

A narrativa religiosa do Vale do Amanhecer e a vocalização dos excluídos¹

Altirez dos Santos²

Resumo: Abordaremos aqui as ligações entre religião e ficção científica que levaram a doutrina religiosa do Vale do Amanhecer a acomodar e desenvolver temas da nova cosmologia a partir de referências visuais informadas pelo cinema. Em primeiro lugar, procuramos identificar e situar as narrativas visuais e textuais do Vale do Amanhecer no contexto de narrativas míticas e arquetípicas, portadoras de uma universalidade que permite seu diálogo com outras narrativas como a História, a Religião, o Cinema etc. Situaremos a narrativa milenarista do Vale do Amanhecer em sua relação com a construção de uma sociedade utópica, inclusiva. Abordaremos três características do discurso milenarista do Vale do Amanhecer por considerá-los relevantes a esta pesquisa: (i) a esperança depositada no novo milênio do Ano 2000; (ii) um milênio marcado pela sofisticação tecnológica espacial e (iii) o milênio como início de uma vida mais nobre e mais digna para os adeptos. Em terceiro lugar, para ajudar a compreensão de como o Vale do Amanhecer exerce seu apelo milenarista, abordamos brevemente o que chamamos de *vocalização dos excluídos*, a partir dos conceitos de Bakhtin, processo que ocorre com a narrativa pictórica do Vale do Amanhecer enquanto resultando da convergência de narrativas literárias e cinematográficas. As conclusões situam o imaginário do Vale do Amanhecer como uma reação aos padrões sociais, culturais e religiosos vigentes na sociedade brasileira.

Palavras Chave: Vale do Amanhecer, Narrativas visuais, Vocalização dos excluídos, Milenarismo, Cultura visual.

Abstract: We will approach here the links between religion and science fiction that have led to the religious doctrine of the Valley of the Dawn to accommodate and develop themes of the new cosmology from visual references informed by the cinema. In the first place, we seek to identify and situate the visual and textual narratives of the Valley of the Dawn in the context of mythical and archetypal narratives, bearing a universality that allows their dialogue with other narratives such as History, Religion, Cinema, etc. We will situate the millennial narrative of the Valley of the Dawn in its relation with the construction of a utopian, inclusive society. We will consider three characteristics of the millenarian discourse of the Valley of the Dawn to consider them relevant to this research: (i) the hope deposited in the new millennium of the Year 2000; (ii) a millennium marked by spatial technological sophistication and (iii) the millennium as the beginning of a nobler and more dignified life for the adepts. Third, in order to help understand how the Valley of the Dawn exercises its millennial appeal, we briefly discuss what we call the vocalization of the excluded from Bakhtin's concepts, a process that occurs with the pictorial narrative of the Valley of the Dawn while Convergence of literary and cinematographic narratives. The conclusions situate the imagery of the Valley of the Dawn as a reaction to the social, cultural and religious standards prevailing in Brazilian society.

Keywords: Valley of the Dawn, Visual narratives, Vocalization of the excluded, Milenarism, Visual culture.

Introdução

A narrativa milenarista do Vale do Amanhecer é marcada por três características: (i) a esperança depositada no novo milênio (Ano 2000); (ii) um milênio marcado pela sofisticação tecnológica espacial e (iii) o milênio como início de uma vida mais nobre e mais digna para os adeptos. Como pressupostos para esta análise é preciso sublinhar que o Vale do Amanhecer é entendido como um

¹ Artigo construído a partir de elementos do capítulo terceiro da dissertação de mestrado, intitulado “O Vale do Amanhecer e as narrativas da nova cosmologia: um diálogo entre religião e ficção científica”, apresentada à UMESP em julho de 2016, intitulada “As narrativas visuais e religiosas do Vale do Amanhecer”.

² Doutorando em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo, Mestre em Ciências da Religião (UMESP, 2016). Endereço para contato: altirezss@gmail.com.

movimento milenarista não messiânico (pois não possui um Messias), e assim o afirma a própria literatura produzida pelos fundadores em obras como *No limiar do Terceiro Milênio* (SASSI, 1972, p. 4) e *2000: conjunção de dois planos* (SASSI, 1990, p. 13).

A primeira característica do milenarismo deste movimento é embasada na concepção enunciada por Tia Neiva e Mário Sassi de que os acontecimentos decisivos para o Planeta Terra e para a Humanidade acontecem em determinados períodos de tempo que coincidem com o calendário dos milênios e que não necessariamente comportam mil anos. Por isso a simbologia do número milhar está muito presente na liturgia celebrada nos templos, nas músicas, nos textos e em tudo o que se refira ao Vale do Amanhecer. As constantes referências a essa mística milenarista embasam-se nas narrativas da fundação do Planeta *in illo tempore*:

Há 32.000 anos – trezentos e vinte séculos atrás –, uma frota de naves extraplanetárias pousou na Terra, e dela desembarcaram homens e mulheres, duas ou três vezes maiores do que o tamanho médio do Homem atual. Sua missão era a de preparar o planeta para futuras civilizações. Para isso, mudaram a topografia e a fauna, trouxeram técnicas de aproveitamento dos metais, além de outras coisas essenciais para aquele período e os que se seguiram (SASSI, 1979, p. 14).

Segundo a cosmogonia do Vale do Amanhecer, o primeiro dos grupos enviados na missão de preparar e colonizar a Terra foi o dos *Equitumans*. A eles coube dar os primeiros passos na transformação do orbe, realizando trabalhos geológicos, de alteração da flora e da fauna e da preparação de diversos requisitos para que a vida aqui fosse possível. Dois mil anos após, os *Equitumans* desviaram-se dos planos iniciais e caíram na desobediência, recusando-se a entrar em entendimento com Capela, deflagrando a intervenção com a belonave *Estrela Candente*, chefiada por Seta Branca. Os espíritos que foram expulsos naquela ocasião se agruparam em falanges no Vale das Sombras e hoje combatem no plano espiritual o Vale do Amanhecer. Em substituição aos desterrados, Capela enviou em missão dois mil anos depois os *Tumuchys*, seres belos e longevos. A estes coube a harmonização energética do planeta e deles nos restam diversas evidências arqueológicas, como as pirâmides do Egito, as esculturas da Ilha de Páscoa, os grandes geóglifos da América do Sul etc. Há cerca de vinte mil anos atrás, após a missão dos *Tumuchys*, finalmente foram enviados os *Jaguares*, povo que esteve na raiz das mais antigas civilizações conhecidas, tais como assírios, caldeus, medos, partas, gregos, romanos, chineses, maias, incas e astecas. Este povo ainda está na Terra completando sua evolução espiritual e pagando “dívidas cármicas”. Muitos *Jaguares* estiveram no evento histórico da escravidão luso-brasileira e se beneficiaram dos grandes sofrimentos recebidos como resgate de erros quando, em vidas passadas, como nobres, príncipes e guerreiros, fizeram outras pessoas sofrerem. Sobre os ciclos milenares, Mário Sassi indica que

Tais situações surgem, sempre, no fim dos ciclos civilizatórios, quando a Humanidade passa de uma fase planetária para a seguinte. Esses ciclos, embora variáveis em termos de contagem do tempo, se apresentam à visão intelectual da História como tendo mais ou menos 2.000 anos. A cada dois milênios termina uma etapa e começa outra (SASSI, 1979, p. 3).

