativa muito forte” (Tavares, 1999: *Ibidem*, p. 118).

Para os adeptos entrevistados, muitos males físicos são resultados da ação de entidades espirituais. Segundo Galinkin (1977) no Vale há uma divisão entre “espíritos de luz/entidades superiores” e “espíritos das trevas”. Nesta segunda categoria incluem-se os elítrios, que em sua última encarnação teriam sido submetidos a torturas e teriam morrido com ódio de seus torturadores. Ainda segundo a autora, estas entidades seriam, na perspectiva da doutrina, os causadores do câncer, da epilepsia, da meningite dentre outras doenças físicas. Aos exus, que seriam sofredores que não teriam tomado conhecimento de seus desencarnes e ainda não teriam se conformado por estarem mortos, caberiam a causa da loucura e do alcoolismo. Aos cobradores, espíritos que viriam cobrar a seus devedores em vidas passadas, caberiam as causas de desequilíbrio emocional, problemas financeiros, angustias, entre outras. Ao passo que os obsessores, que seriam espíritos com baixíssimo grau de evolução espiritual, seriam os responsáveis pelo desequilíbrio emocional e quaisquer tipos de dores.

Como salientamos anteriormente, somente num cenário propício a emergência de religiosidades do tipo místico-sincrética afeita à “jogos simbólicos complexos” seria possível o surgimento de discursos proféticos com ressonância de caráter milenarista como o que encontramos no VDA. Com efeito, a influência das idéias difundidas pelos movimentos NA é por demais evidente no VDA, como podemos ver no quadro a seguir.

Crença	Número de Freqüentadores	Porcentagem
Acreditam em Deus	17	100%

Acreditam na capacidade de intervenção de forças suprasensíveis sobre seus problemas.	17	100%
Possuem alguma religião	14	82,35%
Acreditam na capacidade de intervenção de entidades espirituais sobre seus problemas.	13	76,47%
Acreditam que seus problemas se encontram interligados entre si	12	70,58%
Acreditam em Reencarnação	10	58,8%
Acreditam que entidades espirituais podem ser a causa de alguns de seus problemas pessoais	8	47,05%
Acreditam em karma	8	47,05%

Este quadro evidencia claramente a influência das idéias e valores sustentados pelos adeptos da NE no VDA. Em nossa análise não falamos de errantes pois compreendemos que mesmo ao falarmos de uma prática e vivência heterogênea, falamos de sujeitos que buscam formar um todo significativo cultural, as diversas experimentações não são entendidas como contraditórias nem umas em relação às outras, nem com sua prática religiosa cotidiana.

Os processos de experimentação passam a configurar como parte de sua prática, porém de modo diverso de uma filiação religiosa, a própria idéia de comunidade passa ser relativizada. Segundo Amaral (2000) estas práticas terapêuticas configurariam “comunidades sem essência”, que possuem enquanto representação simbólica o “Imaginário Holístico”. Discordamos do posicionamento da autora ao entendermos que a essência dessa comunidade encontra-se em sua fluidez, oferecendo àqueles que vivenciam as experimentações no Vale uma nova forma de lidar com o sagrado, inclusive em termos sociais. A frequência ao templo é uma escolha eminentemente individual, uma adesão fluída que depende unicamente do ir e vir da esfera subjetiva do indivíduo. Esta, no entanto, mesmo diante de uma identidade fragmentada (HALL,2006) é articulada de modo a se tornar uma prática que embora vivenciada de maneira fluída, não deixa de ser dotada de sentido para

o sujeito. E embora que a priori se busque unicamente a resolução de problemas imediatos, os processos de experimentação levam, necessariamente à reformulação da prática cultural que se estabelece entre estes freqüentadores.

Argumentamos que o VDA além de se configurar como um espaço válido no circuito neo-esotérico da cidade de Campina Grande, produz, de forma autônoma um circuito completo. Um dos seus maiores “atrativos” para quem procura os serviços do VDA é a possibilidade de vivenciar, simultaneamente, diversas práticas espirituais no mesmo espaço. Com efeito, num mesmo ritual, combinam-se elementos católicos, espíritas, umbandistas, pré-colombianos, orientais, matrizes africanas, etc, não apenas em termos lingüísticos, mas também simbólicos e imagéticos, como as figuras dos pretos velhos, signos da religiosidade popular como as princesas encantadas, todos estes elementos sendo constantemente ressignificados e recriados no universo mágico do Vale. Há também referências visuais, as imagens dos pretos velhos convivem lado a lado com aquelas das princesas encantadas, da “Mãe Iara”, do “Pai Seta Branca”, de “Vovô Hindu”, e do próprio Jesus Cristo, além de imagens diversas elaboradas pelo próprio Vale. Na foto abaixo podemos visualizar algumas das imagens encontradas no templo do VDA de Campina Grande.

Imagens de Entidades no “Circuito do Vale”

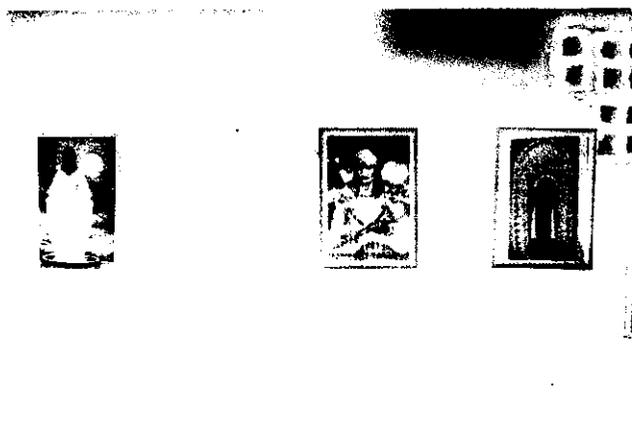


Imagem de entidades /fonte: Do autor.

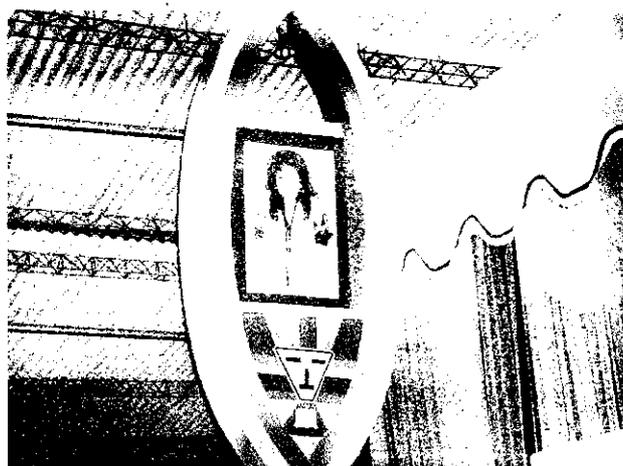


Imagem de Tia Neiva /fonte: Do autor.



Imagem do "Vovô Hindu" /fonte: Do autor.

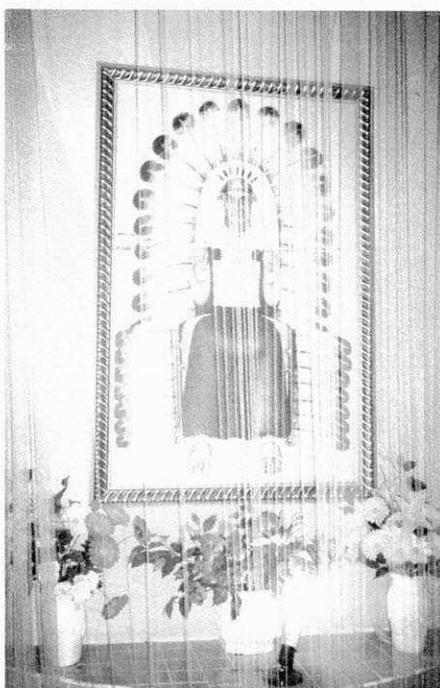


Imagem do Pai Seta Branca /fonte: Do autor.



Imagem da Mãe Yara/fonte: Do autor.

Todo este complexo que forma o “circuito do Vale” produz narrativas, em torno dos mediadores simbólicos. Narrativas estas que se sobrepõem àquelas produzidas pelos pacientes e médiuns. Entendemos aqui que estas três dimensões constituem um importante fator a ser considerado para a compreensão do movimento, pois estas dão feição à experiência vivenciada.

Se no circuito Nova Era a ênfase recai sobre a multiplicidade de experiências (AMARAL, 1999), não entendemos que isso implique automaticamente falta de profundidade das mesmas, como pontuamos anteriormente, os processos de experimentação vivenciados no movimento Nova Era, e em especial no VDA, caracterizam-se por uma fluidez que configura uma nova forma de lidar com o sagrado, no qual a conversão perde a centralidade e dá lugar à adesão. Porém, isso não significa que não haja conversões, mas estas passam a pertencer a um plano secundário. De fato, para vivenciar o Vale não precisa ser adepto, basta aderir à doutrina, ainda que de forma esporádica, o que implica, necessariamente no compartilhamento dos valores por ela difundidos.

Desse modo, os freqüentadores desfrutam de inteira, liberdade de participação. No interior do templo, porém, sua liberdade é limitada pelas regras impostas pelo ritual, é nesse momento que se dá a produção das primeiras

narrativas pelos pacientes. As narrativas produzidas tangem não apenas ao que é relatado e confidenciado, aos motivos da ida ao templo, como também a toda linguagem não verbal que é externalizada corporalmente nesse sujeito. Com seus dizeres, motivações e gestos, o paciente marca o seu lugar social nos rituais que se desenvolvem. Ele não é um simples observador, mas um sujeito, seu comportamento é ao mesmo tempo estruturado a partir da totalidade simbólica na qual ele se insere, mas também é estruturante, no sentido de que sua narrativa se sobrepõem às demais e as modifica, em especial no que diz respeito ao processo de interação com o médium, no qual há a construção de uma linguagem intersubjetiva que condiciona os comportamentos de ambos.

Podemos afirmar, portanto, que tal condicionamento de mão dupla configura o processo de teatralização das relações sociais descritas por Goffman (2005), na qual muitos comportamentos dos atores são condicionados pelos anseios da platéia. Ser paciente é uma postura esperada pelos médiuns em relação àqueles que chegam ao templo, da mesma forma que ser médium é uma postura esperada por aqueles que lá ocorrem, e é nesse *continuum* de interpenetração de comportamentos subjetivos que se configura e se localiza cultural e socialmente o indivíduo que se coloca e se assume enquanto paciente durante o ritual.

Aos médiuns caberá um papel específico, estreitamente associado à produção de narrativas *suis generis*, estas bastante elaboradas, pois sua localização enquanto sujeitos se vincula diretamente ao seu trabalho nas atividades rituais. Uma voz mais autêntica, um batido no peito mais forte, suspiros mais intensos, estes comportamentos performáticos, situam os médiuns, tanto para com os pacientes como em relação a eles próprios.

As falanges às quais se vinculam, as entidades que incorporam, ou que intermediam, o processo de incorporação, no caso do médium doutrinador, são marcadores indentitários. Porém como estes sujeitos possuem uma história de vida própria, são sujeitos biografáveis, seus percursos nos diversos campos também são considerados, inclusive entram no cálculo do grau de eficácia de seu trabalho.

No decorrer da pesquisa encontramos dois casos emblemáticos. Uma senhora que é apará no templo de Campina Grande. Era, inicialmente, freqüentadora de terreiros no bairro das Malvinas e este fato era conhecido por todos os adeptos do templo. Por esta razão a qualidade de seu trabalho era posto a

prova, muitos médiuns se referiam a ela como “macumbeira”, “xangoseira”, “catimboseira”. Mesmo, quando entrevistada e indagada a respeito de sua filiação religiosa anterior, se declarou ex-católica, como de hábito, no Brasil, entre os adeptos de religiões de matriz africana. O outro caso, diz respeito a um médium jaçanã, o qual, anteriormente tinha sido membro da Assembléia de Deus. Ao contrário do caso anteriormente descrito, seu trabalho sempre era visto como de boa qualidade. E quando a ele se referiam, os adjetivos “muito sério”, “muito competente” eram abundantes no discursos dos médiuns. Quando entrevistado, fez questão, antes mesmo de ser indagado, de enunciar sua origem religiosa como se esta fosse um atestado de suas qualidades como médium. No que diz respeito a estes marcadores identitários nas religiões de possessão, Velho (2003) faz as seguintes colocações:

“Toda dramatização dos rituais implica em algum nível um processo de identificar *quem é quem*, discutindo, relações e individualidades, um processo diferenciado de ênfase, de acordo com cada religião e culto. Isso permite a construção de sistemas de classificação em que indivíduos-agentes empíricos e entidades sejam identificados e situados. Através de suas relações e inter-relações, mais ou menos complexas, elabora-se um mapa sociocultural que define campos de significado e demarca identidades” (VELHO, 2003, *Ibidem*, p. 61).

Temos, assim, que, toda dramatização dos rituais implica em algum nível um processo de identificação dos indivíduos que deles participam, o que permitiria a construção de sistemas hierárquicos de classificação conforme a posição do sujeito no campo simbólico e o grau de legitimidade do credo a que pertence. Assim, no VDA, os processos de possessão configuram-se enquanto marcadores de distinção, ser médium, não é apenas um fazer religioso. Desse modo, ser macumbeiro, protestante ou médium é também um fazer cultural. No caso do médium no VDA, podemos mesmo dizer que a partir da entrada do sujeito no corpo doutrinal este sofreria um processo de ressocialização, como bem coloca Silveira (1994). Segundo o autor, este é possível através tanto da “Cura espiritual quanto a espera do 3º milênio” (Silveira, 1994: *Ibidem*, p. 23).

Contudo, dado a força do estigma (Goffman, 1998:11-50), o processo de ressocialização não se daria da mesma maneira para todos, pelo menos no início.

Um sujeito oriundo de uma religião discriminada, como é o caso da ex-macumbeira, apesar de ter-se tornado médium, continua desacreditada.

Bourdieu (2007c), ao discutir os processos que levam a valorização estética de certas obras de arte faz as seguintes considerações:

“De fato, ao designarem, e consagrarem certas obras ou determinados lugares (tanto o museu quanto a igreja) como dignos de serem freqüentados, é que as instâncias investidas do poder delegado de impor um arbitrário cultural – ou seja, no caso particular, uma certa delimitação entre o que é digno ou indigno de ser admirado, amado ou reverenciado – podem determinar a freqüência no termo da qual essas obras aparecerão como intrinsecamente ou, ainda melhor, naturalmente dignas de serem admiradas ou saboreadas. Na medida em que ela produz uma cultura (*habitus*) - que na é senão a interiorização do arbitrário cultural -, a educação familiar ou escolar tem como efeito, pela inculcação do arbitrário, dissimular cada vez mais o arbitrário da inculcação” (Ibidem, p. 164)

Temos, desse modo, que os processos valorativos e significativos se dão a partir de disputas simbólicas travadas no campo.

