



## Globalização, New Age e Religiões Populares: uma digressão a partir do Vale do Amanhecer

Globalization, New Age and Popular Religions:  
A digression from Sunrise Valley

Amurabi Oliveira \*

### Resumo

Este trabalho lança um olhar sobre o Vale do Amanhecer, movimento que surge em Brasília no final dos anos 60, articulando elementos do catolicismo popular, do espiritismo kardecista, da umbanda e da Nova Era, bem como a utilização performática de inúmeros signos retirados dos mais diversos contextos globais e utilizados de maneira performática. Compreendemos aqui que sua formulação se dá num intenso processo de articulação entre o global e o local, a partir das referências às religiões populares no Brasil com os signos presentes no universo da Nova Era, a partir da utilização performática e visual de referências a diversas culturas. Tal articulação possibilita a constituição de sentidos e significados polissêmicos, que constituem a identidade dos sujeitos que vivenciam o sagrado. Nossas colocações são postas a partir de um trabalho de campo etnográfico realizado nas cidades de São Lourenço da Mata e Recife.

**Palavras-chaves:** Vale do Amanhecer; Nova Era; New Age Popular; Globalização.

### Abstract

This paper aims at studying the religious movement “Valley of the Dawn” (Vale do Amanhecer) whose origins was in Brasília in the late 60s, through the articulation of elements of popular Catholicism, Kardecism, Umbanda and the New Age, as well as the use of signs drawn from various global contexts and used in a performative way. We understand that its formulation is given as an intense process of interaction between the global and the local, from references to popular religions in Brazil with the signs of the universe of the New Age, and from the use of performative and visual references to different cultures. Such articulation enables the creation of polysemous senses and meanings that constitute the identity of individuals who experience the sacred. Our considerations are brought from an ethnographic fieldwork conducted in São Lourenço da Mata and Recife.

**Keywords:** Valley of the Dawn; New Age, New Age People; Globalization.

---

Artigo recebido em 01 de agosto de 2013 e aprovado em 17 de fevereiro de 2014.

\* Doutor em Sociologia. Professor da Universidade Federal de Alagoas, Centro de Educação - CEDU. País de origem: Brasil.  
E-mail: amurabi\_cs@hotmail.com.

## **Introdução: Sincretismo, Esoterismo e Cultura Esotérica no Brasil.**

O Brasil quando descoberto, do ponto de vista europeu, emerge para o mundo ocidental como o paraíso perdido em meio às águas, imagem esta terminantemente presente nos imaginários religiosos (ELIADE, 2002). Os corpos voluptuosos e desnudos de sua população intrigavam os europeus, despertando seu desejo, assim como a curiosidade em torno da alma existente por detrás daquelas peles azeitonadas. Diante de povos que pareciam desconhecer o pecado original, sempre pesado para os europeus mesmo no início da Idade Moderna, e que se mesclavam a uma natureza exuberante, só poderiam os europeus enxergar aqui o paraíso (HOLANDA, 2010). No entanto, há que se desconfiar se havia, de fato, alma nestes selvagens (RIBEIRO, 2006). O Estado e a Igreja logo se aviltaram sobre o Novo Mundo, seus corpos, suas almas e suas terras, não necessariamente nesta ordem, tornaram-se objeto de cobiça, algo a ser controlado pela grande máquina colonial (OLIVEIRA e VEGLIANCHINO, 2011). Jesuítas lançam-se para catequizar os pobres selvagens, negando suas identidades e seus credos, impondo um outro, que seria, em princípio, o único possível, o verdadeiro, é pela fé e pela língua, principalmente, que se marca o processo de aculturação no Brasil. No entanto, os sujeitos não apenas respondem ao que lhe é imposto, fenômenos como as santidades demonstravam uma fé pulsante, em pleno regime colonial (SOUZA, 1986; VAINFAS 1995), índios com práticas milenaristas, em que o cristianismo encontrava-se com credos mais profundamente arraigados na alma selvagem.

Com a chegada dos africanos escravizados o mosaico religioso ganhou cores e contornos ainda mais híbridos, deuses e deusas vindas do Orum<sup>1</sup> 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

---

1 Local sagrado, onde segundo a mitologia ioruba vivem os orixás.

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.

Todavia, a hibridez e a fluidez do sagrado que se entrelaça no universo simbólico brasileiro neste momento ganha uma dupla face, uma pública, que necessariamente é católica, não importando se estamos falando daqueles que cultuam os orixás, as entidades indígenas, ou mesmos os cristãos novos ainda arraigados na vida judaica, a outra face é familiar, espreita nas sombras que tremulam ante às chamas das fogueiras da inquisição.

Se Latour (1994) questiona se as promessas da modernidade foram cumpridas, devemos mesmo indagar se nossa análise da pré-modernidade chega a se concretizar no campo religioso brasileiro. Se compreendemos que na pré-modernidade as identidades se colocam como fixas, intangíveis e inquestionáveis, devemos considerar que jamais fomos pré-modernos. As identidades religiosas sempre estiveram em negociação, ainda que possamos e devamos ressaltar os aspectos ligados às relações de poder, e à própria tradição, como elementos fundamentais para se compreender as sociedades. No entanto, sejam as relações de poder, seja a tradição, estas também se configuram como elementos substancialmente relevantes para se compreender as sociedades modernas, ainda que o locus da tradição possa ser alterado nessa passagem (GIDDENS, 1997).