O encerramento do milênio acarreta muitas transformações não apenas espirituais mas também na natureza física do Planeta, pois é um período de acerto de contas:

Os polos da Terra se aquecerão, e o gelo neles contido irá se derreter. A imensa quantidade de água resultante irá se derramar pelos continentes e, com isso, os mares mudarão de posição. Terras emergirão e outras serão submergidas. Montanhas se tornarão pequenas ilhas e rachaduras abissais cortarão a Terra em todos os sentidos. Os climas sofrerão grandes transformações, e a água e o fogo se alternarão no fazimento da nova superfície da Terra.

As modificações orgânicas, resultantes dessas transformações, obrigarão a adaptações psicofísicas do ser humano atual. Essas adaptações são possíveis, pois o ser humano mal conhece sua potencialidade. Conceitos de alimentação, sono e capacidade respiratória terão de ser mudados, para que haja resistência às novas condições ambientais, principalmente no seu caráter mutável do período de transição (SASSI, 1990, p. 12).

A influência apocalíptica conforme o imaginário popular pode ser notada nos cataclismos que se seguirão. No entanto, após tais dificuldades, um novo período será inaugurado, como se verá. O livro *2000: A Conjunção de Dois Planos* ajuda a entender estes aspectos da visão de mundo do Vale do Amanhecer. Quando a obra foi escrita nos anos 1970, a referência ao ano 2000 vinha carregada de esperanças, como se os acontecimentos indicados naquela narrativa fossem uma espécie de antecipação do que aconteceria no futuro, onde a vida seria mais digna e feliz, quase uma *utopia*. Nesse livro o simbolismo do número milhar, pleno, místico, quase inalcançável revela a conotação *milenarista*. Além disso, 2000, o terceiro milênio da Era Cristã, é tido nos círculos esotéricos como o despertar da Nova Era, outro pertencimento que o Vale do Amanhecer possui. A Nova Era, de Aquário, vem, enquanto movimento, preencher lacunas que a Era Antiga, de Peixes, teria, ou seja, a nova religiosidade, diferente do Cristianismo no Ocidente, se pretende mais fluída, menos institucionalizada, dialogando com a natureza, o cosmos e o bem-estar humano. O Vale do Amanhecer se inscreve nesta mesma perspectiva.

A segunda característica desse milenarismo é a confiança no futuro tecnológico, como já foi possível perceber ao longo deste trabalho. Vivendo e construindo uma religião na segunda metade do século 20, Tia Neiva e Mário Sassi olhavam para o futuro com otimismo e confiavam que a Humanidade daria saltos decisivos devido ao progresso da ciência. Esse otimismo era compartilhado com círculos espíritas umbandistas e kardecistas (estes últimos devido à forte influência das ideias positivistas que marcaram sua origem), sobretudo por meio da literatura religiosa que narrava um futuro tecnológico e ao mesmo tempo espiritual. Na teoria de Bakhtin, narrativas anteriores a determinados textos (sejam literárias, visuais ou outras) servem para o que ele chamou de “presumido”, isto é, aquilo que permite estabelecer uma referência entre dois ou mais textos. Para a doutrina de Tia Neiva e Mário Sassi, muitas destas narrativas primevas vieram das tradições religiosas e culturais, como os universos mágicos do catolicismo popular e das religiões afro-indígenas. Contudo, a narrativa do Vale deu passos além do diálogo com as matrizes brasileiras e dialogou com outros campos: a cultura literária, televisiva, radiofônica, impressa e cinematográfica. O encontro desses campos por meio do imaginário revelou contornos socioculturais que já não eram desconhecidos, mas que foram

apresentados com a legitimidade de quem os vivenciou, por isso Morin entende o imaginário como campo legítimo de manifestações humanas:

O imaginário estético é, como todo o imaginário, o reino das necessidades e aspirações do homem, incarnadas e situadas estas no quadro de uma ficção. Vai alimentar-se às fontes mais profundas e intensas da participação afetiva e, por isso mesmo, alimentar mais intensas e profundas participações afetivas (MORIN, 1970, p. 121).

A menção de ficção aqui feita não se liga ao relato de Sassi e Neiva, entendido como vivência subjetiva da médium, mas se liga às narrativas com as quais a obra faz uma interface. Foi assim que as narrativas fantásticas da ficção científica apresentaram-se como mediadoras das novas categorias religiosas que a vidente Tia Neiva trazia à tona. O próprio Mário Sassi reconhece a importância deste gênero na expressão de conceituações *sui generis* nem sempre contempladas pelas demais tradições religiosas, como espíritos em discos voadores, planetas habitados, extraterrestres, outras dimensões da matéria, dentre outros:

Não parece lógico, portanto, pensar que as formas de vida, possíveis nesses outros mundos, devam ocorrer segundo conceitos de um dos menores dos mundos. **Nesse sentido, a ficção científica é mais coerente que as concepções puramente científicas, que, aliás, são poucas** (SASSI, 1974, p. 26, grifos nossos).