Para além das narrativas produzidas pelos adeptos e freqüentadores, podemos dizer que em torno de mediadores simbólicos também são produzidas narrativas, e aí incluímos o próprio espaço físico no qual se desenvolvem as atividades da doutrina, que segundo Martins (2004) “foi desenhado com a finalidade de materializar os rituais da doutrina. Nesse sentido, não apenas os rituais, mas também os outros elementos presentes na doutrina, como as heranças religiosas de povos de civilizações passadas, concretizam-se em formas espaciais” (Martins, Op. cit, p. 138).

Em torno dos espaços, imagens, objetos, produzem-se narrativas que só se fazem decodificáveis através do *habitus* dos sujeitos, elas estão ali arranjadas de modo a produzir mensagens e empatia naqueles que venham a freqüentar o templo. É o conjunto de símbolos arranjados e identificados que operacionalizam a eficácia das atividades desenvolvidas no templo.

Para Maluf (2005) “Os símbolos e as imagens não possuem valor em si, mas existem enquanto contexto” (Op. cit, p. 514). Enfatizamos que não se trata apenas de contexto ritual, no qual o tempo e o espaço são manipulados visando à construção de um universo significativo próprio, mas sim de um contexto social. Os símbolos e imagens possuem significados e valor contextual para os adeptos e

freqüentadores, ou seja, fazem-se socialmente eficazes, não *per se*, mas a partir de um complexo jogo de lutas simbólicas valorativas.

Interessantemente, o Vale do Amanhecer realiza um processo de inversão valorativa em relação às disputas travadas nos campos. Perfazem um movimento de mão dupla, pois por um lado se utilizam do que é desvalorizado em diversos campos, seja no estético, utilizando indumentárias que seriam consideradas “bregas” pelo excesso de cores e brilho, seja no simbólico ao se utilizarem de entidades oriundas das religiões de matriz africanas, entendidas enquanto menos legítimas no campo, resignificando-as. A combinação destes diversos elementos, por mais desvalorizados que sejam nos processos de disputas simbólicas entre os diversos campos, nela são simbolicamente eficazes e decodificáveis pelo conjunto de adeptos e freqüentadores. Desta maneira, o Vale produz o que chamamos de *New Age Popular*.

A categoria *New Age* é necessária para a compreensão do VDA, porém, insuficiente, pois mesmo noções estéticas e valorativas em termos culturais, mostram-se diversas dentro do que chamamos de *New Age Popular*. O exemplo mais factual seria o processo valorativo dos elementos oriundos da umbanda, ainda que resignificados no VDA. De fato, o VDA não apenas se constitui no contexto da NE, como a diversifica, enriquecendo-a consideravelmente ao introduzir as tradições reelaborando-as no contexto brasileiro de um modo totalmente inusitado.

Como nos mostra Bourdieu (2005), a categoria popular emerge num processo contínuo de disputas simbólicas no qual os grupos detentores de maior capital simbólico lançam mão de estratégias para se auto-legitimar e reproduzir suas posições e privilégios, cria as categorias de cultura e religião popular, com o objetivo de deslegitimá-las. Sob este ângulo, elas passam a ser vistas como formas imperfeitas, logo ilegítimas, da cultura erudita e da religião eclesial oficial.

Em nossa discussão teórica, cunhamos o termo *New Age Popular*, não no sentido de um grupo detentor de maior capital simbólico em relação a outro detentor de menor capital. No presente trabalho, *New Age Popular* deve ser entendido como uma forma específica de reapropriação simbólica de discursos emitidos por um grupo diverso daquele que o formulou aprioristicamente, “popularizando-o”, “massificando-o”.

Oliveira (2003) afirma que na teoria de Bourdieu, há uma limitação pois este não subestima o poder dos leigos enquanto produtores de discursos religiosos. Para ele, no campo religioso, o produto dos leigos é por vezes, apropriado pelos sacerdotes, detentores de maior capital simbólico, reformulado e trazido de volta para os leigos sob uma “nova roupagem”, buscando, deste modo, reproduzir através das relações instauradas pelo poder e pela violência simbólica, as posições ocupadas pelos sacerdotes no campo.

Fenômenos como o VDA, evidenciam que não apenas os detentores de maior capital simbólico, mas também os de menor capital, também se apropriam dos discursos propostos pelos detentores de maior capital reformulando-os e utilizando-os com fins a uma mudança de sua posição no campo. Sobre isso, retomamos Bourdieu (1996) quando aponta que tais “estratégias”, são norteadas por aquelas disposições semi-conscientes que os agentes possuem no campo, a partir da interiorização das regras do mesmo, que o autor chama de *senso prático*.

Com efeito, de acordo com Bourdieu, a distância que se estabelece entre os produtores dos discursos religiosos, os intermediadores e os receptores, leva, necessariamente, a um processo de reinterpretação (Bourdieu, 2004). É, nesse sentido, que propomos a criação de uma categoria teórico-analítica que seja capaz de dar conta do nosso objeto de estudo.

Isto é plenamente justificável em nosso caso, tendo em vista que o processo de produção dos discursos que envolvem o universo *New Age* se deu num contexto europeu e norte-americano, intermediado pelas classes média e média/alta. No Brasil, além das classes média e média/alta, este discurso também foi apropriado e ressignificado pelas camadas populares que compõe a maior parte dos adeptos do VDA (Cavalcante, 2000). Para que este pudesse formar um “todo significativo” fez-se necessário não só sua reinterpretação, como também sua reinvenção.

Em nossa definição, portanto, *New Age Popular* são discursos e práticas religiosas ou não que têm como substratos os discursos *new agers* “clássicos”, quando apropriado por camadas populares - tal como no caso do DVA no Brasil contemporâneo - que através destas, sofre um processo reinterpretaivo que os ‘rearranja’ em conformidade com sua vivência e necessidades, de modo a torná-los significativos num contexto sócio-cultural distinto do originário.

Invertendo valorativamente alguns aspectos estéticos e culturais oriundos das camadas socialmente favorecidas, as camadas socialmente desprestigiadas buscam, através deste processo, legitimar-se no campo religioso mais amplo. No caso específico do VDA, ao inverter valorativamente alguns aspectos estéticos e culturais das camadas socialmente mais prestigiadas, aspiram legitimar seu movimento no campo religioso brasileiro mais amplo.

É nesse cenário que narrativas diversas se sobrepõem e se intercalam, originando um novo evento discursivo. No decorrer do processo, a profusão aparentemente aleatória de símbolos, dizeres e gestos ganham significado. As experiências aparentemente fragmentadas, bem como as trajetórias individuais, aparentemente erráticas dos sujeitos envolvidos, confluem para a formação não apenas de um sentido referente à experimentação vivenciada naquele momento, como também da gênese de um novo modo de vivenciar o sagrado com mais fluidez, não necessariamente descompromissada, ou uma simples montagem aleatória (como querem alguns), mas uma vivência marcada pela fragmentação/desfragmentação de experiências que pode culminar num amplo processo de ressocialização e de recomposição da identidade.

No decorrer da pesquisa, percebemos que os sujeitos realizam um complexo processo de aglutinação das diversas experiências vividas. Todos os freqüentadores de um total de 17 entrevistados não viam nenhuma contradição entre sua prática religiosa e o fato de freqüentarem o Vale. Na tabela abaixo sintetizamos a origem religiosa dos pacientes:

Origem Religiosa	Número de freqüentadores	Percentagem
Católicos	9	52,94%
Espíritas	4	23,52%
Protestante/Neopentecostal	1 ⁸	5,88%
Sem religião/Ateu	2	11,76%
Não Respondeu	1	5,88%
Total	17	100%

⁸ Tal entrevistado era inicialmente protestante da Assembléia de Deus, porém, atualmente se identifica enquanto adepto da doutrina do "Vale do Amanhecer".

Percebemos, que há valores compartilhados que viabilizam os trabalhos lá desenvolvidos, porém estes não se articulam necessariamente com uma prática religiosa homogênea, não falamos de adeptos, mesmo quando consideramos freqüentadores de longa data, cremos que o termo adesão seja mais propício, tendo em vista que este grupo não assume necessariamente compromissos rígidos com o movimento.

Tudo parece indicar que a vivência no VDA cimeta a experiência religiosa anterior, dá novo sentido e reconfigura o modo como estes indivíduos experienciam o sagrado. Sendo assim, remodela as vivências, e reconstrói o modo de compreender suas trajetórias individuais. Dá novo sentido ao “ser católico”, “ser espírita”, “ser sem religião”. Reconstrói as cosmologias dando as individualidade e especificidades a partir da experiência. A idéia de transformação e de metamorfose esteve presente em todas as entrevistas, tal como no ideário *New Age*, muda-se de dentro para fora, transforma-se a partir do sujeito, e este, em transformação, mudaria também o ambiente, o planeta.

O Vale do Amanhecer se propõe preparar a humanidade para o terceiro milênio, e esta preparação inicia-se nos sujeitos, sejam eles adeptos que reorientam suas vidas considerando os preceitos doutrinários do Vale, sejam eles apenas freqüentadores que recebem os serviços espirituais por ele oferecidos, e a partir disso, mudam sua prática espiritual. A emergência de uma nova forma de espiritualidade que aflora a partir de um movimento difuso, intitulado Nova Era, apresenta uma de suas faces mais complexas no circuito de experimentação e vivências do VDA, possivelmente, o mais sincrético de todos os que compõem o circuito “neo-esô”.

2.2. O DOM EM SUAS MÚLTIPLAS DIMENSÕES NO VALE

2.2.1. A dádiva entre Adeptos e Entidades Espirituais

Iniciamos nossa discussão considerando as relações entre aqueles que se identificaram enquanto adeptos da doutrina do VDA e as entidades espirituais que compõe o universo cosmológico dessa denominação. Frisemos nesse momento que nem todas as entidades existentes inicialmente no panteão do VDA são utilizadas na composição do universo religioso do templo de Campina Grande, pois estas entidades necessitam da construção de espaços específicos para que possam “trabalhar” junto aos médiuns, de modo que devido à limitação espacial do templo de Campina Grande nem todas são utilizadas nos rituais ali desenvolvidos.

Apesar de não haver oficialmente na doutrina uma pessoalização das entidades, na prática é recorrente nas narrativas dos médiuns esse processo, os caboclos, os pretos velhos, os índios, entre outros são tratados como um ser íntimo. Nos médiuns de incorporação tal fato é extremamente recorrente, podemos afirmar que em todas as entrevistas realizadas entre médiuns de incorporação havia elementos de pessoalização das entidades, de modo que por vezes era-nos dito que os “trabalhos” com ela não se limitavam unicamente à sua atuação no Vale, em casa, eles também continuariam a entrar em contato e desenvolver atividades espirituais, mas, estas não foram especificadas. Talvez, por ocorrerem no espaço doméstico, são atividades sobre as quais os adeptos possuem maiores ressalvas em publicizar.

Para Brandão (1994) os sistemas religiosos no Brasil compõem o que ele denominou como *código da alma*, que seria:

“Um sistema de valores e preceitos que define identidades e estabelece a norma de situações e princípios por meio dos quais pessoas vivas e a pessoa viva do morto podem viver entre elas: desejos, temores, gestos e troca de bens, serviços e sentidos, em uma verdadeira lógica de reciprocidade” (BRANDÃO, 1994, p. 182)

Este conceito ser-nos-á demasiadamente caro , pois nesse momento, buscaremos identificar o *código da alma* existente no VDA em Campina Grande,

com o objetivo de verificar como as relações de reciprocidade entre vivos e mortos são entendidas e vivenciadas neste contexto religioso.

Para os adeptos, relacionar-se com uma entidade espiritual é uma atividade que vai para além do templo, pois, como já colocamos, estas entidades passam a ser pessoalizadas, acompanham a vida do médium. Em nosso entender, é nesse processo de pessoalização das entidades que o médium demarca-se socialmente, e constrói sua identidade espiritual no templo. No momento em que dá uma “biografia” a uma entidade, no sentido em que esta se pessoaliza não só para ele, como para todos os adeptos do templo, ele também remodela sua biografia, constitui-se enquanto sujeito para o grupo.

Os processos de comunicação entre entidades e adeptos são essenciais nesse sentido. Quando indagamos o porquê de uma entidade se mostrar, se comunicar e “trabalhar” com um médium, a chave para a compreensão da resposta é sempre a mesma: o que eles chamam de trabalho de caridade.

Para os adeptos, as entidades, estariam engajadas num “trabalho de caridade” que contribui para a evolução espiritual de todos. Desde aquele que recebe o bem espiritual ofertado, o “espírito obsessor”, o médium e por extensão, a comunidade como um todo. Desse modo, quando um “paciente” chega ao templo com algum problema, e uma entidade como um preto velho ou um caboclo, interfere em seu favor, estaria ao mesmo tempo ajudando a evolução espiritual do paciente, do “espírito obsessor” que supostamente seria o causador de boa parte dos males que o levaram ao Vale e assim, sucessivamente, num diversificado e infinito circuito de dádivas.

Esta categoria de “caridade” no VDA aparentemente tem sua origem na doutrina espírita, devido a seu uso. Nesse ponto nos são elucidativas as colocações de Cavalcanti (1983):

“Cada homem, ser individual, e a humanidade em geral têm no Espiritismo uma natureza dupla: são corpo e alma, matéria e espírito. Todos os homens são assim ‘irmãos em Deus’, seres da mesma natureza, partes do mesmo todo. Eles diferenciam-se, contudo, ao longo das sucessivas encarnações regidas pela *evolução*. A evolução é a de uma individualidade cósmica, o Espírito, que caminha no sentido do progresso, de um ponto zero de materialidade e inferioridade a um ponto mais relativo de espiritualidade e superioridade. Se a trajetória evolutiva é assim em um plano individual, ela é necessariamente referida ao outro. Um dos requisitos fundamentais para que ela se dê é o ‘amor ao próximo’: ‘O progresso é o progresso junto com o outro’. O destino de cada homem e da espécie humana estão

imbricados.(...) Nessa relação entre o eu e outro terreno a *caridade* ocupa um lugar central. Toda tarefa espírita é em sentido amplo caridade, pois é serviço de *amor ao próximo*. Receber Espíritos sofredores na reunião de desobsessão é caridade, dar um passe num freqüentador é caridade” (CAVALCANTI, 1983. p. 65)

É, portanto, devido à perspectiva de interligação entre todos os seres do universo que o “trabalho de caridade” se faz possível, perspectiva esta que para os adeptos abarca seres humanos ou não, encarnados ou desencarnados – a crença esta dominante no espiritismo e no esoterismo como um todo. Considerando que as entidades seriam o que eles chamam de “Espírito de Luz”⁹, por terem atingido alto grau de evolução espiritual, estariam aptos a auxiliar todos os que sofrem, sejam estes encarnados ou desencarnados, como é o caso dos espíritos obsessores, segundo os adeptos.