Em que nos interessa esta digressão em torno da nossa modernidade ou pré-modernidade religiosa, em termos de identidade? Interessa-nos destacar que o próprio catolicismo, tão arraigado na tradição, não era tão apostólico romano nem na Península Ibérica, nem abaixo do Equador, o que já foi demonstrado por autores como Bastide (1986), Vainfas (1995), Freyre (2006). Temos um catolicismo cheio de unguentos, rezas, cultos não oficiais, superstições e mágica, portanto, um catolicismo de ethos místico. Não sem menor relevância, esse catolicismo entrelaça-se com credos diversos, sincretizando-se, claro que nas relações de poder postas, pois são os orixás que são mascarados com os santos católicos (BASTIDE,

1985), negando a própria identidade do negro enquanto tal (FANON, 2008), no entanto, as culturas são porosas, e não há aculturação unilateral, nem total.

É neste campo religioso deveras místico que aportam lojas maçônicas, já no século XVIII, Rosa-Cruzes, fraternidades esotéricas como a Comunhão do Pensamento, no início do século XX, e posteriormente adeptos do budismo, do Seicho-Nô-Ie (MAGNANI, 2000). Se a Nova Era – NE se marca por esta possibilidade de arranjo dos mais diversos discursos e práticas, religiosas ou não, buscando principalmente uma confluência entre o oriente e o ocidente, que passa a ser utilizado de forma performática (AMARAL, 1999), no Brasil ela tomará contornos bastante singulares ante a idiosincrasia presente na dinâmica do seu campo religioso tendo em vista que:

A Nova Era no Brasil ao sincretizar realiza tal processo dentro de uma brasilidade, com o famoso jeitinho, fala-se em preto-velhos, caboclos, Iemanjá, etc, mas quando indagamos aos nossos informantes se estes são os mesmos daqueles encontrados na umbanda e no candomblé, eles enfaticamente destacam que não são, só se aparentam na imagem, mas são outros, seres de luz, evoluídos espiritualmente, que estão aqui para fazer caridade. (OLIVEIRA, 2011a, p. 81)

Considerando tais aspectos buscaremos neste trabalho destacar o processo de articulação entre elementos globais e locais, em especial entre os discursos e práticas existentes na NE e aqueles presentes nas religiosidades populares no Brasil, e de como esta articulação se dinamiza num movimento religioso em particular: O Vale do Amanhecer.

## **1 Tia Neiva e o Vale do Amanhecer**

Indubitavelmente o Vale do Amanhecer –VDA – é um caldeirão de sincretismo (CAVALCANTE, 2000), elementos do catolicismo, do kardecismo, da umbanda encontram-se sincretizados, sendo também articulados com elementos e signos de diversas referências culturais, como maias, incas, fenícios, hindus, etc. Na região do Planalto Central, onde as mais diversas narrativas milenaristas se

encontram (MELLO, 1999), Neiva Chaves Zelaya<sup>2</sup>, sergipana nascida em Propriá em 1925, vai trabalhar como candanga<sup>3</sup> na construção de Brasília, levando uma vida secular normal, até que em 1957 passa a ter visões de algumas entidades, em especial de uma denominada Pai Seta Branca, que teria vivido como um grande líder Tupinambá no século XVI, mas que antes disso, teria sido São Francisco de Assis, e antes teria vindo a bordo de uma nave interplanetária a Terra de um planeta denominado Capela<sup>4</sup>. A ausência de respostas, tanto no sistema médico oficial, como na religião na qual foi criada: o catolicismo, a fez procurar o espiritismo, onde conheceu Mãe Neném, com quem fundou a União Espiritualista Pai Seta Branca, conhecida entre os adeptos pela sigla UESB. Posteriormente rompe com Mãe Neném, fundando depois a Ordem Espiritualista Cristã, que, segundo os adeptos, é conhecida no plano espiritual como Corrente Indiana do Espaço (GALINKIN, 2008).

Ainda que de influência marcadamente espírita, no VDA encontramos diversos elementos culturais e religiosos, afinal, preto-velhos dão passes, caboclos dão consultas, invocando princesas encantadas, entre elas Iracema, anagrama criado por José de Alencar com a palavra América. Deuses, caboclos, extraterrestres, ciganas e orixás, um mundo encantado em cores e sons, é assim que se constitui o VDA, possivelmente o universo religioso mais complexo que já se teve notícias (CARVALHO, 1999). Suas práticas remetem a crenças reencarnacionistas, e, conseqüentemente, cármicas, o que é relativamente comum entre os credos emergentes em Brasília (SIQUEIRA, 2003). Acreditam em chácaras, e em manipulação de energia, como é recorrente na NE (TAVARES, 1999), mas ao contrário do que é comum na NE, os xamãs siberianos perdem espaço para os tupinambás, a magia celta, para a sabedoria dos caboclos, e ainda assim convivem com entidades hindus, com o Dr. Fritz, Tutancâmon, Iemanjá. E tudo isto perfaz um todo simbólico compreensível para o adepto, marcado por uma

---

2 Para uma melhor análise da biografia de Tia Neiva vide trabalho de Reis (2008).

3 Nome dado àqueles migrantes que foram trabalhar na construção na capital federal nos anos 50 e 60.

4 Há um conhecido livro espírita denominado "Os Exilados de Capela" escrito por Edgard Armond em 1949, o que aponta para o profícuo diálogo com o espiritismo kardecista no VDA, o que seria uma das características da própria Nova Era no Brasil (D'ANDREA, 2000).

estética que chama a atenção dos neófitos, pelas cores, brilho e pluralidade de símbolos.