Basicamente o cinema, enquanto trama narrativa de ficção acessível a letrados e iletrados, podia se antecipar nas respostas enquanto a ciência e a técnica ainda não estavam aptas a confirmarem ou negarem as hipóteses que iam surgindo, como contato com viajantes espaciais, passeios em misteriosas naves, incidentes com extraterrestres, entre tantas coisas. O livro tem uma mensagem final e ela só é bem compreendida quando entendida dentro de seu contexto social de grandes desigualdades e sofrimento humano. Enquanto prevê a chegada de uma nova realidade mais digna, a realidade atual é também colocada em questão. Na voz de um ser de outro planeta, Neiva coloca uma crítica à sociedade humana que quer chegar às estrelas mas ainda não chegou a si mesma pois age de forma egoísta, desordenada; quando Tia Neiva e Mário Sassi mencionam o Deus feito em laboratório poderíamos dizer até mesmo pensar em *idolatria*, pois ela enuncia este relato tendo em mente certos interlocutores. É uma mensagem que procura por destinatários precisos:

O Homem, cego pelo orgulho, julga que seus conhecimentos científicos lhe darão poderes divinos. Com isso, se lança a essas conquistas insanas e perde de vista os tesouros que o cercam, na Terra. Infelizmente, pela ciência material o Homem fará muito pouco (...). Os outros [os cientistas materialistas], os que pretendem executar tarefas de si mesmos, reduzem Deus às proporções de suas mentes, identificam-No consigo mesmos. **Esse é o Deus feito à imagem e semelhança do Homem, é o Deus dos laboratórios, da hipertrofia do ego humano.** Veja por você mesma, Neiva, como se fala tanto na grandiosidade do Homem, nas suas conquistas científicas e no futuro grandioso da espécie humana. E, entretanto, como essa realidade é diferente, como existem mazelas, injustiças sociais, guerras cruéis e como está vazia a alma humana! (SASSI, 1974, p. 54, grifos nossos).

Busca em outro planeta referência para relações que neste ainda estão para ser construídas. Mesmo que no futuro. Não por acaso o Vale do Amanhecer se posicionou na nova cosmologia portadora de uma temporalidade futura. No futuro, ainda que expresso em categorias cinematográficas, encontra-se a redenção e a graça. Por isso, para os fundadores do Vale do Amanhecer, era no *futuro* que estariam os dias melhores e não no tempo em que viviam. Estas revelações saídas das experiências mediúnicas de Tia Neiva e Mário Sassi eram muito caras aos adeptos da Doutrina, quase todos pessoas muito simples. Olhar para o futuro seria, então, olhar para o retorno do Povo Jaguar à colocação moral e espiritual que eles mereciam e que seria alcançada na passagem do novo milênio. Nada de novidade até aqui, pois é fato corrente que os grupos humanos em geral olham para o futuro com expectativas positivas.

Por fim, a terceira característica do milenarismo é a redenção (sobretudo em termos sociais) dos adeptos. Para eles era reconfortante saber que em vidas passadas foram reis, rainhas, príncipes, magos, imperadores, damas da mais alta sociedade etc, mas que nesta atual reencarnação haviam escolhido viver de forma simples e anônima. A própria Tia Neiva relata que foi, entre outras personalidades, Cleópatra e Nefertiti, duas das principais rainhas do Antigo Egito, como Pitis (ou Pítia), a sacerdotisa do oráculo de Delfos (SOUZA, 2000; KAZAGRANDE, 2011). Contudo, com a passagem do milênio e o triunfo da mensagem do Vale do Amanhecer, todos os membros seriam recompensados assumindo posições de destaque na nova sociedade que seria formada após os cataclismos que se abateriam sobre o globo terrestre (SASSI, 1974).

A narrativa religiosa do Vale do Amanhecer e a vocalização dos excluídos

A *redenção* ou promessa de inversão social é assumida no Vale do Amanhecer através da crença na reencarnação, conforme mencionado. Tributária das religiões afro-brasileiras, a doutrina de Tia Neiva e Mário Sassi contempla o resgate em termos de dignidade dos adeptos vivos e também daqueles que “já se foram”, especialmente das pessoas excluídas. O “resgate”, dos adeptos vivos, se dará pela recompensa que eles terão na nova ordem cósmica, como se pode perceber nas figuras que se seguem, retratando personagens que, como Tiãozinho e Justininha, alcançaram na vida póstera sua redenção. A inclusão dos desfavorecidos da sociedade foi um instrumento de resistência das pessoas escravizadas. Esse movimento de resistência faz parte da trajetória histórica das religiões de origem africana na América, conforme a compreensão de Amurabi de Oliveira:

Com a chegada dos africanos escravizados [...], deuses e deusas vindas do Orum descem nos corpos de seus filhos em novas terras. O credo é reinventado no outro lado do Atlântico. Alguns deuses deixam de ser cultuados ante ao novo cenário social posto, afinal, de que adianta cultuar os deuses da colheita, se estas serviram apenas para trazer mais trabalho e enriquecer aqueles que os oprimem, ou os deuses da fertilidade, se eles só poderão trazer mais filhos a sofrerem e sagrarem numa terra onde serão escravizados, mais vale cultuar os deuses da justiça (Xangô), da guerra (Ogum), da vingança (Exu), (BASTIDE, 1985, SOUZA, 1986) o profano aqui toca o sagrado, modelando-o conforme o cenário social posto (OLIVEIRA, 2014, p. 212).

Utilizando o conceito de vocalização de Bakhtin, podemos considerar que a presença de “pretos velhos”, “vovós negras”, “índios” e “caboclos” nas religiões espíritas brasileiras seja o indício de uma valorização de tipos sociais que foram

excluídos e perseguidos em outros tempos históricos. A voz que tais personagens assumem, agora em posição de destaque social e religioso, pode indicar uma “reabilitação” dos mesmos na sociedade que os excluiu, mas representa também a valorização daqueles que se identificam com tais personagens (os próprios adeptos) e que não encontram sua representação nas religiões tradicionais; deste modo muitas pessoas empobrecidas, mestiças, que vivem em condições análogas ou similares às que viveram tais “espíritos sofredores”, encontram nestes fenômenos, se não uma **identificação**, ao menos uma **dialogia**. Um dos atuais autores dos livros doutrinários do Vale do Amanhecer (BEZERRA NETO, 2011) parece se valer da mesma lógica quando menciona o que teriam sido erros de vidas passadas ao referir-se a si mesmo como alguém que teria escravizado e abusado de seres humanos em vidas passadas: “Eu amargava os excessos do velho senhor de engenho do Angical. A era da escravidão...” (BEZERRA NETO, 2011, p. 151), mas que agora reconhece nos pretos velhos que visitam os Templos do Vale do Amanhecer “espíritos elevados”. Historicamente as religiões de raiz africana são “executoras” de uma dívida que o País possui, material e historicamente, a respeito da exclusão de negros e indígenas, legado que foi transmitido via Umbanda ao Vale do Amanhecer. Quando elas permitem as manifestações de espíritos que foram pessoas excluídas, abrem uma porta de diálogo com o passado desumano. Os médiuns do Vale, ao se colocarem como reencarnações de senhores de engenho, capitães do mato e capatazes, dão voz a esses esquecidos da História. Integrados ao “panteão” espiritual, os negros, indígenas, caboclos, escravizados e perseguidos são assumidos pelos adeptos como *espíritos de luz*, pois foram purificados pelo sofrimento terreno.



