

VANESSA DE SIQUEIRA LABARRERE

O VOCABULÁRIO DA DOCTRINA RELIGIOSA DO VALE DO AMANHECER COMO
ÍNDICE DE CRIOLIZAÇÃO CULTURAL

Dissertação apresentada como requisito parcial à
obtenção do grau de Mestre.

Curso de Pós-Graduação em Lingüística, Instituto
de Letras, Departamento de Línguas Clássicas e
Vernácula, Universidade de Brasília.

Orientador: Prof. Hildo Honório do Couto

BRASÍLIA

2006

VANESSA DE SIQUEIRA LABARRERE

O VOCABULÁRIO DA DOCTRINA RELIGIOSA DO VALE DO AMANHECER COMO
ÍNDICE DE CRIOLIZAÇÃO CULTURAL

Dissertação apresentada como requisito parcial à
obtenção do grau de Mestre.

Curso de Pós-Graduação em Lingüística, Instituto
de Letras, Departamento de Línguas Clássicas e
Vernáculas, Universidade de Brasília.

Orientador: Prof. Hildo Honório do Couto

BRASÍLIA

2006

Vanessa de Siqueira Labarrere

O VOCABULÁRIO DA DOCTRINA RELIGIOSA DO VALE DO AMANHECER COMO
ÍNDICE DE CRIOLIZAÇÃO CULTURAL

Dissertação aprovada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre no Curso de Pós-Graduação em Linguística da Universidade de Brasília, pela Comissão formada pelos professores:

Orientador: _____

Prof. Dr. Hildo Honório do Couto (UnB-LIV) – Presidente

Prof. Dr. José Maria Tavares de Andrade (Univ. Louis Pasteur-IRIST) – Membro efetivo

Profª. Dra. Orlene Lúcia de S. Carvalho (UnB-LIV) – Membro efetivo

Profª. Dra. Josênia Antunes Vieira (UnB-LIV) – Membro suplente

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

Oração do Pai Nosso segundo o Vale do Amanhecer

Dedico esta dissertação a todos aqueles que direta ou indiretamente contribuíram para o meu desenvolvimento como estudante e minha formação como pesquisadora, desde os primeiros anos do processo de aprendizagem até o presente: família, professores, amigos, informantes de pesquisa e outros colaboradores.

SUMÁRIO

Resumo	v
Abstract	vi
Résumé	vii
Introdução	8
Capítulo 1: O Vale do Amanhecer	10
Capítulo 2: Metodologia	17
2.1 Elaboração do mapa de referências.....	18
2.2 Organização do vocabulário da doutrina do Vale do Amanhecer em categorias.....	24
2.2.1 Categorias por áreas semânticas.....	24
2.2.2 Categorias por sistemas culturais de origem.....	26
Capítulo 3: A Crioulização Lingüística	28
3.1 Síntese das teorias de crioulização lingüística.....	29
3.2 Crioulização lingüística segundo Chaudenson.....	42
Capítulo 4: Crioulização Cultural, Cultura e Sincretismo Religioso	50
4.1 Crioulização cultural.....	51
4.1.2 Crioulização cultural no Vale do Amanhecer.....	56
4.2 Cultura.....	57
4.3 Sincretismo religioso.....	63
Capítulo 5: Organização do Vocabulário da Doutrina Religiosa do Vale do Amanhecer	69
5.1 Categorias por áreas semânticas - representação gráfica.....	70
5.2 Categorias por sistemas culturais de origem - representação gráfica.....	72
Capítulo 6: O Vale do Amanhecer como um Caso de Crioulização Cultural	74
6.1 Interpretação a partir dos termos do mapa de referências.....	75
6.2 Interpretação a partir de outros critérios.....	83
6.3 Crioulização cultural e prestígio social.....	85
Considerações Finais	88
Referências Bibliográficas	90
Anexo	93

RESUMO

Esta dissertação tem como objetivo principal estudar a doutrina religiosa do Vale do Amanhecer, partindo de seu vocabulário, e interpretá-la a partir da teoria da crioulização cultural. É possível identificar na doutrina uma série de elementos culturais originários dos mais diversos sistemas culturais, religiosos e mitológicos. Por meio da comparação entre o significado que possuem em seu sistema cultural de origem e o que adquirem no Vale do Amanhecer, torna-se possível observar a reestruturação desses elementos para se adaptar ao novo sistema.

ABSTRACT

The main objective in this dissertation is to study the religious doctrine of Vale do Amanhecer, starting from its vocabulary, and to interpret it according to the theory of cultural creolization. It's possible to identify in the doctrine plenty of cultural elements originary from several different cultural systems, religious and mythological. By comparing their meaning in the cultural system they belong to and the one they acquire in Vale do Amanhecer, it becomes possible to observe these elements' re-structuration in order to adapt itself to the new system.

RESUME

Ce mémoire a comme objectif principal d'étudier la doctrine religieuse du Vale do Amanhecer, en commençant par son vocabulaire, et en l'interprétant à partir de la théorie de la créolisation culturelle. Il est possible d'identifier dans la doctrine une série d'éléments culturels originaires des plus divers systèmes culturels, religieux ou mythologiques. Par la comparaison entre les sens qu'ils ont dans leur système culturel d'origine et ceux qu'ils acquièrent au Vale do Amanhecer, il devient possible d'observer la restructuration de ces éléments pour s'adapter au nouveau système.

INTRODUÇÃO

Esta dissertação consiste num estudo do vocabulário da doutrina do movimento religioso denominado Obras Sociais da Ordem Espiritualista Cristã Vale do Amanhecer, conhecido popularmente como Vale do Amanhecer.

Trata-se de um caso de sincretismo religioso, sendo a doutrina assim definida pelos cientistas sociais. Assim sendo, tentar-se-á demonstrar nesta pesquisa que a doutrina do Vale do Amanhecer, dado seu caráter de movimento religioso sincrético, pode ser concebida a partir de uma análise de seu vocabulário, como um caso de crioulização cultural.

Para tanto, fez-se necessária a elaboração de um mapa de referências¹ da doutrina e sua organização por áreas semânticas e por sistemas culturais passíveis de serem identificados num estudo mais profundo da doutrina religiosa do Vale. Esses procedimentos serão devidamente esclarecidos no capítulo referente à metodologia.

É importante justificar o porquê do estudo do vocabulário de uma doutrina religiosa. Isto é, em que medida o estudo do vocabulário da mesma viabilizaria um estudo de crioulização cultural.

Para tanto faz-se menção a Sapir (1961). Ao discutir sobre língua e cultura, o autor afirma o seguinte: “O léxico da língua é que mais nitidamente reflete o ambiente físico e social dos falantes. O léxico completo de uma língua pode se considerar, na verdade, como o complexo inventário de todas as idéias, interesses e ocupações que açambarcam a atenção da comunidade.” (pág. 45). Assim, é possível inferir a partir do léxico da língua de um povo muito do que diz respeito a sua cultura e ao ambiente no qual este vive.

Tem-se consciência de que esta pesquisa não tem como objeto de estudo o léxico da língua de um povo. Estuda-se somente o vocabulário de uma doutrina religiosa. No entanto, parte-se do princípio de que o vocabulário da doutrina reflete as crenças religiosas da mesma. Desta forma, consistindo o Vale do Amanhecer num sincretismo religioso, o estudo de seu vocabulário doutrinário permite que se tenha acesso a elementos culturais exclusivos do Vale do Amanhecer e também àqueles que são originários de outros sistemas culturais. Daí a elaboração de um mapa de referências sobre a doutrina religiosa do Vale do Amanhecer para servir de ponto de partida da pesquisa.

Ao longo da elaboração da pesquisa foram feitas várias visitas a campo para a realização de inúmeras tarefas, como conhecer a biblioteca da doutrina, realizar sessão de fotos do espaço sagrado,

¹ Por mapa de referências entende-se uma lista dos elementos da doutrina do Vale do Amanhecer com suas respectivas definições, como pode ser visto em anexo.

entrevistas abertas e fechadas, compra de livros na livraria do Vale do Amanhecer, observação de rituais, do espaço sagrado, das vestimentas, etc.

Essas idas eram, em seu início, carregadas de um sentimento de estranheza, às vezes até de desconforto. Porém, no decorrer do tempo, converteram-se em momentos de prazer, de descoberta de uma crença muito bonita e rica em detalhes. O mais difícil de todo o processo foi, pode-se afirmar com certeza, tornar-me capaz de olhar para o Vale com olhos neutros, que estão a querer ver somente o que o Vale tem para mostrar, sem julgamentos e preconceitos.

É neste sentido que torno minhas as palavras de Durkheim: *“É preciso descartar sistematicamente todas as prenoções (...)* É preciso, portanto, que o sociólogo, tanto no momento em que determina o objeto de suas pesquisas, como no curso de suas demonstrações, proíba-se resolutamente o emprego daqueles conceitos que se formaram fora da ciência e por necessidades que nada têm de científico” (1995, p. 33).

Foi imbuída deste espírito de objetividade que esforcei-me para compreender a doutrina religiosa do Vale do Amanhecer e, posteriormente, analisá-la à luz de teorias científicas, como poderá ser visto nos capítulos que se seguem.

Em adição, vale comentar que este trabalho é interdisciplinar, situando-se na área de interface entre a lingüística, a sociologia, a antropologia e, por vezes, até a geografia. É natural que assim seja, dado que estou trabalhando com vocabulário, religião e cultura num dado espaço, o do Vale do Amanhecer.

Em defesa da interdisciplinaridade, Milton Santos (1978) afirma que os aspectos da sociedade são contínuos, de modo que as ciências têm relações entre si. Cada ciência dá conta da explicação de uma parcela da realidade social e, para que se alcance um conhecimento global da sociedade, é imprescindível a interdisciplinaridade. Espera-se que esta dissertação, no contexto interdisciplinar que lhe é inerente, contribua para uma melhor compreensão da realidade.

I

O VALE DO AMANHECER

O Vale do Amanhecer tem como fundadora Neiva Chaves Zelaya, conhecida carinhosamente por todos como Tia Neiva. Seu nascimento data de 30 de outubro de 1925, em Propriá, Sergipe, e sua morte de novembro de 1985, em Brasília.

Ela teve uma vida humilde, tendo migrado para Brasília em 1957, após ter passado três anos em Goiânia. Nesta época já era viúva, mãe de quatro filhos biológicos e uma filha de criação. Veio como candanga, trabalhando como motorista na construção da capital. Vale ressaltar, a título de curiosidade, que Tia Neiva foi a primeira mulher no Brasil a adquirir a carteira de motorista profissional.

Até então era católica e foi aos 32 anos de idade, quase 33, em 1957, que começou a ver e a ouvir espíritos. Dada a sua crença religiosa na época, entrou em pânico e começou a achar que estivesse louca. Foi levada por amigos a pedir ajuda em terreiros e centros espíritas, mas as visões não paravam. Chegou a pedir auxílio a um padre e até mesmo a procurar um psiquiatra.

As visões lhe falavam da missão de fundar o Vale do Amanhecer, além de lhe permitirem alcançar dons de clarividência, os quais muito assustaram Tia Neiva enquanto não havia ainda se acostumado a sua nova condição de médium. Por muito tempo ela recusou a mediunidade e buscou ajuda com o intuito de curar-se da mesma.

Foi justamente o acontecimento que se deu no consultório do psiquiatra que lhe convenceram de que não estava louca. Enquanto era atendida pelo profissional, viu o espírito do falecido pai deste. Parou de lhe contar o motivo pelo qual estava lá, alegando que estava a ver esse espírito ao seu lado, lhe dizendo ser o pai do psiquiatra. Disse-lhe algo que o espírito contava, o que deixou o psiquiatra profundamente emocionado e convencido de que Tia Neiva não estava louca.

Desse modo, decidiu aceitar sua mediunidade, abraçar uma nova fé e seguir aquilo que ouvia de Pai Seta Branca e Mãe Yara, os mentores espirituais que apareciam para ela a lhe dizer que deveria fundar o Vale do Amanhecer. Antes de fundar o Vale, entretanto, ela precisava ser preparada, aprendendo diversos tipos de mediunidades e conhecendo os planos espirituais.

Esses e outros episódios são pormenorizadamente relatados em Tia Neiva – autobiografia missionária². Resta explicitar aqui alguns dos princípios básicos da doutrina, algumas de suas entidades e o percurso que seguiu a doutrina até se estabelecer como o Vale do Amanhecer conhecido hoje.

Após reconhecer e aceitar sua mediunidade, Tia Neiva entrou para o grupo espírita UESB – União Espiritualista Seta Branca, liderado por Mãe Neném. Segundo Gonçalves (1999), era praticado então uma espécie de sincretismo entre umbanda e kardecismo. Sua fundação se deu ainda no Núcleo Bandeirante, mas só passou a funcionar de fato após a mudança para Serra do Ouro, em

²

Livro editado pelo Vale do Amanhecer e escrito por Tia Neiva (1992).

Goiás, a 11 km de Alexânia, entre Brasília e Goiânia. Mudança esta que se deu em 1959, por instrução de Pai Seta Branca.

Durante todo o período em que permaneceu na UESB, Tia Neiva tinha encontros ou visões de Pai Seta Branca, Mãe Yara, Amanto e Mestre Umahã. Foram essas as entidades ou, no caso do último, pessoa espiritualmente evoluída, que doutrinaram Tia Neiva, preparando-a para sua missão. Reproduzindo aqui as definições que constam no mapa de referências, têm-se:

Pai Seta Branca – É um líder da doutrina e, segundo Tia Neiva, corresponde ao que os católicos chamam de São Francisco de Assis. Ele viveu como indígena, próximo ao lago Titicaca, entre o Peru e a Bolívia. Por isso a caracterização indígena e o nome de Pai Seta Branca. Nessa vida, ele dedicou-se a acabar com guerras e conflitos. Em outra encarnação, pertenceu à tribo Tupinambá, por volta do século XVII. Por este motivo é também tratado como Cacique Guerreiro Tupinambá. Sempre no dia 31 de dezembro, próximo à meia noite, os médiuns do Vale se reúnem para receber uma mensagem de Pai Seta Branca, que incorpora no médium que tiver sido preparado para tanto. Essa mensagem geralmente consiste numa reafirmação do compromisso dos membros para com a doutrina. Outra forma de referir-se a Pai Seta Branca é chamando-o de Simiromba de Deus ou Simiromba do Grande Oriente de Oxalá.

Mãe Yara – Entidade espiritual que, junto com Pai Seta Branca, forma o casal líder da doutrina, ou seja, são os mentores do Vale e responsáveis pela doutrina do Amanhecer. Acredita-se que ela foi Santa Clara de Assis em uma de suas encarnações. Compete também a ela a responsabilidade pelos médiuns doutrinadores. Segundo Tia Neiva, Mãe Yara é filha de Iemanjá.

Amanto – Entidade que funcionou como guia de Tia Neiva no mundo espiritual em suas viagens astrais.

Mestre Umahã – Monge do Mosteiro de Lhasa, no Tibet, que era vivo na mesma época que Tia Neiva e detinha as mesmas faculdades mediúnicas que ela, com quem ela se encontrava por meio de viagens astrais para receber ensinamentos espirituais.

Para que se compreenda como se davam esses encontros, é preciso entender que uma das faculdades mediúnicas de Tia Neiva era a de se transportar para outros planos espirituais ou dimensões, onde ela se encontrava com entidades ou, no caso de Umahã, pessoas com a mesma capacidade mediúnica que ela.

Era por meio dessas viagens astrais e de visões que Tia Neiva se comunicava com os espíritos, fossem eles bons ou ruins. Ela era capaz de conversar com os mesmos, sendo esta somente uma entre tantas outras de suas faculdades mediúnicas como relatado em livros da doutrina. Foi assim que, segundo Gonçalves (1999), ao longo dos cinco anos de encontros com as entidades responsáveis pela sua doutrinação, Tia Neiva foi iniciada na Magia Branca do Nosso Senhor Jesus Cristo.

Novamente com relação à UESB, realizavam-se aí diversos trabalhos além de abrigar também um grande orfanato. Em 1964, de acordo com Gonçalves (1999), o grupo se desfez por

divergências entre Mãe Neném e Tia Neiva. Foi quando Tia Neiva se mudou para Taguatinga, alterando o nome da ordem que passou a chamar-se Obras Sociais da Ordem Espiritualista Cristã. Funcionavam aí o templo e o orfanato, exatamente nos moldes da UESB.

Houve ainda uma nova mudança, desta vez para a área da já desapropriada Fazenda Mestre D'Armas, nas proximidades de Planaltina, às margens da rodovia DF 130, a 50 km de Brasília, em 1969. Em Tia Neiva - autobiografia missionária (1992), por meio de várias fotografias, é possível acompanhar a construção do templo e do espaço sagrado como um todo, do orfanato³ e da doutrina de forma geral, à medida que vão sendo acrescentados rituais, segundo as instruções de Pai Seta Branca e Mãe Yara. Este é o local que ficará conhecido como Vale do Amanhecer e que dará nome à doutrina. O nome oficial atual da doutrina, como consta na apostila do Adjunto Japuacy, é Obras Sociais da Ordem Espiritualista Cristã Vale do Amanhecer.

Quanto às crenças, a doutrina prega que Tia Neiva e as entidades que lhe instruíram na concretização de sua missão são espíritos que pertencem a um mesmo grupo ou, para usar os termos do Vale, a uma mesma falange espiritual, o que equivale a dizer espíritos com uma mesma origem espiritual. Eles já se conheciam de reencarnações passadas, sendo a encarnação em Angical, povoado que teria existido na Bahia durante o Brasil colônia, de grande relevância para a doutrina.

Teria sido nesta reencarnação, em Angical, que esses espíritos teriam recebido a missão de fundar o Vale do Amanhecer, no limiar do terceiro milênio. Há, inclusive, um belo quadro no Turigano, parte do espaço sagrado do Vale do Amanhecer, porém exterior ao templo, retratando o momento em que esse encontro e a delegação da missão teriam se dado.

Já nesta última encarnação, desta vez como Tia Neiva, ao lado das entidades espirituais que lhe acompanhavam,

...agora voltavam, no Limiar do III Milênio, com o compromisso de implantar um sistema técnico doutrinário, alicerçado sobre os princípios básicos da Doutrina de Jesus o Grande Mestre, para a concentração unificada de forças espirituais, em favor de vidas do físico e do etérico, pela Cura Desobsessiva; Sistema este, que “viria” também auxiliar na preparação da fase de transição do milênio que termina, para o milênio que se inicia... (p. 10)⁴.

Observa-se, assim, o porquê de o Vale se denominar uma corrente espiritualista cristã. Seus membros buscam exercer simultaneamente a lei do amor e do perdão, que classificam como sendo o ensinamento cristão, e a cura desobsessiva, que já seria uma prática espírita, o que se faz por meio de

³ Atualmente, não existe mais o orfanato. Ele foi transformado em creche cujo funcionamento se dá nos fins de semana. Lá são realizadas atividades educativas, culturais e de evangelização das crianças.

⁴ Tia Neiva – autobiografia missionária (1992). É interessante ressaltar que muitos dos textos publicados pelo Vale do Amanhecer destoam da variedade padrão estabelecida pela gramática normativa. Não há nenhum grifo, marca nem correção feita por mim nas citações aqui extraídas dos textos publicados ou cedidos pelo Vale.

incorporação e doutrinação de espíritos e da realização de passes magnéticos. O nome da doutrina é a primeira manifestação de sincretismo religioso observável no vocabulário.

O sincretismo religioso ou cultural é facilmente observável na doutrina. Os rituais, as preces, os mantras, a decoração do templo e do espaço sagrado de maneira geral, dentre outros, exprimem elementos oriundos de outras doutrinas ou crenças que podem facilmente ser identificadas por aqueles que conhecem seu sistema cultural de origem. Este aspecto será abordado mais profundamente no capítulo 6, porém, a partir da perspectiva da crioulização cultural.

Ainda com relação à essência da doutrina do Vale do Amanhecer, estão na base desta a reencarnação e a manipulação de energias para a cura desobsessiva. É preciso ter isso em mente para entender que tudo no Vale – os rituais, a disposição do templo e do espaço sagrado, as vestimentas, os mantras etc – foram concebidos visando à manipulação de energias e segundo as ordens e instruções vindas dos planos espirituais, passadas à Tia Neiva pelas entidades com quem se comunicava.