Entre os fiéis, costuma-se afirmar que a estética do Vale do Amanhecer não se dá por acaso. Aliás, pode-se dizer que ela é percebida como algo absolutamente útil à doutrina religiosa seguida por aquela comunidade. Segundo os seguidores de tia neiva, além de despertar a atenção de curiosos para o ambiente, o estranhamento provocado por esse tipo específico de estética tem como finalidade a troca de energias entre os médiuns do local, os pacientes e os espíritos dos diversos planos, tanto inferiores como superiores. Por meio da estratégia do “choque”, essas pessoas e seres espirituais equilibrariam seus padrões vibratórios e, ao participarem dos rituais, utilizariam tais padrões para trabalhar em favor de uma causa maior: a redenção de toda a humanidade e sua devida preparação, ao longo deste terceiro milênio, para a volta a Capela, Vista parcial do templo da Estrela Candente seu planeta de origem. (CAVALCANTE, 2009).

O que nos parece é que no final das contas a sensação que o Vale nos desperta é de um contínuo *déjà vu*, pois ao adentrar em um dos templos do movimento resta a certeza de que nunca se viu algo similar antes, o que se mostra aparentemente contraditório com a intensa sensação de familiaridade que essa produção estética é capaz de despertar.

A dinâmica principal desse movimento é a oferta da cura espiritual desobsessiva, que seria proporcionada por um ser desencarnado, capaz de gerar males, o que só seria possível devido ao fato de haver uma afinidade vibracional entre o espírito sofredor, pouco evoluído espiritualmente, e o obsediado. Em todo o caso, há o reconhecimento por parte dos adeptos de que os males que afligem os indivíduos podem possuir uma gênese espiritual ou material, ou ainda uma combinação das duas. Observamos que nos casos em que os pacientes<sup>5</sup> chegam ao Vale após um tratamento médico convencional é recomendado que continue com o mesmo, mas que em conjunto realize o tratamento espiritual.

O templo é extremamente colorido, composto tanto por espaços abertos, nos quais são realizados os rituais<sup>6</sup> de maior porte como a Estrela Candente<sup>7</sup>, que

5 Esta é a denominação genérica dada àqueles que buscam os serviços espirituais do Vale.

6 Os rituais são denominados pelos adeptos de trabalhos.

7 Para uma melhor análise desse ritual vide os trabalhos de Batista (2003) e Oliveira (2013).

ocorre apenas nos templos de Brasília (DF), Olinda (PE) e São Lourenço da Mata (PE)<sup>8</sup>, como também por espaços fechados, o principal dele assemelha-se a um galpão por fora, mas por dentro é formado por diversas subdivisões onde em cada uma delas ocorre um ritual distinto, há claramente no Vale uma forte simbiose entre espaço e o sagrado.

Ainda que os templos no Brasil variem consideravelmente de tamanho, que depende de várias questões, como o número de médiuns, o tipo de falanges espirituais existentes etc, uma vez que cada ritual demanda uma quantia distinta de médiuns e de tipos diversos, há uma estrutura básica que se mantém, havendo no centro desse espaço fechado uma mesa triangular denominada de “mesa evangélica”, um objeto que eles denominam de pira, que sintetizaria simbolicamente as premissas do VDA, e um espaço reservado para o Ritual do Trono, no qual são realizadas as consultas mediúnicas com os Caboclos e Pretos-Velhos, ao redor desse espaço central há bancos de alvenaria, destinados para os pacientes que esperam atendimento, e várias saletas, em cada uma delas ocorre um ritual. Para a melhor condução dos pacientes há sempre um médium doutrinador<sup>9</sup> na entrada, que indica quais são os espaços em que é permitido aos pacientes transitar.

Os templos, segundo os adeptos, seguem as determinações dos planos espirituais, sendo a entidade denominada Tiãozinho a principal responsável por indicar a Tia Neiva como deveria ser a estrutura do templo. Nesta direção mostra-se importante o que é ponderado por Eliade (2001), ao indicar que o templo, espaço sagrado por excelência, é compreendido como tendo um protótipo celeste, e que, portanto, sua estrutura deve refletir esta realidade. Portanto, ainda que os diversos templos existentes no Brasil variem consideravelmente de tamanho, eles seguem uma estrutura básica, e uma dada simbologia.

---

8 Os dados aqui apresentados referem-se à pesquisa etnográfica realizada junto aos templos de Dois Irmãos, localizado em Recife (PE), e São Lourenço da Mata (PE).

9 Os médiuns são classificados como doutrinadores ou como aparás, estes são responsáveis pela incorporação, e aqueles pela organização e condução dos trabalhos espirituais, em todo o caso trata-se de uma classificação fluída, já que encontramos em nosso trabalho de campo aparás que se tornaram doutrinadores e vice-versa.

Nas paredes chama a atenção além do colorido forte o número de imagens, a mais referenciada certamente é a do Pai Seta Branca, que conta com um grande destaque, havendo em frente a ela um espaço para que os adeptos possam deixar pedidos por escrito, também Tia Neiva possui um lugar espacial no templo, assim como Jesus Cristos, representado por meio de uma grande estátua na qual ele possui vestes nas cores verde e branca, e além destes há imagens de Pretos-Velhos, Ciganos, Princesas Encantadas, que são entidades recorrentes na umbanda e presentes no imaginário religioso brasileiro, mas que dividem espaço com outras menos usuais como o “Vovô Hindu”, cujas feições remetem a um guru indiano de turbante, e mesmo com a figura do imperador egípcio Tutancâmon.