Poderíamos dizer que este movimento representa uma *circulação social*, já que as vozes abafadas dos oprimidos ressoam agora, séculos após. Contudo, esse movimento é um fenômeno mais complexo que isto, já que tenta conciliar dentro de uma história espiritual um evento perturbador (a escravidão), agora ressignificado pelos excluídos como evento fundante.

A influência da Umbanda no Vale do Amanhecer é clara, embora nem Tia Neiva ou Mário Sassi tenham assumido publicamente tal proximidade. Pelo contrário, até hoje persiste no movimento certa recusa a essa ligação que fica evidente, por exemplo, nos nomes das principais entidades espirituais da Doutrina, a começar pela hierofania de Pai Seta Branca, prolongando-se pelos caboclos, índios, pretos velhos etc. Religião estigmatizada, a Umbanda surgiu na década de 1920 no Rio de Janeiro a partir do sincretismo entre o Candomblé, o Catolicismo e o Kardecismo. Apegada a alguns ritos indígenas e africanos, utilizando estereótipos cristãos e baseada na crença da reencarnação, esta expressão religiosa foi rapidamente saindo dos círculos étnicos e estendendo-se a outros segmentos da sociedade, inclusive a outras classes sociais, como a classe média. Ela se apresentava como um *ethos* religioso que acolhia elementos culturais nacionais, como os caboclos e pretos velhos, espíritos dos índios e escravizados. Essa religião incorporou aos ritos culturais a preocupação com o assistencialismo (caridade), que também havia sido assumida pelo espiritismo kardecista. Retirou o caráter iniciático e secreto do candomblé e copiou o calendário litúrgico católico no qual eram representados os deuses sob as roupagens de santos, e, diferentemente do kardecismo, recusou uma visão darwiniana do mundo espiritual, limitando-se à comunicação entre os vivos e os guias; estes eram apresentados sob as aparências de pessoas simples que teriam tido uma vida terrena: boiadeiros, marinheiros, pretos velhos, caboclos, crianças, mulheres, mas também o malandro, a prostituta, o imoral etc. Mais que um revestimento cultural, o que a Umbanda acabou realizando ao associar esses personagens, entendidos como *abjetos* para uma sociedade marcada pela exclusão (DRAVET & CASTRO, 2014), foi dar visibilidade para tipos sociais já estigmatizados em vida, mas que ao menos na religião encontrariam dignidade e uma possível redenção *post mortem*. Tomando os preceitos da semiótica de extração russa, seria uma *vocalização* do texto social (BAKHTIN, 2000) que reabilitaria, numa dimensão mais nobre porquanto espiritual, as pessoas que foram marginalizadas e injustiçadas em vida, mas que agora, falando do *além*, podem revelar sua humanidade negada. Dar visibilidade a essas personagens depreciadas pela assim chamada boa sociedade era, por certo, uma transgressão da moral e dos bons costumes.

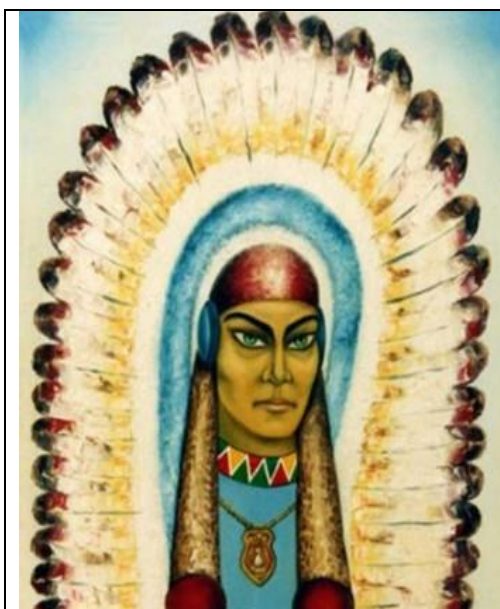


Figura 03: Ministro Ypuena
Fonte: <http://exiliodojaguar.blogspot.com.br>



Figura 04: Cacique Pena Branca
Fonte: <http://ministroabazo.blogspot.com.br>

Se isso é perceptível na vida real, com a exclusão ou indiferença contra pobres, negros e mestiços, Dravet e Castro mostraram que no cinema isso é mostrado com o acréscimo do elemento religioso, igualmente marginalizado (e aqui pode-se compreender porque a preocupação dos fundadores em não assumir claramente a herança umbandista, associada a feitiçaria, magia negra etc). A título de ilustração, Dravet e Castro retomam os passos de Exu e Pombagira, que trazem à tona a síntese da exclusão racial, social e religiosa, pois os dois personagens da religiosidade afro-brasileira são a personificação dos elementos sociais mais excluídos: o jovem pobre identificado como malandro e a mulher prostituída, ambos negros. Silenciados desde o início do projeto colonial ibérico, assim como na construção de Brasília, os excluídos acabam retornando em novas formas, em outras situações. Mesmo assim, cada retorno que os indesejáveis fazem já é aguardado por um lugar determinado na arquitetura social brasileira, afinal, a sociedade constituiu-se sobre a lógica dicotômica do bem contra o mal. Nessa linha, Michel Foucault identificou nos mecanismos de dominação o elemento do estigma aplicado aos corpos:

E é por isto precisamente que em cada momento da história a dominação se fixa em um ritual; ela impõe obrigações e direitos; ela constitui cuidadosos procedimentos. Ela estabelece marcas, grava lembranças nas coisas e até nos corpos; ela se torna responsável pelas dívidas. Universo de regras que não é destinado a adoçar, mas ao contrário a satisfazer a violência (FOUCAULT, 1993, p. 17).