Observa-se em todos os rituais a manipulação de energias cósmicas, como dizem os adeptos da doutrina, e a incorporação de espíritos ou entidades. Não se deve esquecer também que os membros do Vale do Amanhecer se consideram pertencentes a um grupo espiritual específico, os jaguares, e acreditam que estão encarnados nesta vida como membros da doutrina do Vale do Amanhecer para dar continuidade ao cumprimento de uma missão que teve início há milênios, com a vinda dos jaguares de Capela, o planeta - mãe.

Para melhor compreender a doutrina do Vale do Amanhecer, é imprescindível a leitura do mapa de referências em anexo. Lá estão explicados os termos mais presentes na doutrina, organizados por áreas semânticas, o que permite ao leitor uma idéia global sobre o que é o Vale e de seus princípios religiosos. Somente tendo sido feita essa leitura, o leitor poderá acompanhar a análise feita no capítulo 5 sobre o vocabulário da doutrina e sua interpretação como um caso de crioulização cultural no capítulo 6.

Quanto ao espaço profano do Vale do Amanhecer, este é composto de residências e lojas comerciais. Há também duas organizações não-governamentais formadas pelos membros do próprio Vale, uma igreja universal, uma Assembléia de Deus, uma Congregação Cristã e bares, sendo que é proibido aos adeptos da doutrina do Vale ingerir bebidas alcoólicas. Inicialmente a infra-estrutura profana surgiu em função da criação do espaço sagrado, pois seu objetivo era abrigar aqueles que eram membros da doutrina.

Foi devido ao processo de urbanização, com o crescimento intenso de Planaltina, chegando a encostar no Vale do Amanhecer, que o território profano se descaracterizou, adaptando-se aos novos moradores, por sua vez nem sempre adeptos da doutrina religiosa do Vale do Amanhecer. A presença de bares e de igrejas de outra fé atestam a nova situação social.

Após a desapropriação da Fazenda Mestre D'Armas, em 1948, a área foi cedida pelo governo ao Vale do Amanhecer, contudo sem nunca ter sido legalizada, consistindo, assim, numa área irregular. Essa história é contada por vários membros do Vale, porém um de meus informantes relatou que Tia Neiva comprou o terreno, mas teve problemas com o documento tempos depois, não tendo como provar ser dona da terra.

Entretanto, a legalização está em andamento e é vista com bons olhos pelos proprietários, que anseiam por ver seus imóveis valorizados no mercado imobiliário e pelos lucros que advirão das transações de venda e aluguel. Inclusive, parte dos moradores já paga o IPTU.

Em termos de espaço físico, o Vale do Amanhecer como um todo, incluindo o espaço sagrado e o espaço profano, ocupa uma área de 22 alqueires, o mesmo território que anteriormente compreendia a fazenda. Segundo um de meus informantes, atualmente o espaço profano do território pertencente à doutrina conta com 30 a 35 mil moradores. E, segundo suas próprias estimativas, deste total, por volta de 75 a 80% seriam membros da doutrina do Vale, o restante pertenceria a outras crenças.

Uma das perguntas que vêm à mente ao observar a quantidade e frequência com que se realizam os rituais, bem como a enorme estrutura a ser mantida para a realização dos mesmos, é a origem dos fundos financeiros que sustentam a ordem. Segundo informantes e a apostila do adjunto Japuacy, é proibido cobrar pelos trabalhos realizados no Vale. Daí a ordem ser mantida com recursos próprios, captados através de eventos e doações voluntárias do corpo mediúnico.

Já os médiuns que participam da doutrina se mantêm por meio da renda gerada por suas profissões, sendo cidadãos comuns. Para que haja sempre o número exato de médiuns necessários nos rituais ao longo da semana, segue-se uma escala de trabalho que regula a participação nos rituais, elaborada por pessoas especialmente incumbidas dessa tarefa. Não há obrigação nem frequência mínima de participação em rituais a ser cumprida pelos médiuns. Cada um participa quando estiver de folga do trabalho, puder e quiser.

Por último, o Vale do Amanhecer tem se expandido rapidamente pelo Brasil e pelo mundo. Segundo relato do informante principal, no final de 2005 já existia cerca de 500 a 550 templos externos, como são chamadas as filiais do Vale pelos adeptos da doutrina. Nessa mesma época, os estados brasileiros onde não havia nenhuma filial do Vale eram apenas Acre e Santa Catarina, sendo Minas Gerais e Goiás os estados onde se concentravam o maior número de templos externos no Brasil. Já no exterior, segundo esse mesmo informante, na mesma época, já existiam templos externos em Portugal, no Japão, na Alemanha, nos Estados Unidos, na Bolívia, no Uruguai e em Trinidad e Tobago.

Os templos externos têm sua administração interna, mas estão diretamente submetidos ao Vale do Amanhecer de Brasília e devem seguir as diretrizes deste quanto ao formato do templo principal, dos templos abertos, à condução dos rituais, à confecção das vestimentas etc.

II

METODOLOGIA

A análise do vocabulário consistiu no meio para o exercício de interpretação do sincretismo religioso da doutrina como um caso de crioulização cultural. A metodologia de pesquisa para tanto consistiu em três etapas básicas, cada uma com suas especificidades. São elas: elaboração de um mapa de referências da doutrina do Vale do Amanhecer; organização do vocabulário da doutrina por áreas semânticas; e organização do vocabulário por sistemas culturais de origem. Analisemo-las uma a uma.

2.1 ELABORAÇÃO DO MAPA DE REFERÊNCIAS

Antes de mais nada, é importante definir bem o que está sendo chamado de mapa de referências. Trata-se da definição dos termos da doutrina, ou seja, de parte de seus elementos culturais, aqueles aos quais tive acesso ao longo da pesquisa de campo. Essa lista de definições assemelha-se muito a um glossário, porém não pode ser assim chamada, ao menos numa dissertação escrita para o departamento de lingüística. Isto porque glossário, de modo geral, segundo a lexicografia, consiste numa sistematização de conceitos referentes a uma área específica do conhecimento, usado para uma consulta pontual, não uma leitura contínua. O mapa de referências aqui apresentado em anexo, deve, ao contrário, ser lido integralmente para que o leitor possa ter uma idéia precisa do que é o Vale do Amanhecer. Dessa forma, o aproveitamento da leitura dos capítulos 5 e 6 será maior. Além disso, na lexicografia, a elaboração de um glossário implica em cuidados específicos com o corpus, a extração da informação para a elaboração das definições e a organização da informação diferentes dos aqui empregados.

Fez-se necessária a elaboração de um mapa de referências da doutrina para que fosse possível compreender quais são os elementos culturais desta provenientes de outros sistemas culturais. Somente sabendo quais são e em que consistem os elementos da doutrina seria possível identificá-los ou não como existentes em outros sistemas culturais.

Frisa-se que o mapa de referências não abarca a totalidade dos termos da doutrina, e, sim o maior número de termos que foi possível levantar e estudar no período de realização desta pesquisa de mestrado. Dado já ter sido explicitado que não se tem o objetivo de esgotar o vocabulário do Vale, cabe agora listar os procedimentos tomados para o levantamento e a coleta do vocabulário e sua definição.

O primeiro levantamento se deu a partir de uma entrevista sobre o templo principal e o espaço sagrado existente além deste. Entrevista esta feita com o informante principal. No território do Vale do Amanhecer encontram-se um templo principal com imagens das entidades espirituais,

salas onde se realizam muitos dos rituais da doutrina, referências à hierarquia dos membros pertencentes à doutrina etc, além de espaços ao ar livre, semelhantes a templos abertos, destinados a rituais e também ricos em informações visuais.

Por meio dessa primeira entrevista, foi possível obter uma idéia bastante ampla de muitas das entidades que compõem o Vale, da hierarquia que o forma, dos rituais que lá acontecem, dos princípios da doutrina, dentre outros. A entrevista sobre o espaço sagrado foi feita a partir de um álbum de fotos tiradas por mim ou cedidas pelo Vale, álbum este composto de fotos que abarcam o espaço sagrado em sua totalidade.

A transcrição desta entrevista compôs a primeira fonte de levantamento do vocabulário e de sua definição. Foram pinçados da transcrição termos com a definição dada pelo informante, os quais compuseram o ponto de partida para a elaboração da primeira versão do mapa de referências.

Alguns podem indagar o motivo pelo qual se decidiu começar a coleta de dados pela observação do território. Pois bem, uma explicação faz-se necessária neste ponto. É no território que se encontram o templo e tudo o que faz parte do espaço sagrado, ou seja, tudo aquilo que é decoração, imagem, templos abertos etc. É por meio dele que se dá o primeiro contato com a doutrina, de modo que o espaço sagrado é uma fonte perfeita de investigação sobre a mesma.

Como definição de espaço, cita-se novamente Milton Santos (1978): (...) “o espaço se define como um conjunto de formas representativas de relações sociais do passado e do presente e por uma estrutura representada por relações sociais que estão acontecendo diante de nossos olhos e que se manifestam através de processos e funções” (p. 122).

Segundo Lipietz (1988), “o espaço social é um ‘momento’ da reprodução social e é neste sentido que o espaço social em si é um reflexo das relações sociais” (p. 26). Ou seja, porque é no espaço que as relações sociais se desenvolvem e se inscrevem, é correto apreender dele aquilo que ele tem a revelar sobre a doutrina em estudo.

Por se tratar de uma doutrina religiosa, entretanto, muitas vezes utilizam-se nesta dissertação os termos espaço sagrado e espaço profano. Sagrado e profano são categorias estabelecidas por Durkheim (1996) para exprimir a maneira pela qual as religiões dividem as coisas que compõem o mundo em dois domínios distintos. Segundo ele “as coisas sagradas são aquelas que as proibições protegem e isolam; as coisas profanas, aquelas a que se aplicam essas proibições e que devem permanecer à distância das primeiras” (pág. 24).

São esses os termos mais apropriados para designar o espaço no Vale do Amanhecer, o qual incorpora duas essências opostas e segregadas, a sagrada e a profana. Será aqui denominado espaço sagrado toda a área territorial destinada à prática da doutrina do Vale do Amanhecer. Tal área abrange o templo e o espaço externo destinado a práticas religiosas do Vale do Amanhecer. Já o espaço

profano se caracteriza pela área destinada às casas e estabelecimentos comerciais, incluindo-se aqui as igrejas de outra fé por não terem nada a ver com a Ordem Espiritualista Cristã Vale do Amanhecer.

A segunda fonte consistiu em leituras de materiais publicados pelo Vale do Amanhecer, de autoria de membros de alta hierarquia na doutrina. São três livros publicados pelo Vale do Amanhecer; uma história que faz parte do acervo de relatos narrados por Tia Neiva, hoje arquivados e pertencentes ao Vale; uma apostila pertencente ao grupo de membros do Vale que compõem a recepção; e um jornal publicado pelo Vale do Amanhecer⁵. Ao ler esse material, pinçaram-se novos termos e suas respectivas definições, que foram acrescentados ao mapa de referências. Para os termos que já faziam parte desse mapa, comparou-se a definição encontrada no material àquela dada pelo informante, completando-a quando necessário.

Quanto à apostila, esta não é de publicação do Vale, não sendo, portanto, vendida na livraria do Vale. Consiste num material escrito pela Assessoria de Coordenação de Cursos e Recursos Doutrinários da Recepção do Templo Mãe para a leitura e o estudo da doutrina pelos componentes da recepção. Um dos meus informantes permitiu que eu fotocopiasse sua apostila.

Recepção é como são chamados os membros do Vale cuja função principal é dar informações aos visitantes sobre a doutrina. Segundo a própria apostila ordena e segundo esse mesmo informante confirmou, os recepcionistas são estudiosos da doutrina, constituindo a melhor fonte de informações sobre a mesma. Porém, como meu informante principal, também membro da recepção, me disse, nem mesmo os informantes sabem tudo sobre a doutrina, dado ser esta muito vasta e complexa.

Quanto ao jornal, trata-se do primeiro exemplar escrito e publicado pelo próprio Vale do Amanhecer, e foi criado com o intuito de se firmar como fonte de informação para os membros do Vale sobre a doutrina e os acontecimentos relativos ao Vale de maneira geral. É uma forma de aprofundar o conhecimento dos membros quanto a aspectos da doutrina e de integrar os membros de todos os templos, pois será um veículo de comunicação em circulação gratuita em todas as filiais do Vale do Amanhecer, dentro e fora de Brasília. Não posso afirmar com certeza que a circulação do jornal abarcará também os templos externos no exterior, porém é certo que será veiculada em todos os templos externos no Brasil, segundo afirmação do informante principal.

Com relação a material acadêmico publicado sobre o Vale do Amanhecer, consistiram em fonte de levantamento do vocabulário duas monografias de graduação⁶ feitas por alunos do departamento de antropologia da UnB, uma sobre os rituais do Vale e a outra sobre as vestimentas. Seguiu-se o mesmo procedimento. À medida que eram encontrados os termos ao longo da leitura, comparavam-se as definições completando-as quando necessário ou acrescentando-se ao mapa de referências os novos termos e suas definições.

⁵ Tia Neiva – Autobiografia Missionária.; Mensagens de Pai Seta Branca; Mundos paralelos – Canal Vermelho; História de Ditinho; Apostila elaborada pelo adjunto Japucy; e Jornal do Jaguar.

⁶ Silva (1995) e Gonçalves (1999).

Desse modo, uma primeira versão do mapa de referências ficava pronta, porém ela continha ainda muitos pontos nebulosos. Com o intuito de clareá-los, realizou-se uma nova entrevista, desta vez com uma informante adepta da doutrina religiosa do Vale do Amanhecer, porém não pertencente à recepção. O objetivo da realização desta entrevista foi tirar dúvidas quanto a algumas das definições dos termos do mapa de referências, ou porque não haviam sido suficientemente explicados ou porque haviam sido citados sem que nenhuma explicação fosse dada.

Ainda assim, tal entrevista não foi suficiente para sanar todas as dúvidas e uma nova entrevista com o informante principal foi realizada para lhe perguntar sobre os termos que não haviam sido discutidos na ocasião de nossa primeira entrevista.

Por fim, mesmo com essa última entrevista alguns pontos continuaram sem esclarecimento, sendo devidamente explicitados no mapa de referências. Já as sentenças que aparecem entre aspas são transcrições literais da fala do informante principal. Menciona-se que lhe foi pedido que lesse a segunda versão do mapa de referências para corrigir quaisquer possíveis erros de conteúdo sobre a doutrina do Vale. Ele chegou a ler, mas não pôde devolver a correção a tempo de ser incluída nesta dissertação. De modo que é possível que haja, no mapa de referências, definições erradas sobre o Vale, fruto de mal-entendidos de minha parte.

Ressalta-se que outras idas ao Vale se deram, além das destinadas à realização de entrevistas, nas quais ocorreram conversas informais sobre a doutrina do Vale com os informantes. Todavia essas visitas não contaram para o levantamento do vocabulário, e sim para outros fins, como, por exemplo, fotografar ou observar o território e os rituais, tomando mais familiaridade com a doutrina.

Em suma, os termos que compõem o mapa de referências elaborado por mim sobre o movimento religioso do Vale foram levantados de acordo com os procedimentos acima relatados e consistem todos em elementos culturais que compõem a doutrina, preenchendo-a de conteúdo.

Seguem-se alguns exemplos de como, no decorrer do período de realização desta pesquisa, foram sendo elaboradas as definições dos elementos culturais que encarnam os termos apresentados no mapa de referências em anexo. Dessa forma, é possível observar que o trabalho de definição dos mesmos se deu a partir de contextos precisos e confiáveis.

Jesus Cristo (Seres Espirituais)

Transcrição da fala do informante principal (1ª entrevista):

“Jesus seria a principal fonte de energia, a principal referência, né, o caminho que a gente segue na doutrina”.

Citação do livro Tia Neiva – autobiografia missionária:

“Comprometida também, com um grande grupo de espíritos (da mesma Origem Espiritual) que entre ‘idas e vindas’, agora voltavam, no Limiar do III Milênio, com o compromisso de

implantar um sistema técnico doutrinário, alicerçado sobre os princípios básicos da Doutrina de Jesus o Grande Mestre, para a concentração unificadora de forças espirituais, em favor de vidas do físico e do etérico, pela Cura Desobssessiva” (p. 10).

“Para se entender os fundamentos básicos da Doutrina do Amanhecer, é só buscar o exercício íntimo da Doutrina de Jesus o Grande Mestre, sintetizada em humildade (de tratamento), tolerância (de compreensão) amor (incondicional)” (p. 36).

Citação da definição dada pela apostila:

“Jesus representa o Vale do Amanhecer, o Caminheiro da Vida Eterna, por este motivo, aqui o Cristo está em pé na frente da Cruz, porque na verdade, Jesus foi 33 anos Caminheiro, e alguma horas crucificado.

Jesus não veio para cumprir a Lei, pois ele era a própria Lei” (p. 33).

Definição elaborada por mim com base nas definições acima apresentadas:

“Consiste na principal fonte de energia, a principal referência, o caminho que se segue na doutrina. É tido na doutrina como O Grande Mestre” (vide anexo).

Prana (Energia)

Citação do livro Tia Neiva – autobiografia missionária:

“Energia (espiritual) vital às vidas no Plano Físico” (p. 37).

Transcrição da fala do informante principal (2ª entrevista):

“E o prana seria uma energia espiritual, como se fosse uma brisa para meio que dar um reconforto. A gente tem um hino que fala assim ‘sopro divino do Senhor, prana, oh, prana’. Então, é uma definição, né, através de um hino, que seria sopro divino do senhor”.

Definição elaborada por mim com base nas definições acima apresentadas:

“Energia espiritual vital às vidas no plano físico, cuja origem é divina. Há um hino que diz ‘sopro divino do Senhor, prana, oh, prana’” (vide anexo).

Jaguar (Crenças, Princípios e Símbolos)

Transcrição da fala do informante principal (1ª entrevista):

“Assim que você chega na porta do templo tem uma parede onde tem um sol. Isso seriam as costas dessa parede, onde tem esse símbolo desse rosto simbolizando o jaguar, simbolizando

o homem pertencente a essa doutrina, o membro dessa doutrina. Esse nome jaguar significa aquele que tem a força na Terra”.

Citação da monografia de Silva (1995):

“A fita traz também um brasão onde a figura do ‘Jaguar’ é retratada; símbolo da Ordem, esta figura pode ser observada na conhecida ‘Porta do Sol’, em Tiahuanaco, nos altiplanos dos Andes” (p. 38).

Citação do livro Tia Neiva – autobiografia missionária:

“...é grosseiro e sagaz, sim, porque vem das cordilheiras da península espartana; porém, não suporta ver sofrer alguém, sai aflito a socorrer todos... (...).Quando é um Jaguar, ama verdadeiramente a Doutrina e a faz o seu sacerdócio; (...) A Doutrina do Amanhecer, ou a Doutrina do Jaguar, explica que o homem que tem conhecimento em si mesmo, aumenta a sua intensidade vibratória. É o que acontece nesta tribo do Mestre Jaguar. Porque só poderá receber tais iniciações aquele que tiver todas as suas células despertadas, isto é, célula mental, física e etérica, livre de superstições” (p. 37).

Citação do Jornal do Jaguar:

“O Jaguar é o homem que, na força do seu transcendente, está predestinado ao caminho de Cristo Jesus” (p. 3).

“Os Jaguares surgiram como descendentes reencarnatórios dos Equitumans e dos Tumuchis” (p. 8).

“Segundo Amanto, em seus diálogos com Tia Neiva, o nome Jaguar foi concebido pelos povos andinos e significa ‘sangue, luta, briga, valentia’ e por isso acabou por designar os felinos, como onças e panteras” (p. 8).

Definição elaborada por mim com base nas definições acima apresentadas:

“É simbolizado por uma figura no templo e representa o membro da doutrina do Vale. A palavra significa ‘aquele que tem a força na Terra’. A figura do jaguar é a mesma que se observa na Porta do Sol, em Tiahuanaco, nos altiplanos dos Andes, pertencente aos incas” (vide anexo).

Como é possível observar pelos exemplos, a definição apresentada neste trabalho para os termos tende a ser a mais resumida e completa possível. O objetivo não era dar muitos detalhes sobre cada elemento cultural, mas, sim, sua idéia geral, o suficiente para que o leitor possa acompanhar a

posterior análise da relação dos termos do vocabulário da doutrina do Vale com outros sistemas culturais.

Por fim, resta comentar que em alguns casos houve divergência entre as informações contidas nas diversas fontes de levantamento de dados. Nesse caso, privilegiou-se a palavra final do informante principal.