Ao fundo sempre se escuta canções gravadas, que são entoadas também pelos adeptos, bem como por pacientes que frequentam o templo há mais tempo, seu ritmo lembra um hinário católico, todavia, suas letras fazem referências múltiplas, como ao Pai Seta Branca, ao Oriente Maior etc., também se sente um forte cheiro de incenso, que juntamente com a meia luz do templo criam uma atmosfera mística.

## **2 O Global e o Local: A New Age Popular do Vale do Amanhecer**

Para Giddens (1991) uma das principais características da modernidade é justamente o desencaixe entre o tempo e o espaço, significa dizer que a relação entre o global e o local torna-se ainda mais ambivalente. Dizer local, neste momento, é também dizer global. Não que isso implique numa aceitação tácita de uma perspectiva homogeneizante da globalização, muito pelo contrário, pois nos é claro que seus impactos são sentidos de formas diferenciadas nos diversos pontos da Terra, o que nos remete às relações de poder postas nestes diversos contextos. No entanto, devemos considerar a desterritorialização do diversos signos culturais, que se disseminam, mesclando elementos que em princípio estariam apartados, como nos indica Ortiz (2006) “A modernidade mundo rompe com os limites nacionais, borrando as fronteiras entre o interno e o externo.” (p. 219). Neste sentido, o Pai Seta Branca, entidade espiritual maior do VDA, aproxima-se

visualmente dos índios presentes nos filmes de faroeste, como nos elucida Cavalcante (2005), e como podemos verificar ao olhar para sua representação:



*Ilustração 1: Fonte: Vilela*

Sua figura é interpretada enquanto um Caboclo, entidade recorrente na Umbanda, todavia, visualmente aproxima-se de produções cinematográficas hollywoodianas, podemos falar aqui em uma realidade híbrida, que se tomada nos termos propostos por Burke (2003) equivaleria ao conceito de mistura, portanto, recorrente em todas as épocas da história. Todavia, os “encontros culturais” vivenciados no VDA só são possíveis em um mundo globalizado, no qual as imagens circulam, fluem. Para uma melhor apreensão do conceito, ainda que não o exploremos profundamente aqui, recorreremos à definição de Coelho (1997, p. 125-126):

A hibridização refere-se ao modo pelo qual modos culturais ou partes desses modos se separam de seus contextos de origem e se recombina com outros modos ou partes de modos de outra origem, configurando, no processo, novas práticas. [...] A hibridização não é mero fenômeno de superfície que consiste na mesclagem, por mútua exposição, de modos culturais distintos ou antagônicos. Produz-se de fato, primordialmente,

em sua expressão radical, graças à mediação de elementos híbridos (orientados ao mesmo tempo para o racional e o afetivo, o lógico e o alógico, o eidético e o biótipo, o latente e o patente) que, por transdução, constituem os novos sentidos num processo dinâmico e continuado.

No caso do Vale a sua especificidade reside na possibilidade de articulação entre elementos presentes na cultura popular com outros signos, que remetem a uma cultura desterritorializada. Nesse aspecto, é relevante a argumentação elaborada por Giddens (2010), ao apontar que atualmente a globalização é apenas parcialmente uma ocidentalização do mundo, tornando-se cada vez mais descentralizada, na esfera religiosa e cultural isso pode ser sentido de forma ainda mais enfática, como nos indica o Campbell (1997) ao pensar o processo de orientalização do ocidente, que seria em sua interpretação é a adoção, por grande parte dos ocidentais, de uma concepção mística e cósmica do homem, da sociedade, do planeta e da história.

Cabe ainda nessa uma discussão uma questão levantada por Ortiz (2001, p. 66), ao indicar que a globalização possui um impacto significativo sobre a construção de uma memória coletiva, o que se relaciona à própria ideia de comunidade religiosa. Nas palavras de Ortiz (Ibidem):

Pode-se dizer que na situação de globalização a memória coletiva não apenas se materializa num "nicho", mas articula cada um deles pelos meios de comunicação. A ritualização das lembranças já não se restringe apenas ao lugar específico da celebração, ela se estende à multiplicidade de "territórios", parte de uma mesma comunidade simbólica. Ou seja, a tecnologias utilizadas não são meramente meios, nem mensagens, como queria McLuhan, mas técnicas de interação social. Elas tecem vínculos de solidariedade que transcendem a especificidade dos lugares.

Se de fato Tia Neiva era munida de uma imaginação religiosa fora do comum, como nos indica Carvalho (1999), as questões acima apontadas nos levam a uma reflexão em torno do processo de elaboração da memória social que ela forjou, na medida em que o processo de globalização nos leva a repensar as categorias de religiões universais e religiões particulares, tal como propostas por Weber (1983), já que a elaboração do local no caso do Vale passa necessariamente pelo global, e pelo processo de articulação entre esses polos, que não são

percebidos pelos adeptos como separados ou estanques, para estes há um verdadeiro *continuum*, sendo completamente plausível a incorporação de Pretos-Velhos e Caboclos que em vidas passadas teriam chegado na terra em discos voadores, na perspectiva dos adeptos estas entidades típicas da Umbanda são tão globais quanto o Vovô Hindu é local.