O corpo enquanto sede da subjetividade e da identidade, determina o lugar social que a pessoa terá em sua vida, pois do corpo – e, por extensão, do gênero – não se pode fugir. Mas a estratégia de dominação não se restringe à corporeidade e à sexualidade. Historicamente ela atuou sobre a cultura material e imaterial das pessoas escravizadas e marginalizadas, sobretudo sobre o universo potencialmente perigoso da religiosidade. O catolicismo mágico ibérico (MENDONÇA, 2008, p. 138) contribuiu com a dominação ao associar diversos elementos votivos africanos a figuras maléficas, acrescentando à cultura religiosa popular o medo dos feitiços, bruxarias, “trabalhos” e toda uma formulação do mal identificada com as práticas ancestrais africanas, o que funcionou (e funciona) como um eficiente mecanismo de fiscalização. Ainda segundo Foucault,

Por dominação eu não entendo o fato de uma dominação global de um sobre os outros, ou de um grupo sobre outro, mas as múltiplas formas de dominação que podem se exercer na sociedade. Portanto, não o rei em sua posição central, mas os súditos em suas relações recíprocas: não a soberania em seu edifício único, mas as múltiplas sujeições que existem e funcionam no interior do corpo social (FOUCAULT, 1993, p. 102).

Contraditoriamente, nessa relação, é a violência simbólica que sustenta a ordem, de acordo com a compreensão bourdieusiana, que alia

o conhecimento da organização interna do campo simbólico – cuja eficácia reside justamente na possibilidade de ordenar o mundo natural e social através de discursos, mensagens e representações, que não passam de alegorias que simulam a estrutura real de relações sociais – a

uma percepção de sua função ideológica e política e legitimar uma ordem arbitrária em que se funda o sistema de dominação vigente (MICELI *in* BOURDIEU, 2007, p. XIV).

É possível pensar que as periferias cumprem no imaginário e senso comum da boa sociedade, ideologicamente, um papel catalizador das contradições evidentes de si mesma. Sempre a nível de imaginário, as massas periféricas podem ser culpabilizadas pelas desordens na cidade e no País, eclipsando eventuais inconsistências do poder público e da administração. De certo modo a existência da miséria mais abjeta anestesia a consciência social comum que, olhando para os indesejados que moram nos lixões, esquece-se das urgências da estrutura social. Partindo da argumentação da autoridade, que é a produtora de capital simbólico de um determinado grupo, um dado enunciado pode ser convertido em palavras de ordem sobre uma determinada situação, pessoa ou grupos, transformando a relação entre os sujeitos em relações de força. No Vale do Amanhecer o capital simbólico da cultura foi colocado muitas vezes na contramão das relações de poder contrárias, como quando valoriza a herança afro-indígena, ressalta a importância das mulheres e não faz distinção entre corpos negros ou brancos.



Figura 05: A Herança afro-indígena-europeia valorizada nas Sete Princesas do Vale do Amanhecer.
Fonte: <http://temploabavano.blogspot.com.br/>

A autobiografia de Tia Neiva, *Minha vida, meus amores* (1985), revela mais alguns aspectos pontuais sobre a questão, razão pela qual não a analisamos junto das outras narrativas literárias do Vale do Amanhecer. Pode-se dizer que esta “autobiografia” tenha sido escrita a quatro mãos, pois surgiu da organização de Mário Sassi a partir dos diversos diários inacabados de Tia Neiva. O Trino Tumuchy organizou harmonicamente os relatos das dezenas de cadernos manuscritos e certamente deu ao texto a elegância que lhe é própria. No entanto, há sempre coisas não ditas, apenas sugeridas. Uma primeira leitura nos revelou alguns desses “lapsos” intencionais que não constam nas outras muitas biografias que surgiram sobre Neiva. Aqui aparecem alguns aspectos determinantes para entender a vida da fundadora e para uma compreensão do processo do nascimento do Vale do Amanhecer.

O relato inicial dá conta da vida de Tia Neiva muitos anos antes de iniciar sua missão como médium. Era casada há poucos anos e mãe de dois casais de crianças pequenas. Segundo ela mesma narra em suas biografias, era voluntariosa e não quis se casar de novo, preferindo tornar-se empresária no ramo da fotografia, algo considerado diferente em meados do século 20, como ela também frisa. Não tendo sucesso, encerrou a “Foto Neiva” e investiu o valor na compra de um caminhão, com o qual habilitou-se e passou a trabalhar no contexto da construção de Brasília. Viveu vida “nômade”, segundo ela, até que começou a ter suas visões e audições do “outro mundo”. Não faremos aqui todo o percurso biográfico de Tia Neiva. O que nos interessa é apenas pontuar algumas “lacunas” que nos oferecem luzes sobre o fenômeno que ela criou. Uma delas é a de sua filiação religiosa. Embora muitas vezes ela inclua todas as religiões no mesmo rol de bondade e progresso necessários ao gênero humano, em diversos momentos ela censura, quase de forma imperceptível, manifestações e elementos próprios da matriz africana. Tia Neiva definia-se como “católica apostólica romana” antes de receber sua missão, mas em um momento, ele menciona que espíritas kardecistas queriam convencê-la a deixar de ser umbandista, isso logo no início de sua mediunidade (SASSI, 1985, p. 103). É possível perceber que Tia Neiva, inicialmente, enfrentava conflitos pessoais por continuar afirmando sua identidade católica, o que é reforçado por algumas passagens (sempre segundo o que ela conta ser o início de suas visões) nas quais as pessoas a ofendem chamando-a de bruxa, macumbeira etc. Ao mesmo tempo, é possível perceber que ela teve algum trânsito nunca assumido em círculos umbandistas. Porque isso é importante? Porque pode-se inferir que a cosmovisão que Neiva criou depois não nasceu, evidentemente, do vazio, mas de uma experiência prévia no “baixo espiritismo” (isto é, Umbanda e Candomblé) sempre negada em suas biografias, mas afirmada nas entrelinhas, como nos seguintes excertos:

A maneira casual e simples de Neiva dizer: “Vou pedir a Deus pelo senhor...” ou, então, “Pode deixar que eu **vou fazer um trabalho** e as coisas vão melhorar!”, desarmam a pessoa de tal forma que seu problema já começa a ser resolvido no momento da entrevista (SASSI, 1990, p. 4, grifos nossos).