O médium também realiza um trabalho de caridade, afinal é através dele que a entidade pode agir de forma “factual” sobre os “pacientes”, nesse processo médiuns de incorporação e doutrinadores estão envolvidos, pois é o doutrinador que prepara o ritual, que “chama a entidade”, e auxilia o apara ou jaçanã no processo de possessão.

Leford (1979, apud. Campos, 2006) ressalta que não se dá com o objetivo de receber, mas sim para que o outro seja levado a doar. A partir dessa colocação, temos que o médium ao se colocar a serviço do “paciente”, tendo o outro como fim, ativa o circuito de dádivas, ele entrega o que possui, no caso seria a categoria “energia”¹⁰, para o “paciente”, manipula também as energias deste, absorvendo as negativas, atraindo-as para si. Nesse momento, a entidade “também dá”, entregando o que possui, ou seja, sua energia purificada.

Ao se doar ao outro e ao colocar o próximo como fim, o médium se mostra capaz de receber a dádiva do espírito de luz, pois no complexo jogo de dons, só aquele que se abnega é capaz de receber. Não apenas porque a dádiva seja uma relação troca, mas porque, para receber, é preciso estar disposto a doar, muitas

⁹Esta categoria também tem sua origem entre nós na doutrina espírita, designando os espíritos que já teriam alcançado elevado grau de evolução espiritual.

¹⁰Entendida enquanto uma categoria subjetiva da qual todos os seres humanos, e tudo que há no universo de modo geral, são portadores, que são manipuladas pelos médiuns no decorrer do ritual com o fim de ajudar o próximo, considerando que é o equilíbrio ou o desequilíbrio de energias que controlará o bem estar dos indivíduos.

vezes, dar mais que recebeu, ou, talvez, do que nunca receberá. Na vida social, a incerteza do retorno faz com que o dom seja caracterizado enquanto um ato de generosidade (CAILLÉ, 2006).

Porém, enfatizamos que no universo da crença a dádiva possui, por vezes, outras significações, em especial quando consideramos o universo NA, no qual a idéia de karma se faz presente de modo significativo, neste caso o ato de doar pode tanto significar um processo de expiação de dívidas oriundas em outras vidas, como também refletir um alto grau de evolução espiritual no qual tal ser (humano ou não, encarnado ou não) preocupa-se apenas em doar já que teria superado as necessidades recorrentes nos demais seres. Tia Neiva, segundo os adeptos, teria vindo nesta vida expiar parte de sua dívida cármica, culminando com a sua morte, cuja forma – em decorrência de problemas pulmonares – teria refletido sua dívida, já que em outra vida teria matado uma outra mulher com uma punhalada no peito, movida por ciúmes.

Se a proposta do VDA é preparar a humanidade para a chegada do terceiro milênio, há que se “caminhar junto”, como disse um dos nossos entrevistados. Há uma necessidade de entregar-se, abnegar-se, o que tem implicações para além dos planos imediatos, materiais, aquele que é capaz de ser generoso, capaz de dedicar seu tempo e esforço, inclusive físico, para as atividades de caridade é marcado socialmente como superior, são muito bem vistos os médiuns que são assíduos nas atividades desenvolvidas no Vale. Para se conseguir uma nova sociedade neste terceiro milênio é preciso partir de categorias como generosidade e caridade, afinal “conceitos como *caridade* e *misericórdia* trazem consigo uma imagem ideal de sociedade, uma *utopia*” (CAMPOS, 2006, p. 152).

Se entre os trobiandeses eram os colares e pulseiras que circulavam, entre os adeptos do Vale, é a energia que circula, e esta, para além de um valor de uso, ou de troca, possui um alto *valor de elo* (CAILLÉ, 2006). Entregando o que possui a outro o médium, repactua com os “planos espirituais superiores”. Caso ele apenas “entesourasse” o que possui, não se colocando a serviço dos outros, não se preocupando com sua “cura desobsessiva” e com sua “evolução espiritual”, como poderia ainda assim receber o que lhe foi dado? Na lógica da dádiva, só pode-se receber aquilo que se capaz de abrir mão, de fazer circular.

As entidades, por sua vez, ao estarem integradas à totalidade espiritual “recebem” com a evolução espiritual dos seres humanos e dos espíritos obsessores, como nos elucidou Cavalcanti (Ibidem) a evolução espiritual é referida ao outro. Frisamos aqui que não falamos em relações de reciprocidade *stricto senso*, como se houvesse nesse momento interesses ou cálculo nas ações dos médiuns. Não que a dádiva não considere a esfera do interesse, mas ela se posiciona exatamente contra o interesse e o cálculo (CAILLÉ, 2002b), de tal forma que “o modelo linear da racionalidade instrumental é incapaz de explicá-la” (GODBOUT, 2002, p. 74), a retribuição não é o fim da dádiva (GODBOUT, Op. cit, p. 73). Em termos sociológicos, seria mais um meio para a criação, manutenção e recriação do elo social.

2.2.2. A Dádiva entre os Adeptos e os “Pacientes”.

Todo “paciente” que chega ao templo do VDA de Campina Grande é recepcionado por um médium doutrinador. Neste templo são sempre mulheres, porém, não há uma obrigatoriedade em relação a isso. Ao chegar ao templo, o “paciente” é orientado em relação às atividades que serão desenvolvidas, explica-se onde se deve esperar, qual o momento exato de se levantar, etc. Caso haja algum problema com a vestimenta, como uma camisa muito aberta, ou muito decotada, é pedido gentilmente para que isso seja corrigido.

Em nossos primeiros contatos, quando apresentados à médium que estava na recepção cumprimentamos a mesma apertando as mãos, porém depois foi-nos corrigido que tal ato deveria ser evitado, pois aqueles que vinham da “rua” traziam consigo uma “carga de energia” específica, que através do toque poderia ser passada ao médium e atrapalharia o desenvolvimento dos “trabalhos”. Porém, o que mais nos chamou a atenção, foi a resposta da médium quando pedimos desculpas e indagamos o porquê de ainda assim ela ter recebido o nosso aperto de mão e ela nos respondeu que os médiuns não devem receber abraços e apertos de mãos depois que já estão trajados com suas indumentárias para a realização dos rituais, porém não podem recusar tais atos.

Se para Mauss (2001) a obrigatoriedade tripartite da dádiva se dá na obrigação – porém livre – para dar, receber e retribuir, já em com relação aos presentes, nos lembra que estes dons são “ao mesmo tempo obrigatória e voluntariamente dados e obrigatoriamente e voluntariamente recebidos” (MAUSS, 2001, p. 362). Percebemos, que uma de suas faces: a obrigatoriedade voluntariosa em receber, inclusive receber aquilo que “faria mal”, o *gift* possui desse modo sempre um *gift*.

A obrigatoriedade voluntariosa estende-se também aos gestos e palavras. Nesse sentido, Lévi-Strauss (2003) já nos alertava que os homens trocam principalmente mulheres, presentes e palavras. Em nosso entender, a dádiva não se limita à simples troca, quando recebemos algo nos ligamos ao doador, e tal fato, nos incita a uma contrapartida (CHANIAL, 2004, p. 31). Ainda acerca da troca de palavras pontua Caillé (2002a):

”À semelhança da troca cerimonial, a conversação com vários interlocutores obedece, portanto, a regra de desafio, lançado e aceito, a regra de partilha, e mistura-se a uma lógica sacrificial e vindicativa. À semelhança dessa troca, seu próprio desafio é a honra e a face dos participantes; à semelhança dessa troca, a conversa funciona em conformidade com a tripla obrigação de dar, receber e retribuir, ou seja, a obrigação paradoxal de ser o mais espontâneo e o mais generoso possível em palavras” (CAILLÉ, 2002a, p. 103)

Ainda assim continuamos a indagar nossos entrevistados: porque receber algo que faz mal ao médium? Que interfere no desenvolvimento dos rituais? A resposta novamente remete a idéia de “caridade”, esta deve-se fazer presente em todos os momentos e em todas as suas dimensões possíveis. Consoante a Campos “[...] caridade implica atitudes e disposições psicológicas, implica ser generoso, benevolente, amoroso. Disso, entendo que caridade implica um modo de ser no mundo” (CAMPOS, 2003 , p. 231).

Ser generoso, ser capaz de se deixar prejudicar apenas movido pela vontade de ajudar, de praticar a caridade” com o seu semelhante marca o sujeito socialmente, a lógica da dádiva é a lógica da multiplicação das dívidas, pois esta, voluntariamente mantida, é uma tendência essencial da dádiva (GODBOUT, 2002, p. 74). Multiplicam-se dívidas que nunca serão pagas (GODELIER, 2001) para que os elos possam ser multiplicados. Esta lógica só passa a ser possível quando as

peças são consideradas mais importantes que suas funções – no sentido utilitário do termo –, neste contexto, o elo é mais importante do que qualquer outra instância.

No decorrer de nossa investigação concluímos que nas relações entre adeptos e “pacientes” a regra é ter o outro como fim, é entregar-se, abnegar-se, isto é colocado pelos adeptos no nível do discurso e das práticas culturais. Consoante Rodrigues (2006), no trabalho mediúnico, o condutor deve esforçar-se, cansar, não só o espírito como também o corpo, contorcer-se durante o ato performático, demonstrar sua dor, circunscrever sua generosidade através de uma expressão corporal específica, afinal “reconhecemos no nosso corpo e no das pessoas que conosco se relacionam um dos diversos indicadores da nossa posição social e o manipulamos cuidadosamente em função desse atributo” (RODRIGUES, 2006, p. 49). Não basta ser generoso, deve-se demonstrar sua generosidade, para que desse modo possa haver uma marcação social específica em relação àquele que realiza seus atos voluntariamente obrigatórios.

No decorrer do processo de pesquisa encontramos mais indagações que nos pareceram pertinentes, afinal se a doutrina do VDA baseia-se na crença da reencarnação e do *karma*, encontrando nestas crenças as explicações para alguns dos males apresentados por pacientes e adeptos, por que o “trabalho de caridade” seria tão importante nesse contexto? Nesse momento nos veio mais uma “surpresa”, afinal se a noção de *karma* na tradição indiana tem um caráter quase fatalístico, ao menos nessa vida, no VDA isso não aparece, o que é extremamente recorrente no universo *New Age*. “O processo de auto-conhecimento e de encontro com o eu superior, ou eu maior, e de limpeza do *karma* seria tão poderoso que as dificuldades do cotidiano, as doenças, os *karmas* físicos, poderiam desaparecer. Haveria a possibilidade da auto-cura a partir da consciência” (SIQUEIRA, 2003, p. 37).

O ato de abnegação, portanto, mostra-se enquanto importante veículo de purificação e evolução espiritual, segundo os adeptos, o “trabalho de caridade” desenvolvido contribui diretamente para o adepto na medida em que permite a sua evolução espiritual, e de modo indireto na medida em que contribui para a evolução espiritual de toda a humanidade, seu sacrifício hoje é, desse modo, a sua recompensa de amanhã, nesta ou em outra vida, porém é deve ser sempre um ato de generosidade, na medida em que há uma incerteza social do retorno. Em termos

espirituais, ainda segundo os adeptos, aquele que doa de forma não verdadeiramente generosa não garante a sua evolução espiritual, esta ocorre quando o ato de doar-se é verdadeiro, fruto da generosidade do médium.

Imaginemos, desse modo, quão alto seria o *valor de elo* de uma ação que culmina com a “limpeza do *karma*” de alguém, algo que poderia demorar um processo longo e sofrido de várias encarnações, mas que pode ser purgado a partir dos bens de salvação ofertados pelo VDA, nesse sentido retomemos a discussão de Bourdieu (2004) ao colocar que o profeta enquanto representante de uma nova expressão religiosa emergente busca contestar a eficácia de dos bens de salvação ofertados pela religião instituída e ao mesmo tempo ofertar novos bens de salvação, é nesse contexto que esta “cura” é ofertada no templo do VDA, o movimento se apresenta enquanto uma nova alternativa às possibilidades já postas.

Porém, se dádiva se configura enquanto um sistema complexo de prestação e contraprestação qual seria a contraprestação ofertada pelos pacientes? Uma das entrevistas realizadas com José Carlos nos foi bastante elucidativas. Quando indagamos o que eles “ganham” ao realizar este trabalho de caridade com os “pacientes”, ele nos falou sobre o fato de todas as coisas no universo estarem interligadas e, que ao ajudar alguém a pessoa também se ajuda, pois o destino de toda a humanidade estaria interligado, por isso a missão do VDA seria preparar toda a humanidade para o terceiro milênio. Os “trabalhos de caridade” são, neste sentido, direcionados não apenas para os fins específicos que movem os adeptos até o templo, mas também para outros fins considerando a perspectiva da totalidade do sujeito.

É nesse contexto que se dá, de maneira geral, a dinâmica da dádiva entre pacientes e adeptos, estes se entregam visando o outro, aqueles retribuem na medida em que se “equilibram espiritualmente” contribuindo para a totalidade, para nós o interessante é a capacidade dos valores presentes nestas narrativas de criar vínculos sociais, neste sentido devemos considerar que “Se a vida não visa nada além da própria vida, o dom visa a reprodução não biológica, mas sociológica, ao estabelecimento da relação social.” (CAILLÉ, 2006, p. 61).

2.2.3. A Dádiva entre os Adeptos.

Outra esfera complexa diz respeito às dádivas que circulam entre os adeptos, outras realidades estão imbricadas nesta dinâmica, como a relação com as entidades, porém devemos reconhecer que o dom estabelecido entre as entidades – em especial quando falamos das entidades mais altas do panteão do VDA como a imagem de Jesus e do Pai Seta Branca – e os sujeitos é um dom vertical, ao passo que aquele estabelecido entre os sujeitos é dom horizontal. Apenas na perspectiva da totalidade é que o sujeito pode entregar algo aos “seres espirituais superiores”, porém entre seus pares há uma infinidade de dádivas que podem e devem circular.

Dona Fátima, em uma das entrevistas, nos disse que todos os adeptos sempre tinham algo a fazer no templo do VDA de Campina Grande, pois mesmo quando não podiam ofertar algo deveriam vir para receber. Isso ocorre, por exemplo, quando um médium fica doente, ou é afetado por problemas pessoais. Nestes casos, não deve ofertar seus serviços espirituais, porém é interessante que ele vá ao templo receber ajuda de outros médiuns. Neste ponto, chegamos a uma constatação interessante, pois a lógica vai para além de ter o outro como fim e ser recompensado na perspectiva da totalidade. Ser generoso não está desvinculado de ser humilde, só pode receber quem é capaz de dar, e só pode dar quem é capaz de receber, esta lógica que parece ser circular, a primeira vista possui uma significabilidade própria na dinâmica do dom. “A aposta sobre a qual repousa o paradigma do dom é que o dom constitui o motor e o performador por antonomásia das alianças. O dom é o que as sela, as simboliza, as garante e lhes dá vida” (CAILLÉ, 2002b, p. 19).