Estas questões se substanciam na arte sacra do VDA<sup>10</sup>, que se liga à gênese cultural latino americana, dotada de uma modernidade sem modernização, como nos aponta Cancline (2006). Se mais atentos poderemos enxergar nossa própria hibridez, nossa própria mestiçagem no suposto exotismo do VDA. Neste sentido, nos são elucidativas as palavras de Cancline:

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

O VDA responde culturalmente aos ensejos sociais que moveram os países latino-americanos, e o Brasil em particular, na passagem do século XIX para o XX. Uma NE distante, cujos discursos que predominavam eram essencialmente exógenos à cultura brasileira (MAGNANI, 2000) dá lugar a uma articulação viva entre o que se apresenta como global e as práticas religiosas locais, em especial as populares, o que parece representar uma tendência mais ampla da NE, uma vez que, como nos indica Guerriero (2009), esse movimento ampliou sua busca por tradições exóticas, passando a incorporar as religiões nativas e populares do Brasil, em nossa interpretação o Vale representa o extremo desse cenário.

Para Amaral (2003) seria inviável defender a existência de um indigienismo na NE brasileira, pois, tal hibridização, segundo a autora, nada é mais é do que

---

10 As imagens das entidades do VDA são resultados da pintura mediúnica de Vilela, adepto da doutrina que vive em Planaltina, além das imagens dos espíritos citados por Tia Neiva o médium alega receber manifestações de entidades outras que ainda não haviam se manifestado no Vale, que são retratadas por meio de suas pinturas.

uma característica geral da NE, presente nos diversos contextos em que a mesma se insere. No entanto, discordamos da autora, ao entender que há sim uma idiosincrasia com relação ao fenômeno religioso da nova era no Brasil. O termo *New Age Popular* (OLIVEIRA, 2009, 2011b), nos parece adequado na medida em que busca dar conta da singularidade religiosa existente no país. Inegavelmente a capacidade de articulações de diversos discursos, e sua utilização performática é uma característica da NE de modo geral, no entanto, o recorte de classe existente, mostrava-se, em princípio, intransponível, até mesmo porque, além de ser produzida essencialmente pelas classes médias, e média-alta, este também era o público preferencial da NE (MAGNANI, 1999; MARTINS, 1999).

O termo *New Age Popular* busca abarcar o movimento de ao mesmo tempo continuidade e ruptura do VDA com relação à NE, por entendermos que ele tanto integra esse cenário como o expande. Em termos de marcas distintivas poderíamos apontar quatro características emblemáticas: a) a articulação entre os elementos oriundos das religiosidades populares com aqueles já presentes na NE que chegam ao Brasil; b) ampliação dos estratos sociais que formam seu público preferencial, uma vez que há uma forte presença de sujeitos oriundos de camadas populares; c) descolamento do foco para além de uma religiosidade do *self*, a questão deixa de ser apenas o autoconhecimento e o aprimoramento pessoal para adentrar aí um forte caráter comunitário, distanciando-se daquilo que Amaral (1999) denominou de “comunidades sem essência”; d) uma reelaboração estética, que abre espaço para o kitsch, compreendido aqui como belo.

Além do mais, ao adentrarmos na discussão em torno da relação entre globalização e religião devemos reconhecer que:

Cada história nacional particular produz uma matriz. Fraturas idiossincráticas dessa história dão forma à sua diversidade interior, e os fragmentos são forçados a se articular mutuamente, com a nação como um todo e com os agentes do Estado Nacional. Trata-se de um jogo de inter-relacionamentos múltiplos e simultâneos, de uma configuração historicamente determinada, que afeta, também, a inserção, no horizonte da nação, dos componentes da faixa que poderíamos chamar de *paisagens religiosas em trânsito* (“religionscapes” ou “cultscapes”). (SEGATO, 1999, p. 231).

O VDA, em nosso entender, sintetiza bem esse processo de articulação entre o global e o local, o que se transparece por meio dos aspectos visuais presentes na doutrina, pelos elementos que compõem seus rituais e pelas demais elaborações simbólicas de seu universo, afinal, quando um Preto-Velho incorporado em um médium no Vale começa com seus passes, ele faz referência ao Pai seta Branca, à Mãe Iara, a Iemanjá, a Apolo, a Bezerra de Menezes etc., de modo que cada ritual do Vale é uma experiência singular de encontro com elementos globalizados e com signos da cultura popular.

O corpo do médium ao incorporar as entidades espirituais que auxiliam na cura desobsessiva, que podem ser tanto os Caboclos, Preto-Velhos quanto Médicos, elaboram performances que remetem aos cultos afro-brasileiros nos dois primeiros casos e ao espiritismo kardecista nesse último, contudo, ao buscarem explicar o processo, quando não se encontram em transe, fazem referência aos chakras, e ao plexo solar, indicando-os como pontos de energia. Apesar das consultas mediúnicas serem realizadas por meio de Caboclos e Pretos-velhos incorporados, entendidos aqui como distintos daqueles presentes nos cultos das religiões afro-brasileiras, a referência não é ao Axé, mas sim à Energia, categoria central para o movimento NE como um todo (TAVARES, 2012).

Encontramos no VDA uma inversão valorativa, tanto aquele que produzem novos sistemas simbólicos, e novos bens de salvação, possuem outra origem social, vinculada essencialmente às camadas sociais populares (CAVALCANTE, 2000, 2005, GALINKIN, 2008, OLIVEIRA, 2009), como os que consomem tais bens simbólicos. No âmbito de sua produção, o discurso oriental que remete aos chácaras, às narrativas sobre os Himalaias, e às entidades hindus, encontram as princesas encantadas, já presentes nas culturas populares (CASCUDO, 1998), os Preto-Velhos apresentam-se como uma encarnação de seres vindos de outros planetas, e cuja construção visual muito lembra os filmes de Jornadas nas Estrelas, como podemos perceber nas imagens abaixo.