A expressão “vou fazer um trabalho” é alheia ao kardecismo, mas muito própria das religiões afro-brasileiras, o que é revelador. De fato, Tia Neiva, fiel a uma iniciação espírita por meio da Umbanda e apegada ao universo desta religião, procura defender a visão cosmológica do mundo espiritual por esse prisma, reagindo quando o kardecismo proclama uma legitimidade maior ou procura desqualificar a Umbanda como “baixo espiritismo”. Neiva reage a essa depreciação kardecista nomeando as entidades espirituais com palavras que procedem ou se assemelham a vocábulos afro-indígenas; vai mesmo além quando descobre o nome do lado mais evoluído de Capela:

Ali, Natachan, é o mundo dos que se preparam para a grande obra de Deus na Terra. Em breve você vai conhecê-lo melhor. Esse mundo, esse planeta que você está vendo, é dividido em quatro partes, quatro mundos diferentes. Uma dessas partes chama-se **Umbanda**, cujo significado é “**banda de Deus**”, ou “lado de Deus”. Ela é a parte pura do planeta. A outra parte chama-se Capela, que também significa “última espera” ou “guarnição do nicho de Deus”. Em Capela vivem os seres que vocês, na Terra, chamam de **Cavaleiros de Oxóssi**. Esses seres têm importante função nos planos de Deus em relação à Terra.

Eles são seres físicos, mas, tanto na Terra como no lugar em que você se acha agora, eles se apresentam desmaterializados (SASSI, 1990, p. 8-9, grifos nossos).

Aqui uma marca da raiz umbandista de Neiva se revela de forma poética: Umbanda é a “banda” ou “lado de Deus”. A palavra que em Quimbundo quer dizer *curandeiro* assumiu no Brasil um sentido pejorativo, equiparado ao de “macumba” (do Quimbundo, significando um instrumento semelhante ao reco-reco, cuja transliteração seria “soar assustadoramente”); as suas palavras assumiram o significado de feitiçaria, bruxaria, magia negra etc. A nomeação do orixá Oxóssi é dada aos seres de luz que habitam a porção mais evoluída daquele mundo.

A relação de Tia Neiva com a figura de Mãe Neném revela a tensão surgida no embate de práticas e ideias diferentes, isto é, da Umbanda-Candomblé e do Kardecismo. Mãe Neném contribuiu com a pouca doutrinação e iniciação que Tia Neiva teve no espiritismo, segundo a própria Neiva (SASSI, 1990, p. 12). Neiva aparentava ter uma raiz umbandista e com Mãe Neném, que pertencia à Federação Espírita Brasileira, ela aderiu aos postulados mais gerais do kardecismo, tendo, porém, sempre muita reserva com relação a ele, enquanto se colocava como uma pessoa que não tinha necessidade de aprender doutrinas (SASSI, 1990, p. 6).

A maior dificuldade de Mãe Neném comigo era minha rebeldia a qualquer disciplina. Eu era uma simples motorista de caminhão e, na maior parte da vida, eu sempre fora independente economicamente e possuía meus próprios caminhões. Como viúva e mãe de quatro filhos, tinha o duplo papel de pai e mãe, e isso me levou ao hábito de tomar sozinha minhas decisões. Com a abertura da minha mediunidade e o total desconhecimento do Espiritismo, fiquei na dependência das pessoas que me cercavam, e Mãe Neném foi providencial. Embora não fosse uma pessoa de muita escolaridade, Mãe Neném lia muito, principalmente as obras de Chico Xavier. Com isso, era considerada a maior autoridade doutrinária no nosso meio de gente simples. Ela também vivia independentemente e, sendo mais idosa, assumiu a maternidade de minha vida mediúnica. Daí o apelido surgido naturalmente de “mãe”, em parte, também, devido à autoridade natural que ela possuía (SASSI, 1990, p 7-8).

Se há indícios de uma possível dificuldade pessoal entre Neiva e Mãe Neném, ficam evidentes as dificuldades de Neiva com o movimento kardecista “via” Chico Xavier”. Mãe Neném encontra dificuldades em aceitar certas entidades (negras, caboclas e “extraterrestres”) que incorporam ou se apresentam a Neiva. Na seguinte fala, que é de Mário Sassi, há uma “demarcação de fronteiras” diante do kardecismo, podemos perceber uma discreta busca pela legitimidade diante da matriz kardecista:

Aqui seremos os porta-vozes do Espírito da Verdade, que tão alto falou através de Kardec. Não advogamos exclusivismo, nem julgamos ser os únicos portadores das mensagens celestiais. Apenas proclamamos nossa autenticidade espiritual, nossa dedicação integral à ajuda aos nossos semelhantes e a ausência de qualquer interesse, seja pecuniário ou doutrinário (SASSI, 1990, p.10).

O livro *Minha vida, meus amores* relata ainda um elemento de importância direta no surgimento do Vale do Amanhecer como doutrina separada da antiga União Espiritualista Seta Branca, que era dirigida pela kardecista Mãe Neném auxiliada por um grupo de jovens médiuns entre os quais a “Irmã” Neiva (que nunca quis para si o vocativo de “Mãe”). Pelos relatos filtrados por Sassi percebemos um conflito entre as duas pois Mãe Neném quer fazer Neiva parar de dar voz a espíritos exóticos, estranhos ao panteão de Kardec, como pretos-velhos, mães baianas, marinheiros; até com exús e pombagiras Neiva fala, para desespero de Neném. Preocupada, a diretora da UESB vai até mesmo falar com ninguém menos que Chico Xavier, que recomenda que Neiva estude mais. Isso causa o princípio da ruptura, pois a jovem médium não se encaixa no que ela chama de visão estreita do espiritismo, chegando mesmo a dizer que todos agiam ali “como se Alan Kardec fosse vivo e segurasse toda a evolução do mundo dos espíritos” (SASSI, 1985, p. 45). Para piorar a situação, Neiva recebe frequentemente mensagens de Pai Zé Pedro e de Pai João de Enoque. Dois espíritos da Umbanda ali em um centro da FEB! Pretos velhos! Data deste período (cerca de 1956) uma mensagem de Pai João dizendo que passaria a visitá-la o Espírito do Grande Cacique Tupinambás, depois reconhecido como o Mentor da UESB: Cacique da Seta Branca (“Seta Branca” ou “Flecha Branca”, aliás, são nomes muito comuns em círculos umbandistas). Mas tudo se complica um pouco mais quando Neiva passa a falar com extraterrestres (um dia ela vê um homenzinho verde na enfermaria!), a andar de discos voadores e a se encontrar com um monge tibetano em plena Cordilheira do Himalaia! Completamente fora do cânon kardecista. Tudo isso foi determinante para que o ambiente da UESB ficasse difícil de ser compartilhado pelas duas médiuns. Assim, o nascimento do Vale do Amanhecer tem, como motivação, uma visão mais inclusiva (ou alternativa) da religiosidade que as próprias pessoas atendidas por Neiva possuíam. Fato revelador de todo este processo é a “troca” de mentora que Neiva faz ao substituir a branca e kardecista Mãe Neném por outra “mãe” no mundo espiritual: Mãe Yara, figura híbrida da cultura indígena e reverenciada nos círculos afro-espíritos. Depois Mãe Yara será substituída na predileção de Neiva por Mãe Tildes, preta-velha, a “alma-gêmea” de Pai João, que na verdade foi o primeiro mentor de Neiva. A última “troca”, que será definitiva ocorrerá com a figura de Pai Seta Branca (a sucessão de mentores que Neiva teve da seguinte forma: Pai João; Mãe Tildes; Mãe Yara; Mestre Humahã; Pai Seta Branca). O que está por trás de cada troca são suposições que merecem ser analisadas mais detidamente e que estão relacionadas a questões de conflitos raciais, pois alguns mentores simplesmente não foram aceitos nos círculos kardecistas até hoje por serem do “baixo espiritismo” e também por serem espíritos “de cor”, mais identificados com a grande maioria do povo brasileiro. É possível que Neiva tenha percebido esta assimetria e tenha criado no Vale do Amanhecer uma resistência a esta concepção eurocêntrica.