Mais uma vez, a idéia de energia se mostra fundamental para a compreensão do fenômeno. Como nos alerta Tavares (1999) o “discurso energético” figura enquanto uma moeda corrente no segmento das terapias alternativas no universo *New Age* de modo geral. Ainda segundo a autora:

“[...] a categoria energia possui uma conotação genérica, referida à idéia de energia cósmica: todos os seres vivos ou inanimados estariam submetidos a um mesmo princípio – ou lei – cósmica, que regeria, numa espécie de ‘pulsção universal’, o ciclo da vida em suas mais diversas manifestações. Essa acepção do termo – generalizante e difuso – apresenta-se em

consonância direta com a orientação de fundo própria a consciência holística" (Op. cit, p. 118)

Esta categoria difusa, portanto, funciona como o verdadeiro dom que deve circular, porém, rememoremos que esta circulação se alcança através da obrigação de alcançar a espontaneidade, é a obrigação de "[...] testemunhar sua liberdade e forçar o outro a afirmá-la também, obrigação de criação e inovação" (CAILLÉ, Op. cit., p. 9). Sendo "obrigatoriamente espontâneo" os indivíduos entram num complexo processo de criação de dívidas, selando alianças que podem ser mais ou menos fortes.

Os sujeitos envolvidos nas dinâmicas mágico-religiosas do VDA em Campina Grande, são sempre sujeitos biografáveis, que se deslocam nos diversos campos, este deslocamento possui implicações sobre a formação do *habitus* dos sujeitos, e sobre o processo de acumulação de capital simbólico dos mesmos. Na dinâmica do campo haverá uma constante luta em busca da acumulação de capital simbólico, nesse caso objetivado enquanto capital social. A lógica imanente é que quanto maior o capital social angariado maior a capacidade de realizar mais vínculos, e mais duráveis, e estes implicam de volta numa acumulação ainda maior de capital social, o processo é, portanto, de mão dupla. Criam-se vínculos para acumular, acumula-se para criar vínculos. Neste sentido recorreremos à problematização realizada por Bourdieu (1998) acerca da categoria de capital social:

"O capital social é o conjunto de recursos atuais ou potenciais que estão ligados à posse de uma *rede durável de relações* mais ou menos institucionalizadas de interconhecimento e de inter-reconhecimento ou, em outros termos, à *vinculação a um grupo*, como conjunto de agentes que não somente são dotados de propriedades comuns (passíveis de serem percebidas pelo observador, pelos outros ou por eles mesmos), mas também são unidos por *ligações* permanentes e úteis. Essas ligações são irreduzíveis às relações objetivas de proximidade no espaço físico (geográfico) ou no espaço econômico e social porque são fundadas em trocas inseparavelmente materiais e simbólicas cuja instauração e perpetuação supõe o re-conhecimento dessa proximidade. O volume de capital social que um agente individual possui depende então da extensão da rede de relações que ele pode efetivamente mobilizar e do volume de capital (econômico, cultural ou simbólico) que é posse exclusiva de cada um daqueles a quem está ligado. Isso significa que, embora seja relativamente irreduzível ao capital econômico e cultural possuído por um agente determinado ou mesmo pelo conjunto de agentes a quem está ligado (como bem se vê no caso do novo rico), o capital social não é jamais completamente independente deles pelo fato de que as trocas instituem o inter-reconhecimento supõem o reconhecimento de um mínimo de

homogeneidade 'objetiva' e de que ele exerce um efeito multiplicador sobre o capital possuído com exclusividade." (BOUDIEU, 1998, p. 67)

Colocamos anteriormente que os sujeitos, ao passo que são biografáveis, têm o grau de eficácia simbólica de seus "trabalhos espirituais" influenciados pelos seus percursos nos diversos campos, percursos estes indispensáveis para a compreensão de uma biografia (BOURDIEU, 2006). Os sujeitos que irão receber determinados "serviços espirituais" também são biografáveis, e seus percursos nos campos conferem a estes indivíduos um conjunto de pré-disposições objetivadas através do *habitus*, esta categoria possibilita a compreensão de algumas das dinâmicas realizadas no templo do VDA de Campina Grande.

Lévi-Strauss (1967), ao descrever o processo da eficácia simbólica num ritual xamânico de parto, demonstra como o contínuo processo discursivo, através da utilização de signos, em especial lingüísticos, consegue produzir um efeito tal que culmina com a viabilização do parto da parturiente. Em nosso entender, tal grau de eficácia se faz possível na medida em que o *habitus* da parturiente permite que ela reconheça aqueles signos enquanto simbolicamente eficaz, Segalen (2002) coloca que os rituais não podem ser realizados de todo modo, que há um conjunto de símbolos, palavras e ações que devem ser seguidos, mas este conjunto só faz sentido dentro de um universo social significativo, é através das estruturas sociais incorporadas que encontramos respostas para esta eficácia. Ainda segundo Bourdieu (2007a)

"As estruturas cognitivas utilizadas pelos agentes sociais para conhecer praticamente o mundo social são estruturas sociais incorporadas, O conhecimento prático do mundo social que supõe a conduta 'razoável' nesse mundo serve-se de esquemas classificatórios – ou, se preferirmos, 'formas de classificação', 'estruturas mentais', 'formas simbólicas', ou seja, outras tantas expressões que, se forem, ignoradas as respectivas conotações, são praticamente intermutáveis –, esquemas históricos de percepção e apreciação que são o produto da divisão objetiva em classes (faixas estarias, classes sexuais, classes sociais) e que funcionam aquém da consciência do discurso. Por serem o produto da incorporação das estruturas fundamentais de uma sociedade, esses princípios de divisão são comuns ao conjunto dos agentes dessa sociedade e tornam possível a produção de um mundo comum e sensato, de um mundo de senso comum" (BOURDIEU, 2007a, p. 435-436)

Entendemos que as relações estabelecidas entre os adeptos têm por fim a criação, manutenção e recriação dos elos sociais, visando à acumulação de capital social, porém esta possibilidade se abre a partir do momento em que o adepto, na dinâmica de campo, acumula capital simbólico.

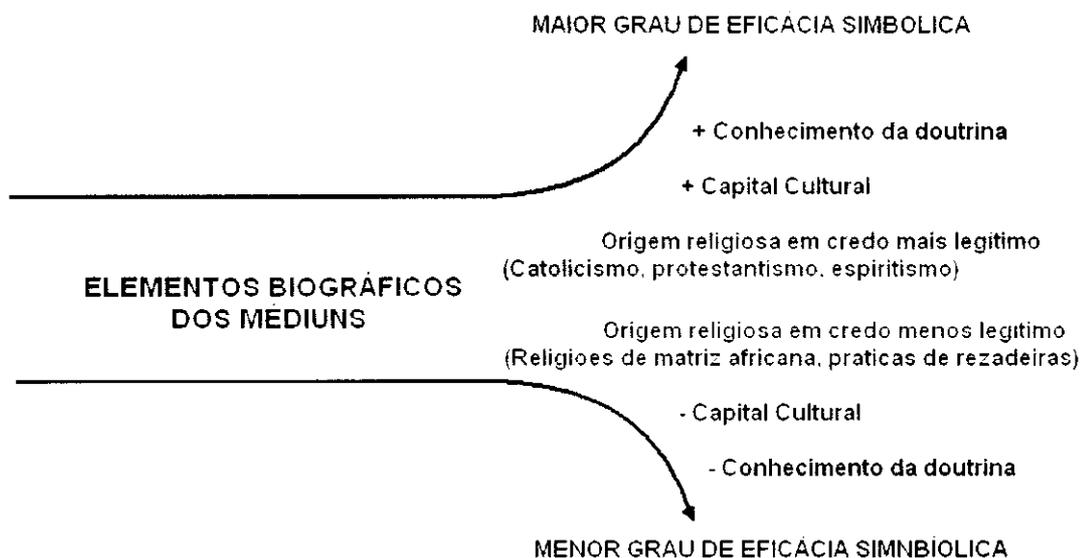
Temos, portanto, duas direções seguidas pelo adepto no campo religioso: a acumulação inicial de capital simbólico pautada no *sensu práctico* do mesmo, portanto, num processo contínuo de disputas ele apresentará posturas heterodoxas no campo que visam sua mudança posicional, lançando mão das mais diversas estratégias (BOURDIEU, 2005), esta acumulação inicial será objetivada através de signos reconhecíveis por um determinado grupo social, sua acumulação e sua exteriorização são, portanto, contextuais sócio-culturalmente.

Num segundo momento, este capital simbólico acumulado, principalmente capital religioso, será o meio viabilizador da acumulação de uma quantia maior de capital social, sua acumulação inicial lhe permite que haja uma marcação simbólica em relação aos demais adeptos, diríamos mesmo que um elemento de distinção.

A oferta de serviços espirituais a outros adeptos não possui os mesmos efeitos para todos, aspectos como a origem religiosa, quantidade de capital cultural, tempo no movimento e conhecimento acerca da doutrina – que a nosso ver configura-se num tipo de capital religioso e cultural ao mesmo tempo, por se tratar de um processo de erudição sobre os conceitos religiosos trabalhados – entram no cálculo. Indivíduos oriundos de credos “menos legítimos” no campo religioso brasileiro, possuidores de menor quantia de capital cultural, aqueles que estão há menos tempo no movimento e que possuem um conhecimento menos elaborado acerca da doutrina, produzem dádivas de menor *valor de elo*.

Em teoria, todos os adeptos poderiam participar de quaisquer rituais, desde que respeite sua colocação como médium doutrinador ou médium de incorporação, porém, na prática, observamos outro caminhar. Entre os médiuns de incorporação as diferenças eram mais tênues, sendo percebidas apenas através das narrativas produzidas pelos adeptos, que hierarquizavam os “trabalhos” desenvolvidos enquanto mais ou menos eficazes, e atribuíam tais graus de eficácia às peculiaridades biográficas de cada médium. Buscamos sintetizar graficamente as representações dos elementos que entram no grau de avaliação da eficácia

simbólico do “trabalho mediúnico”, baseado nas entrevistas realizadas com os adeptos.



Se entre os médiuns de incorporação as diferenças eram mais tênues e perceptíveis apenas no nível dos discursos, no caso dos médiuns doutrinadores, as diferenças são mais claras. Em todos os rituais realizados os médiuns doutrinadores também participam, pois caberia a eles intermediar a relação de possessão, porém, para ocupar tal posto - que é percebido com hierarquicamente superior em termos de marcação social, o que implica numa atividade de maior *valor de elo* que as demais - faz-se necessário que o médium possua um conhecimento da doutrina mais refinado, o que normalmente está atrelado a uma maior quantidade de capital cultural. Àqueles que não possuem um conhecimento tão aprofundado da doutrina, normalmente, ficam responsáveis por atividades secundárias, como na parte da recepção, do encaminhamento dos “pacientes” e da manutenção do equipamento de som.

Em nossa análise, argumentamos que os elementos biográficos dos médiuns são continuamente modelados e arranjados pelos mesmos, pautados em estratégias de acumulação de capital simbólico, de modo que em nenhuma das entrevistas encontramos sujeitos que se identificaram enquanto originários de credos de matriz africanas, nas 20 entrevistas realizadas 14 declararam ter sua origem religiosa no catolicismo, 4 no espiritismo, 1 no protestantismo e, 1 declarou não possuir religião antes do ingresso no VDA.

Para que seus “trabalhos mediúnicos” possam ser entendidos enquanto simbolicamente mais eficazes, os médiuns articulam suas biografias, enfatizam aspectos que antecederam a ligação ao VDA e, situam-se num complexo jogo de afastamentos e aproximações em relações a outros credos. Esta articulação se faz necessária para que os demais adeptos percebam seus “trabalhos” como eficazes, o que só é possível quando o médium possui uma considerável quantia de capital simbólico. Todo este jogo se direciona tendo em vista a acumulação de capital social, como já expusemos, somente quando os serviços são entendidos enquanto dotados de uma alto grau de eficácia simbólica é que sua dádiva possuirá um alto *valor de elo*.

Sendo a dádiva uma oferta obrigatória (voluntária) de algum serviço visando o elo, devemos considerar que a dádiva só tem valor contextual, cultural e socialmente. Os colares e braceletes dos trobiandeses possuem valor não *per se*, mas quando inseridos na totalidade simbólica significativa para os sujeitos e para a coletividade. É o *habitus* dos indivíduos que permite o reconhecimento destes colares e braceletes enquanto possuidores de determinado *valor de elo*, e é ainda através deste *habitus* que se produzem hierarquias entre os diferentes tipos de dádivas, situando-as enquanto possuidoras de maior ou menor *valor de elo*, a partir dos elementos valorativos instituídos socialmente e das dinâmicas instauradas nos diversos campos.

Tem mais valor aquilo que é doado por alguém possuidor de grande quantia de capital simbólico. E já que a dádiva nunca deixará de pertencer ao donatário inicial, tal como seu doador, esta também possui grande valor (GODELIER, 1991). Desse modo, quanto maior o capital simbólico do doador, maior será o *valor de elo* atribuído pela coletividade e pelos indivíduos que recebem. Assim, estabelecem-se elos mais ou menos duradouros e preciosos, que se transfiguram e se objetivam em

capital social, o qual também compreende o capital simbólico afinal, se a dádiva implica retribuição, é interessante que seja ofertada a quem possa lhe retribuir com igual ou maior valor do que o recebido, pois, só assim, será capaz de gerar uma acumulação mais eficaz de capital social.

Retomamos aqui a idéia de energia enquanto dádiva. Quem a recebe retribui socialmente. De fato, a doação de um “serviço espiritual” tem como retribuição o reconhecimento de quem o recebe. Este atesta sua eficácia e socializa a informação com os demais. Desse modo, são construídas as narrativas dos sujeitos sempre a partir do outro. No templo do VDA em Campina Grande, os sujeitos são mais do que simples indivíduos, pois, , atrelado à eficácia dos serviços oferecidos e sendo estes diretamente vinculados às trajetórias individuais, , são uma construção social e simbólica. É devido a isso que a criação de dívidas se faz importante, para se construir, faz-se necessária a abnegação, a entrega, entrega coletivamente eficaz, capaz de gerar teias de sociabilidades. Doa-se energia em troca de reconhecimento prestígio, entrega-se para o outro para que este outro possa constituir o sujeito.



CAPÍTULO 3 – PERTENCER, VIVENCIAR, SER: A CONSTITUIÇÃO DE UM ESTILO DE VIDA NO VALE DO AMANHECER DE CAMPINA GRANDE

3.1. O SAGRADO E A CONSTITUIÇÃO DE UM ESTILO DE VIDA: O CASO DO VALE DO AMANHECER DE CAMPINA GRANDE

Nos estudos de sociologia e antropologia da religião, mostra-se clara a idéia de que o universo religioso é capaz de criar e recriar estilos de vida constituindo, assim, um *ethos* particular a cada tipo de vivencia e experiência com o sagrado.