*Ilustração 2: Imagem do VDA dos Capelinos/ Fonte: Vilela.*



*Ilustração 3: Imagens da Série Jornadas nas Estrelas/Fonte <startrek.com>*

Como nos chama a atenção Cavalcante (2009, p. 34) deve-se atentar “[...] para o viés modernista nos cenários e nos figurinos de filmes como 2001 – uma odisséia no espaço, de 1968, e das séries em questão – e, por que não, também da arquitetura de Brasília? – para, em seguida, pensar-se no “modernismo” do retrato produzido pelo pintor.” Mais que isso, a mesma entidade pode ter duas imagens,

que fazem referência a encarnações distintas, mas que transparece essa percepção que os adeptos possuem de que não há barreiras entre os elementos globais e os locais, o que é algo fundamental para compreendermos a dinâmica da *New Age Popular*, tendo em vista que

tal formulação ganha um sentido todo especial com o desencaixe espaço/temporal que permite aos sujeitos experienciar elementos e leituras de outras realidades religiosas e culturais, de modo que a formulação da *New Age Popular* não se restringe aos contextos locais unicamente, ou às experiências mais imediatas. O que há em verdade é uma circulação de bens simbólicos, que podem ser acessados a tempos e espaços distintos, tais bens são prioritariamente bens de salvação, mas não necessariamente estes, podem se tratar de bens culturais diversos que se tornam bens de salvação quando reinterpretados. Estas formulações, pressupõem uma performance que permite aos sujeitos significar os elementos, que por mais que aparentem ser uma mera bricolagem aleatória em princípio, configuram em verdade uma síntese original que permite a geração de sentido e de uma unidade simbólica àqueles que vivenciam tais expressões religiosas, ainda que aparente ser um mero reflexo de uma individualidade moderna, como muitos têm apontado, em verdade a prática da *New Age Popular* permite aos sujeitos religarem-se às práticas comunitárias ao serem experienciadas também em credos congregacionais, além de também os ligarem através da formulação de comunidades imaginárias e desencaixadas. (OLIVEIRA, 2010, p. 285).

É neste cenário que a entidade conhecida como Tiãozinho, por exemplo, teria sido em outra vida um caboclo que viveu no Mato Grosso, e foi apaixonado por uma moça chamada Justininha, filha de um fazendeiro paraguaio, sua alma gêmea, e em vida anterior eles teriam sido o comandante espacial Stuart, Engenheiro Sideral, e Justine, representados da seguinte forma por Vilela:

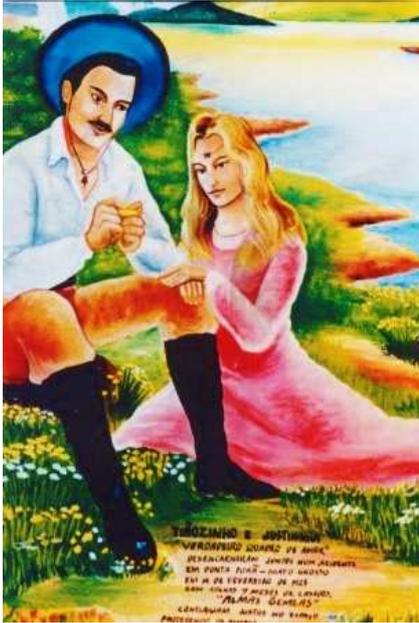


Ilustração 4: Tiãozinho e Justininha



Ilustração 5: Comandante Stuart e Justine

Para compreender como tais imagens fazem sentido para os adeptos, devemos ter em vista que no que tange ao consumo de bens simbólicos, sujeitos que historicamente estiveram de fora das revoluções simbólicas vivenciadas no Brasil passam a ter acesso o que outrora era restrito a poucos estratos sociais. Acesso em seu duplo sentido, tanto de poder chegar em, quanto na possibilidade de se perceber no que se acessa, enxergando seus próprios códigos sociais no universo híbrido que Tia Neiva criou. A questão não é saber como os elementos globais chegaram aos adeptos, mas sim compreender o estes significam aqueles. E, ainda, como estes signos globais se arranjam formando um todo significativo para os sujeitos ali presentes. A dinâmica da *New Age Popular* mantém as utopias propostas pela NE, acreditando que a Humanidade está ingressando em um novo momento de sua caminhada. Neste sentido a *New Age Popular* é ao mesmo tempo endógena ao movimento NE, mas também demarca algo que vai para além do que é abarcado inicialmente por este movimento, poderíamos dizer que sendo assim é também Pós-Nova Era.

Em meio a este cenário é importante destacar que o VDA passou por significativas mudanças nas últimas décadas, em especial a partir da morte da líder carismática fundadora em 1985, o que marca o processo de expansão do VDA, que hoje possui mais de 600 templos no Brasil, e em mais sete países<sup>11</sup>, podendo-se falar hoje em uma diáspora de movimento (VÁSQUEZ, ALVES, 2013). Também nesse mesmo sentido, as transformações políticas, culturais e sociais também confluem para a abertura de novas possibilidades de experimentação e elaboração do sagrado, o que se mostra intrigante para muitos pesquisadores, uma vez que a modernidade e a globalização não levaram a um desaparecimento do sagrado, muito pelo contrário, novas formas de crer e de vivenciá-lo emergem (BERGER, 1996; VELHO, 2007), abrindo-se inclusive a possibilidade de crer sem pertencer a uma denominação, ou mesmo de pertencer sem crer (HERVIEU-LÉGER, 2008).