Fica claro, pela leitura dessa seção, que a elaboração do mapa de referências se deu através de observação participante, leituras e entrevistas. Terminado o mapa de referências, o vocabulário da doutrina foi organizado em categorias.

2.2 ORGANIZAÇÃO DO VOCABULÁRIO DA DOCTRINA DO VALE DO AMANHECER EM CATEGORIAS

Esta etapa da pesquisa subdividiu-se em duas subetapas. O vocabulário da doutrina foi organizado em categorias utilizando-se dois critérios diferentes que deram origem a duas organizações distintas: categorias por áreas semânticas e categorias por sistemas culturais de origem.

A definição de categoria aqui empregada é uma das que constam do verbete “categoria” no dicionário Aurélio⁷, a que iguala a noção de categoria à de grupo. Assim sendo, os elementos culturais que formam o mapa de referências da doutrina do Vale do Amanhecer são passíveis de serem agrupados em categorias segundo os dois critérios acima mencionados – áreas semânticas e sistemas culturais.

2.2.1 Categorias por áreas semânticas

A primeira organização do vocabulário em categorias feita nesta pesquisa foi por áreas semânticas. O objetivo inicial foi apresentar os termos do mapa de referências de forma mais fácil de ser entendida do que se os mesmos fossem dispostos em ordem alfabética. Pensou-se que as áreas semânticas agrupariam elementos culturais de uma mesma natureza, tornando mais fácil a apreensão da doutrina pelo leitor. Provavelmente se os termos fossem dispostos sem nenhuma organização ou por ordem alfabética, o leitor teria dificuldade para identificar que termos relacionam-se entre si, dificultando seu entendimento.

Ao longo do levantamento dos vocábulos percebeu-se a existência de áreas semânticas separadas entre si. Obviamente é possível tecer uma rede de relações entre essas áreas, bem como há

⁷ (FERREIRA, A. B. H. 1975).

elementos que pertencem a mais de uma delas. Entretanto, de forma geral, é possível separá-los como pertencentes a uma área semântica. São elas:

Crenças, Princípios e Símbolos: Esta categoria corresponde à área semântica mais geral. Inserem-se nesta categoria elementos referentes ao mito de origem e povoação do planeta Terra, às crenças sobre o universo, às crenças quanto ao plano físico e ao plano espiritual, aos cursos da doutrina e ao significado de alguns símbolos desta.

Rituais e Trabalhos: Esta categoria se define pelos rituais existentes dentro da doutrina.

Energia: Existem diferentes tipos de energia das quais se faz uso no Vale, durante os rituais.

Formas Orais: Há uma série de falas ritualísticas proferidas sob a forma de música ou de oração. Além disso, há a saudação própria do Vale do Amanhecer, como pode ser observado no mapa de referências. Esses dizeres típicos foram enquadrados sob o nome de formas orais. Possuem uma razão de existir na doutrina, correspondendo a formas fixas e sagradas.

Vestimentas: Todos os membros do Vale devem usar roupas específicas e estabelecidas segundo sua posição na hierarquia da doutrina ou de acordo com o trabalho que realizam.

Seres Espirituais: Esta categoria engloba todos os espíritos que fazem parte da doutrina do Vale, sejam eles elevados ou atrasados em sua evolução, entidades⁸ ou não.

Hierarquia: Existe uma hierarquia à qual todos os membros do Vale estão submetidos. De acordo com a posição do membro na doutrina ele recebe um título tal, o qual lhe atribui funções e deveres próprios, estabelecendo seu lugar na hierarquia da doutrina.

Território: Encontra-se nesta categoria tudo o que existe no espaço sagrado do Vale, sendo concreto e não se encaixando nas demais áreas semânticas. Ou seja, os espaços sagrados e toda a sua decoração, sejam esses espaços abertos ou fechados. Aquilo que compõe o espaço transformado pelo homem em função de sua crença religiosa. Porém, somente o espaço sagrado entra aqui, excluindo-se, por exemplo, as moradias.

Além do objetivo inicial de facilitar o entendimento da doutrina pelo leitor, apresentando-a em termos não desconexos, que apresentem alguma relação entre si, também há uma segunda razão para a organização do vocabulário em áreas semânticas. Pensa-se que tal organização permitirá, ao menos na categoria Seres Espirituais, que se estabeleça a análise da hierarquia dos elementos principais que compõem a categoria.

Isto será importante no momento da interpretação da doutrina do Vale como um caso de crioulização cultural, para saber se os elementos que o compõem reproduzem ou não, no Vale, a

⁸ Observou-se no Vale o termo entidade sendo utilizado com dois sentidos, o de espíritos de luz e o de quaisquer espíritos, de luz ou não. Para evitar qualquer confusão, optou-se por denominar a categoria pelo termo Seres Espirituais.

escala de prestígio social de seu sistema cultural de origem. Segundo Chaudenson (1989), os elementos culturais oriundos de sistemas culturais de maior prestígio social deveriam manter-se mais prestigiosos também no sistema cultural crioulo. Isso é algo que merecerá atenção somente no capítulo 6 desta dissertação.

2.2.2 Categorias por sistemas culturais de origem

Esta segunda organização do vocabulário teve o objetivo de identificar quais são os elementos culturais da doutrina do Vale que têm origem em outros sistemas culturais. Isto foi feito segundo dois critérios: relacionando-se o elemento cultural do Vale com outro sistema cultural quando a própria doutrina do Vale o afirma como sendo; ou quando esse elemento cultural existe com mesmo nome e significado semelhante no Vale e em outro sistema.

Vejam os exemplos de cada caso:

Falanges Missionárias – Os adeptos da doutrina do Vale do Amanhecer afirmam terem as falanges missionárias as mais diversas origens (egípcia, grega, maia etc.). Eles falam em origem espiritual, algo que surgiu nessas localidades quando os espíritos atualmente encarnados como adeptos da doutrina do Vale outrora estiveram encarnados nesses lugares. É claro que tal alegação não pode ser comprovada empiricamente, todavia, trata-se de uma crença da doutrina. Daí respeitá-la aqui incluindo o termo no sistema cultural de origem como me foi dito pelos adeptos da doutrina, considerando-o como um índice de criouliização cultural. Como me disse um dos informantes, as referências a doutrinas tão díspares são devidas ao fato de, no plano espiritual, Tia Neiva ter estabelecido contato com representantes dessas doutrinas, hoje espíritos desencarnados. Isso ocorreria por ter havido uma convivência em vidas passadas entre esses espíritos e os membros que compõem o Vale do Amanhecer.

Pai Nosso – A oração Pai Nosso faz parte do conjunto de orações da doutrina religiosa do Vale do Amanhecer, porém ela foi reestruturada, adquirindo na doutrina do Vale alterações em suas sentenças e inclusive novas sentenças que não se fazem presentes na oração como conhecida no cristianismo. Ambas as orações serão analisadas pormenorizadamente no capítulo 6.

Já para descobrir quais elementos culturais vieram de outros sistemas culturais e quais são exclusivos do Vale, utilizou-se o método comparativo. Foi necessário ler sobre outras religiões e por

vezes conversar com adeptos das mesmas. A parte do trabalho intitulada ‘referências bibliográficas’ relata os livros consultados. Com relação às conversas informais realizadas, conversei com alguns espíritas, um umbandista e uma yogue, a qual me falou um pouco sobre o hinduísmo.

Ainda assim admite-se a possibilidade de essa análise não ter se esgotado, tendo escapado ao meu conhecimento a origem de termos aqui tidos como elementos culturais ‘nativos’ do Vale do Amanhecer.

Nos capítulos 3 e 4 serão apresentadas as teorias sobre crioulização lingüística e cultural bem como os conceitos de cultura e sincretismo religioso, o que se faz essencial para a interpretação do Vale do Amanhecer como sendo um sistema cultural crioulo.

III
A CRIOLIZAÇÃO LINGÜÍSTICA

3.1 SÍNTESE DAS TEORIAS DE CRIOLIZAÇÃO LINGÜÍSTICA

Esta seção terá como base Romaine (1988) e por três vezes será complementada por Couto (1996), apresentando de forma sucinta diversas teorias e hipóteses quanto a *pidgin* e crioulos. Os autores aqui citados não seguidos de data são autores aos quais não tive acesso direto, por isso a referência a eles é feita mediante um dos autores precedentes. Como a maior parte das informações aqui contidas, no entanto, foi retirada de Romaine (1988), com o intuito de evitar a repetição, a referência não será feita em todos os parágrafos, e, sim, apenas em alguns para dar continuidade ao texto. Já quando a informação tiver sido retirada de Couto (1996) será sempre especificado.

Considerou-se necessária a elaboração de uma seção de introdução a algumas das diversas teorias existentes sobre *pidgins* e crioulos, para então, na próxima seção, deter-se na teoria de Chaudenson, que será de fato a usada nesta dissertação. A apresentação de outras teorias sobre *pidgins* e crioulos tem o sentido de mostrar ao leitor que existem vários meios de abordar a questão em foco. No entanto, a opção pela utilização da teoria de Chaudenson deveu-se ao fato de ela ter sido considerada mais apropriada ao estudo realizado para esta dissertação.

Em Romaine (1988), lê-se que *pidgins* e crioulos são falados principalmente nos países do terceiro mundo. Seu papel nesses países está intimamente ligado a questões nacionais, sociais e econômicas, bem como aos problemas de transição para uma sociedade pós-colonial.

Apesar de atualmente a criolística existir como um campo de pesquisa bem definido, Romaine (1988) ressalta não haver entre os lingüistas um acordo quanto à definição de *pidgin* e de crioulo nem quanto a sua origem.

O estudo de *pidgins* e crioulos, segundo a autora, teve início no século XIX com a publicação do trabalho de Schuchardt nos anos 80 desse mesmo século. Antes dos anos 50 do século XX, os poucos lingüistas estudiosos de línguas crioulas estudavam-nas como esferas separadas e à parte e raramente estudavam mais de uma língua crioula. A partir de 1960 o campo da criolística já havia se unificado, tendo sido o ano de 1959 uma data limítrofe por marcar o acontecimento da primeira conferência internacional sobre estudos de línguas crioulas, na Jamaica.

A causa para o desenvolvimento da criolística teria sido o crescente interesse, na época, devotado à sociolingüística e a contribuições de outros campos, como a lingüística histórica. Além disso, no fim do século XX a hipótese de Bickerton sobre o bioprograma teria atraído para a criolística pesquisadores de aquisição de primeira e segunda línguas.

Não é possível estabelecer o número exato de *pidgins* e crioulos existentes no mundo. Romaine (1988) aponta algumas razões para tanto, como o fato de não haver consenso quanto à definição desses dois termos entre os pesquisadores, de haver *pidgins* e crioulos ainda desconhecidos

dos pesquisadores, de línguas desse gênero mudarem rapidamente, dentre outros. Entretanto, há estimativas diversas segundo diferentes especialistas apontando a existência de um número que varia em torno de 100 *pidgins* e crioulos no mundo.

A autora afirma que o número estimado de falantes de crioulos é superior a seis milhões⁹, sendo a maior parte deles falantes de crioulos de base francesa. Os crioulos de base francesa existem no Caribe e no Oceano Índico. Há também crioulos de base inglesa, os quais se distribuem pela África Ocidental, Camarões, Serra Leoa, Caribe e Pacífico; de base portuguesa falados na Ásia e em ilhas da costa ocidental da África; de base espanhola falados na Ásia e no Caribe; um crioulo de base holandesa era falado nas ilhas Virgens; e crioulos de base não-européia, os quais são encontrados na África e no sul do Pacífico.

Não há consenso entre os lingüistas quanto à etimologia do termo *pidgin*. Há os que afirmam ser a palavra *pidgin* uma corruptela chinesa da palavra inglesa *business* (negócio) ou da palavra portuguesa ‘ocupação’ ou da palavra em hebreu *pidjom* (troca ou comércio). Outros alegam ser uma pronúncia típica dos povos dos mares do sul (*South Seas*) para a palavra inglesa *beach* (praia). Há ainda os que defendem ter a palavra *pidgin* se originado da palavra *pidian* (povo) na língua yago, uma língua sul-americana. Essas são somente algumas dentre as possíveis etimologias para *pidgin*.

Romaine (1988), citando DeCamp, afirma que as diversas definições de *pidgin* e crioulo entre os lingüistas por vezes baseiam-se na função ou papel que essas línguas desempenham na comunidade, outras centram-se em características formais e ainda há aquelas que combinam esses dois tipos de critérios.

Assim, serão sucintamente apresentadas a partir de agora algumas dessas definições, todas apresentadas por Romaine (1988), primeiramente as de *pidgin* e, posteriormente, as de crioulo.

DeCamp define *pidgin* como um vernáculo de contato, que normalmente não é língua nativa de nenhum povo, cujas características são vocabulário e gramática reduzidos (não há, por exemplo, número nem gênero) e drástica redução da redundância. Assim, o *pidgin* representa uma língua com o mínimo necessário para a comunicação.

Hymes define *pidgin* como um caso especial de simplificação observável pela redução na forma, a qual é consequência da restrição no uso da variedade lingüística em questão.

Para Todd, *pidgin* é uma língua marginal que surge com o objetivo de preencher certas necessidades limitadas de comunicação entre povos que não têm nenhuma língua em comum. Nesse caso, o resultado de qualquer situação de contato de línguas seria um *pidgin*.

Com relação ao número de línguas em contato necessário para a formação de um *pidgin*, também há controvérsias entre os lingüistas. Romaine (1988) cita Whinnom, o qual considera que no mínimo três línguas são necessárias para a formação de um *pidgin*, pois, segundo ele, este critério

⁹ Como se pode ver na literatura crioulista, essa cifra parece modesta, pois só o Haiti tem cerca de 5 milhões de falantes.

permite que se diferencie a situação de *pidgin* de outras situações de línguas em contato como, por exemplo, *foreigner talk* (versão simplificada que um falante faz em sua L1 com o objetivo de presumivelmente ser entendido por um aloglota).

Quanto às características lingüísticas dos *pidgins*, diversos autores são citados por Romaine (1988). Hudson, por exemplo, reforça o fato de os *pidgins* não terem morfologia flexional. Este autor considera a morfologia flexional um mecanismo não-natural para expressar distinções semânticas e sintáticas. Assim, no caso dos *pidgins*, os quais não são usados por ninguém como um meio de identificação do grupo, não haveria pressão para manter aspectos ineficientes na pronúncia e na gramática.

Romaine (1988) postula, entretanto, haver uma série de semelhanças entre as diversas variedades de *pidgins*, com relação a categorias gramaticais e relações sintáticas. Entre elas estaria, por exemplo, a univocidade paradigmática, como definida por Hjelmslev, que trata da relação estável entre forma e significado. Mühlhäusler, por sua vez, identifica um número de traços de sistemas pronominais característicos dos *pidgins*. Segundo ele, os sistemas pronominais de *pidgins* estáveis representam os requisitos mínimos de sistemas pronominais em todas as línguas humanas. Este mesmo autor também considera como típica dos *pidgins* a ausência generalizada de distinções de número em nomes.

Ainda Mühlhäusler aponta como traço característico dos *pidgins* o fato de fazerem uso de poucas preposições para indicar relações gramaticais. Citando Haiman, Romaine (1988) acrescenta que os *pidgins* não apresentam cópula e oferecem somente a repetição como forma de marcar redundância. Além disso, de acordo com a tendência a eliminar a alomorfa, os *pidgins* geralmente têm uma ordem de palavras fixa e invariável.

Givón é citado pela autora ao considerar a ordem SVO como a mais generalizada entre os diversos *pidgins*. Segundo ele, essa ordem seria a mais comum entre os *pidgins* por ser a mais fácil de se processar. Devido ao fato de os *pidgins* serem pouco gramaticalizados, eles dependem bastante do contexto para a interpretação.

Romaine (1988) lembra que a redução gramatical dos *pidgins* é muitas vezes entendida pelos lingüistas como redução de complexidade ou simplificação lingüística. A autora concorda com o ponto de vista defendido por Mühlhäusler, que identifica simplificação com aumento na regularidade, diferenciando-a de empobrecimento de significado, perda ou ausência de certos meios de expressão. Ela combate a idéia de que *pidgins* não permitem a expressão de todas as idéias e conceitos.

Ao citar Hall, a autora reconhece que o número de itens lexicais num *pidgin* é drasticamente menor que o de uma língua ordinária. Entretanto, esses itens lexicais podem ser combinados de

modo a expressar qualquer idéia que se possa dizer numa língua qualquer. O léxico reduzido dos *pidgins* seria, por assim dizer, uma conseqüência de sua dependência contextual.

Assim, Romaine (1988) afirma ainda que nos estágios iniciais de desenvolvimento do *pidgin* haverá lacunas no seu léxico, porém essas podem ser preenchidas por empréstimos ou circunlocações (processo pelo qual a sintaxe compensa a falta de processos morfológicos produtivos que seriam usados para formar novas palavras na língua lexificadora). Em estágios mais avançados, o *pidgin* desenvolve recursos produtivos internos para expandir o léxico. Os *pidgins* estáveis freqüentemente desenvolvem fórmulas em formato de frase para descrever novos conceitos. Nos estágios avançados de desenvolvimento do *pidgin*, esses podem até desenvolver morfologia flexional.

Ainda como característica lingüística comum aos *pidgins*, Romaine (1988) considera como propriedade comum do léxico do *pidgin* a multifuncionalidade. A autora cita Wurm, o qual afirma que uma mesma palavra num *pidgin* pode funcionar como nome, adjuntos de nome e de verbo, verbo transitivo e verbo intransitivo.

A partir de agora seguem algumas definições de crioulo. Antes, contudo, apresenta-se sua etimologia. Romaine (1988) comenta que o termo crioulo, de origem portuguesa, era usado em seu sentido primeiro para designar homens brancos de ascendência européia nascidos e criados em colônias tropicais ou semitropicais. Posteriormente, o termo passou a incluir em sua significação também nativos indígenas e outros de origem não européia. Mais tarde, então, o termo teve seu significado novamente expandido passando a abranger certas línguas faladas por crioulos na região caribenha e na África ocidental e, depois, outras línguas semelhantes a essas que surgiram em circunstâncias parecidas.

A primeira definição citada por Romaine (1988) é a de Hymes, de que o crioulo é o resultado do desenvolvimento de um *pidgin*, processo este que envolve a expansão de forças expressivas em resposta a necessidades de comunicação. Assim, expande-se a forma interna e complexifica-se a forma externa.

Para DeCamp, o crioulo é a língua nativa da maior parte de seus falantes e tanto seu vocabulário quanto sua sintaxe são desenvolvidos o suficiente como o de qualquer outra língua e dão conta de todas as necessidades de comunicação dos falantes.

Dentre as mudanças lingüísticas que se observam no processo de crioulição, Romaine (1988) aponta a gramaticalização de muitas palavras independentes e, daí, o desenvolvimento da alomorfia. A autora afirma que os crioulos podem até desenvolver sufixos de caso.

Segundo ela, o primeiro lingüista a sugerir uma relação histórica entre *pidgin* e crioulo foi Bloomfield. Hall, por sua vez, coloca como traço fundamental para sua definição de crioulo o fato de

este ter como origem um *pidgin*. Ele postula a existência de um ciclo de vida lingüístico cujo início é a geração espontânea de um *pidgin* seguido de sua evolução para um crioulo.

Para outros autores, como Bickerton, há uma descontinuidade entre um recém surgido crioulo e seu *pidgin* antecedente.

De acordo com Romaine (1988), a hipótese de Hall é a padrão e implica em dois estágios relativos ao desenvolvimento dos crioulos. O primeiro seria a formação do *pidgin*, que envolve a reestruturação rápida e drástica que produz uma variedade lingüística reduzida e simplificada em comparação com a língua base. O segundo estágio seria a formação do crioulo e consiste na elaboração dessa variedade lingüística à medida que suas funções se expandem e ela se torna nativizada.

Assim, continua a autora, todas as mudanças que ocorrem na expansão de um *pidgin* e no processo de criouliização envolvem um aumento em complexidade lingüística. Por exemplo, uma característica apresentada por crioulos é a existência de partículas para expressar distinções de tempo e aspecto, enquanto os *pidgins* geralmente usam expressões adverbiais para tanto.