Weber, em sua obra mais conhecida, *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* (2005 [1920]) demonstrou como uma ética religiosa é capaz de produzir efeitos sobre a vida “mundana” de seus seguidores. Para o autor, seu estudo não se interessava pelos ensinamentos religiosos *per se*, mas sim “na influência de tais sanções psicológicas, originadas nas crenças e práticas religiosas, que orientavam a conduta prática dos indivíduos e assim os mantinham” (WEBER, 2005, p. 78).

A maior parte dos estudos sobre *New Age* desconsidera esta possibilidade neste universo, apontando, sobretudo, para o que Leila Amaral (2000) chama de “comunidades sem essência”, onde o ideal de comunidade é vivenciado apenas naquele momento, no contato da experimentação do sagrado, logo se desfazendo os laços assim que termina a sessão terapêutica, xamânica ou de qualquer outra forma. Porém, como já alertamos anteriormente, o universo *New Age* abarca uma infinidade de possibilidades, sendo as “comunidades sem essência” apenas uma delas. Argumentamos, neste sentido, que neste universo há também a formação de novos estilos de vida, em especial no que tange às novas formas de lidar com o sagrado.

Simone (2002) afirma que “Os freqüentadores ou adeptos dos grupos

com o sagrado marcado pela autonomia, que frisamos, mais uma vez, não equivale a uma aleatoriedade na composição de práticas e crenças.

Na medida em que a religião e a religiosidade se deslocam para o domínio da subjetividade, como apontado por Bittencourt Filho (2003), torna-se mais viável as pretensões *new agers* de autonomia como ideal. Para Carozzi (1999) este movimento apresentaria as seguintes características:

"[...] a absolutização da autonomia individual, a negação de toda influencia do entorno sobre o sujeito, leva à elaboração de explicações sobrenaturais – como a postulação de uma 'nova era' – para as inegáveis coincidências e semelhanças nas condutas e crenças daqueles que participam na 'rede alternativa' e a postulação de um interior não socializado, sábio, sadio e conectado energeticamente com o universo como motor das transformações individuais. (...) Neste sentido, podemos falar na Nova Era como a ala religiosa do macromovimento autonômico pós-sessentista" (CAROZZI, 1999, p. 186-187)

Desse modo, entendemos que a forma *New Age* de lidar com o sagrado marca-se pela autonomia e individualidade características da modernidade, porém, esta não influenciaria da mesma forma a todos aqueles que experimentam esta vivência religiosa, o comportamento dos freqüentadores dista, em muitos pontos, daqueles dos adeptos, em especial quando consideramos movimentos iniciáticos como VDA. Nesta, a dinâmica instituída pela condição de freqüentador permite maior liberdade na composição de cosmologias e de práticas, em relação aos adeptos, porém, estes últimos, são mais livres do que os de outras religiões "tradicionais" já cristalizadas no campo religioso brasileiro, pois a liberdade de "ir e vir", no VDA é maior, uma vez que é fortemente marcada por uma dinâmica de "destraditionalização" da sociedade brasileira.

Se aquela religião "herdada da família" traz consigo inúmeras implicações em termos de obrigatoriedade do adepto para com o grupo religioso, aquela a qual se adere posteriormente, é marcada pela liberdade de escolha, os vínculos assumidos possuem um caráter eminentemente pessoal. A escolha de permanecer ou não naquele credo, é do sujeito, diferentemente da situação anterior, a decisão de desvincular-se da religião de sua família não tem grandes implicações sociais, como no passado. O que não significa que não haja outras implicações, afinal, tornar-se adepto de uma expressão religiosa implica a criação de novos vínculos sociais e

afetivos, e se estes, forem novamente desfeitos, certamente repercutirão no sujeito e no grupo.

No que tange aos freqüentadores, a liberdade é quase total no que diz respeito a sua composição religiosa. A esfera da subjetividade se sobrepõe em relação às demais, porém, sempre intermediada por uma totalidade simbólica, na qual articulam-se os conhecimentos e práticas adquiridas no DVA, a origem religiosa do sujeito, bem como as crenças, práticas e técnicas variadas anteriormente vivenciadas, de modo a compor um universo próprio.

Argumentamos que esta composição por parte de adeptos e dos freqüentadores, apesar de ocorrer de modos diversos, obedecem a lógica imanente, presente no campo. É nas disputas travadas no campo que se constitui a *visão legítima do mundo* (BOURDIEU, 2006b), porém esta visão pode ser reproduzida ou contestada a partir da posição que os sujeitos ocupam nesse campo, ao possuírem menor quantia de capital simbólico, tendencialmente, buscam questionar esta visão com fins a impor uma nova, porém, estas “visões de mundo” são sempre visões parciais, pois é na posição ocupada pelos agentes nos diversos campos que encontraremos a chave para a aceitação ou questionamento destas visões.

Consoante Bourdieu, no campo religioso, a religião institucionaliza busca deslegitimar os movimentos emergentes, que se cristalizam normalmente na figura do profeta. Porém no universo *New Age*, a figura do profeta pode ser difusa e por vezes, de difícil identificação. No caso do VDA, Tia Neiva cumpre este papel, sendo a mesma a empreendedora individual da salvação, que ao formular uma nova expressão religiosa marcada por uma nova história cósmica e por novas profecias, entra em disputa no campo simbólico, buscando ofertar novos bens de salvação.

A postura do VDA no campo religioso é um tanto ambígua, pois quando pensado em relação à outras religiões institucionalizadas no campo religioso brasileiro, sua postura se assemelha àquela do profeta, cabendo um movimento de contestação e de oferta de novos bens espirituais de salvação. Na perspectiva dos adeptos, se mostra como uma religião institucionalizada, pois apesar da liberdade e por vezes da negação do termo religião, é recorrente a preferência por se auto-denominar como doutrina, embora sem grandes diferenciações. Diríamos que em termos práticos, a estrutura organizativa e hierárquica do VDA aponta para uma vivência religiosa institucionalizada. Por fim, na perspectiva dos freqüentadores do

templo de Campina Grande, a relação instaurada é símile àquela com o mago, limita-se à oferta de serviços espirituais. Esta última forma de relacionamento com o Vale é a mais diferenciada. Alguns freqüentadores comparecem apenas esporadicamente, outros com regularidade variável de dias ou semanas, podendo ocorrer, inclusive, a adesão daqueles que buscam receber estes serviços espirituais, os quais, depois de devidamente preparados passam a também ofertá-los.

É nesta dinâmica que o VDA busca constituir um novo estilo de vida para seus adeptos, fundamentado em práticas simbólicas e morais. Neste sentido, a ressocialização daqueles que se iniciam na doutrina se mostra fundamental, faz-se necessário que os preceitos sejam compreendidos e vivenciados para que o sujeito possa se integrar como membro do movimento.

Argumentamos que a participação no VDA, mesmo no caso do freqüentador esporádico, implica uma modificação do *habitus* dos sujeitos. Estes são modificados, na medida em que há um deslocamento dos mesmos no campo religioso, ao aderirem a uma religião que ocupa uma posição contestatória, em relação às religiões cristãs. Se nas práticas religiosas anteriores destes da maioria destes indivíduos a religiosidade é vivenciada pela coletividade visando o próprio sujeito, no Vale, o fim é o 'outro' no sentido de que a dádiva em benefício do outro é a condição *sine qua non* para atingir o aperfeiçoamento espiritual. Desse modo, entregar-se ao outro, doar-se, abnegar-se torna-se parte essencial do processo de ressocialização do sujeito.

Quando indagados se notaram diferenças em seus comportamentos depois do ingresso no Vale, todos foram unânimes respondendo positivamente. Sintetizamos na tabela abaixo as principais mudanças por eles relatadas.

Mudanças	Número de Adeptos	Porcentagem
Sentiram-se mais generosos	9	45%
Sentiram-se mais calmos	4	20%
Largaram alguma forma de vício	3	15%
Tornaram-se mais espiritualizados	2	10%

Não conseguiu definir	1	5%
Não respondeu	1	5%
Total	20	100%

É interessante ressaltar que a generosidade foi apontada como principal mudança percebida pelos adeptos. Em nosso entender, isso se deve, principalmente, ao fato de que o foco do processo de ressocialização vivenciado no Vale é através da oferta de serviços espirituais a terceiros, centrado numa prática espiritual que tem com fim o bem do outro. Como discutimos anteriormente, esta prática ganha significabilidade num universo no qual a compreensão da realidade em termos espirituais e religiosos se dá a partir da perspectiva da totalidade.

Cruzando estes dados com aqueles referentes à origem religiosa dos adeptos, constatamos que a maioria 18 dos entrevistados que declararam sentirem-se mais generosos, 9 no total, são de origem religiosa católica 6 , espíritas 2 e protestante 1. Entre aqueles que se declaram mais calmos 3 eram católicos e 1 espírita. Todos os que abandonaram algum vício eram de origem religiosa católica. Entre os que afirmaram terem-se tornado mais espiritualizado 1 não possuía religião anterior e outro era católico. Aquele que não conseguiu definir, era originalmente espírita e o que não respondeu era inicialmente católico.

Em decorrência do fato de que os adeptos de origem religiosa católica constituírem a maioria, estes figuram em maior número em quase todas as categorias de mudança declaradas. Contudo, não deixa de chamar atenção o fato destes estarem-se sentindo mais generosos após o ingresso na doutrina do VDA.

Esse resultado não é apenas uma questão de quantidade, pois a tradição cristã, seja ela católica, espírita, ou protestante, é recorrente, a idéia de que, auxiliando o outro beneficiaremos ao todo e a nós próprios, seja através da caridade, centrada na esmola, ou em obras assistenciais como no catolicismo, no espiritismo e no protestantismo, ou, na oferta de serviços espirituais como no VDA e no espiritismo. A diferença, é que o protestantismo é um credo marcado por uma forte centralidade no individuo baseado na idéia de salvação. Sendo esta, eminentemente pessoal, depende da aceitação do salvador e de uma vida ascética, inteiramente dedicada à causa em todos os sentidos.

Argumentamos que a experiência mística do VDA de Campina Grande se operacionaliza a partir da constituição de uma forma de vivenciar o sagrado, marcada pela capacidade de formulação de cosmologias próprias e sincréticas, operacinalizadas por um conjunto de técnicas que visam o desenvolvimento espiritual a partir da ação para o outro - tendo este como fim -, sendo as mesmas formuladas a partir de uma síntese entre elementos oriundos da religiosidade popular e de diversas práticas retiradas do seu contexto original e utilizadas performaticamente, como é recorrente no NA, todo esta dinâmica marcada por uma maior fluidez que permite àquele que vivencia esta forma de lidar com o sagrado maior liberdade na experiência mística.

A dádiva, encontra-se no âmago desta vivência religiosa, e é através da ressocialização dos adeptos, legitimada numa profecia específica, que o Vale produz um estilo de vida particular.

Partindo do modelo weberiano, teríamos que, as cinco grandes religiões mundiais deram origem à duas profecias. São elas, a exemplar e a emissária, que podem ser caracterizadas do seguinte modo:

"A primeira mostra o caminho pela vida exemplar, habitualmente por uma vida contemplativa e apático-extática. A segunda dirige suas *exigências* ao mundo em nome de um deus. Naturalmente, essas são exigências éticas; e têm, com frequência, um caráter ascético predominante" (WEBER, 2002 [1915], p. 200)

No universo cosmológico do Vale do Amanhecer, encontramos um tipo de profecia híbrida, uma vez que pode ser, em certo sentido, igualmente enquadrada como exemplar bem como emissária ou (missionária).

Por um lado, a profecia do Vale é emissária, pois, centra-se na adoção de um modelo de vida a ser seguido, seja do Pai Seta Branca num plano espiritual ou da própria Tia Neiva num plano material e acredita que emissários de Deus um dia retornarão à terra para resgatar os pecadores. Esta profecia, segundo Weber, exige uma prática no e para o mundo. Por outro lado, seria também exemplar, no sentido de que a responsabilidade por tudo o que acontece de bom e de ruim na vida de uma pessoa é responsabilidade do próprio sujeito. Desse modo, cada um, individualmente, deve assumir suas próprias dívidas e estas, serão expiadas através de um aperfeiçoamento interno e de práticas de interiorização. Entretanto, ambas as faces da profecia do Vale convergem em alguns pontos, seja no sentido do fim

almejado, que é a preparação de toda a humanidade para o terceiro milênio e posteriormente para a “volta” ao planeta “Capela”, seja no sentido de que tanto o comportamento exemplar quanto ético se direcionam para o outro como fim, tendo a dádiva como fio condutor.

Weber ressalta, ainda, que “na profecia missionária, os devotos não se consideram como vasos do divino, mas antes como instrumentos de um deus” (Op. cit, p. 201). No Vale, ambas as atitudes estão presentes, pois enquanto vasos do divino consideram-se portadores de energia, portanto, devem auxiliar os outros quando necessário, seja transmitindo energia, seja em seu processo de aperfeiçoamento individual. No Vale, os comportamentos exemplar e ético estão acoplados, e desse modo constroem um novo estilo de vida para os adeptos. A “errância” apontada por Amaral (1999), dá lugar a uma busca espiritual centrada numa nova forma de vivenciar o sagrado, ao menos para aqueles que são adeptos, constitui um novo *habitus* para o sujeito, uma nova forma de percepção e de vivência do sagrado que só se torna significativo a partir da miríade de dádivas acionadas entre os diversos agentes que dele participam.

3.2. DINÂMICAS CULTURAIS NO CAMPO RELIGIOSO: DISPUTAS E UNIDADE NA REINVENÇÃO DO VALE DO AMANHECER DE CAMPINA GRANDE

Neste momento, nos centramos na análise das dinâmicas culturais no templo do VDA Campina Grande, situando-o tanto em relação ao contexto do VDA nacional, bem como no campo religioso brasileiro. Nosso objetivo é verificar de que modo se articulam os diversos campos e como estas dinâmicas são vivenciadas pelos adeptos locais, destacando, sobretudo as continuidades e rupturas na relação entre o local e o nacional.

No decorrer de nossa pesquisa, percebemos que há uma “tensão” estabelecida entre a dinâmica do templo do VDA em Campina Grande e o movimento nacional.

Argumentamos que em cada campo, há “micro-campos” relativamente autônomos, marcados por disputas e por uma lógica própria. Nesse sentido, os

diversos templos do VDA espalhados pelo Brasil e pelo mundo, se marcam enquanto agentes relativamente autônomos, e como tal, entram no complexo jogo de disputas simbólicas guiados pelo senso prático dos sujeitos, visando a mudança ou simplesmente, a manutenção posicional.

Com efeito, se por um lado, o VDA Campina Grande se dinamiza no campo religioso brasileiro através de estratégias de busca de acumulação de capital simbólico articulado ao movimento nacional, por outro, observa-se a formação de um campo relativamente autônomo marcado por disputas e por uma lógica própria.