A reafirmação de uma identidade nacional num país marcado por mais de duas décadas de uma ditadura voraz levou os brasileiros a uma busca por si mesmos, tanto no plano individual, o que possibilitou a uma aproximação com as religiões do *self*, quanto no plano coletivo, aproximando-se de suas raízes, de seu ethos. A busca pelas raízes tiveram que conviver com os impactos da globalização, a vida não poderia ser como antes, e próprio antes tornou-se uma incógnita. A pergunta sobre quem somos, passou a ser acompanhada da pergunta sobre quem poderíamos ser.

Os médiuns do VDA que contorcem os músculos da face no processo de incorporação, que perfazem movimentos corpóreos e vocálicos a fim de se aproximar dos Preto-Velhos e dos Caboclos, vestem suas indumentárias cheias de brilho e de cores. Homens, mulheres, professores, pedreiros, lavadeiras, todos ali inebriados com o sagrado, contorcendo-se como se procurassem algo de selvagem em suas almas docilizadas pelo processo civilizador. Os índios de filmes de faroeste, os alienígenas de Jornadas nas Estrelas tudo compõe um imaginário plural e

---

11 Os países que possuem templos do VDA fora do Brasil são Alemanha, Bolívia, Estados Unidos, Guiana Inglesa, Inglaterra, Portugal e Trindade e Tobago.

encantado do VDA. Seus deuses e seus tempos são outros, seus cânticos sonoramente católicos, mas com referência ao Oriente Maior, à Energia, fazem um pano de fundo singular, para uma prática religiosa ainda mais única.

### 3 Para não concluir: O Kitsch e o Belo

Em meio às articulações entre o global e o local, destaca-se no VDA a originalidade religiosa, e construção visual de um mundo completamente novo. As gemas falsas, o strass, os véus coloridos, as longas capas, tudo nos faz perceber os adeptos como que imersos num universo encantado. A modernidade de Brasília, com suas curvas sem fim, demarca o contraste de uma estética asséptica, de muito cinza, de muito branco, com o exagero visual que explode aos olhos de quem vê o VDA, também contrastante com a estética da região periférica onde se localiza o templo de Dois Irmãos em Recife, onde realizamos nosso trabalho de campo.

As ninfas<sup>12</sup> exuberantes caminham pelos templos, com a naturalidade de quem está imerso em seu próprio universo, e não consegue perceber o exotismo e a beleza aos olhos de quem as vê. Chegamos ao final deste trabalho não com uma grande construção intelectual pretensiosa de realizar meta teorias capazes de explicar o que alguns pesquisadores julgam que os sujeitos não podem compreender. Não acreditamos aqui que possamos simplesmente classificar o VDA como NE, e, portanto, uma religião Global, tampouco podemos relegá-lo ao universo da religiosidade popular. Sua articulação é inventiva, e, no mínimo, *sui generis*.

Para o fiel, tudo é sagrado, e, portanto, tudo faz sentido. Como nos disse um entrevistado, ao ser indagado sobre o seu pertencimento ao VDA, ele nos responde: “Eu amo, eu adoro os bons espíritos”, logo, pouco importa se provém da Índia, do Brasil colonial, das matas, ou de um panfleto de viagem, o que é relevante é seu efeito sobre a existência dos sujeitos, e as construções de significados em torno

---

12 Assim são referenciadas as mulheres que participam do movimento.

dessa existência. Isso é que permite a articulação entre o local e o global, entre o profano e o sagrado.

## REFERÊNCIAS

AMARAL, Leila. **Carnaval da Alma**: Comunidade, essência e sincretismo na Nova Era. Petrópolis: Vozes, 2000.

AMARAL, Leila. Sincretismo em Movimento – O Estilo Nova Era de lidar com o sagrado. In: CAROZZI, María Julia (Org.), **A Nova Era no Mercosul**. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 183-188.

AMARAL, Leila. Um Espírito sem lar: sobre uma dimensão nova era da religiosidade contemporânea. In: VELHO, Otávio Guilherme. (Org.). **Circuitos Infinitos**: Comparações e religiões no Brasil, Argentina, Portugal, França e Grã-Bretanha. São Paulo: Attar, 2003. p. 17-60.

BASTIDE, Roger. **As Religiões Africanas no Brasil**: Contribuições a uma Sociologia das Interpretações das Civilizações. Vol 2. São Paulo: Pioneira, 1985.

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**, v. 3, 2003. p.286-299. Disponível em: <[www.antropologiavisual.cl/Marilda\\_Batista.htm](http://www.antropologiavisual.cl/Marilda_Batista.htm)>. Acesso em 20 de novembro de 2013.

BERGER, Peter. **Rumor de Anjos**: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

BURKER, Peter. **Hibridismo Cultural**. São Leopoldo: Editora da UNISINOS, 2003.

CAMPBELL, Colin. A orientalização do ocidente: reflexões sobre uma nova teodicéia para um novo milênio. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 18, n.º 1, p. 5-22, 1997.

CANCLINE, Nestor Garcia. **Culturas Híbridas**. São Paulo: Edusp, 2006.

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.

CAVALCANTE, Carmen Luisa Chaves. Vilela e o Kitsch do Vale do Amanhecer. **Ângulo** - Cadernos do Centro Cultural Teresa D'Ávila, v. 119. p. 32-35, 2009.

CAVALCANTE, Carmen Luisa Chaves. **Xamanismo no Vale do Amanhecer: O Caso Tia Neiva**. São Paulo: Annablume, Fortaleza: Secretaria de Cultura e Desporto do Estado do Ceará, 2000.

CARVALHO, José Jorge de. Um Espaço Público Encantado. Pluralidade Religiosa e Modernidade no Brasil. **Série Antropologia**, Brasília, v. 249, 1999. p. 1-20.