Romaine (1988) faz menção a uma tipologia que ela atribui a Stewart, Hymes e Fishman, cujo objetivo é especificar traços em comum ou diferenças entre *pidgins* e crioulos. Essa tipologia consiste em sete propriedades. Uma delas, a vitalidade, corresponde ao fato de a língua ter uma comunidade viável de falantes nativos e seria um traço distintivo entre *pidgins* e crioulos, uma vez que só os crioulos teriam vitalidade.

As demais propriedades seriam traços de semelhança entre *pidgins* e crioulos. Ambos não apresentam padronização (normas para o uso da língua sancionadas por autoridades da língua e ensinadas pelo ensino normativo da língua), historicidade (a língua funcionar como identidade de um grupo étnico), autonomia (os falantes da língua considerarem-na como diferente de outras línguas ou variedades), mas são reduzidos (a língua faz uso de um conjunto menor de relações estruturais e itens da sintaxe, fonologia e léxico do que uma outra variedade da mesma língua) e misturadas (a língua apresenta itens e estruturas derivados de línguas diversas).

Por outro lado, a autora explicita críticas feitas a essa tipologia. Com relação à propriedade ‘mistura’, por exemplo, não existem línguas puras, mesmo que possa haver línguas mais ou menos puras. Ainda sobre esse critério, há lingüistas que definem *pidgin* como uma língua mista, cuja gramática deriva de uma língua (substrato) e o léxico de outra (superstrato). Entretanto, argumenta Hoenigswald, um *pidgin* não pode ser definido simplesmente como o resultado do empréstimo maciço de uma variedade à outra se não houver uma estrutura preexistente para a qual os itens possam ser emprestados.

Outra tipologia discutida pela autora é a de Bickerton. Ele identifica doze traços que caracterizam as gramáticas crioulas: regras de movimento; artigo; sistemas de tempo, modo e

aspecto; complementos realizados e não realizados; relativização e cópia do sujeito; negação; existencial e possessivo; cópula.

Outro autor mencionado por Romaine (1988) é Markey. Segundo ele, não é correto classificar os crioulos simplesmente como línguas de contato, pois todas as línguas são em algum grau resultado de contato. Para este autor, são as inovações sintáticas dos crioulos o traço fundamental de sua definição tipológica. Os crioulos se caracterizam por descontinuidade e formam suas próprias novas criações, mas ao mesmo tempo mostram fenômenos herdados das línguas fontes. O autor postula que todas as línguas fazem empréstimos, dissolvem e criam gramática, mas que a gênese de inovações gramaticais, principalmente sintáticas, é típica de crioulos. E, principalmente, a criouliização é caracterizada pela mudança catastrófica, não uniformitária (*non uniformitarian*).

Markey também cria sua tipologia para os crioulos, a qual acrescenta quatro traços à tipologia de Bickerton: anáfora, ordem SVO, unidade anafórica e formas verbais não-finitas.

Com relação a essas tipologias criadas pelos lingüistas para dar conta da gramática das línguas crioulas, Romaine (1988) apresenta algumas objeções. Kihm afirma que essas propriedades não são únicas dos crioulos e que por isso essas tipologias fracassam, pois não permitem aos lingüistas demonstrar que os crioulos se desenvolvem de forma diferente de outras línguas. Segundo esse autor, após a criouliização, os crioulos mudam, como as demais línguas também o fazem, e a direção da mudança muitas vezes afasta-se das características previstas por essas tipologias.

Por último, Romaine (1988) postula que na tentativa de diferenciar *pidgins* e crioulos, muitas vezes é colocada ênfase excessiva no fato de haver ou não falantes nativos e que o grau de diferenças estruturais entre *pidgins* e crioulos depende bastante do estágio alcançado em seus respectivos desenvolvimentos. A autora apresenta então uma série de teorias lingüísticas sobre a origem dos *pidgins* e dos crioulos e sobre seus respectivos ciclos de vida. Serão aqui relatadas algumas.

Hesseling propôs que os *pidgins* surgiram devido ao aprendizado imperfeito da língua alvo pelos escravos. Já Schuchardt explicou a estrutura reduzida dos *pidgins* como conseqüência de um esforço consciente de simplificação de sua língua por parte dos brancos na relação entre mestres e escravos, específica da colonização. Romaine (1988) considera essas teorias como detentoras de forte viés racista e etnocêntrico por sugerirem que os brancos agiam como professores simplificando sua língua para os negros que, por sua vez, eram incapazes de aprendê-la.

Bloomfield explica o surgimento dos *pidgins* a partir da produção de *baby talk* por parte dos mestres para se fazerem entendidos pelos escravos. Ele alega que, porque os escravos não aprendiam a língua dos mestres, estes passavam a imitar a fala incorreta dos escravos tentando falar a língua alvo e começavam a falar com eles nesses termos, o que o autor chamou de *baby talk*. Ou seja, trata-se de um processo de mútua imitação de modo que a variedade lingüística *baby talk* passou a ser o modelo de aprendizagem para os escravos e daí o *pidgin* ter surgido como variedade lingüística

reduzida. Essa teoria, como apresentada pela autora, não parece tão diferente das duas logo acima apresentadas, entretanto, ela não a julga racista nem etnocêntrica.

Romaine (1988) chama a atenção do leitor para o fato de que a comunicação entre mãe e filho não pode ser diretamente comparada como contexto de aquisição de língua à comunicação entre mestre e escravo como contexto de gênese de *pidgin*. Uma das razões para tanto seria, por exemplo, o fato de a criança não ser ainda um aprendiz maduro cognitivamente, ao contrário do adulto que já sabe sua língua materna.

Contudo, ainda assim é possível encontrar semelhanças entre *baby talk* e *pidgin*, como o fazem diversos lingüistas. A autora cita Ferguson, que compara *baby talk*, *foreigner talk* e *pidgins*. Ele identifica como sendo características comuns aos três tipos de discurso a repetição, a ausência de cópula e sentenças curtas. Esses discursos são tidos pelos falantes nativos como imitação do modo de falar daquele a quem os mesmos são dirigidos.

Para Ferguson (1971), o *foreigner talk* de uma dada comunidade de fala pode atuar como um princípio de *pidgin*. Ele defende que a estrutura gramatical de um *pidgin* baseia-se mais na simplificação sistemática da língua lexificadora encontrada no registro do *foreigner talk* de seus falantes do que propriamente na estrutura gramatical das línguas dos demais falantes do *pidgin*.

Corder também se preocupa com esses códigos que ele denomina simplificados como o *baby talk*, *foreigner talk*, *pidgins* e interlíngua. O autor afirma terem todos em comum um sistema morfológico simples ou virtualmente inexistente, uma ordem de palavras relativamente fixa, um sistema de pronome pessoal simples, um número reduzido de palavras com funções gramaticais e de categorias gramaticais, pouco ou nulo uso da cópula e ausência de um sistema de artigos.

Segundo esse autor, a aprendizagem lingüística começa com a aquisição de um código simplificado, o qual se aproxima muito da estrutura universal de todas as línguas. O que faz com que o processo de aquisição lingüística seja um processo de complicação progressiva.

Já Gumperz e Wilson consideram que o contato entre línguas pode resultar em mudanças tão drásticas que a língua afetada assume um tipo diverso de estrutura. Por isso esses autores acreditam não haver razão para diferenciar pidginização, criouliização e outros processos de difusão. Para eles, as diferenças podem ser somente de grau. As línguas crioulas, portanto, apresentam estrutura gramatical e forma lexical apontando para diferentes fontes. Enquanto os *pidgins* apresentariam um processo de relexificação, mas não de ressintatificação, o qual ocorre apenas nos crioulos.

Ainda quanto ao papel do *foreigner talk* na síntese de *pidgins*, Romaine (1988) cita Mühlhäusler, o qual afirma que o *foreigner talk* tende a ser uma mistura de convenções culturais e intuições naturais genuínas sobre simplificação lingüística, tendo portanto uma natureza inconsistente e não sendo, por isso, o modelo simplificado ideal como alguns lingüistas querem fazer

crer. Assim, ele conclui que a importância do *foreigner talk* na formação dos *pidgins* está provavelmente confinada aos estágios iniciais de desenvolvimento do *pidgin*.

Whinnom afirma que os *pidgins* não se desenvolvem com o objetivo de facilitar a comunicação entre mestre e escravo, mas, sim, como forma de servir às necessidades dos grupos subordinados cujas línguas eram mutuamente ininteligíveis.

Romaine (1988) comenta também a hipótese do jargão náutico, sobre a qual ela afirma não haver provas científicas suficientes. Tal hipótese refere-se à existência de um jargão náutico usado nos navios para a comunicação entre marinheiros de diferentes nacionalidades que teria sido aprendido pelos africanos, asiáticos e outros. Teria sido este jargão a base de um *pidgin* desenvolvido por esses grupos.

Contra essa hipótese a autora cita Baker e Corne, os quais alegam não haver evidências quanto à existência de um único jargão náutico, e acrescenta não ser possível traçar os itens lexicais de um *pidgin* a partir de uma única fonte.

Há também a hipótese da monogênese, cuja origem é por vezes atribuída a Hesseling, porém foi defendida por diversos lingüistas. Romaine (1988) explica que essa hipótese pressupõe que os *pidgins* e crioulos de base européia constituem versões relexificadas de um *pidgin* português do século XV primeiramente usado ao longo da costa africana e depois levado para a Índia e o oriente. Este *pidgin* estaria de alguma forma relacionado à língua franca mediterrânea conhecida como *sabir*.

A autora postula que a essência da teoria da monogênese sobre a origem dos *pidgins* é que todos os *pidgins* são geneticamente relacionados a um *proto-pidgin*. Assim, as semelhanças entre os *pidgins* seriam o resultado desse parentesco longínquo. Já as diferenças entre os diversos *pidgins* explicam-se-iam pelo processo de relexificação, pelo qual passam todos os *pidgins*. Segundo Hall, relexificação equivale a substituir os itens do vocabulário por outros mantendo-se uma base sintática estável. Como explica Couto (1996), nesse processo manteve-se a base gramatical do *proto-pidgin* e substituiu-se o vocabulário de origem portuguesa pelo da língua dos novos senhores, nas diversas colônias.

Romaine (1988), porém, argumenta que a relexificação pode criar semelhanças entre línguas aparentemente não relacionadas entre si, por isso não é um critério válido sobre o qual se basear quanto ao parentesco entre as línguas.

Hall, por sua vez, defende a teoria do desenvolvimento paralelo independente de *pidgins* e crioulos. Segundo ele, *pidgins* e crioulos surgem independentemente, por poligênese, mas seguem caminhos paralelos de desenvolvimento porque usam material lingüístico em comum, especialmente de línguas indo-europeias e da África Ocidental, e se formaram em condições físicas e sociais semelhantes. Para este autor, a gramática do *pidgin* consiste num núcleo em comum entre todas as gramáticas das línguas em contato.

Há autores, por sua vez, como Goodman que defendem as chamadas teorias do substrato. Para este autor, por exemplo, muitos traços fonológicos, sintáticos e lexicais largamente encontrados em *pidgins* e crioulos são atribuídos à influência das línguas de substrato. Ele parte do princípio de que somente uma origem africana ocidental poderia explicar a semelhança entre todos os crioulos franceses.

Dentre as características dos *pidgins* e crioulos mais comumente atribuídas à origem africana pelos crioulistas defensores da hipótese substratista estão a cópula, verbos seriais, sistemas pronominais e topicalização verbal. Já Givón, por exemplo, pensa que somente os traços do substrato compatíveis com a gramática universal são preservados.

Os lingüistas que criticam essa teoria, como Welmers e Manessy, enfatizam o fato de que os assim chamados substratos africanos são tipologicamente diversos e que combinações de línguas de substrato variaram de um lugar para outro. Eles argumentam que se a influência do substrato fosse realmente significativa, sua imensa variedade de origem não levaria a uma uniformidade na estrutura dos *pidgins* e crioulos.

Há também a hipótese superstratista, como apresenta Couto (1996), a qual corresponde à tentativa de explicar a formação dos crioulos atribuindo-se forte papel à língua de superstrato, a do povo dominador, chamada de língua lexificadora. Os lingüistas defensores dessa hipótese acreditam que as línguas de substrato têm papel nulo ou pequeno na gênese dos crioulos, pois o alvo lingüístico nas colônias era a língua dos senhores. Um dos mais conhecidos defensores dessa hipótese é Chaudenson, cuja teoria será comentada na seção seguinte.

Por sua vez, Romaine (1988) afirma que o vocabulário do *pidgin* é primeiramente derivado da língua do grupo dominante numa situação de contato entre línguas e sua gramática mantém muitas características das línguas dos povos subordinados.

No tocante ao ciclo de vida dos *pidgins*, Romaine (1988) cita Hall, que compara sua história e funções sociais com as das línguas naturais. O autor afirma que os *pidgins* geralmente surgem motivados por uma razão específica e duram pelo tempo em que essa situação existir, morrendo com seu fim. A única maneira de o *pidgin* adquirir uma vida mais longa é tornar-se a língua nativa de um grupo de falantes, isto é, crioualizando-se e, assim, adquirindo o status de língua normal. Deste ponto de vista, segundo o autor, os *pidgins* apresentam um ciclo de vida e são inerentemente fracos, pois sua condição social não os habilita a serem utilizados fora de seu contexto original.

A autora cita Mafeni ao dizer que a distinção entre *pidgin* e crioulo é útil porém nem sempre é possível realizá-la de maneira clara. Ela faz referência também a Sankoff e Laberge, os quais usam os termos crioulação e despidginização como sinônimos, enfatizando a dificuldade de se pensar *pidgins* e crioulos como dois fenômenos separados e não como dois aspectos do mesmo processo lingüístico. Essas duas últimas autoras alegam que a expansão da língua pode ocorrer sem que ela

adquirir uma comunidade de falantes nativos e a este caso denominam despidginização ao invés de criouliização para explicar as mudanças.

Romaine (1988) cita Mühlhäusler ao tratar do *continuum pidgin*, no qual identificam-se a fase do jargão, o *pidgin* estável e o *pidgin* expandido. De acordo com a autora, a fase do jargão se caracteriza por enorme variação individual, um sistema sonoro simples, uma ou duas sentenças-palavra e um léxico bastante pequeno. Os jargões são usados para a comunicação em domínios referenciais limitados, como comércio e recrutamento de trabalho. Um exemplo de jargão seria o *chinook jargon*, uma língua de comércio falada na costa noroeste da América do Norte entre os séculos dezoito e vinte.

Já o *pidgin* estável apresenta tanto sentenças simples quanto complexas, bem como normas sociais e um consenso relativo à correção lingüística. É usado para a comunicação em certos domínios, para controle social e em menor grau para expressão individual. Um exemplo de *pidgin* estável seria o *russenorsk*, um *pidgin* comercial usado na Europa do norte entre mercadores russos e pescadores noruegueses durante o comércio que realizavam ao longo do verão. A morfologia dessa língua é bem simples, sem flexões e categorias de gênero, número, tempo, caso, aspecto etc.

Segundo a autora, Mühlhäusler defende a fase de estabilização como sendo a principal no ciclo de vida do *pidgin* ou do crioulo por ser neste estágio que é determinada a direção para o desenvolvimento futuro da língua. É aí que o *pidgin* se torna um sistema lingüístico com um conjunto de potencialidades bem definidas para futura expansão.

Por último, o *pidgin* expandido tem uma gramática complexa, um componente de formação de palavras em desenvolvimento e um aumento na velocidade do discurso. Já é utilizado em praticamente todos os domínios da vida cotidiana, para expressão individual, literatura e age como instrumento provedor de coesão em grupos heterogêneos. A autora ressalta ser o número de *pidgins* expandidos muito pequeno devido ao fato de o processo de expansão ocorrer somente em circunstâncias sociais especiais. Os *pidgins* expandidos mais conhecidos são o *pidgin* inglês da África Ocidental (*West African Pidgin English* - WAPE) e o *Tok Pisin*. Nesta fase expande-se o potencial referencial e expressivo da língua.

De modo geral, os *pidgins* expandidos passam por um processo de gramaticalização que acarreta um aumento no poder referencial da língua. Romaine (1988) diferencia claramente o *pidgin* expandido dos demais. Ela diz que nos estágios iniciais de formação do *pidgin*, este consiste num código rudimentar usado em contextos comunicativos bastante limitados, como o comércio.

Assim, o *pidgin* representa uma língua provida somente do essencial para a comunicação com pouca ou nenhuma opção estilística. E a ênfase se coloca sobre a função referencial e comunicativa da linguagem e não sobre a expressiva. Somente ao se expandir, o *pidgin* desenvolve um componente pragmático e funções expressivas. Ela cita Halliday que enfatiza o fato de que na

aquisição de primeira língua as funções interpessoais da língua precedem as funções referenciais enquanto num *pidgin* as últimas precedem as primeiras.

Romaine (1988) apresenta então o ciclo vital dos crioulos, o qual consiste nos processos de pidginização, criouliização e descriouliização. O primeiro desses processos é a criouliização do *pidgin*. Ela afirma que a criouliização, uma expansão na estrutura do *pidgin*, pode ocorrer em qualquer ponto do *continuum* de desenvolvimento, desde o estágio do jargão até o de *pidgin* expandido. Há teorias diversas quanto a esses processos.

Bickerton, por exemplo, defende que a criouliização após a estabilização de um *pidgin* costuma ser rara. Na maioria dos casos, os *pidgins* se crioulizam quando ainda são muito instáveis, muito pouco desenvolvidos, sem estrutura subjacente própria.

Mülh usler, por sua vez, postula que a criouliização pode ocorrer em qualquer estágio do *continuum* de desenvolvimento do *pidgin*, mas que dependendo do estágio de desenvolvimento do *pidgin* em que se dá a criouliização, reparos na língua são necessários para que ela possa se tornar uma língua materna adequada a uma comunidade de falantes. No caso de um jargão criouliizado, reparos são necessários em todos os níveis, ou seja,   preciso criar um sistema fonológico, sint tico, semântico e pragmático natural. Outro caso possível   a criouliização de um *pidgin* estável, onde se fazem necessários mais profundidade   estrutura já existente e o desenvolvimento de regras pragmáticas. O último caso possível   o de *pidgins* expandidos criouliizados. Neste, reparos são necessários para enriquecer o potencial estilístico e pragmático da língua e a transi o de *pidgin* para crioulo costuma ser mais gradual e não abrupta.

Romaine (1988) afirma que as diferenças estruturais entre o *pidgin* expandido e um crioulo incipiente são mínimas. Segundo ela, o mesmo acontece com as diferenças funcionais, o que torna problemático o critério de distinguir crioulo de *pidgin* com base na existência de falantes nativos da língua, o qual   postulado por alguns lingüistas.

M lha sler identifica três fontes de criouliização do *pidgin*: as línguas de substrato, as línguas de superstrato e a gramática universal. Os jargões criouliizados dependem principalmente dos universais ling sticos, enquanto os *pidgins* estabilizados e expandidos dependem primordialmente das línguas de substrato e superstrato.

Quando já se tem um crioulo, a descriouliização corresponde ao processo gradual de fusão, aproxima o do crioulo em dire o da língua fonte padrão. Exemplos desse caso seriam o crioulo da Jamaica e sua gradativa aproxima o do inglês padrão ou o inglês afro-americano e sua fusão com o inglês americano padrão.

Segundo Bickerton, a descriouliização ocorre quando a língua crioula está em contato direto com sua língua de superstrato. Esse processo acarreta a emergência de um *continuum* ling stico de variedades entre o crioulo e a língua padrão que teve maior contribui o na forma o do crioulo.

Nesse *continuum*, a língua crioula é chamada de basileto e seu correspondente padrão de acroleto. Todas as variedades que representam a transição entre os dois extremos do *continuum* corresponderiam ao que se chama mesoleto.

O'Donnel e Todd chamam a atenção para o fato de o basileto e o acroleto não se referirem a dois sistemas distintos, mas sim a um sistema único que se estende do crioulo à variedade padrão, preenchido por todas as variedades existentes, as mais próximas do crioulo e as mais próximas da língua padrão.

Há lingüistas que criticam essa noção de *continuum* entre um crioulo e a língua padrão, como aponta Romaine (1988). Ela cita Rickford, o qual, dentre muitas discordâncias, questiona o fato de a variação lingüística na comunidade de fala crioula ser unidimensional, como apresenta o *continuum*, ou poder ser analisada sob uma escala multidimensional. Ele se pergunta se de fato todas as variedades desse *continuum* podem ser ordenadas sob essa única dimensão linear entre crioulo e língua padrão. Ele pensa poder ser possível ordená-las também segundo outras dimensões. Seu exemplo é de uma dimensão vertical que vá do extremo rural ao extremo urbano, cruzando com a dimensão horizontal crioulo-língua padrão. Pois alega que as variedades mais próximas do crioulo não necessariamente serão as rurais nem aquelas mais próximas da língua padrão serão necessariamente as urbanas.