O primeiro templo do VDA, na cidade de Brasília, se coloca enquanto detentor da maior quantia de capital simbólico do movimento e, enquanto tal, visa manter sua posição do campo, lançando mão da violência simbólica.

Consoante Bourdieu (2005), o Estado, através da expedição de títulos, exerce seu monopólio da violência simbólica. Aplicando esse raciocínio ao campo religioso, verificamos que tal qual o Estado, o VDA de Brasília exerce seu "monopólio" a nível nacional, pois, ainda que existam templos iniciáticos espalhados pelo Brasil, tal iniciação só é válida quando reconhecida pelo templo sede (ou templo mãe como os adeptos a ele se referenciam). O monopólio exercido pelo templo sede no processo de reconhecimento do ingresso na doutrina é, possivelmente, o meio mais eficaz de violência simbólica utilizado, porém, não é o único, pois é também desse templo que partem as determinações em relação às indumentárias, à construção de templos, hinários, etc.

Em decorrência de estarmos lidando com algo que ocorre na esfera do sagrado, os processos de legitimação dos discursos, utilizados como instrumentos de violência simbólica no VDA, se apresentam de modo *sui generis*, afinal, as ordens não seriam produzidas neste mundo, porém no outro. Controlar o modo como indumentárias, rituais, hinos e templos devem ser configurados, por exemplo, não seria atributo da "esfera terrena", mas, quando o faz, há uma defesa discursiva, de que apenas está se limitando a uma reprodução do que há no "outro mundo". Porém, o sagrado é produzido e gerido no plano terreno, e são as dinâmicas sociais que animam o mágico, o religioso, o sagrado, o transcendental, são os homens, que por mais que se considerem reflexos dos deuses, são máquinas produtoras de deuses, como colocou Bastide (2006).

Nesse sentido, devemos buscar a compreensão do sagrado não *per se*, mas inserido em complexas teias sociais e culturais. Não à toa, Weber (1999) distingue a religiosidade vivenciada pelas camadas positivamente privilegiadas, daquela, das camadas negativamente privilegiadas. Ele mostra que, as aspirações e profecias são distintas nas diferentes classes. As camadas positivamente privilegiadas tendem a se centrar em profecias que legitimem a sua posição nesta e na próxima vida, ao passo que aquelas negativamente privilegiadas, buscam aliviar o seu sofrimento seja nesta ou na próxima vida.

Buscamos, assim, compreender a lógica imanente das dinâmicas culturais existentes no VDA. O templo de Brasília assume posições e, produz discursos, visando a sua legitimação e manutenção posicional. Tudo que é produzido e criado deve obedecer aos designios do templo mãe, sendo deslegítimo o que se produz fora desse discurso de autoridade. Porém, dada a complexidade do fenômeno, sempre há uma margem de possibilidades posta aos indivíduos.

Em contraposição ao autoritarismo da produção discursiva por parte do templo mãe, a 'filial' de Campina Grande lança mão de estratégias com o objetivo de mudar sua situação posicional. Pois, malgrado à pequena margem de que dispõem, os adeptos locais modelam seu próprio discurso de modo a atingir seus fins. O jogo se dá num movimento de proximidade e alteridade com o templo de Brasília. Por um lado, aproximam-se do discurso estabelecido pelo templo mãe, de modo a garantir sua legitimidade dentro do movimento, por outro, afastam-se do mesmo, buscando a configuração de uma singularidade.

Como havíamos posto, de Brasília que partem as instruções relativas às indumentárias, hinos, construções do templo, rituais etc, porém, sempre há uma margem de possibilidades postas, afinal, mesmo obedecendo a ordem fixa para a construção do templo, pode-se adaptá-lo ao espaço físico disponível.

No caso das indumentárias, a questão se mostra mais clara, nas imagens que temos do templo de Brasília, percebe-se a presença recorrente das chamadas "Ninfas", que se caracterizam pela utilização de muito brilho, *strass* e cores em suas indumentárias, porém, no templo de Campina Grande estas indumentárias são pouco recorrentes, sendo mais comum a utilização de roupas mais discretas, menos coloridas, mais conservadoras por assim dizer. Em nossas entrevistas, quando indagamos sobre o porquê da utilização deste tipo de indumentária, a explicação

apresentada pelos adeptos se referia a à idéia de gosto, porém, sabemos que este não é inato, muito pelo contrário, é constituído socialmente, logo estas opções transparecem nas dinâmicas do campo religioso de Campina Grande e do Nordeste, de modo geral.

Nesse sentido recorreremos a Bourdieu (2007a) acerca do não inatismo do senso estético.

“[...] a disposição estética é a dimensão de uma relação distante e segura com o mundo e com os outros que pressupõe a segurança e a distância objetivas; a manifestação do sistema de disposições que produzem os condicionamentos sociais associados a uma classe particular de condições de existência quando eles assumem a forma paradoxal da maior liberdade concebível, em determinado momento, em relação às restrições da necessidade econômica. No entanto, ela é, também a expressão *distintiva* de uma posição privilegiada no espaço social, cujo valor distintivo determina-se *objetivamente* na relação com expressões engendradas a partir de condições diferentes.” (BOURDIEU, 2007a, p. 56)

Desse modo, o gosto que leva as adeptas, em especial, a não escolherem as indumentárias das “Ninfas”, não reflete apenas uma escolha individual, mas sim, o que seu *habitus*, pois embora a esfera da subjetividade exista, esta só pode ser operacionalizada a partir de um sistema simbólico significativo. Os sujeitos, ao se inserirem na experiência mística do VDA, modificam seu *habitus*, pois esta é uma categoria dinâmica que se modela de acordo com os percursos nos diversos campos. O *habitus*, neste sentido, operacionaliza a dinâmica vivenciada no VDA de Campina Grande, permitindo a vivência esotérica.

Ao demonstrarem um “gosto” específico por determinadas indumentárias e, por determinados hinos e rituais – o que implica na construção de certos espaço do templo e não de outros, já que cada espaço é construído para um ritual específico – os adeptos do templo de Campinas Grande marcam-se socialmente em relação aos demais templos, por um lado, fazendo escolhas de acordo com suas preferência dentre as opções oferecidas, e assim, legitimando-se no movimento e por outro, distinguindo-se.

Ainda segundo Bourdieu em relação ao senso estético:

“Como toda a espécie de gosto, ela une e separa: sendo o produto dos condicionamentos associados a uma classe particular de condições de existência, ela une todos aqueles que são o produto de condições semelhantes, mas distinguindo-os de todos os outros e a partir daquilo que têm de mais essencial, já que o gosto é princípio de tudo o que se tem,

peças e coisas, e de tudo o que é para os outros, daquilo que serve de base para se classificar a si mesmo e pelo qual se é classificado" (Op. Cit)

Em nosso entender, neste processo de configuração de "gostos" está imbuído um complexo jogo de disputas simbólicas. Ao buscar dentro do seu campo de possibilidades uma marcação identitária própria, o VDA de Campina Grande ao mesmo tempo em que reproduz as regras dos jogos, abre novos espaços em direção a uma guinada posicional.

A construção estético-estilística e a escolha de hinos e rituais demarcam sua peculiaridade neste campo de disputas.

Temos, portanto, que o VDA de Campina Grande por um lado reproduz e reforça a própria estrutura do VDA em nível nacional e por outro, a enfrenta, dinamizando a estrutura, ao buscar uma marcação identitária própria que se manifesta através dos "gostos" que são postos discursivamente enquanto inatos, porém constituídos a partir das diversas disputas. Portanto, a singularidade do VDA, se guia por uma postura heterodoxa, que visa galgar maior liberdade e mais capital simbólico, para além do "microcampo". Nestas disputas, as práticas são o vetor através do qual as escolhas são concretizadas e reveladas.

3.3. *NEW AGE POPULAR*: UMA NOVA SÍNTESE

Argumentamos que o VDA se insere no movimento *New Age* de modo singular, configurando o que denominamos *New Age Popular*, que vem a ser uma nova releitura, a partir de um contexto social próprio, de práticas e de tradições culturais originadas no Brasil e no exterior - entre as quais, a umbanda, elementos da religiosidade popular, o espiritismo kardecista e, o catolicismo popular, principalmente - nos moldes típicos da *New Age*, que recria aspectos culturais - como os rituais, principalmente os de possessão, das religiões populares no Brasil, além do aspecto estético - , que até então, não haviam sido enfatizados pelo movimento.

Tendo em vista que o processo de produção dos discursos *New Age* se deu nos contextos europeu e norte-americano, produzidos principalmente por indivíduos oriundos das classes média/classe e média alta, e que no VDA, a maior parte dos adeptos, são oriundos das camadas populares, (Cavalcante, 2000) que o reinventaram e reinterpretaram, de modo a que estes compusessem um “todo significativo” e em assim fazendo introduzem no universo NA características das chamadas religiões populares brasileiras, consideramos apropriado nomeá-la de *New Age Popular*, uma vez que a categoria *New Age* se mostra-se insuficiente para designá-la. Com efeito, embora o discurso e os modos de abordagem da realidade NA estejam claramente presentes no VDA, as noções estéticas, e valorativas em termos culturais mostram-se bastante diversas. O exemplo mais evidente da diversidade entre a NA e a NAP é adoção e valoração dos elementos oriundos da umbanda, ainda que nesta, apareçam ressignificados.

Antes de prosseguir, frisamos, mais uma vez, que o termo popular aqui não se remete à clássica oposição – “popular *versus* erudito” – no sentido de “inferioridade *versus* superioridade” - mas ao fato de que estamos lidando com uma disputa simbólica que resultou numa releitura que “democratiza” duplamente idéias e práticas difundidas pelo movimento NA no Brasil.

Com referência à popularização da NA, poderíamos dizer, com base em Silva (1989/2000) que a NAP apenas ampliou um processo iniciado pela própria NA. De acordo com a referida autora, a NA contém em si o gérmen da “democratização” (popularização) desde o início, ela própria teria deslanchado o processo (SILVA, 1989: p. 665 (retomado em 2000: pp. 76, 114 -141).

Com efeito, no caso do VDA, por um lado, favorece a inserção de indivíduos oriundos de camadas menos instruídas em um movimento originalmente circunscrito às camadas mais intelectualizadas da população mundial. Por outro, enriquece o MNA, ao inserir tradições originalmente brasileiras até então repudiadas por grande parte de pessoas oriundas das camadas intelectualizadas da população brasileira, facultando o acesso a estas, a grupos que até então não tinham sido inseridos na NA.

Argumentamos, neste sentido, que tal inserção se dá a partir da reelaboração dos discursos de práticas NA, de modo a torna-los reconhecíveis e simbolicamente

eficazes para as camadas mais populares, ao inserir elementos significativos – em especial elementos rituais e visuais – das expressões de religiosidades populares.

Para situar o VDA no contexto *New Age* basear-nos-emos em Medeiros (1998), o qual elenca as principais características que nos permite considerar o VDA como um dos partícipe deste movimento. De acordo com o referido autor, as principais características presentes no VDA e na NA são:

1ª – Exigência de transformação, de mudança ao nível individual e coletivo, como preparação para uma Nova Era.

2ª – UM otimismo radical que acredita que a humanidade está sendo introduzida numa convivência baseada na harmonia, respeito às pessoas, ao planeta Terra.

3ª – O movimento é desculpabilizador: isto é, tende a retirar as culpas pessoais, atribuindo-as a agentes externos, sejam terrestres, sejam de outros mundos, sejam agentes do plano espiritual.

4ª – A existência de constantes desterritorializações signícas e simbólicas: reordenam, transferem e reinterpretam os significados dos símbolos religiosos.

5ª – A convicção de que a mente, o corpo e o espírito devem estar preparados para a *passagem* para a Era de Aquário.

Enfatizamos, porém que a *New Age Popular* é uma proposta de síntese inteiramente original. De acordo com Magnani (2006) o *New Age* no Brasil possuiu, em princípio, uma característica muito mais universal que local, de modo que:

“[...] muito mais freqüentes eram as referências aos índios das planícies norte-americanas, a Castañeda, aos incas, ao xamanismo siberiano – isso para não falar no esoterismo europeu, das filosofias orientais, dos cultos místicos das Antigüidade Clássica, da tradição wicca, do paganismo celta, etc” (MAGNANI, 2006, p. ,171)

No VDA percebemos a presença destes elementos, porém, além destes, outros vêm à tona. O Pai Seta Branca, por exemplo, apesar de ser retratado com indumentárias semelhante às utilizadas pelos índios americanos, em especial, aquelas que aparecem nos filmes de Faroeste, é apresentado como sendo um Tupinambá, que em uma de suas encarnações teria sido São Francisco de Assis, conhecido santo católico de devoção popular em nosso país.

O VDA, portanto, inova, ao propor uma síntese entre os signos já modelados pelo movimento *New Age* com elementos oriundos das religiões populares brasileiras. Em nosso entender, esta proposta de síntese se faz necessária enquanto instrumento de legitimação do movimento, uma vez que opera através de signos que configuram a vivência dos sujeitos pertencentes aos referidos extratos. Para Brandão (2007):

“Como os sistemas sociais e simbólicos do sagrado fazem parte do próprio miolo das identidades da classe, seus nomes estão presentes na ideologia teórica e nos repertórios cotidianos de regras de conduta dos subalternos como preceitos próprios e impostos e como preceitos internos e externos ao âmbito das relações da própria classe” (BRANDÃO, 2007, p. 472)

Argumentamos que, na medida em que os signos vivenciados nas expressões de religiosidade popular constituem o próprio miolo das identidades de classes, para aqueles que nela se encontram imersos, a recorrência a estes, pode funcionar como uma eficaz estratégia de legitimação.

Nesse sentido, qualquer expressão religiosa pode ser eficaz na medida em que é reconhecida pelos sujeitos como parte do de seu *habitus* enquanto religião legítima. Nesse sentido, o VDA propõem uma nova síntese que de certo modo, deslegitima ao mesmo tempo em que se apropria dos signos da religiosidade popular. Por um lado, se nas religiões populares os seus sacerdotes “não dominam um saber estranho” (Ibidem, p. 146), no VDA este saber é manipulado de modo a torná-lo estranho, não nega-se a eficácia das rezas oferecidas pelas benzendeiras, dos passes ofertados em centros espíritas, das orações católicas, porém, é posto que foi através da revelação recebida por Tia Neiva que eles puderam ter acesso ao domínio correto desses elementos, destes bens de salvação.

Bourdieu (2004b) nos elucida que o profeta, ao entrar no jogo disputas, busca deslegitimar os bens de salvação ofertados e, oferecer novos, porém estes

novos não são, por vezes, mais que releituras de bens já ofertados anteriormente por outro credo institucionalizado, ou não, inclusive por bens ofertados pela figura típico-ideal do mago, no qual poderíamos enquadrar as benzendeiras. Os bens de salvação são deslegitimados não em sua essência, mas pelo contexto no qual se inserem. Ao serem retirados de seu contexto original, ganham novos significados, e do mesmo modo, são também sincretizados por signos mundiais desterritorializados.