Como mencionado anteriormente, a perseguição às correntes afros ocorrem principalmente pelo lugar social que seus adeptos historicamente ocuparam na sociedade. Isso se torna claro quando outros grupos religiosos como as *wicca* ou outros cultos neopagãos recém-chegados ao cenário brasileiro, via classe média, não são estigmatizados. Percebe-se que a relação que historicamente foi estabelecida entre europeus e africanos ou indígenas no Brasil, de dominação, permanece com desdobramentos ainda hoje presentes na cultura e mentalidade da sociedade. No esforço de dar à dominação uma dimensão total, diversos aspectos do *ethos* afro-indígena foram, como seus portadores, tachados como “inferiores”. A nível cultural, as expressões – tanto materiais quanto imateriais – foram consideradas como patrimônio desimportante, impuro, incivilizado e por isso, passível de ser desmobilizado ou suprimido. Inclui-se aqui de forma destacada toda a perseguição

institucionalizada que se abateu sobre as formas religiosas afro-brasileiras, vítimas de violência simbólica, conforme a conceituação de Pierre Bourdieu:

não basta notar que as relações de comunicação são, de modo inseparável, sempre, relações de poder que dependem, na forma e no conteúdo, do poder material ou simbólico acumulado pelos agentes (ou pelas instituições) envolvidos nessas relações e que, como o dom ou o *potlatch*, podem permitir acumular poder simbólico. É enquanto instrumentos estruturados e estruturantes de comunicação e de conhecimento que os “sistemas simbólicos” cumprem a sua função política de instrumentos de imposição ou de legitimação da dominação, que contribuem para assegurar a dominação de uma classe sobre outra (violência simbólica) dando o reforço da sua própria força às relações de força que as fundamentam e contribuindo assim, segundo a expressão de Weber, para a “domesticação dos dominados” (BOURDIEU, 1989, p. 11).

Por este viés, pode-se perceber que a perseguição religiosa dirigida contra grupos minoritários de matriz afro, é expressão da violência simbólica que procura “domesticar os dominados”. Embora o pensamento de Bourdieu expresso acima não contemple a “revolta dos dominados”, há muitas formas de recusa a essa dominação; mesmo que essa recusa seja feita de modo silencioso, isso já revela uma ruptura que tem muito de revolução. Ao propiciar aos excluídos da cultura, religião e sociedade que se manifestem em sua completude, religiosidades como a Umbanda ou o Vale do Amanhecer assumem uma atitude de resistência à violência simbólica e também recusam o papel de dominados.

Considerações provisórias

As narrativas textuais e visuais do Vale do Amanhecer são por nós lidas no contexto do surgimento da nova cosmologia na década de 1920 e do surgimento da cidade de Brasília, evento que aponta para duas direções temporais: o passado e o futuro. *Passado* porque, em parte, a capital fazia parte de um velho sonho nacional acalentado desde a época do Brasil Colônia e ligado ao ideal de uma nação independente. *Futuro* pelas esperanças concentradas nela. Será da tensão entre um passado que os brasileiros queriam superar – sobretudo os candangos – e um futuro que prometia uma vida mais digna, que as narrativas religiosas do Vale do Amanhecer vão reler a História: os jaguares, explicava Tia Neiva em suas narrativas, hoje eram operários em canteiros de obra e serviços, mas em outras épocas foram imperadores, rainhas, guerreiros, príncipes, princesas, rainhas, magos. Mas não para por aí, como mostra a saga de Tiãozinho: o futuro dos que sofrem hoje está nas estrelas amanhã. É na visualidade das narrativas visuais e literárias construídas pelo Vale do Amanhecer que se percebe a tensão entre *promessa* e *realidade*. O *não cumprido*, representado pela Brasília que se esquece dos brasileiros e das brasileiras, cria ou favorece as condições para que a *espera* seja iniciada. Em termos políticos, muitos dos discursos místicos do Planalto Central são também críticas que podem ser feitas à mentalidade e ao sistema político brasileiro. A Nova Capital mobilizou esforços de grandes dimensões e talvez tenha sido a principal realização coletiva do País no século 20, pois alterou não apenas a geografia ou o centro administrativo, mas sobretudo o imaginário nacional. A cidade monumental do Planalto será desde o primeiro momento a grande interlocutora com a cidade sagrada do Vale. É num esforço por recontar um mundo perdido e ao mesmo tempo consolar os que se sentiram excluídos ou exilados