Escure, por sua vez, critica o mesmo *continuum* alegando que a descrioulização é afetada pelo contexto. Um mesmo indivíduo pode dominar muitas dessas variedades e usá-las de acordo com o contexto. Ela fornece o exemplo dos jovens na Guiana que usam mais freqüentemente a variedade crioula do que as gerações mais velhas, porém, dominando igualmente a variedade padrão.

É importante comentar, como Romaine (1988) menciona, que nem todas as mudanças lingüísticas nas comunidades crioulas se dão na direção do acroleto assim como também nem todas as manifestações de variação resultam em mudança ao longo do tempo.

Quanto ao processo de recrioulização, como se lê em Romaine (1988), consiste no aumento do uso de formas crioulizadas depois de o crioulo já ter passado pelo processo de descrioulização. É o que se observa, por exemplo, na Inglaterra nos dias de hoje, em que jovens descendentes de caribenhos, filhos de pais imigrantes, na adolescência adotam variedades de fala crioulizadas. Por trás de tudo isso está o protesto social desses jovens que marcam sua identidade pela fala, numa comunidade em que negros e imigrantes são discriminados, escolhendo o crioulo por representar sua origem e distingui-los dos brancos.

Assim, a recrioulização, como afirma a autora, é um reordenamento das normas na direção da fala basileto.

Há também aqueles autores que comparam os *pidgins* e os crioulos com os processos de aquisição de primeira e segunda línguas. Para Bickerton, a pidginização consiste no processo de

aquisição de segunda língua com *input* restrito e a crioulização consiste no processo de aquisição de primeira língua com *input* restrito.

Por último, será comentada a hipótese universalista, de Bickerton. Em Couto (1996), lê-se sobre essa hipótese que seu precursor é Adolfo Coelho, mas que ela foi desenvolvida e é defendida na contemporaneidade por Bickerton. Este autor postula a existência de um bioprograma para explicar a complexificação gramatical que se dá na transformação de um *pidgin* em crioulo.

O bioprograma consiste num programa biológico para a linguagem inerente a todos os seres humanos. Esse programa é composto de um conjunto de regras básicas para a sintaxe, uma gramática mínima. Para este autor, ao iniciar a aquisição de sua língua materna, a criança começa produzindo sentenças que refletem a gramática mínima armazenada em seu bioprograma. Com a correção dos pais e o *input* lingüístico recebido em seu ambiente social, ela vai internalizando as regras da língua alvo e deixando de produzir sentenças segundo a gramática do bioprograma.

Assim, nas comunidades crioulas, a descontinuidade estrutural entre o *pidgin* e o crioulo que o sucede é fruto da atuação das crianças que, a partir do bioprograma, inculcam no *pidgin* toda uma estrutura gramatical que ele não tem. Segundo Bickerton, isso se comprova pela semelhança entre a linguagem das crianças em fase de aquisição de línguas maternas não-crioulas e a gramática das línguas crioulas em geral.

A semelhança entre os diferentes crioulos explica-se pela existência do bioprograma, o qual tem papel essencial na criação de regras gramaticais quando da gênese dos crioulos. As estruturas disponíveis no bioprograma se perpetuam no caso das línguas crioulas, não sendo alteradas ao longo do processo de aquisição como no caso das outras línguas. O crioulo é, então, formado pelas crianças. Essa hipótese levantou muita polêmica no meio acadêmico, não tendo sido nem comprovada nem refutada.

Seguem-se então alguns esclarecimentos quanto à pesquisa alvo dessa dissertação. No Vale do Amanhecer, não existe nenhum *pidgin* nem língua crioula a ser estudado. O estudo lá realizado é de crioulização cultural.

Ao se estudar o Vale do Amanhecer, logo se vê que a gênese cultural observada na doutrina não é fruto de um contato real, ou ao menos no plano físico / material / concreto, desses sistemas culturais, como acontece em casos descritos pelos lingüistas como sendo de crioulização lingüística ou cultural. No entanto, a partir dessa gênese cultural de sistemas culturais os mais diversos, nota-se também a existência de vocábulos não-pertencentes ao português, também de origens diversas, específico do movimento religioso do Vale do Amanhecer. Esses vocábulos perpassam entidades, mantras e rituais, nomeando-os.

A esses vocábulos de origem lingüística diversa em coexistência com os vocábulos de origem portuguesa, todos formando o vocabulário da doutrina, não se atribui a situação de crioulização

lingüística. Frisa-se que não houve contato de línguas nesse caso. Como foi dito acima, a mistura lexical no vocabulário da doutrina do Vale do Amanhecer é fruto da criouliização cultural.

Ainda assim, é curioso perceber que certos nomes não pertencem ao português, como tapir, cayçara, devas, jaguar, darmo, maya, oxossi, dentre outros, de modo que a doutrina apresenta palavras de etimologia indígena, sânscrita e africana em seu vocabulário. Esse fato é apenas mencionado, não sendo esse o objeto de estudo da pesquisa, mas, sim, a criouliização cultural.

Segue a proposta de Chaudenson para a gênese das línguas crioulas e, só então, em outra seção, sua proposta sobre a criouliização cultural, teoria que embasa a pesquisa realizada para esta dissertação. A razão de ter sido escolhida essa ordem de exposição para a revisão teórica referente a Chaudenson deve-se ao fato de sua teoria sobre a criouliização cultural provir de sua teoria sobre a criouliização lingüística.

3.2 CRIOULIZAÇÃO LINGÜÍSTICA SEGUNDO CHAUDENSON

O autor parte do estudo da colonização francesa no Caribe, na América do Norte e em ilhas do Oceano Índico, fundamentando-se na análise de documentos da época e dando forte ênfase aos fatos sócio-históricos e sociolingüísticos para, a partir deles, basear e formular sua hipótese.

Ele combate o esquema clássico de ciclo de vida dos crioulos, a partir do qual se sugere que o *pidgin* se torna crioulo por passar a ser adquirido como língua materna por um grupo social. Em sua hipótese para a criouliização, esta se define essencialmente pela mutação socioeconômica da primeira para a segunda fase da colonização, como será mostrado nessa seção.

O autor ressalta, contudo, combater a hipótese clássica para o caso específico dos crioulos franceses, os quais ele estudou. Mas admite que ambas as hipóteses, a clássica e a sua, possam ser válidas para os demais casos, sendo que um estudo sócio-histórico poderá esclarecer, com relação aos demais crioulos, qual das duas se aplica a eles. Especificamente em relação ao Tok Pisin, por exemplo, ele aceita a hipótese clássica.

Para Chaudenson (1992), a evolução das estruturas sociais coloniais é de extrema importância para a gênese das línguas e culturas crioulas. Por isso, a divisão do autor entre duas fases da colonização, a primeira, conhecida como sociedade de habitação, e a segunda, denominada sociedade de plantação, fruto do desenvolvimento agroindustrial da primeira.

O termo habitação designa, no contexto colonial proposto pelo autor, a exploração rural de base, assim a sociedade de habitação se instala com os primeiros colonos e se estende pelas primeiras

décadas da colonização (geralmente entre 50 e 100 anos), até o momento em que se inicia o desenvolvimento das sociedades coloniais agroindustriais (cana-de-açúcar, café etc.).

Ao longo de toda a primeira fase, o número de brancos é superior ou igual ao de negros. A segunda fase não começa no dia em que há um negro a mais que o número de brancos, mas, como já se disse, quando tem início um novo modelo socioeconômico, as sociedades coloniais agroindustriais. Por consequência desse modelo, o número de escravos se tornará maior que o de brancos.

Na fase de habitação se dá a instalação, a aclimatação e o desenvolvimento do mínimo de infra-estrutura para a implantação da segunda fase da colonização. Sobre a evolução demográfica nesse período, ela é lenta e gradual, caracterizando-se pelo aumento da população servil, que começa inferior aos brancos, os iguala e, no fim do período, os ultrapassa em número. As condições de vida em toda a fase de habitação são difícilimas, responsáveis por colocar quase a nível de igualdade brancos e negros.

É comum, quando da instalação de europeus em novas colônias, receberem alguns colonos de colônias mais antigas para liderar o processo de instalação nas colônias mais novas, por já terem mais experiência e trazerem também as tecnologias desenvolvidas alhures. Afinal, os europeus não estão habituados ao clima, à flora e à fauna tropicais.

Os habitantes franceses dessa primeira fase, que tem início no século XVII, vêm da região francesa de domínio lingüístico da *langue d'oïl*, apresentando relativa homogeneidade lingüística e cultural. Compreende essa região francesa às províncias de *Normandie, Bretagne, Ile de France, Orléanais, Anjou, Saintonge, Aunis, Poitou, Boulonnais* e *Picardie*. Isto é, trata-se do noroeste da França, na linha *Bordeaux-Paris*. Quanto ao domínio lingüístico trata-se de vários dialetos *d'oïl*.

Chaudenson (1992) frisa que a travessia pelos oceanos durava de dois meses a um ano e que o uso do francês estava longe de ser generalizado entre os franceses no século XVII. Assim, nas viagens, entravam em contato falantes de francês e de diversos dialetos *d'oïl*. Como se deu e em que resultou esse contato lingüístico é desconhecido, mas as hipóteses mais prováveis sobre a unificação relativa do francês, segundo o autor e outros lingüistas por ele citados, são que ou primeiramente se constituiu uma espécie de *coïnê d'oïl*, que depois se transformou no francês, ou um francês comum desde o início absorveu todos os dialetos. Isso de fato não importa, o que importa é que os escravos tentavam aprender o francês ou aquilo que se tinha como francês na época e alguns aprendiam muito bem.

Quanto à condição social dos colonos europeus, eram todos de condições modestas, aventureiros, ex-marinheiros e ex-soldados que fugiam da miséria. Muitos eram analfabetos e a maioria era solteira e do sexo masculino, mesmo que a Companhia das Índias tentasse, ao menos no início da colonização, incentivar a imigração de famílias para as colônias. Esse perfil de imigrante prevalecerá ao longo das primeiras décadas de colonização e propiciará a formação de famílias

mistas nas colônias, entre brancos e negros, sejam relações legítimas ou não, efêmeras ou duradouras, que terão grande importância na criouliização lingüística e cultural.

Quanto à etnia dos escravos, aqueles levados para a zona americano-caribenha provinham da África do Oeste enquanto os levados para as colônias do Oceano Índico eram originários de Madagascar, da Índia e da África do Leste. Deste modo, ressalta Chaudenson (1992), não havia entre os escravos nenhuma unidade cultural nem lingüística, pois suas origens étnicas eram diversas. Além disso, os amigos, os amantes, os irmãos, as irmãs eram separados, não sendo comprados por um mesmo senhor.

Por isso mesmo, ao chegar nas casas onde serviriam, o mais urgente para o escravo tornava-se aprender a língua do senhor, pois não havia uniformidade lingüística entre os servís e, se houvesse escravos falantes de uma mesma língua, ainda assim era proibido aos escravos falar suas línguas sob pena de castigos físicos. Ainda, toda a circulação dos escravos fora da propriedade do senhor, salvo sob autorização expressa, era proibida. Devido a esse conjunto de fatores, as línguas dos escravos desapareciam rapidamente.

Chaudenson (1992) distingue entre os escravos boçais e ladinos, sendo os primeiros os recém-chegados à colônia, que ainda não sabem falar a língua do colonizador, e os segundos aqueles que já vivem há mais de um ano na colônia e já conseguem se comunicar na língua do senhor. Há também os escravos crioulos, que nasceram no país.

O *status* do escravo implicava diferenças nas obrigações, cabendo aos boçais as tarefas mais árduas, geralmente trabalhar na lavoura. Por fim, os escravos boçais eram menosprezados pelos ladinos e mais ainda pelos crioulos. Contudo, de modo geral, a integração do escravo boçal à sociedade colonial é relativamente rápida, constituindo exceções os escravos que fugiam para formar contra-sociedades.

Em relação à aculturação do escravo segundo os moldes da cultura e língua francesas, o autor afirma ser ela primeiro de interesse do senhor uma vez que o rendimento do escravo já aculturado é melhor, pois ele consegue entender bem o que se espera dele em suas tarefas. Mas também é algo desejado pelo próprio escravo, pois implica em promoções sociais como, por exemplo, abandonar as tarefas mais árduas, e em receber menos castigos físicos por erros que poderiam ter sido evitados por uma comunicação eficiente.

Nos primeiros anos da colonização, os senhores e os escravos estão em constante interação. Quando as habitações crescem muito, já na segunda fase, os novos escravos passam a ser socializados não mais diretamente pelos senhores, mas pelos escravos mais antigos. Do mesmo modo, para a compra, eram preferíveis os escravos mais jovens, não só porque serviriam ao senhor por mais tempo, como também porque possuíam maior capacidade de adaptação. A idade de escravos preferida pelos senhores no ato da compra era entre dez e quinze anos.

Na sociedade de habitação, sobre a relação entre senhores e escravos, os brancos detêm o poder total sobre os negros mas suas vidas se dão sob condições idênticas, com completa interação entre as duas comunidades raciais. Os escravos moram freqüentemente nas habitações com o senhor e sua família, estando com estes em contato permanente. Muitas das famílias serão mestiças, por razões já explicadas anteriormente, e o processo de aculturação se dará do branco sobre o negro.

Como os escravos estão isolados pela heterogeneidade lingüística de seu grupo, terão como língua alvo a *coïnê d'oïl* francesa (ou simplesmente francês, como chama na maioria das vezes o autor) que lhes é imposta permanentemente pelo contato direto e constante com os brancos. Para as escravas que se tornaram esposas de senhores, aprender essa língua representava ainda um sinal de ascensão social e abandono da condição de escravo.

Nessa fase, tanto os senhores quanto os escravos trabalhavam conjuntamente na agricultura de subsistência, na criação de animais voltada para o consumo próprio, na caça, na pesca, na construção de infra-estrutura básica, de moradias, portos, rotas e caminhos etc. Eles moravam nas mesmas casas, comiam as mesmas comidas, enfrentavam as mesmas dificuldades. Não existia ainda, nessa primeira fase, um fosso tão grande entre as condições sociais de escravo e senhor.

O fator que permitia essa aproximação entre brancos e negros era justamente as severas condições materiais de existência da fase de habitação. Chaudenson (1992) descreve a habitação como um conjunto de cabanas de tipo africano feitas com galhos, argila ou barro e palha. Nesse conjunto, as cabanas dos senhores, dos escravos e as lojas não têm diferenciação entre si.

O traço característico básico dessa fase é a falta constante e predominante de artigos de primeira necessidade produzidos por tecnologias européias como machados, facas, instrumentos diversos, panelas, remédios e drogas diversas, tecidos e roupas. Não existiam móveis praticamente, somente cofres e tecidos para vestimentas ou revestimento de móveis, que consistiam na principal riqueza dos habitantes e na única forma de diferenciação entre senhores e escravos.

Nessa situação de indigência, os brancos foram conduzidos a adquirir elementos da cultura material dos escravos, que sempre estiveram acostumados a viver em clima tropical e desenvolveram em sua terra natal modos de vida para enfrentar a realidade e adversidades tropicais, desconhecidos pelos brancos. Isso predominou até a segunda fase, quando os gêneros europeus de primeira necessidade já chegavam mais facilmente às colônias.

O autor apresenta diversos testemunhos preservados como documentos históricos que comprovam o fato de a língua alvo dos escravos ser realmente o francês (aquilo que era tido como francês na época), havendo uma rápida adaptação cultural e lingüística. O francês era a língua falada na habitação, a unidade social de base dessa primeira fase da colonização, dentro e fora das cabanas, como atestam os testemunhos da época. Sendo nessa fase os brancos os agentes socializadores dos negros.

A segunda fase terá início com o desenvolvimento econômico das antigas habitações, quando o trabalho de construção de infra-estrutura básica já estará bastante adiantado e um novo modelo socioeconômico será implantado pelos colonizadores. Essa fase, a fase de plantação, será acompanhada de uma grande imigração servil, por meio da qual o número de escravos supera cada vez mais o de brancos.

Assim, a população de escravos crioulos na sociedade colonial se tornará bastante reduzida em relação à de escravos boçais, num primeiro momento. O papel de agente socializador dos escravos recém-chegados será desempenhado pelos escravos crioulos. Em períodos mais tardios da colonização, numa terceira fase, o número de escravos crioulos voltará a crescer e, segundo o autor, novamente superará o de escravos boçais, pois a procriação entre os escravos é fortemente incentivada pelos senhores.

Obviamente a mudança de uma fase à outra não é nem brutal nem total, como lembra Chaudenson (1992). Ele argumenta que por vezes, ainda na fase de habitação, era possível encontrar verdadeiras plantações, bem como na fase de plantação ainda sobrevivem algumas habitações.

Assim, a maior parte das habitações, segundo Chaudenson (1992), se transforma em plantações, o que implica uma outra forma de organização do trabalho e da vida. A nova forma de exploração das terras coloniais emprega um grande número de escravos nas diversas propriedades de plantação. Nessa nova forma de estruturação social, os escravos não estão mais em contato direto com os brancos. Encontram-se inseridos no seio de um grupo unicamente servil, dominados e dirigidos pelos escravos crioulos, já afrancesados, os únicos que mantêm contato direto com os senhores.

Os escravos crioulos têm a experiência do trabalho servil e chefiam os boçais segundo as instruções dos senhores, tendo posse inclusive de um chicote para supervisionar os escravos novos e como símbolo de sua autoridade. Os escravos boçais são responsáveis pela realização do trabalho mais árduo, o trabalho agrícola nas plantações.

Plantações são as grandes unidades agroindustriais exportadoras, geralmente produtoras de um único gênero agrícola. Em sua maior parte, as plantações produziam cana-de-açúcar ou café.

Com o tempo, dependendo da qualidade de seu trabalho e de demonstrarem aptidões e talentos para outras tarefas, os boçais podiam ser promovidos, passando a fazer as tarefas destinadas aos escravos crioulos ou ladinos, como trabalhar na casa do senhor realizando as mais diversas tarefas domésticas, como artesãos e operários da propriedade, etc.

Assim, segundo o autor, a adaptação à vida servil era de fato a única forma possível de ascensão social disponível ao boçal, recompensando-o com a aquisição de vantagens materiais ligadas às demais funções, como melhores vestimentas, nutrição e abrigo; permissão de tempo para o lazer e menos cansaço físico. Nessa adaptação se fazia essencial aprender a língua da colônia.

Com relação à situação lingüística na colônia, sabe-se, pela existência de testemunhos da época encontrados por Chaudenson (1992) em documentos históricos preservados, que na própria fase de habitação a aprendizagem do francês pelos escravos era do tipo de segunda língua, constituindo aproximações do sistema. Chaudenson (1992) afirma que, na tentativa de se comunicar com os escravos, os franceses muitas vezes se dirigiam a eles numa espécie de *foreigner talk* ou adaptando sua fala às reestruturações feitas pelos escravos na língua alvo.

Havia, assim, na sociedade de habitação, escravos falantes de variedades de francês mais e menos próximas dessa língua, formando um *continuum* lingüístico. Porém, todos eles tendo como modelo os falantes nativos. As variedades lingüísticas produzidas pelos escravos crioulos, por serem variedades aproximativas do francês, mesmo que algumas mais e outras menos próximas, são chamadas pelo autor de acroletais.

Já na segunda fase, a da sociedade de plantação, existem três camadas sociais, cada qual com suas características lingüísticas. A primeira camada na hierarquia social é a de brancos falantes nativos do francês (ou do que era o francês naquela época, como já foi dito).

A segunda camada é a de escravos crioulos que intermedeiam a relação entre os senhores e os escravos boçais. Já é sabido que os escravos crioulos falam um conjunto de variações da língua alvo, existindo aí variedades bastante próximas do francês e outras mais diferenciadas da mesma. Sabe-se também que os franceses podiam lhes falar em francês ou usando alguma das variedades produzidas pelos crioulos.