Na síntese elaborada pelo VDA, signos que até então não haviam ganho força junto ao movimento *New Age*, reemergem de maneira sempre plural. Assim é que, nesta complexa elaboração cultural, São Francisco de Assis figura num ciclo cármico de encarnações, como na tradição hindu, tendo sido antes um ser extraterrestre e, novamente encarnando como um índio que comunica-se com uma médium, visando preparar a humanidade para o terceiro milênio. Na construção cultural do VDA, tal narrativa ganha significado coerente tanto em termos globais como individuais. No primeiro caso, como parte da profecia que alimenta, no segundo, é capaz de dar sentido às experiências individuais, vivenciadas pelos sujeitos, compondo e rearranjando as construções cosmológicas e identitárias de adeptos e freqüentadores do templo de Campina Grande.

O *New Age Popular* distingue-se da *New Age* tal como se apresenta na Europa e Estados Unidos e, como se apresentou no Brasil inicialmente, não apenas pela proposta de síntese que incorpora signos da religiosidade popular, é que nesta, estes elementos ganham centralidade, em especial no que tange aos cultos afro-brasileiros, só recentemente introduzido no movimento.

Há que se enfatizar ainda, que na *New Age Popular*, a instituição ganha maior relevância, enquanto no movimento *New Age* de modo geral, a centralidade é no indivíduo, na esfera da subjetividade, apesar de também haver espaços institucionalizados. A diferença, é que na *New Age Popular*, a instituição e a comunidade são basilares para o movimento, os ritos, os signos, os cânticos, tudo é legitimado por uma expressão religiosa que é essencialmente institucional, embora que não se apresente assim oficialmente, inclusive, rejeita ser denominada religião, optando pelo termo doutrina. Contudo, diferentemente da maioria dos movimentos característicos da NA, exige exclusividade de seus adeptos centrando-se na idéia de conversão e de obediência hierárquica, etc.

Por fim, a última especificidade do VDA que gostaríamos de assinalar se dá no âmbito da construção estilística. Considerando que os campos constituem espaços de disputas por legitimação e que esta inclui gostos e idéias, e que estas, refletem a classe social à qual se referencia, no universo *New Age*, as construções estéticas refletem a percepção de mundo das classes médias, seu público majoritário, (MARTINS, 1999) guiando-se pelo que é considerado “de bom gosto”, “clean”, ao contrário daquelas do VDA, cuja construção visual se referencia nas camadas populares, profundamente marcadas pela profusão de elementos, cores e muito brilho.

Com efeito, ao construir o universo mágico do VDA, Tia Neiva, provavelmente teria sido influenciada pelo que estava circunscrito em seu *habitus*, o que possivelmente explica a valorização do brilho, do colorido, uma construção visual bastante valorizada por camadas populares. Nesse sentido, argumentamos que outra importante característica da *New Age Popular* que a distingue do modelo *New Age*, é justamente esta valorização estética de gostos típicos das camadas populares.

Por outro lado, a escolha da composição visual do universo do VDA pode funcionar também como uma estratégia de legitimação no campo religioso, na medida em que dá identidade ao movimento. De fato, observamos que o templo do VDA de Campina Grande realiza escolhas visuais que visam legitimar o movimento no âmbito local, pois operacionalizam escolhas que refletem os gostos e preferências incorporadas nos *habitus* dos seus praticantes. Na composição deste universo religioso, escolhem-se e modelam-se os signos que podem ser reconhecidos pelos *habitus* dos adeptos. Entre os inúmeros signos disponíveis, são escolhidos aqueles simbolicamente mais eficazes para determinado *habitus*. Este processo de escolha e modelação de signos se dá a partir de estratégias de legitimação movidas pelo *sensu prático* dos agentes no campo, o que lhes permite agir de maneira adequada e em consonância com as regras do jogo incorporadas nos campos (BOURDIEU, 2007b, p. 169).

A partir de uma vivência social inventa-se o místico, o sagrado, o eterno. Com efeito, os homens e suas invenções criam, recriam, arranjam e modificam o mundo, no universo *New Age* não poderia ser diferente. O VDA enquanto nova expressão religiosa da NA, compõem um contexto específico que denominamos *New Age*

Popular, no qual, instituiu uma forma totalmente inusitada de lidar com o sagrado. Talvez, um “sagrado selvagem”, como diria Roger Bastide (2006) ou mesmo um “sagrado mágico”, em resposta a uma sociedade desprovida de encantos, onde a dura realidade pesa demasiadamente no ombro dos desvalidos de direito e de oportunidades. Mais que isso, promove uma síntese audaciosa, onde elementos e leituras do esoterismo europeu, do kardecismo, das religiões orientais, da umbanda, do catolicismo, entre outras matrizes culturais diversas formam uma efervescência religiosa única, complexa e pulsante.

Bastide (2001) enfatiza que: “[...] em planos diferentes do real, são encontradas as mesmas entidades. Os orixás, os Exus e os erês existem fora de nós, constituindo o mundo divino, e ao mesmo tempo dentro de nós, constituindo parte de nossa estrutura interna (...) O sagrado é ao mesmo tempo transcendente e imanente” (BASTIDE, 2001, p. 244).

Temos, portanto, que o sagrado pulsa, salta aos olhos, porém, inseridos nas teias que nós construímos e incorporamos. Guia-nos através da realidade social para criar nossos universos, e estes, se apresentam enquanto respostas para as nossas perguntas. Para além do plano da subjetividade, disputamos simbolicamente nossa existência, nossa visão de mundo, pois somos, por excelência, aquilo que conseguimos ver. A *New Age Popular* é uma destas visões de mundo, uma construção sobre o real, uma construção do divino, do sagrado, do imaginário, de nosso universo de representações e práticas sem finitude.

A *New Age* aflora como uma nova forma de lidar com o sagrado, uma forma mais fluída, capaz de arranjar signos diversos retirados de seu contexto original visando a fins específicos. Nesta nova forma de lidar com o sagrado brotou a *New Age Popular*, oriunda de uma reapropriação dos discursos *new agers*, a partir de um código social específico, revelando uma nova visão de mundo, uma nova proposta de síntese, convergência entre o novo e aquilo o que há de mais cristalizado na devoção popular brasileira. Esta proposta, como visão de mundo legitimada, reflete os anseios, perguntas e respostas de um grupo social específico, cujo *core*, encontra-se na esfera mais profunda da subjetividade humana, permeada pela totalidade social e imersa na imensidade simbólica.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em nosso estudo de caso no templo da cidade de Campina Grande, analisamos como as dinâmicas e práticas culturais vivenciadas neste núcleo do VDA questionam e reinventam a estrutura posta em nível nacional pelo templo mãe, configurando uma realidade *sui generis*, que ao mesmo tempo em que delimita seu próprio espaço no campo religioso, reafirma a estrutura anteriormente posta, pela matriz, pois, em assim fazendo, reforça o discurso do templo mãe, legitima sua crença a nível macro e assim, reforça sua própria identidade. Ao reproduzir os fundamentos e os rituais dentro das possibilidades de escolha que estes lhes facultam, escolhem quais destes serão reproduzidos, criando, assim, uma identidade local própria.

Desse modo, o Vale do Amanhecer demonstra plasticidade e inventividade ao lidar com o sagrado e isto só é possível numa situação de grande liberdade religiosa. Para além de um processo de bricolagem, a VDA criou uma síntese original, um universo místico religioso único, no qual os mais diversos elementos religiosos e culturais são modelados e reinventado nas cosmologias e práticas, individuais e coletivas dos sujeitos que experenciam o sagrado neste movimento.

Nesse sentido, as técnicas possuem centralidade, pois na sua prática, o elo social é como que 'repactuado'. Essa repactuação se dá em três diferentes níveis; entre os adeptos e as entidades, entre aqueles e os visitantes, e entre os próprios adeptos. A referida repactuação se faz possível, através da dinâmica do dom, que, ao contrário do misticismo analisado por Silva (2000) permite aos não iniciados a prática da vivência do sagrado no interior do templo, fato que aponta para o que esta denominou de "democratização do êxtase místico".

A NA permite que a prática mística possa ser experimentada pelos não iniciados, democratizando, assim, o êxtase místico. O processo se deu, inicialmente, nas classes médias e médias altas. No Brasil, ao ser apropriada por algumas camadas oriundas das classes populares, a *New Age Popular* viabiliza a ampliação deste processo. Sujeitos que podem acessar o êxtase místico, não apenas por ofertar gratuitamente seus serviços – pois muitos outros movimentos religiosos

também o fazem – mas principalmente, por, ofertar serviços reconhecíveis e decodificáveis pelo *habitus* dos sujeitos oriundos das camadas mais populares.

Em nosso processo de pesquisa, a formulação da categoria teórico-analítica *New Age Popular* pode representar um dos nossos principais avanços no estudo da questão, porque permite delimitar o movimento no contexto NA em sua singularidade, se considerarmos que esta, ao propor uma nova síntese místico-esotérica, se insere no movimento *New Age* de modo idiossincrático, no qual os discursos *new agers* se singularizam a partir das realidades religiosa e cultural brasileiras agregando elementos das expressões populares.

Neste sentido, a *New Age Popular* permite que a vivência do místico ganhe novos rumos no Brasil, torne-se decodificável por outros *habitus*, para além das classes médias/médias-altas. Sua vivência sincrética e fluída formula uma nova proposta de vivência do sagrado, na qual os credos populares legitimam as experiências e dão a estas eficácia simbólica. Para além do circuito “neo-esô” apontado por Magnani (1999), a NAP mostra-se enquanto mais uma opção, que se diferencia pela modelação de signos direcionados a um novo público oriundo das camadas populares.

As práticas místicas neste contexto, permitem a formulação de cosmologias próprias, através da utilização performática dos mais diversos elementos religiosos e culturais, que ganham novos significados quando vivenciados no VDA, sendo rearranjados ao lado de novas práticas. Desse modo, uma nova forma de lidar com o sagrado emerge, através de uma nova proposta de síntese.

Na *New Age Popular*, por um lado, a prática *New Age* torna-se decodificável, ao agregar elementos da religiosidade popular, por outro, estes elementos ganham um novo fôlego ao serem sincretizados com o êxtase místico.

As preocupações dos adeptos do VDA de Campina Grande não se centram apenas nas questões apocalípticas, numa espera pelo fim dos tempos, quando viria um julgamento sobre os humanos, mas, também, na preparação individual e coletiva para um novo tempo sem dor e sem sofrimento, que emergiria no terceiro milênio. As técnicas que teriam vindo dos “planos espirituais superiores” cumpririam este papel, preparam o indivíduo, habilitando-o a instruir outras pessoas no mesmo caminho. Práticas estas, recorrente no universo NA.

Em nossa pesquisa adentramos numa realidade culturalmente densa, repleta de símbolos e de rituais. Buscamos, no decorrer deste trabalho, descrever e analisar as dinâmicas culturais vivenciadas neste movimento religioso, as quais envolvem processos extremamente complexos que exigem estratégias inteligentes apropriadas, através das quais são modelados os discursos visando por um lado, legitimidade no campo religioso, e por outro, ao reconhecimento partir de determinado *habitus*.

Ansiamos dar continuidade à nossa pesquisa posteriormente em nível de doutorado, o que nos permitirá maior grau de aprofundamento nas questões postas e, o levantamento de novas. Considerando que o nosso objeto de pesquisa apresenta altos graus de complexidade e de elaboração cultural, podemos lançar uma infinidade de olhares sobre o seu universo, almejamos com isso colaborar com o nosso campo de estudos tanto na área de sociologia como de antropologia da religião, em especial no que se refere ao estudo dos novos movimentos religiosos.

O universo das práticas religiosas é o universo da inventividade humana, da capacidade criativa a partir de suas angustias e aspirações. A esfera da subjetividade aflora de modo factual, construindo e reconstruindo o místico, o religioso e o mágico. No VDA esta construção chega ao seu “ápice” constituindo o universo religioso mais complexo que já se teve notícia.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, Leila Marrach Basto de. "Estrutura e Dinâmica dos Novos Movimentos Religiosos". In: SOUZA, Beatriz Muniz de; SÁ MARTINO, Luis Mauro (orgs.) *Sociologia da religião e mudança social*. São Paulo: Paulus, 2004.

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, María Julia (org.), *A Nova Era no Mercosul*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

ANDRADE, Maristela de Oliveira. *500 anos de catolicismos & sincretismos no Brasil*. João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 2002.

_____. "O mito do Quinto Império na versão d Padre Antônio Vieira". In: ANDRADE, Maristela de Oliveira (org.) *Milenarismos e utopias: a busca do Quinto Império*. João Pessoa: Ed. Manufatura, 2003.

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. Disponível em ,_<www.antropologiavisual.cl/Marilda_Batista.htm>. Acesso em 23 maio 2007.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil: Contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações*, Vol. 2. São Paulo: Pioneira, 1985.

_____. *O Candomblé da Bahia: Rito Nagô*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *O Sagrado Selvagem e Outros Ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

BITTENCOURT FILHO, José. *Matriz Religiosa Brasileira: Religiosidade e Mudança Social*. Petrópolis, RJ: Vozes: Petrópolis; Rio de Janeiro: KOINONIA, 2003.

BOBBIO, Noberto, MATTEUCCI, Nicola, PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de Política Vol.2*. Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2000.

BOURDIEU, Pierre. "A dissolução do religioso". *In: Coisas ditas*. São Paulo: Brasiliense, 2004a.

_____. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo, Perspectiva, 2004b.

_____. *A distinção: crítica social do julgamento*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Porto Alegre: Zouk, 2007a.

_____. "A Ilusão Biográfica". *In: FERREIRA, Marieta de Moraes, AMADO, Janaína. Usos e Abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006a.

_____. *A Produção da Crença: Contribuição para uma Economia dos Bens Simbólicos*. Porto Alegre, RS: Zouk, 2006b.

_____. *Escritos de Educação*. NOGUEIRA, Maria Alice; CANTANI, Afrânio (orgs.) Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1998.

_____. "Marginalia: algumas notas adicionais sobre o dom". *Mana*, out. 1996a, vol.2, no.2.

_____. *Meditações Pascalinas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007b.

_____. *O amor pela arte: os museus de arte na Europa e seu público*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Porto Alegre: Zouk, 2007c.

_____. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

_____. *Os usos sociais da ciência: por uma sociologia clínica do campo científico*. São Paulo: Editora UNESP, 2004c.

_____. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas, SP: Papyrus, 1996b.

BRANDAO, Carlos Rodrigues. "Fronteira da fé: alguns sistemas de sentido, crenças e religiões no Brasil de hoje". *Estud. av.*, dez. 2004, vol.18, no.52. p. 261-288.