existencial e geograficamente, que as cosmologias ocupam espaços vazios de sentido e horizontes de sentido vazios de esperança. Esta obra, como toda a narrativa do Vale do Amanhecer, deve ser entendida nesta relação. Juscelino Kubitschek foi mais um dos estadistas que se envolveu com o projeto da nova capital, mas não foi o criador da ideia. Antes dele houve longa e articulada elaboração nesse sentido. Mesmo assim foi esse presidente que entrou no imaginário da construção de Brasília, formando uma tríade cujo destaque é a figura do arquiteto Oscar Niemeyer secundado pelo urbanista Lúcio Costa. Evidentemente foi a conjugação de muitos talentos, representados pelos três personagens, que viabilizou o projeto, mas uma inquietação paira nos céus do Planalto Central e se refere às camadas arqueológicas de uma história por vezes invisível. Essa história invisível é a história das pessoas que “colocaram a mão na massa” e depois foram varridas para as *idades destroços*, ou, como se diz pomposamente, *idades satélites*. História tornada invisível, tanto de quem foi varrido do mapa quando das desapropriações, quanto de quem foi varrido para debaixo do tapete após as construções. Há no esquecimento intencional um questionamento que sempre irá acompanhar Brasília como uma sombra. Embora a cidade possa ser considerada, vista e sentida como fria, artificial, sem calor humano por visitantes, é sempre válida a recordação de que ela foi projetada justamente para manter tal distanciamento, para estar distante do seu povo e de suas pressões; o Plano Piloto não é para o povo, isto é um fato. O questionamento é outro: porque, tendo sido erguida em questão de meses o gênio construtivo e empreendedor brasileiro nunca deu uma resposta satisfatória nessas várias décadas passadas às *idades satélites* (muitas delas verdadeiros amontoados humanos)? Cidade vitrine, parece determinada a provar algo para o mundo (estrangeiro, sobretudo), do que ser algo para sua gente etc. Nem *urbs*, nem *civitas*, embora talvez *cidade utópica* e *Terra Prometida*. Se Brasília é sempre apontada como uma mudança paradigmática na história brasileira, isso ainda está para acontecer e a mentalidade da casa-grande e senzala ainda é determinante. Desta forma, na construção do fenômeno do Vale do Amanhecer parece ter permanecido como essencial a preocupação com um outro mundo possível (não só ao nível imaginário), pois é esta a grande mensagem doutrinária que Tia Neiva enfatizou e fez representar por meio de narrativas visuais, mas sobretudo pela esperança que a cultura cientificista apresentava em poder transformar a vida da Humanidade em uma existência mais digna. Tia Neiva sensibilizou-se com a realidade do povo sofrido que cavava a lama para sobreviver e quis que de alguma forma esse povo habitasse as estrelas.

REFERÊNCIAS

ARMOND, Edgard. **Os exilados da Capela**. São Paulo: Aliança, 1977.

BAKTHIN, Mikhail. **Estética da criação verbal**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

BEZERRA NETO, F. A. **Experiências de um leigo**: diário de um aprendiz. Crato: Edição do Autor, 2011.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2007.

_____. **Coisas ditas**. São Paulo: Brasiliense, 2004.

_____. **O poder simbólico**. Lisboa: DIFEL; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989. OLIVEIRA, Amurabi Pereira de. **Performance corpo e identidade: a imersão religiosa no Vale do Amanhecer**. In: *Estudos de Religião*, v. 25, n. 41, 113-131, jul./dez. 2011.

_____. “Globalização, New Age e Religiões Populares: uma digressão a partir do Vale do Amanhecer”. In: **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 12, n. 33, p. 211-232, jan./mar. 2014.

DRAVET, Florence, CASTRO, Gustavo. “O imaginário do mal no cinema brasileiro: as figuras abjetas da sociedade e seu modo de circulação”. In: **E-Compós**, v. 17, n. 1, p. 1-16, jan./abr. 2014.

DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

ELIADE, Mircea. **Imagens e símbolos**. Lisboa: Arcádia, 1979.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1993.

KAZAGRANDE, Mestre. **O Centurião: Doutrina do Amanhecer**. Santa Cruz de laSierra, Bolívia: Edição do Autor, 2011. 1ª Ed.

_____. **Pérolas de Pai João**. Santa Cruz de laSierra, Bolívia: Edição do Autor, 2012.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. **Protestantes, pentecostais & ecumênicos: o campo religioso e seus personagens**. São Bernardo do Campo: UMESP, 2008.

MORIN, Edgar. **Cultura de Massas no século XX: Neurose (O espírito do tempo)**. Vol1. 9.ed. Rio de Janeiro: Forense, 2007.

_____. **Introdução ao Pensamento Complexo**. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

_____. **O cinema ou o homem imaginário**. Lisboa: Moraes editores, 1970.

_____. “O fundamentalismo na perspectiva da teoria da imagem: distinções entre aproximações iconoclastas, iconófilas e iconólatras às representações do divino”. In: **Estudos de Religião**, ano XXII, n. 35, 87-107, jul./dez. 2008.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. “Um olhar sobre o atual cenário religioso brasileiro: possibilidades e limites para o pluralismo”. **Estudos de Religião**, v. 27, n. 2, p. 53-71, jul.-dez. 2013.

SASSI, Mário. 2000: **Conjunção de Dois Planos**. Planaltina: Ed. Vale do Amanhecer, 1990.

_____.(org). **Minha vida, meus amores: autobiografia de Tia Neiva**. Planaltina: Editora do Vale do Amanhecer, 1985.

_____. **Sob os olhos da Clarividente**. Brasília: Editora Vale do Amanhecer, 1990.

_____. **O que é o Vale do Amanhecer**. Brasília: Vale do Amanhecer, 1987. SOUZA, Mestre Marco Antônio de. **Evangelho do Terceiro Milênio na voz de Koatay 108: transcrição das aulas de Tia Neiva**. Araguari: Edição do Autor, 2000.

TEMPLO ABAVAMO. **Sítio oficial na Internet**: <<http://temploabavano.blogspot.com.br/>>. Acesso em 1º out. 2014.

TUMUCHY, Regente. **O Cisma de Koatay 108. Crato, Ceará**: edição do autor, 2008.

ZELAYA, Neiva Chaves (Tia Neiva). **Autobiografia Missionária**. Bálamo Alves Brasil de Lucena (ed.). Brasília: Vale do Amanhecer, 1992.

_____. **Carta intitulada “Um grito de Alerta”**. 27 Abril 1983. Disponível em: Templo Abavamo: <<http://temploabavano.blogspot.com.br/>>. Acesso em :1º out. 2014.

_____. **Pequenas Histórias: Tiãozinho e Justininha**. Planaltina: Editora do Vale do Amanhecer, 1986.

XAVIER, Chico. **A caminho da Luz: História da Civilização à luz do Espiritismo**. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira (versão digital), 2011.

Recebido para publicação em 06-07-17; aceito em 11-08-17