Por último, a terceira camada social compõe-se de escravos boçais, que não tinham nenhum conhecimento ainda da língua alvo e que precisavam aprendê-la. Seu modelo lingüístico não eram os senhores, nativos da língua alvo, mas, sim, os escravos crioulos, falantes das diversas variedades de francês como segunda língua por eles produzidas. As variedades de francês produzidas pelos boçais são consideradas pelo autor formas basiletais.

Chaudenson (1992) sublinha o fato de as imigrações de brancos franceses terem diminuído ao longo da colonização e de os brancos nativos passarem cada vez mais a dominar o francês e alguma variedade crioula, com a qual muitas vezes se dirigiam aos escravos crioulos.

Com relação à produção lingüística dos escravos, o autor postula que na fase I, por ser reduzida a imigração servil e o contato com os brancos ser direto e permanente, predominavam as variedades acroletais. Já na fase II, por ser a imigração de escravos majoritária, prevalecerão as variedades lingüísticas basiletais dos boçais.

O autor acrescenta ainda que os escravos boçais, na fase II, terão como modelo lingüístico para o aprendizado do francês não todos os escravos crioulos ou ladinos da camada social intermediária, mas somente a periferia desta. Ou seja, estarão em contato direto com aqueles escravos crioulos que trabalham como supervisores nas plantações, mas não com os que realizam os

serviços domésticos para os senhores, os quais, segundo ele, têm as variedades lingüísticas mais próximas do francês que todos os demais escravos, pois estão em contato permanente com os brancos.

O ponto essencial, no entanto, desse processo informal de aprendizagem de segunda língua é o fato de os boçais terem como modelo lingüístico não francófonos, mas falantes da língua alvo que a têm como segunda língua, ou seja, que já falam uma variedade aproximativa do francês.

Nas palavras do autor, traduzidas por mim, “toda aprendizagem de uma língua estrangeira consiste na aplicação de estratégias de aproximação da língua alvo e na construção de ‘gramáticas aproximativas’, sucessivas e provisórias, (é claro que faz-se referência aqui somente à aprendizagem informal)” (1992, p. 121).

É justamente nesse momento que se dá a criouliização, segundo propõe o autor. Na fase II, quando os escravos boçais criam seus modelos aproximativos da língua alvo, já com base nos modelos aproximativos dominados pelos escravos crioulos, ocorre a autonomização desse sistema aproximativo em relação ao francês.

Assim, frisa-se que, para Chaudenson, a criouliização é fruto de um processo de autonomização lingüística que resulta da aprendizagem do francês como segunda língua por parte de grande número de escravos, que superava o número de falantes francófonos, e que as línguas africanas não tiveram papel nesse processo ou, se tiveram, este foi mínimo. O francês, sim, teve papel fundamental nesse processo, segundo o autor.

Desta maneira, quanto ao processo de autonomização lingüística proposto pelo autor, tem-se que ele “conduzirá à emergência de sistemas que, mesmo que tomem emprestado o essencial de seu material lingüístico das línguas européias, vão reestruturá-los ao ponto de constituir estes sistemas autônomos que são os crioulos” (1995, p. 67, trad. por mim).

É importante lembrar que os crioulos se originaram a partir de variedades do francês diferentes do francês padrão moderno, e as reestruturações operadas por esses crioulos não são necessariamente iguais em toda parte em que houve a formação de crioulos franceses. Mesmo que muitas vezes perceba-se, segundo o autor, uma evolução que segue a do francês da América do Norte, ou seja, formas arcaicas da língua se preservaram nos crioulos.

Por fim, o autor define criouliização como “a autonomização de variedades aproximativas do francês sob o efeito de uma mudança de língua alvo e de modos de interação, a comunidade de escravos tendo se tornado, para os boçais, de uma só vez o modelo e o agente de sua socialização lingüística” (1995, p. 83, trad. por mim).

Uma vez o sistema lingüístico crioulo tendo se autonomizado em relação ao francês, dão-se os processos de reestruturação e inovação, os quais são fatores intralingüísticos aos quais todas as línguas estão sujeitas, que, por sua vez, consagram a autonomia do crioulo em relação ao francês.

Existe ainda, segundo o autor, a terceira fase da colonização, a qual tem menor importância tanto para a criouliização lingüística quanto para a cultural. Trata-se do período em que as grandes imigrações de escravos já haviam cessado. Nessa fase o crioulo já se estabelecera como língua falada na colônia e institui-se, então, o fenômeno da diglossia nos termos de Ferguson. Nessa situação de diglossia o crioulo adquirirá o *status* de língua inferior e o francês de língua superior.

Esse é o processo de criouliização que dá origem ao que o autor denomina crioulos de primeira geração. Ele menciona, todavia, a existência de crioulos de segunda geração. A diferença é que os de segunda geração se desenvolveram em colônias onde as migrações tiveram origem de colônias mais antigas, trazendo consigo as tecnologias e experiência aí adquiridas, necessárias para a vida na colônia, e encurtando bastante a primeira fase. Nessas colônias, a fala de uma outra colônia, ou seja, já um crioulo, constitui um dos componentes lingüísticos essenciais na gênese da nova língua. Daí serem chamados pelo autor de crioulos de segunda geração.

Para concluir, o autor alega, assim como também o fazem outros especialistas, que os traços estruturais defendidos por diversos lingüistas como comuns aos crioulos não existem exclusivamente nas línguas crioulas, sendo comuns também a outras línguas. Por isso ele considera a estrutura lingüística um critério insuficiente para definir uma língua como crioula. Além disso, ele também considera inadequado o critério de línguas em contato para definir o crioulo, pois, segundo ele, quase todas as línguas foram formadas a partir de outras línguas em situação de contato, de modo que quase todas as línguas do mundo constituiriam crioulos.

Segundo ele, são os fatores sócio-históricos e sociolingüísticos envolvidos na gênese da língua que a definem como crioula ou não. As línguas crioulas são, portanto, aquelas que se constituíram num território colonial e que são percebidas como autóctones. O autor denomina crioulo somente as línguas nascidas da colonização européia dos séculos XVII e XVIII, como critério de delimitação do conceito, apesar de reconhecer que os processos evolutivos que se fazem operar na criouliização das línguas européias aplicam-se a inúmeros outros contextos, por exemplo, a vernacularização.

IV

CRIOLIZAÇÃO CULTURAL, CULTURA E SINCRETISMO RELIGIOSO

4.1 CRIOLIZAÇÃO CULTURAL

Paralelamente ao processo de crioulização lingüística ocorre também, segundo Chaudenson (1992), a crioulização dos sistemas culturais. Seu objetivo é verificar até que ponto sua teoria para a crioulização lingüística é extrapolável ao processo de crioulização cultural. Ele busca saber se existem semelhanças entre os dois fenômenos.

Assim como realizou seu estudo sobre a gênese da crioulização lingüística, ele o faz sobre a gênese dos diversos sistemas culturais crioulos, preocupando-se com as dinâmicas sociais envolvidas no processo. Seu estudo se baseou nas mesmas sociedades coloniais fundamentando-se nas condições sócio-históricas do período em que surgiram.

Chaudenson (1992) admite ser o termo sistema cultural¹⁰ vago e discutível. Porém dota-o de sentido bastante amplo, definindo-o como um conjunto organizado de traços característicos de um domínio cultural de uma sociedade determinada. Seriam sistemas culturais, segundo ele, a língua, a música, a culinária, a medicina popular, a literatura oral, a religião, as representações sociais, o saber popular, o parentesco, as tecnologias, dentre outros.

Ele esclarece que os sistemas culturais não são isolados entre si e que a língua intervém de forma diversa em muitos deles, seja no plano lexical como estruturação de vocabulários especializados, seja como vetor, por exemplo, no caso da literatura oral, ou ainda como agente, no caso da magia e da medicina popular. Os vários sistemas estão relacionados entre si de modo complexo.

Justamente por atribuir à língua papel central em todas as culturas e na formação da maioria dos demais sistemas culturais, o autor justifica seu estudo primeiramente sobre a crioulização lingüística e apenas posteriormente sobre a crioulização cultural.

Um dos pontos essenciais da crioulização cultural é, como afirma o autor, o grau e o modo de exposição de cada um desses sistemas à pressão da organização social. Ele acha que esse ponto não é fundamental somente para a crioulização lingüística, mas para a de todos os sistemas culturais.

O ponto central do autor é que, para o estudo de qualquer forma de crioulização, faz-se imprescindível considerar os fatores sócio-históricos com o intuito de recriar as condições socioeconômicas e sócio-culturais exatas da época em que se deu a crioulização.

Segundo Chaudenson (1989), um dos fatores sócio-históricos relacionados ao processo de crioulização é que a gênese das sociedades, culturas e línguas crioulas opera em condições específicas, as quais o autor denomina ilhas. Ou seja, em ilhas de fato, já que a colonização francesa se fez presente em grande número delas, ou em lugares isolados no continente, funcionando como

¹⁰ Apesar de Chaudenson (1992) considerar o termo sistema cultural vago e discutível, ele é amplamente utilizado na antropologia, por exemplo, por Laraia (1999), como sinônimo de cultura quando quer se referir a todo um conjunto cultural.

verdadeiras ilhas. O critério relevante aqui é o de isolamento da cultura crioula, permitindo a formação do sistema cultural crioulo a partir do processo de autonomização em relação ao sistema cultural francês.

Chaudenson (1992) postula que a língua é certamente, nas sociedades coloniais, o sistema sobre o qual se exerce de maneira mais evidente a pressão social além de ser o primeiro fator, e mais poderoso, de integração social dos novos escravos. Em outros sistemas, por outro lado, essa pressão é bem menor.

Ele distingue entre a pressão do grupo social dominante, institucionalizada ou não, e a capacidade inerente aos sistemas culturais de resistir ou escapar a essa pressão. Outro fator destacado por ele é o fato de quanto mais um sistema cultural faz intervir a língua, mais ele sofre a ação do grupo social dominante.

O autor afirma que a língua tem papel interventor na transmissão dos sistemas culturais por intervir na difusão e na transmissão de inúmeros outros sistemas culturais. Foi o rápido desaparecimento das línguas servis o obstáculo principal à sobrevivência de grande parte de elementos culturais das culturas servis e, por outro lado, muitos dos elementos culturais crioulos que sobreviveram devem-no à sua característica não-verbal.

Ele pensa que o estudo da crioula cultural pode e deve se basear em seu estudo da crioula lingüística, mas admite que isso é algo a ser comprovado pela realização de pesquisas que estabeleçam as semelhanças e diferenças entre os dois processos. Até o momento não há ainda grande número de estudos sobre a crioula cultural, segundo afirmação do próprio autor.

Frisa-se que Chaudenson (1989) toma a língua como sistema de referência no estudo da crioula única e exclusivamente porque “a descrição de línguas crioulas e o estudo de sua gênese estão muito mais avançados do que o das músicas ou literaturas orais destes mesmos sistemas culturais” (p. 54, trad. por mim).

Ele reforça o papel do estudo da crioula lingüística para que daí se prossiga no estudo da crioula cultural, uma vez que é a língua, para as populações de imigrantes, o meio de socialização nas colônias e de transmissão e difusão maior das culturas crioulas.

Chaudenson (1992) afirma que a abordagem lingüística da crioula permanece um elemento incontornável para todos os estudos de sociedade e cultura crioulas. Por outro lado, admite que o modelo da crioula lingüística, mesmo que esteja melhor estabelecido, não pode ser diretamente transferido para o estudo da gênese dos demais sistemas culturais. Ainda assim, ele permite reconstituir as condições sócio-econômicas e sócio-culturais da crioula.

Para ambos os tipos de crioula identificados pelo autor, ele ressalta a força extrema do modelo cultural dominante, ao qual se alia o aparelho repressivo de desculturação.

Mais uma vez, lembra-se que no que se refere aos demais sistemas culturais a influência européia é sempre maior e dominante em relação à influência não-européia.

Chaudenson (1989) chama a atenção para o fato de a criouliização não ser uma inocente mistura dos sistemas lingüísticos ou culturais em presença, mas sim uma mistura que reflete a estrutura social de dominação do sistema cultural e lingüístico de um desses povos sobre os demais. No caso da colonização, o do branco colonizador sobre os negros escravos.

A força do modelo cultural dominante se impõe não apenas pela heterogeneidade étnica dos grupos escravos como também pela desculturação que os colonizadores impunham aos escravos por meio de interdições de suas manifestações culturais de origem. Havia uma série de proibições e interdições que tocavam às línguas, às religiões e às medicinas, o que dotava estes sistemas culturais de uma forte assimilação européia.

Por outro lado, outros sistemas culturais, como a música, eram encorajados e, portanto, sucumbiam menos fortemente à assimilação européia. O autor considera mesmo ser a música “o único sistema cultural no qual subsistem, desde a origem, duas tradições, a européia e a não-européia, que se influenciam reciprocamente segundo modalidades bastante complexas” (1989, p. 59, trad. por mim), havendo até mesmo a emergência de gêneros mistos.

Outro sistema cultural que também apresenta uma relativização da influência da tradição européia é a culinária. O que se deve ao fato de, no início da colonização, não haver nas colônias gêneros alimentares europeus, uma vez que os alimentos da região eram específicos do clima local. Porém, a partir da segunda fase da colonização esta situação começa a se inverter devido à importação de gêneros alimentícios da metrópole.

Conforme Chaudenson (1992), no início da colonização alguns sistemas culturais tiveram forte influência das culturas não-européias, por falta de fatores materiais europeus, tendo sido mais tarde revertido o processo pela vinda desses fatores. É o caso da culinária, da medicina popular etc.

Assim, de acordo com Chaudenson (1989), deve-se levar em consideração a influência do meio natural na gênese dos sistemas culturais. Este último fator pode favorecer a manutenção ou a integração no novo sistema cultural de elementos melhor adaptados à realidade local.

Como já foi dito, alguns sistemas escapam mais da assimilação européia, como a música e a dança, que são permitidas nas colônias num certo número de contextos. Para os sistemas culturais não europeus que resistem à pressão da desculturação, é possível pensar numa situação de diglossia como nos termos de Ferguson, segundo Chaudenson (1992), adquirindo os sistemas culturais em questão status inferior, se crioulos, e superior, se europeus.

Quanto à capacidade inerente aos sistemas culturais de resistir ou escapar à pressão do grupo social dominante, o autor apresenta os conceitos de comunitariedade (*communautarité*) e transcomunitariedade (*transcommunautarité*).

Como define brevemente Chaudenson (1989), o primeiro consiste num sistema cultural que permanece no uso restrito daquele grupo no qual está inicialmente em uso. Assim, geralmente os sistemas culturais dos grupos dominados permanecem restritos ao seu próprio seio, não se expandindo para todo o corpo social. Já o segundo, consiste na capacidade de um sistema cultural de ultrapassar os limites sociais e étnicos de um grupo e se fazer adotar pelo conjunto da sociedade. Nesse caso, são geralmente os sistemas culturais europeus que se fazem assimilar pelos grupos dominados.

Desse modo, no processo de criouliização, a língua e a maior parte dos sistemas culturais de origem europeia têm caráter de transcomunitariedade e os sistemas culturais servis, de comunitariedade. Pois esses caracteres são fortemente dependentes do grau de coesão e importância social do grupo para a sociedade crioula.

Complementa-se a conceituação desses dois termos com a definição mais detalhada de Chaudenson (1992). Assim, transcomunitariedade é “a capacidade de um sistema de transcender os limites sociais ou étnicos de um grupo e a se fazer adotar pelo conjunto do corpo social” (p. 284, trad. por mim). Já o sistema comunitário (*communautaire*) é “aquele que tende a permanecer específico do grupo no seio do qual ele está inicialmente em uso” (p. 284, trad. por mim).

Complementar a esses dois fatores está o fator de osmoticidade (*osmoticit *), que “designa o grau de capacidade dos sistemas culturais de trocar com outros sistemas de mesma natureza certos elementos” (1989, p. 68, trad. por mim).

Chaudenson (1992) especifica que a osmoticidade pode ser de dois tipos: endosmose (*endosmose*), que seria o movimento no sentido da assimilação por um sistema daqueles elementos culturais que lhe são exteriores; e exosmose (*exosmose*), que seria o movimento no sentido da introdução, por parte de um sistema, de parte de seus elementos em um outro sistema de mesma natureza.

“Assim, a forte dominação de um modelo cultural, imposto se necessário pela estrutura social, é um fator de exosmose em direção aos sistemas dominados, mesmo se estes parecem protegidos por uma forte comunitariedade” (1992, p. 288, trad. por mim). É o caso do vodu.

Ele afirma que as religiões mais elaboradas parecem ter uma fraca capacidade endosmótica (*endosmotique*). Ele compreende esse sistema como “um conjunto finito de crenças, fechado e organizado, pouco dependente de fatores externos” (1992, p. 289, trad. por mim). Já as formas religiosas populares parecem, no entanto, possuir uma forte capacidade endosmótica.

Sobre o vodu haitiano, por exemplo, ele afirma que mesmo subsistindo elementos culturais herdados da África, operou-se no sistema uma grande relexicalização cristã e/ou europeia e até mesmo uma reinterpretação global do homem e do mundo na visão haitiana.

Por sua vez, a medicina popular e a cozinha parecem apresentar uma forte capacidade de osmotividade. Ele define esses dois sistemas como “conjuntos não finitos, pouco organizados, fortemente dependentes de fatores externos” (1992, p. 289, trad. por mim). No início da colonização esses sistemas apresentavam forte caráter exosmótico (*exosmotique*), impondo-se sobre a medicina e a culinária européias. Em períodos mais tardios da colonização, por outro lado, a direção da transmissão de elementos culturais se inverte.

A tradição oral também é tida pelo autor como marcada por forte osmotividade, mas com uma dominação clara do modelo cultural inicial francês, que se manifesta particularmente nas formas do conto.

Como síntese dos fatores de transcomunitariedade, comunitariedade e osmotividade, tem-se que os sistemas culturais podem ser transcomunitários (*transcommunautaires*) ou comunitários e que a interação entre eles se faz pela osmotividade, que pode ser passiva, quando endosmótica ou ativa, quando exosmótica. A maioria dos sistemas culturais europeus tende a ser transcomunitária, ou seja, se fazer assimilada pelos povos dominados. Enquanto a maioria dos sistemas culturais não-europeus tende a ser comunitária, ou seja, permanecer como traço cultural específico do grupo social dominado. E, por sua vez, os sistemas culturais transcomunitários tendem a ter capacidade osmótica de exosmose, enquanto os sistemas culturais comunitários tendem a ter capacidade osmótica de endosmose.

Assim sendo, torna-se claro que não se pode pensar a criouliização em termos estáticos de uma pura sobrevivência de elementos anteriores. É preciso levar em consideração a dinâmica dos sistemas. Quer dizer, em que sentido se dão as trocas de elementos culturais, como estes se reestruturam no sistema cultural para o qual migram, a criação de novos elementos no sistema cultural em questão e como tudo isso culmina na criouliização pela autonomização dos sistemas culturais crioulos em relação ao modelo cultural dominante.

Outro ponto defendido por Chaudenson (1989) em relação ao papel do modelo cultural dominante para a gênese dos sistemas culturais é a relevância de sua evolução ao longo do tempo. Assim sendo, ele afirma que o fato de o sistema cultural europeu ter permanecido dominante no decorrer do tempo, mantendo-se ainda no período contemporâneo como modelo para o mundo, explica o fato de tal sistema ter mantido seu impacto dominante sobre os sistemas culturais crioulos.

Como metodologia para o estudo da criouliização cultural e lingüística, o autor defende o uso do método comparativo. Tal método não merecerá maiores explicações nessa seção porque será definido em outra deste mesmo capítulo intitulada ‘cultura’.

4.1.2 Crioulização cultural no Vale do Amanhecer

Torna-se claro que, para Chaudenson (1992), o conceito de crioulização, seja cultural ou lingüística, está intimamente relacionado à colonização. Nesta pesquisa, entretanto, o conceito de crioulização cultural será desconectado do contexto colonial e adaptado para a análise de um movimento religioso contemporâneo.

A crioulização cultural será, por assim dizer, abordada nesta dissertação a partir dos demais critérios que a compõem:

- ocorrência em situação de ilha;
- autonomização, reestruturação e invenção no Vale do Amanhecer;
- relação entre o prestígio social dos diversos sistemas culturais passíveis de serem identificados no Vale do Amanhecer e a maior ou menor influência dos mesmos sobre o Vale;
- transcomunitariedade, comunitariedade e osmoticidade no Vale do Amanhecer.