_____. *Os Deuses do Povo: Um Estudo Sobre a Religião Popular*. Uberlândia: EDUFU, 2007.

_____. *Somos as Águas Puras* Campinas, SP: Papyrus, 1994.

BRITO, Paulo Afonso. "Dádiva e Democracia Participativa". In: MARTINS, Paulo Henrique, CAMPOS, Roberta Bivar C. (orgs.), *Polifonia do Dom*. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2006.

CAILLÉ, Alain. "A Dádiva das Palavras – O Que Dizer Pretende Da". In: MARTINS, Paulo Henrique (org.) *A Dádiva Entre os Modernos: Discussão Sobre os Fundamentos e as Regras do Social*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002a.

_____. *Antropologia do Dom: O Terceiro Paradigma*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002b.

_____. "Dádiva e Associação". In: MARTINS, Paulo Henrique (org.) *A Dádiva Entre os Modernos: Discussão Sobre os Fundamentos e as Regras do Social*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002c.

_____. "Nem holismo nem individualismo metodológicos: Marcel Mauss e o paradigma da dádiva". *Rev. bras. Ci. Soc.*, Out 1998, vol.13, no.38.

_____. "O Dom Entre Interesse e Desinteressamento". In: MARTINS, Paulo Henrique, CAMPOS, Roberta Bivar C. (orgs.), *Polifonia do Dom*. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2006.

CAMPOS, Roberta Bivar C. "O Outro Como Fim: A Caridade Como *Mimesis* do Deus. Implicações Teóricas". In: MARTINS, Paulo Henrique, CAMPOS, Roberta Bivar C. (orgs.), *Polifonia do Dom*. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2006.

_____. "Quando o final dos tempos chegar: o uso de uma linguagem apocalíptica e negociação de significados entre os Ave de Jesus", in: MUSUMECI, Leonarda (org.) *Antes do fim do mundo: milenarismos e messianismos no Brasil e na Argentina*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2004.

_____. "Utopia e sociabilidade: imagens de sofrimento e caridade no Juazeiro do Norte". *Rev. Antropol.*, 2003, vol.46, no.1.

CAROZZI, Maria Julia. "Nova Era: A Autonomia como Religião". In: CAROZZI, Maria Julia (org.), *A Nova Era no Mercosul*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

CARVALHO, José Jorge de. "Características do fenômeno religioso na sociedade contemporânea". *Série Antropológica*, Brasília, ano de 1991, nº 114. Disponível em <www.unb.br/ics/dan/Serie114empdf.pdf>. Acesso em 15 maio 2007.

_____. "Um espaço público encantado. Pluralidade religiosa e modernidade no Brasil". *Série Antropológica*, Brasília, ano de 1999, nº

249. Disponível em <<http://www.unb.br/ics/dan/Serie249empdf.pdf>>. Acesso em 15 maio 2007.

CARVALHO, José Murilo de. "O Motivo Edênico no Imaginário Social Brasileiro". *Rev. bras. Ci. Soc.*, Out 1998, vol.13, no.38.

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.

_____. *O Vale do Amanhecer e a Estética da Luz*, in: Essentia, Sobral - Ceará, p. 119-126, 1999.

_____. *O vale do amanhecer e as configurações de um mito em códigos verbais, cinéticos, visuais e sonoros*. Disponível em <http://www.naya.org.ar/congreso2002/ponencias/carmen_luisa.htm>, última vez acessado em 20/03/2008.

_____. *Xamanismo no Vale do Amanhecer: O caso Tia Neiva*. São Paulo: Annablume, 2000.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. *O Mundo Invisível: Cosmologia, Sistema Ritual e Noção de Pessoa no Espiritismo*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983.

CHANIAL, Phillippe. "Além do Domínio do Interesse? Dádiva, Proteção Social e Renda da Cidadania". *Caderno CHR.*, jan./abr. 2004, n. 40.

DAMATTA, Roberto A. *A Casa e a Rua: Espaço, Cidadania, Mulher e Morte no Brasil*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997a.

_____. *O que faz o Brasil, Brasil?*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997b.

DEMO, Pedro. *Metodologia Científica em Ciências Sociais*. São Paulo: Atlas, 1995.

DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1976.

DURKHEIM, Émile. *A divisão social do trabalho*. Lisboa: Presença, 1977.

_____. *As Formas Elementares da Vida Religiosa: O sistema Totêmico na Austrália* São Paulo: Martins Fontes, 1996.

_____. *As Regras do Método Sociológico* São Paulo: Martin Claret, 2004.

_____. *O Suicídio*. São Paulo: Martin Claret: 2005.

ELIADE, Mircea. *Imagens e Símbolos: Ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Tratado de História das Religiões* São Paulo: Martins Fontes, 2002b.

_____. *O Mito do Eterno Retorno*. Lisboa: Edições 70, 2000.

FERRETTI, Sergio Figueiredo. *Repensando o Sincretismo*. São Paulo/ São Luís: EDUSP/FAPEMA, 1995.

FOURNIER, Marcel. "Para reescrever a biografia de Marcel Mauss...". *Rev. bras. Ci. Soc.*, jun. 2003, vol.18, no.52.

FREUND, Julien. *Sociologia de Max Weber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

GALINKIN, Ana Lúcia. *A Cura no Vale do Amanhecer*. Brasília. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade de Brasília, 1977.

GIDDENS, Anthony. *As Conseqüências da Modernidade*. São Paulo: Editora UNESP, 1997.

GODBOUT, Jacques T. "Introdução à dádiva". *Rev. bras. Ci. Soc.*, Out 1998, vol.13, no.38.

_____. "Homo Donator Versus Homo Oeconomicus". In: MARTINS, Paulo Henrique (org.) *A Dádiva Entre os Modernos: Discussão Sobre os Fundamentos e as Regras do Social*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

GODBOUT, Jacques T., CAILLÉ, Alain. *O Espírito da Dádiva*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

GODELIER, Maurice. *O Enigma do Dom*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

GOFFMAN, Erving. *A Representação do Eu na Vida Cotidiana*. Petrópolis: Vozes, 2005.

GONÇALVES, Djalma Barbosa. *Vale do Amanhecer: Análise Antropológica de um Movimento Religioso Sincrético Contemporâneo*. Brasília. Monografia (Graduação em Antropologia), Universidade de Brasília, 1999.

GRAEBER, David, LANNA, Marcos. "Comunismo ou comunalismo? A política e o 'Ensaio sobre o dom'". *Rev. Antropol.*, jul./dez. 2005, vol.48, no.2.

GUERRA, Lemuel Dourado. *Mercado religioso no Brasil: Competição, demanda e dinâmica da esfera da religião*. João Pessoa: Idéia, 2003.

GUERRIERO, Silas. "A visibilidade das novas religiões no Brasil". In: SOUZA, Beatriz Muniz de; SÁ MARTINO, Luís Mauro (orgs.) *Sociologia da religião e mudança social*. São Paulo: Paulus, 2004.

_____. *Novos movimentos religiosos: o quadro brasileiro*. São Paulo: Paulinas, 2006.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do paraíso. Os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1959.

LABARRERE, Vanessa de Siqueira. *O Vocabulário da Doutrina Religiosa do Vale do Amanhecer como Índice de Crioulização Cultural*. 2006. Dissertação (Mestrado em Lingüística), Universidade de Brasília, Brasília.

LANNA, Marcos. *A dívida divina; troca e patronagem no nordeste brasileiro*. Campinas: Ed. da UNICAMP, 1995.

_____. "Nota sobre Marcel Mauss e o ensaio sobre a dádiva". *Rev. Sociol. Polit.*, Jun 2000, no.14

LEACHE, Edmund, "A representação material de idéias abstratas: condensação ritual". In: *Cultura e Comunicação: A lógica pela qual os símbolos estão ligados – Uma introdução ao uso da análise estruturalista em antropologia social*. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1978.

LEVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

_____. *As Estruturas Elementares do Parentesco*. Petrópolis: Vozes, 2003.

_____. *Introdução à Obra de Marcel Mauss*. In: MAUSS, Marcel. *Ensaio Sobre o Dom: Forma e Razão da Troca nas Sociedades Arcaicas*. Lisboa: Edições 70, 2001.

LEWGOY, Bernardo. "Etnografia da leitura num grupo de estudos espírita". *Horiz. antropol.*, Porto Alegre, v. 10, n. 22, 2004.

MAGGIE, Yvonne. *Guerra de Orixá: Um estudo de Ritual e Conflito*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. *Mystica urbe: um estudo antropológico sobre o circuito neo-esotérico na metrópole*. São Paulo: Editora Studio Nobel, 1999a.

_____. *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.

MALINOWSKI, Bronislaw Kasper. *Os Argonautas do Pacífico Ocidental: Um Relato do Empreendimento e da Aventura dos Nativos nos Arquipélagos da Nova Guiné Melanésia*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MALUF, Sônia Weidner. "Mitos coletivos, narrativas pessoais: cura ritual, trabalho terapêutico e emergência do sujeito nas culturas da 'Nova Era'". *Mana*, Oct. 2005, vol.11, no.2.

_____. "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 (org.) *Antes do fim do mundo: Milenarismos e messianismos no Brasil e na Argentina*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2004.

MARTINS, Paulo Henrique. "A sociologia de Marcel Mauss: Dádiva, simbolismo e Associação". In: MARTINS, Paulo Henrique, CAMPOS, Roberta Bivar C. (orgs.), *Polifonia do Dom*. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2006.

_____. "As Terapias Alternativas e a Libertação dos Corpos". In: CAROZZI, Maria Julia. *A Nova Era no Mercosul*. Petrópolis: Vozes, 1999.

MAUSS, Marcel. *Ensaio Sobre a Dádiva: Forma e Razão da Troca nas Sociedades Arcaicas*. Lisboa: Edições 70, 2001.

_____. *Ensaio de Sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 2005.

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 gnoses, ecletismo religioso e uma nova era de espiritualidade universal". In: MUSUMECI, Leonarda (org.) *Antes do fim do mundo: Milenarismos e messianismos no Brasil e na Argentina*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2004.

_____. *Millenarismes bresiliens: Contribution à l'étude de l'imaginaire contemporain*. These de docteur em sociologie. Université Pierre Mendès France, U.F.R. Sciences de l'homme et la société, Département de Sociologie. Grenoble, 1999.

MENEZES, Marilda Aparecida de. "História oral: uma metodologia para o estudo da memória". *Vivência*, Natal - RN, n. 28, p. 23-36, 2005.

MOREIRA, Martha Cristina Nunes. "Dádiva, Reciprocidade e Associação em Rede na Área de Saúde: Uma Perspectiva Sócio-Antropológica". In: MARTINS, Paulo

Henrique, CAMPOS, Roberta Bivar C. (orgs.), *Polifonia do Dom*. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2006.

MOTTA, Roberto. "Escatologia e Visão de Mundo nas Religiões Afro-Brasileiras". In: BRANDÃO, Sylvana (Org.). *História das Religiões no Brasil*. Recife: Editora Universitária UFPE, 2002, v. II.

_____. "Religiões Éticas e Religiões Sacrificais: Seu Crescimento Simultâneo no Brasil Atual". In: VII Encontro de Antropólogos do Norte-Nordeste, 2003, Recife. *Anais do VII Encontro de Antropólogos do Norte-Nordeste*, 2003.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro. "A teoria do *trabalho religioso* em Pierre Bourdieu". In: TEXEIRA, Faustino (org.) *Sociologia da religião: enfoques teóricos*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

OLIVEIRA, Amurabi Pereira de . Sincretismo, "dessincretismo" e legitimação": A incorporação de elementos das religiões afro no Vale do Amanhecer. *Anais da I Reunião Equatorial de Antropologia*, v. 1, p. 1, 2007.

ORTIZ, Renato. *Mundialização e Cultura*. São Paulo: Brasiliense, 2006.

PEIRANO, Mariza . Temas ou teorias? O estatuto das noções de ritual e de performance. *Campos (UFPR)*, v. 07, p. 9-16, 2006.

PIERUCCI, Antônio Flávio. "Bye bye, Brasil": o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000". *Estud. av.*, Dez 2004, vol.18, no.52

REIS, Adriana Valle dos. "Nova Religiosidade e Educação em Brasília: Uma Nova Ética em Curso?". In: COELHO, Maria Francisca Pinheiro; BANDEIRA, Lourdes; MENEZES, Marilde Loiola de. *Política, Ciências e Cultura em Max Weber*. Brasília: Editora Universidade de Brasília: São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2000.

RODRIGUES, José Carlos. *Tabu do Corpo*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2006.

SILVA, Magnólia Gibson Cabral. Recentes Teodicéias Inspiradas na Tradição Oriental: conservadorismo e/ou mudança social. In *Revista de Cultura Vozes*, Petrópolis: Vozes, Ano 83 Nov/Dev nº 1989, pp. 659 – 674.

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

_____. “Utopias para o III Milênio”. In: ANDRADE, Maristela de Oliveira (org.) *Milenarismos e utopias: a busca do Quinto Império*. João Pessoa: Ed. Manufatura, 2003.

SILVEIRA, Marcos Silva. *Cultos de Possessão no Distrito Federal*. Brasília. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade de Brasília. 1994.

SIQUEIRA, Deis. “A Labiríntica Busca Religiosa na Atualidade: Crenças e Práticas Místico-Esotéricas na Capital do Brasil”. In: LIMA, Ricardo Barbosa de; SIQUEIRA, Deis. *Sociologia das Adesões: Novas Religiosidades e a Busca Místico-Esotérica na Capital do Brasil*. Rio de Janeiro: Garamond: Vieira, 2003.

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

SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

TAVARES, Fátima Refina Gomes. “‘Holismo Terapêutico’ no âmbito do movimento Nova Era no Rio de Janeiro”. In: CAROZZI, Maria Julia. *A Nova Era no Mercosul*. Petrópolis: Vozes, 1999.

TURNER, Victor. *O Processo Ritual: Estrutura e Antiestrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.

VASCONCELLOS, Maria Drosila, "Bourdieu: A herança sociológica", *Revista Educação & Sociedade*, ano XXIII, n.º 78, abril/2002.

VILLELA, Jorge Luiz Mattar. "A dívida e a diferença. Reflexões a respeito da reciprocidade". *Rev. Antropol.*, 2001, vol.44, no.1.

VON SIMSON, Olga Rodrigues de Moraes. "Reflexões de Uma Socióloga Sobre o Uso do Método Biográfico". In: CARLOS, José. (Org.). (Re)Introduzindo a História Oral no Brasil. São Paulo: Xama, 1996

WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Martin Claret, 2005.

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

_____. *Ensaio de sociologia*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1982.

_____. *The Prophet*. In: *On charisma and institution building*. Chicago: The University of Chicago press, 1968.

PUBLICAÇÕES DO VALE DO AMANHECER

ÁLVARES, Bálamo. *Tia Neiva – Autobiografia Missionária*. Brasília: s/n, 1992.

SASSI, Mário. *O que é Vale do Amanhecer?*. Brasília: s/n, 1994.