CASCUDO, Câmara. **Dicionário de Folclore Brasileiro**. Rio de Janeiro: Ediouro, 1998.

COELHO, Teixeira. **Dicionário crítico de política cultural: cultura e imaginário**. São Paulo: Fapesp; Iluminuras, 1997.

D'ANDREA, A. **O self perfeito e a Nova Era: Individualismo e reflexividade em religiosidades pós-tradicionais**. São Paulo: Loyola, 2000.

ELIADE, Mircea. **Imagens e Símbolos**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

ELIADE, Mircea. **O Mito do Eterno Retorno**. Lisboa: Edições 70, 2001.

FANON, Franz. **Peles Negras, Máscaras Brancas**. Salvador: Editora UFBA, 2008.

FREYRE, Gilberto. **Casa Grande & Senzala**. Rio de Janeiro: Global Editora, 2006.

GALINKIN, Ana Lúcia. **A Cura no Vale do Amanhecer**. Brasília: Technopolitik, 2008.

GIDDENS, Anthony. **As Consequências da Modernidade**. São Paulo: Editora UNESP, 1991.

GIDDENS, Anthony. A Vida em uma Sociedade Pós-Tradiciona. In: GIDDENS, Anthony; BECK, Ulrich; LASH, Scott. **Modernização Reflexiva: Política, Tradição e Estética na Ordem Social Moderna**. São Paulo: Editora UNESP, 1997. p. 73-134.

GIDDENS, Anthony **Mundo em Descontrole: o que a globalização está fazendo de nós**. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

GUERRIERO, Silas. Novas configurações das religiões tradicionais: ressignificação e influência do universo Nova Era. **Tomó**, s/v, n. 14. p. 35-53, 2009.

HOLANDA, Sergio Buarque de. **Visão do Paraíso: Os Motivos Edênicos no Descobrimento e Colonização do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O Peregrino e o Convertido: A Religião em Movimento**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

LATOURETTE, Bruno. **Jamais Fomos Modernos: Ensaio de Antropologia Simétrica**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. **Mystica Urbe: Um Estudo Antropológico Sobre o Circuito Neo-Esotérico na Metrópole**. São Paulo: Studio Nobel, 1999.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. **O Brasil da Nova Era**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

MARTINS, Paulo Henrique. As terapias alternativas e a libertação dos corpos. In: CAROZZI, María Julia (Org.), **A Nova Era no Mercosul**. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 80-105.

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

OLIVEIRA, Amurabi. A Nova Era com um Jeitinho Brasileiro: O Caso do Vale do Amanhecer. **Debates do NER**, v. ano 12. p. 67-96, 2011a.

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

OLIVEIRA, Amurabi. Nova Era à brasileira: A New Age Popular do Vale do Amanhecer. **Interações: Cultura e Comunidade**, v. 4. p. 31-50, 2009.

OLIVEIRA, Amurabi. Os Corpos e a Estrela Candente no Vale do Amanhecer. **Revista Nures**, v. VIII, n 21. p. 1-19, 2013.

OLIVEIRA, Amurabi. Religião e Sociedade Pós-Tradicional: O Caso da New Age Popular do Vale do Amanhecer. **Revista Brasileira de História das Religiões**, Ano II, n 6. p. 277-290, 2010.

OLIVEIRA, Amurabi; VIGLIANCHINO, Matilde Eugenia. Processos e Transformações no Campo Religioso no Brasil e na Argentina: Leituras Pós-Coloniais. **Estudos de Sociologia**, v. 16. p. 287-308, 2011.

ORTIZ, Renato. Anotações sobre religião e globalização. **Rev. bras. Ci. Soc.**, vol.16, no.47. p.59-74, 2001.

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

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

RIBEIRO, Darcy. **O Povo Brasileiro**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

SEGATO, Rita Laura. Formações de Diversidade: nação e opções religiosas no contexto da globalização. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (Org.). **Globalização e Religião**. Petrópolis: Vozes, 1999.

SIQUEIRA, Deis. Novas Religiosidades, Estilo de Vida e Sincretismo Brasileiro. In: SIQUEIRA, Deis (Orgs.). **Sociologia das Adesões**: Novas Religiosidades e a Busca

Místico- Esotérica na Capital do Brasil. Rio de Janeiro: Garamond: Vieira, 2003. p. 107-170.

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. **Alquimistas da Cura: a rede terapêutica alternativa em contextos urbanos.** Salvador: EDUFBA, 2012.

TAVARES, Fátima. Regina Gomes. “Holismo Terapêutico” no âmbito do movimento Nova Era no Rio de Janeiro. In: CAROZZI, María Julia. **A Nova Era no Mercosul.** Petrópolis: 1999. p. 106-126.

VAINFAS, Ronaldo. **A Heresia dos Índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial.** São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VÁSQUEZ, MANUEL; ALVES, José Cláudio Souza. The Valley of Dawn in Atlanta, Georgia: Negotiating Incorporation and Gender Identity in the Diaspora. In: ROCHA, Cristina Rocha; VÁSQUEZ, Manuel A. (Org.). **The Diaspora of Brazilian Religions.** Leiden; Boston: Brill, 2013. p. 313-337.

VELHO, Otávio. **Mais Realistas que o Rei: ocidentalismo, religião e modernidades alternativas.** Rio de Janeiro: Topbooks, 2007.

WEBER, Max. **Ensaio de Sociologia.** Rio de Janeiro: LTC, 1983.