Dessa forma, o sistema cultural estudado nessa dissertação é a religião e cada religião ou mitologia aqui estudada, o Vale do Amanhecer e aquelas com as quais ele interage, serão considerados sistemas culturais diferentes mesmo que de uma mesma natureza, ou seja, religiosos e / ou mitológicos.

A palavra crioulo, por sua vez, no contexto da pesquisa alvo desta dissertação será conectada ao sentido de sincretismo. Quanto a isso, ressalva-se que Chaudenson não é favorável ao uso do termo sincretismo religioso como equivalente de crioulização cultural, como explica Couto (1996), pois o primeiro implica em grande influência dos sistemas culturais africanos ou de substrato, ao contrário do segundo, que reconhece essa influência dando a ela um papel reduzido e sem considerá-la imprescindível.

Ainda assim, na seção dedicada à exposição do conceito de sincretismo religioso, mostrar-se-á que, resguardadas as diferenças, há sim semelhanças entre os conceitos de sincretismo religioso e crioulização cultural.

Feitas as devidas ressalvas, conclui-se ser sim passível o estudo do Vale do Amanhecer com base na teoria da crioulização cultural, o que será objeto desta dissertação.

No tocante ao método comparativo como metodologia, este não esgota a metodologia usada nesta pesquisa, mas consiste numa etapa dela, justamente a que se utiliza no capítulo 6, quando se identificam, no Vale, os elementos culturais originários de outros sistemas culturais e compara-se seu significado no Vale ao do sistema cultural de origem com o intuito de observar a reestruturação.

4.2 CULTURA

Uma vez que se está a fazer um estudo de crioulização cultural, é interessante que se defina cultura. Adianta-se desde já, como o leitor logo constatará, não haver uma definição única para o conceito de cultura, aceita por todos os antropólogos. O conceito tem sofrido várias reformulações à medida que a antropologia tem se desenvolvido como ciência, acarretando concomitantemente alterações na metodologia desta.

Segundo Laraia (1999), em fins do século XVIII e princípio do XIX, o termo germânico *Kultur* simbolizava todos os aspectos espirituais de uma comunidade. Já a palavra francesa *Civilization* era usada principalmente para se referir às realizações materiais de um povo. Os dois termos foram então sintetizados por Edward Tylor (1832-1917) no vocábulo inglês *Culture*, de modo que foi cunhado o conceito de cultura significando um “todo complexo que inclui conhecimentos, crenças, arte, moral, leis, costumes ou qualquer outra capacidade ou hábitos adquiridos pelo homem como membro de uma sociedade” (p. 25).

Tylor marcava, assim, o caráter de aprendido da cultura em oposição à idéia de aquisição inata, opondo-se ao determinismo biológico. O processo pelo qual os indivíduos aprendem seu comportamento denomina-se, segundo Laraia (1999), endoculturação.

No final do século XIX e início do século XX, encontram seu ápice as teorias de determinismo geográfico, que postulam que diferentes ambientes físicos condicionam a diversidade cultural. Essas teorias têm seu embrião, segundo Laraia (1999), ainda na Antigüidade, mas foi nesse período recente que tiveram seu desenvolvimento máximo por parte de geógrafos.

A partir de 1920, esse tipo de determinismo passou a ser refutado pelos antropólogos, dentre os quais Franz Boas, que demonstraram haver uma limitação na influência geográfica sobre os fatores culturais. Há inúmeros relatos, por parte desses antropólogos, de grande diversidade cultural num mesmo ambiente físico.

De acordo com Boas (1966), o fato de as sociedades humanas apresentarem formas, opiniões e ações com vários traços fundamentais em comum implica na existência de leis que governam o desenvolvimento das sociedades. A razão de o mesmo fenômeno étnico existir entre povos diversos seria a forma uniforme de funcionamento da mente humana. Boas quer encontrar a origem dessas idéias e universais que governam a mente humana, os quais ele denomina leis uniformes, e a forma pela qual elas se afirmam nas inúmeras culturas. Seria esse o objetivo da antropologia.

Em incontáveis situações, segundo Boas (1966), não é possível estabelecer relações históricas entre os povos, de modo que as mesmas idéias surgem independentemente entre os diversos povos.

No entanto, as idéias não existem de modo idêntico nas variadas culturas. Elas variam devido a causas externas ou a condições psicológicas. De fato, a influência desses fatores internos e externos sobre o que Boas (1966) denomina idéias elementares tem caráter de lei sobre o crescimento de uma cultura.

O método comparativo propõe que se isolem e classifiquem as causas das variações do fenômeno etnológico agrupando-os de acordo com as condições externas sob as quais o povo estudado vive, entre quais povos essas variações são encontradas e segundo as causas internas que influenciam suas mentes; ou simplesmente agrupando as variações de acordo com as semelhanças existentes entre elas.

Os costumes e as crenças não são em si o objetivo final da pesquisa, mas, sim, as razões pelas quais esses costumes e crenças existem. Para tanto, faz-se necessário traçar a história do desenvolvimento dos mesmos. O método comparativo compara as variações dos costumes e crenças e tenta encontrar a causa psicológica comum a todas as variações.

Boas (1966) critica o método comparativo por levar a generalizações e propõe outro, que ele considera mais preciso, o método histórico. Acredita ter de se levar a cabo um estudo minucioso dos costumes em sua relação com a cultura como um todo na qual eles existem, paralelamente a um estudo quanto à sua distribuição geográfica entre as etnias vizinhas. Dessa maneira, torna-se possível determinar as causas históricas que levaram à formação dos costumes em questão e aos processos psicológicos que se fizeram presentes ao longo de seu desenvolvimento.

É muito raro que costumes sejam transferidos de uma região para outra sem que haja mudanças concomitantes em conseqüência do fenômeno da aculturação. O mais comum, segundo Boas (1966), é que ocorram as adaptações. É assim, por exemplo, que a Europa recebeu até a idade média uma série de costumes, crenças e tradições do oriente e estes sofreram modificações de acordo com os padrões culturais europeus.

Contudo, conclui Boas (1966), é notável que os mesmos fenômenos culturais ocorram nas mais remotas partes do mundo de modo a ser impossível atribuir sua existência a conexões históricas. Tal constatação permite afirmar que a mente humana se desenvolve em todo lugar sob as mesmas leis.

A idéia de que leis uniformes governam a mente humana e estariam por trás de todas as culturas não se manteve inalterada e encontra opositores na antropologia moderna. Voltar-se-á a esse ponto após terminada a explicitação do desenvolvimento do conceito de cultura.

Ainda com relação ao determinismo geográfico, a posição da antropologia moderna, segundo Laraia (1999), é que a cultura age seletivamente sobre o meio ambiente, selecionando, dentre determinadas possibilidades e limites ao desenvolvimento impostos pelo meio, aquelas que serão exploradas. As forças decisivas estariam então na cultura.

Assim, segundo Laraia (1999), “o homem é o resultado do meio cultural em que foi socializado. Ele é um herdeiro de um longo processo acumulativo, que reflete o conhecimento e a experiência adquirida pelas numerosas gerações que o antecederam. A manipulação adequada e criativa desse patrimônio cultural permite as inovações e as invenções. Estas não são, pois, o produto da ação isolada de um gênio, mas o resultado do esforço de toda uma comunidade” (p. 46).

Segundo Geertz (1989) e Laraia (1999), o modo de ver o mundo, as apreciações de ordem moral e valorativa – valores, emoções, idéias – os diferentes comportamentos sociais, o sistema nervoso, as ações fisiológicas e mesmo as posturas corporais são culturalmente condicionados. De acordo com Herskovits (1973), é o processo de endoculturação que condiciona a percepção que os indivíduos têm do tempo, da distância, do peso, do tamanho, dentre outros. Ou seja, tudo o que compõe os seres humanos como indivíduo e sociedade baseia-se na experiência e é fruto do processo de endoculturação.

Por outro lado, não existe cultura que seja um sistema fechado e rígido. A cultura, por sua natureza, como afirma Herskovits (1973),

reduz-se a uma soma da conduta e dos habituais modos de pensar das pessoas que em tempo e lugar determinados constituem uma sociedade particular. Essas pessoas, como indivíduos, embora graças ao hábito e à aprendizagem se submetem aos modos do grupo dentro do qual nasceram, variam, todavia, em suas reações às situações da vida com que em comum se deparam. Diferem também no grau em que desejam a mudança (p. 86).

Isso faz da cultura um sistema flexível e numeroso em possibilidades de escolha. Segundo Laraia (1999), o indivíduo participa em sua cultura, em qualquer tipo de sociedade, com um mínimo de conhecimento desta a fim de permitir sua articulação com os demais membros da sociedade. Ninguém é capaz de participar de todos os elementos de sua cultura.

O indivíduo precisa ter conhecimento dos papéis sociais que lhe cabem, precisa ser capaz de prever comportamentos para as mais variadas situações em que estiver envolvido, dentre outros, para que a convivência na sociedade seja permitida.

Segundo Geertz (1989), o homem se torna individual sob a direção dos padrões culturais, sistemas de significados criados historicamente em termos dos quais o indivíduo dá forma, ordem, objetivo e direção à sua vida.

Justamente porque o homem vê o mundo através de sua cultura, segundo Laraia (1999), a conseqüência é a propensão natural dos indivíduos em considerar o seu modo de vida como o mais correto e o mais natural. O etnocentrismo é, portanto, um fenômeno universal. A crença de que a própria sociedade é o centro da humanidade, ou mesmo a sua única expressão, é comum em inúmeros povos.

Existem também as situações de anomalia social, por exemplo, a apatia. Quando acontecimentos drásticos se dão na vida de um grupo social e os indivíduos a este pertencentes perdem a crença em sua própria cultura, abandonando a sociedade ou buscando a morte.

Desta maneira, segundo Laraia (1999), todo sistema cultural tem sua lógica própria e consiste em ato primário de etnocentrismo tentar transferir a lógica de um sistema para outro. Os hábitos culturais somente mantêm sua coerência se analisados a partir do sistema ao qual pertencem.

Ainda segundo Laraia (1999), entender a lógica de um sistema cultural depende da compreensão das categorias constituídas pelo mesmo. Como categorias entendem-se, como Mauss, “esses princípios de juízos e raciocínios ... constantemente presentes na linguagem, sem que estejam necessariamente explícitas, elas existem ordinariamente, sobretudo sob a forma de hábitos diretrizes da consciência, elas próprias inconscientes” (p. 93).

De acordo com Laraia (1999), outra característica intrínseca a qualquer sistema cultural é estar em contínuo processo de modificação. “Assim sendo, a mudança que é inculcada pelo contato não representa um salto de um estado estático para um dinâmico mas, antes, a passagem de uma espécie de mudança para outra. O contato, muitas vezes, estimula a mudança mais brusca, geral e rápida do que as forças internas” (p. 96).

Desta forma, a mudança cultural pode ser interna, resultante da dinâmica do próprio sistema cultural, ou externa, que é o resultado do contato de um sistema cultural com um outro.

O segundo tipo de mudança, de acordo com Laraia (1999), é o mais estudado pelos antropólogos justamente por ser o tipo de mudança mais atuante na maior parte das sociedades humanas. Não se pode pensar na existência de um sistema cultural que seja afetado apenas pela mudança interna.

Para entender o desenvolvimento da mudança externa utiliza-se, então, o conceito de aculturação, do qual já se fazia uso na época de Boas.

Grande parte dos padrões culturais de um dado sistema não foi criada por um processo autóctone e, sim, copiada de outros sistemas culturais. A isso se denomina difusão cultural.

Reconhecendo-se então as diferenças culturais, surge o conceito de relativismo cultural. Herskovits (1973) define-o da seguinte maneira: “... o relativismo cultural é uma filosofia que, ao reconhecer os valores estabelecidos em cada sociedade para guiar sua própria vida, insiste na dignidade inerente a cada corpo de costumes e na necessidade de tolerância perante convenções diferentes das nossas” (p. 99).

O relativismo cultural permite que se destaque a validade de cada série de normas para as pessoas por elas guiadas, e a dos valores que representam, enxergando-as como um sistema cultural válido como qualquer outro. Esse conceito é importante na medida em que serve de freio às manifestações etnocêntricas destrutivas.

Geertz (1989) propõe uma mudança no conceito de cultura. Para ele, “ a cultura é melhor vista não como complexos de padrões concretos de comportamento – costumes, usos, tradições, feixes de hábitos –, como tem sido o caso até agora, mas como um conjunto de mecanismos de controle – planos, receitas, regras, instruções (o que os engenheiros de computação chamam ‘programas’) – para governar o comportamento” (p. 57).

Mantém-se a idéia de cultura como um aprendizado, entretanto o foco com relação ao que se aprende muda. O processo de endoculturação passa a consistir em atingir conceitos, apreender e aplicar sistemas específicos de significado simbólico.

Isso se faz por meio de símbolos significantes, que seriam, segundo Geertz (1989)

as palavras, para a maioria, mas também gestos, desenhos, sons musicais, artificios mecânicos como relógios, ou objetos naturais como jóias – na verdade, qualquer coisa que esteja afastada da simples realidade e que seja usada para impor um significado à experiência. Do ponto de vista de qualquer indivíduo particular, tais símbolos são dados, na sua maioria. Ele os encontra já em uso corrente na comunidade quando nasce e eles permanecem em circulação após a sua morte, com alguns acréscimos, subtrações e alterações parciais dos quais pode ou não participar (p. 57).

Segato (1992) cita Geertz como um dos poucos antropólogos que definem o homem pela diferença. Afirma que, segundo ele, a cultura compreende um componente de inércia e um componente de mobilidade. “O de inércia faz com que possamos falar de uma cultura como igual a si mesma; o de mobilidade nos permite ver nela um movimento constante de diferenciação e resistência em relação às outras. A natureza do homem, então, estaria justamente constituída por este jogo entre inércia e mobilidade que definimos como cultura” (p. 119).

O que, para Geertz, caracteriza a essência humana é o determinismo cultural, que se impõe por meio dos padrões culturais. Geertz propõe um método que foge da busca por categorias analíticas comuns, sem contudo deixar de crer na sua existência. Ele defende que o pesquisador deve captar o ponto de vista do nativo. Este seria algo como o conjunto de sentidos expressos nos símbolos que produz.

Segundo Segato (1992), não se devem interpretar os símbolos e comportamentos das diversas culturas e sim tentar apreender o que eles dizem. Trata-se de “contextualizar para entender” (p. 122).

Os padrões culturais das culturas estudadas não devem ser racionalizados a partir da cultura do antropólogo. É neste sentido, que Segato (1992) cita Gadamer: “... a essência do simbólico consiste justamente em que ele não se refere a um alvo significativo que se possa atingir intelectualmente, mas que contém sua significação em si mesmo.” (p. 132).

Não se devem julgar as crenças em corretas, erradas, verossímeis ou inverossímeis. Elas devem ser tomadas como verdadeiras e experienciadas, vividas, sentidas.

Deste modo, Segato (1992) critica a antropologia moderna ao afirmar que esta ciência “assumiu que a existência da diversidade não é meramente um fato, senão um problema a ser resolvido, seja através de sua pura e simples eliminação, ou por meio de alguma equação que permita achar um denominador comum humano” (p. 119).

Essas estratégias, critica a autora, têm em sua base o pressuposto de que existe um “substrato universal de todo comportamento, na crença de que estas categorias analíticas agem como denominadores comuns que recobrem e resolvem toda variação” (p. 119).

Esse pensamento, afirma Segato (1992), faz com que razão e sagrado tornem-se contraditórios. A razão, como um dentre os muitos programas de verdade, torna-se o programa de verdade dominante, sobreposto aos demais.

Nesta dissertação, tomou-se o cuidado de não intelectualizar a doutrina, não procurando buscar para a mesma fundamentos racionais. Simplesmente ela foi recebida e aceita como é, tentando-se compreender sua lógica imanente e não em função dos valores e juízos de valor da pesquisadora. Porém, por se tratar de uma pesquisa de mestrado, foi necessário tentar interpretar a doutrina segundo uma teoria da lingüística, a crioulição cultural sem, contudo, racionalizar sobre os valores religiosos da mesma.

Por último, Segato (1992) pensa que não se devem buscar leis uniformes por trás de todas as culturas. Não é objetivo da antropologia encontrar um denominador comum para as culturas, mas, sim, compreender suas diferenças.

Nesta seção, tentou-se mostrar algumas das reformulações feitas no conceito de cultura desde seu surgimento até hoje, esclarecendo-se não haver ainda uma definição pronta e aceita por toda a comunidade acadêmica. Porque muitas vezes o conceito de cultura escolhido implica num objetivo para a antropologia e metodologia específicos, por vezes, fez-se menção a esses quando necessário.

Por último, é preciso definir um termo que tem sido constantemente usado nessa dissertação e que decorre do conceito de cultura – elemento cultural. O termo elemento cultural é usado por vários autores, de modo que serão aqui explicitados dois contextos em que o mesmo aparece em uso.

Para Sapir (1961) , “os elementos culturais, que servem de maneira mais definida às necessidades imediatas da sociedade e entram mais claramente no campo da consciência, não só hão de mudar mais rapidamente do que os elementos lingüísticos, mas a própria forma da cultura, que dá a cada elemento a sua significação relativa, há de ficar num processo contínuo de remodelação” (p. 61).

Para Boas (1966), certos elementos culturais são assimilados facilmente pelas culturas enquanto outros são rejeitados, no caso de interações entre culturas. Elementos culturais estrangeiros são remodelados de acordo com os padrões comuns em seu novo ambiente.

Como pode ser observado acima, o termo elemento cultural é usado pelos diversos autores sem ser explicitamente definido, porém sempre com o sentido de traço cultural ou de componente da cultura. É, portanto, esse o significado dado ao termo nesta dissertação.

4.3 SINCRETISMO RELIGIOSO

Aqui tem-se o objetivo de definir outro termo bastante usado nessa dissertação, o qual dá título à seção. Para tanto, tomar-se-á como base Roger Bastide (1971). Como o autor destrincha o conceito de sincretismo religioso primordialmente em relação às religiões afro-brasileiras, far-se-á referência às mesmas ao longo de toda a seção.

“O sincretismo marca uma das condições dos países de escravidão que é a mistura de raças e de povos, a coabitação das mais diversas etnias num mesmo lugar e a criação, acima das ‘nações’ centradas sobre si mesmas, de uma nova forma de solidariedade no sofrimento, uma solidariedade de côr” (1971, p. 261).

Bastide (1971) acrescenta que o sincretismo religioso não consiste numa simples justaposição, envolvendo ação e reação das concepções míticas.

O autor afirma que, em muitas religiões sincréticas do nordeste brasileiro, há simultaneamente a presença de elementos afro, indígenas e católicos. Já o *status* social desses elementos reflete o *status* social desses grupos na sociedade brasileira, estando as entidades africanas inferiores às indígenas e estas, por sua vez, inferiores às católicas.

Há também o sincretismo somente entre religiões africanas e o catolicismo, sem a presença indígena.

Assim, Roger Bastide (1971) mostra como as religiões africanas no Brasil sofreram os efeitos das modificações das estruturas econômicas ou sociais. O autor está preocupado com o modo pelo qual se engrenam as diversas partes de um organismo para subsistir e continuar e também com a história desse organismo.

Desse modo, nessa reestruturação dos elementos culturais dentro do sistema cultural em questão, neste caso, as religiões africanas na sociedade brasileira, cita-se o autor para que o leitor compreenda um pouco a dinâmica do processo.

“Na Bahia, se uma filha-de-santo encontra-se sem alojamento, ou sem recursos, ou doente, ou muito velha, vai viver também no candomblé. A solidariedade religiosa é, portanto, fortalecida pela solidariedade socioeconômica. E, essa solidariedade socioeconômica, por seu turno, tem sua base na comunhão espiritual que une todos os membros numa mesma fé” (1971, p. 319).

“A religião africana destrói qualquer outra hierarquia que não se fundamenta na maior ou menor familiaridade com o sagrado, e nos candomblés a situação racial é radicalmente oposta à do país ‘profano’: é o homem escuro que domina o homem claro” (1971, p. 325).

O autor lembra que as religiões de maneira geral se compõem da tradição de gestos estereotipados e de imagens mentais, os quais ele define, respectivamente, como ritos e mitos. Do mesmo modo, há nas religiões graus de iniciação e somente os sacerdotes da mais alta hierarquia dominam todo o conhecimento das narrativas divinas.

Ele define mito como aquilo que retrata os acontecimentos de um passado misterioso, representa a estrutura da sociedade pela qual foi criado, reflete a organização das linhagens, a formação da autoridade e as regras da vida em comunidade.

Quando da passagem de um grupo social a outro, perdem-se as representações coletivas características das estruturas sociais arcaicas. Pois, segundo Bastide (1971), na transmissão oral o que importa são as estruturas da sociedade contemporânea e as mudanças dos valores coletivos, das representações sociais, dos ideais derivados dessas mudanças.

Por isso, como explica o autor, o empobrecimento dos mitos africanos no Brasil não foi devido a um esquecimento de natureza psicológica em decorrência do passar do tempo e, sim, à falta de pontos de referência para ligar as lembranças. É a mudança social e não o uso continuado dos mitos que explica seu desaparecimento ou empobrecimento.

“O processo da lembrança é socialmente determinado e deve ser explicado, por conseguinte, em termos de atitudes, de sentimentos e de convenções coletivas, por parte de grupos de indivíduos” (1971, p. 337). O que se conserva na transmissão dos mitos é, por assim dizer, justamente aquilo que desempenha função útil na comunidade.

Para o autor, esse motivo é válido porém não é suficiente. A sobrevivência se explica não tanto pela função exercida pelos mitos como pela conservação de estruturas sociais africanas em território brasileiro. Segundo ele, “a memória coletiva só se manifesta quando tôdas as instituições ancestrais foram, de antemão, preservadas” (1971, p. 338).

Por memória coletiva, Bastide (1971) entende a memória de um grupo, mais especificamente, a memória articulada entre os membros desse grupo. E acrescenta que foram justamente essas articulações que a escravidão rompeu.

Com a colonização e a vinda de escravos para o Brasil, tornou-se impossível encontrar no Brasil aquilo que Bastide (1971) chama de atores complementares. Era impossível encontrá-los todos

juntos aqui, como existiam na África. O tráfico negreiro prejudicou de modo não uniforme todos os setores da sociedade de forma que, no Brasil, faltavam atores importantes e partes inteiras dos mitos com eles desapareciam. Assim, gestos ou papéis eram esquecidos. É nesse sentido que o autor diz que a continuidade social depende da continuidade estrutural.

Tem-se assim que

os ritos e os mitos desconhecidos criam vazios na memória coletiva. Tentou-se preenchê-los pelo uso de outros mitos e ritos cujos respectivos atôres ou narradores se encontravam no Brasil. Por exemplo, a pesca está, na Bahia, nas mãos dos negros e pareceu-lhes necessário, para acalmar a fúria das ondas, ofertar ao oceano, antes de embarcarem, presentes e sacrifícios apropriados. Mas como Olokun era desconhecido, foi substituído por Iemanjá que tinha filhas escravas no Brasil e que morava em Abeokuta, e que representa o elemento líquido sem especificação e, mesmo no fundo, mais a água doce que a salgada. As filhas de Iemanjá tinham o costume de em Abeokuta oferecer presentes ao rio; os pescadores negros da Bahia trouxeram êsse costume e cada ano, em datas diferentes segundo os candomblés, mas principalmente a 2 de fevereiro, vão lançar à rainha do oceano frascos de perfume, flôres, espelinhos ou pentes, caixas de pó de arroz ou baton, porque Iemanjá é bastante coquete (BASTIDE, 1971, p. 342).

Segundo Bastide (1971), é possível então pensar a religião em duplo aspecto, como pressão e como estrutura. A pressão se faz sob a forma de divisão do trabalho social e a aprendizagem do passado muda de acordo com os membros da comunidade. Portanto, é mais a estrutura do grupo que o grupo em si que fornece os quadros da memória coletiva. É por isso que a memória individual necessita do apoio de toda a coletividade. As lembranças de cada indivíduo estão articuladas com as de outras pessoas, naquilo que Bastide (1971) denomina uma trama bem regulada de imagens recíprocas.

Seria essa a razão, como mostra o autor, de as sobrevivências africanas se conservarem mais fortemente nas cidades que nas zonas rurais. No caso das religiões africanas no Brasil, a antiga estrutura podia encontrar, nas cidades, mais facilmente todos os atores ou grande parte deles, de modo que a quase totalidade das lembranças pôde ser reconstituída.

Roger Bastide (1971) equipara seu estudo do candomblé ao problema “da memória de um grupo religioso reconstituindo-se com novos centros materiais para aí conservar imagens mentais” (p. 343). Essas últimas precisam de uma base material para serem conservadas.

Torna-se claro que as lembranças coletivas estão ligadas a grupos e que sua maior ou menor resistência depende da natureza dos mesmos. E, como afirma Bastide (1971), o presente só age sobre o passado selecionando lembranças.

O autor afirma que o negro brasileiro percebe essas lacunas que apareceram lentamente ampliadas no mito e, para supri-las, cria novos elementos, heterogêneos em relação à civilização africana, tomados de empréstimo da sociedade ocidental na qual vive. Assim, o catolicismo mistura-se à mitologia africana.

Na origem da justaposição entre as religiões católica e africanas, está a proibição ao culto dos negros africanos escravos no Brasil, que se viam obrigados a dissimular suas crenças trocando, no altar, as imagens de seus deuses pelas de santos ou virgens católicos. O autor afirma, ao citar Nina Rodrigues, que os africanos escravos no Brasil se limitavam a justapor os santos a suas próprias divindades, enquanto para os negros crioulos o catolicismo começava a penetrar na mitologia africana. Os crioulos escravos começavam a fundir as duas crenças.

Dessa forma, observa-se que o sincretismo é um processo. O autor afirma, contudo, que sua origem não é brasileira, sendo anterior ao tráfico negreiro, com origens nas colônias africanas. “A evangelização dos negros principiara na África um século ou dois antes do povoamento do Brasil, e alguns espíritos daomeanos ou de negros do Congo já tinham sido identificados com santos católicos. Encontramos também em Cuba e no Haiti, no Vodum da Luisiana e nos Xangôs da ilha da Trindade, correspondências análogas às do Brasil entre os santos e as divindades africanas trazidas para a América” (1971, p. 361).

De acordo com o autor, a generalidade desse fenômeno explica-se pelas relações estruturais, culturais e sociológicas que facilitaram a introdução do catolicismo nas religiões africanas e sua reinterpretação em termos africanos.

As correspondências entre os dois sistemas de crenças se fizeram pelas imagens e pelas narrativas das histórias dos santos com os mitos dos orixás. Em diferentes épocas e lugares um mesmo orixá é identificado com diferentes santos e vice versa. Bastide (1971) explica que uma das causas para a existência de distintas correspondências entre santos e orixás em lugares diversos, no Brasil, é o fato de que esse país se formou a partir de centros de povoamentos independentes, afastados e sem muito contato entre si. Assim, cada centro africano teria criado seu próprio quadro de correspondências. Já para as variações nas correspondências em diferentes locais de culto numa mesma cidade e mesma época, o autor postula que sejam fruto de os participantes terem origem étnica diversa de um centro para o outro.

Para Bastide (1971), não há contradição nas inúmeras correspondências entre orixás e santos. Os santos estariam em relação com formas diversas de um mesmo orixá. Cada orixá tem várias formas, por exemplo, Xangô Dadá, Xangô Nilo, Xangô Bonin etc.

Até aqui foi descrito o sincretismo externo, ou seja, seu processo de fora para dentro. A partir de agora, o fenômeno será explicado de dentro para fora, também segundo Bastide (1971). Ele fala em sincretismo interno ou psíquico e fala em realizar um estudo do sincretismo retomando-o através

das ligações entre os níveis da vida psíquica e os da sociedade. Afirma haver quase tantas formas de sincretismo quantas camadas sociais.

É então que o autor distingue a religião da magia. Entende a religião e a magia como representações coletivas de natureza diversa e leis estruturais próprias. Para ele, “o sincretismo não se processa da mesma forma num caso e noutro. A lei do pensamento religioso é a do simbolismo, das analogias ou das correspondências místicas; a do pensamento mágico é a lei da acumulação, da intensificação e da adição” (1971, p. 382).

Roger Bastide (1971) defende que quando duas religiões entram em contato, duas possibilidades podem se dar. Ou se produz uma estratificação religiosa, de modo que uma delas será considerada verdadeira e a outra relegada como culto misterioso ou magia; ou estabelecem-se equivalências entre os deuses, colocando-os num mesmo nível de valorização. Mas em ambos os casos cada religião permanecerá como um todo.

Seria, então, como mostra o autor, a lei da acumulação, intrínseca ao pensamento mágico e oposta ao pensamento religioso, ligada ao desejo individual ou coletivo, justamente o que vai provocar o sincretismo.

De acordo com Bastide (1971),

esses elementos tomados de empréstimo e introduzidos no seio da magia africana vão mudar de caráter ou de função. O sincretismo mágico não é o efeito mecânico de um simples contato de civilizações, nem o efeito da pressão da civilização luso-brasileira sobre as civilizações dos escravos ou filhos de escravos. Realmente, não há combinação de elementos mágicos e de elementos católicos, há aumento, desenvolvimento, intensificação da magia africana pela utilização de processos católicos que tomam imediatamente, no novo complexo formado, um caráter mágico (p. 387).

Já a intensidade do sincretismo é função de uma maior ou menor participação nos grupos institucionalizados. O nível das estruturas sociais é um nível inferior ao nível das representações coletivas.

Ao lado dos escravos rurais havia os empregados domésticos – camareiras, amas negras e amantes escolhidas pelo senhor para seu prazer sexual. Essa integração impunha a desafricanização do negro no novo meio em que vivia, por outro lado, também africanizava o branco, porém em menor escala.

O grau de sincretismo e de assimilação, diz Bastide (1971), depende do grau de integração numa comunidade ou na sociedade global. Quanto maior a integração na comunidade, ou seja, social e cultural, menos profundo é o sincretismo.

No caso do negro no Brasil, sua integração se deu em forma de classe e não houve uma boa integração desta na sociedade brasileira, o que teria induzido o sincretismo ao seu máximo, desnaturando e corrompendo as religiões africanas. Tal desfiguração, como já foi anteriormente mencionado, toma duas formas, uma na área rural e outra na urbana.

Percebe-se, pela comparação entre o conceito de sincretismo religioso e o de criouliização cultural, que ambos apresentam muitas semelhanças. São elas:

- ambos os fenômenos têm uma mesma origem histórica, estando intimamente relacionados às sociedades coloniais e à escravidão;
- ambos os fenômenos implicam adaptação, por meio de reestruturação dos elementos culturais assimilados, ao sistema cultural que os absorveu;
- ambos os fenômenos implicam a reprodução do *status* social do grupo do qual se origina por parte dos elementos culturais no sistema cultural pelo qual esses elementos foram assimilados.
- ambos os fenômenos atuam nas sociedades em que se manifestam como efeitos de alterações nas estruturas econômicas e sociais, fazendo-se necessário considerar seu contexto histórico.

Como diferença primordial tem-se o fato de no conceito de sincretismo religioso ser levada em consideração a contribuição africana ou do povo dominado enquanto no conceito de criouliização cultural essa influência ser quase que desconsiderada bastando a autonomização do sistema pela reestruturação dos elementos culturais europeus assimilados e a criação de novos elementos para a formação do sistema cultural crioulo.

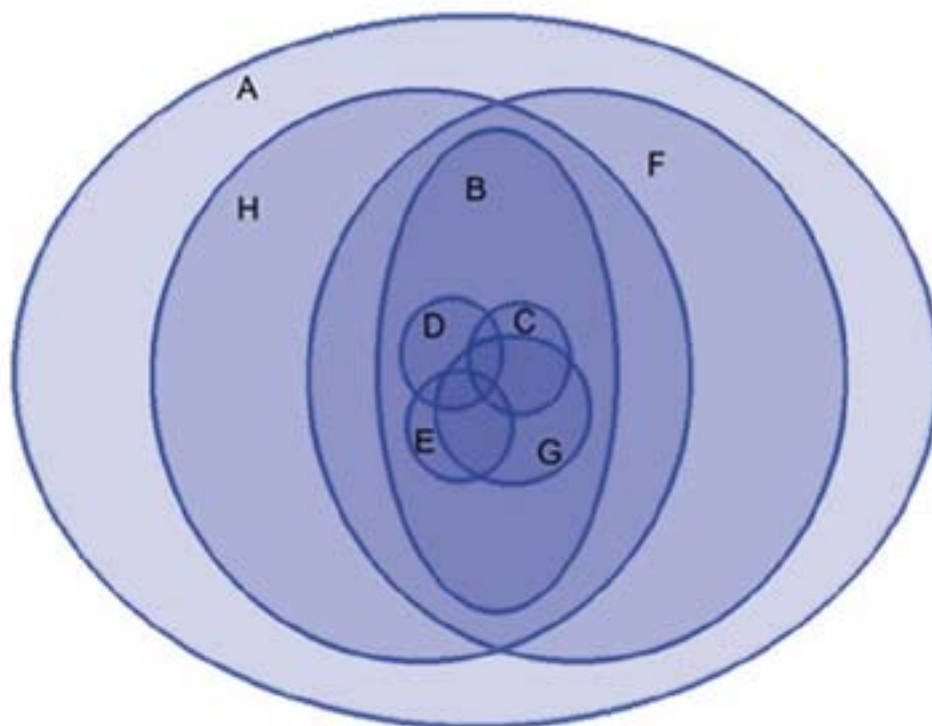
Conclui-se por bem não serem sinônimos os dois conceitos, uma vez que abrigam essa drástica divergência. Por outro lado, é inegável o fato de que compartilham inúmeras características.

Já se disse que o Vale do Amanhecer tem sido abordado a partir do conceito de sincretismo religioso em diversos estudos nas ciências sociais. Faz-se então na presente pesquisa a tentativa de abordá-lo segundo os moldes da teoria da criouliização cultural.

Para a leitura dos próximos capítulos, seria interessante se o leitor desse uma olhada no mapa de referências, se ainda não o tiver feito, pois de agora em diante será analisado o sistema cultural do Vale do Amanhecer.

V**ORGANIZAÇÃO DO VOCABULÁRIO DA DOCTRINA RELIGIOSA DO VALE DO
AMANHECER**

5.1 CATEGORIAS POR ÁREAS SEMÂNTICAS – REPRESENTAÇÃO GRÁFICA



Categorias do mapa de referências por áreas semânticas:

- A = Crenças, Princípios e Símbolos
- B = Rituais e Trabalhos
- C = Energia
- D = Formas Orais
- E = Vestimentas
- F = Seres Espirituais
- G = Hierarquia
- H = Território

Essa seção visa a explicitar que essas categorias não são estanques, e, sim, difusas, com áreas de intersecção. Todas essas categorias foram criadas a partir de um estudo sobre o vocabulário da doutrina religiosa do Vale do Amanhecer.

De certa forma todas as categorias estão inseridas na de crenças, pois existem somente em função de uma crença. Por isso a categoria A engloba todas as demais. Além disso, há na categoria de crenças elementos culturais que não podem ser encaixados em nenhuma das demais categorias, existindo à parte delas.

As categorias H e F, território e seres espirituais, respectivamente, seriam os dois maiores subconjuntos da categoria crenças, na interferência dos quais se encontram contidas as demais categorias – rituais e trabalhos, energia, formas orais, vestimenta e hierarquia.

O território existe em função das crenças. É o espaço sagrado criado para o cumprimento dos princípios e mandamentos da doutrina. Só neste espaço e em nenhum outro encontram-se representadas as entidades de luz (pertencentes à categoria seres espirituais), realizam-se os rituais, vestem-se as vestimentas e proferem-se as formas orais que dão corpo à doutrina. Esta categoria demonstra fielmente a relação homem-espaço, ou seja, como transformamos o espaço segundo

nossas necessidades. O território do Vale do Amanhecer consiste numa área concebida para atender aos valores culturais do grupo que o ocupa.

A categoria seres espirituais, por sua vez, tem uma área de intersecção com o território, por ser nele que existem as representações das entidades de luz, entretanto ele não traz mais do que representações dessas entidades¹¹. Elas existem, de fato, além dele, no plano espiritual. Esta é a razão da existência da doutrina, sua maior crença. Por isso, a categoria Seres Espirituais não pode estar totalmente contida na categoria território, manifestando, entretanto, uma área de interferência com esta.

É justamente nesta área de interferência entre as categorias território e seres espirituais que figuram as demais categorias da doutrina. A mais abrangente seria a de rituais e trabalhos. Não seria correto, todavia, afirmar que a área de interferência entre território e seres espirituais em si corresponderia à categoria rituais, pois isso implicaria um encontro dessas duas somente durante a realização dos rituais. O que não é verdadeiro, uma vez que o território e as entidades nele representadas existem física e independentemente das horas em que há rituais. A interface entre rituais, território e seres espirituais se define pelo fato de serem todos os rituais realizados no território e de a incorporação e o trabalho conjunto com os seres espirituais se darem na realização dos mesmos.

Já as categorias energia, formas orais, vestimenta e hierarquia só existem plenamente na realização dos rituais. Obviamente, elas estão em interface com as categorias crença, território e seres espirituais, por isto aparecem representadas dentro destas. Por exemplo, no território há lugares específicos para cada membro se posicionar segundo sua hierarquia na doutrina; as formas orais são proferidas para serem ouvidas por seres espirituais em outros planos; o território foi estrategicamente construído para a perfeita movimentação das energias; algumas entidades de luz são designadas ao médium como seu guia segundo a hierarquia do mesmo na doutrina etc.

Ao mesmo tempo, as categorias energia, formas orais, vestimenta e hierarquia estão todas contidas em rituais porque é nestes que, respectivamente, se dá a manipulação de energias no Vale, proferem-se as formas orais de acordo com cada ritual e em momentos específicos para cada uma delas, portam-se as vestimentas para a atuação no ritual e, segundo a hierarquia, desempenha-se o seu papel no ritual.

Contudo, energia, formas orais, vestimenta e hierarquia são categorias que formam entre si uma área de interferência. É assim que as vestimentas têm partes próprias cuja função é acumular energias; algumas formas orais aparecem bordadas em certas vestimentas; de acordo com sua hierarquia o médium pode ou não manipular energias nos diversos rituais; e que as formas orais só

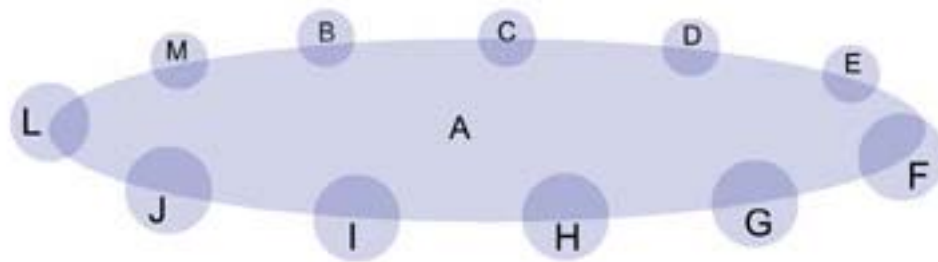
¹¹ É importante notar que no território sagrado não são representados os espíritos sofredores, somente as entidades de luz. Os primeiros encontram-se representados em livros da doutrina, especificamente no livro *Mundos Paralelos – Canal Vermelho*, 1998.

podem ser proferidas por aqueles designados para tanto, segundo sua hierarquia, e nos rituais específicos, por invocarem fortes energias.

Por último, vale dizer que o tamanho dos círculos que simbolizam as categorias na representação gráfica não implica maior ou menor grau de importância ou relevância na doutrina. Constitui tão-somente uma tentativa de mostrar a abrangência entre as categorias que formam o sistema cultural do Vale do Amanhecer e as áreas de interferência entre si. Pensa-se que essa elucidação auxilia o leitor a compreender melhor a doutrina do Vale, explicitada por meio do mapa de referências.

Os elementos culturais pertencentes a cada uma das categorias por áreas semânticas podem ser observados pela leitura do mapa de referências em anexo e consistem em termos com suas respectivas definições. Acredita-se que ficará mais claro para o leitor, após ter lido essa seção, compreender porque muitos dos elementos do mapa de referências podem ser encaixados em mais de uma categoria.

5.2 CATEGORIAS POR SISTEMAS CULTURAIS DE ORIGEM – REPRESENTAÇÃO GRÁFICA



Categorias por Sistemas Culturais de Origem:
 A = Vale do Amanhecer
 B = Kardecismo
 C = Umbanda e / ou Candomblé

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

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

A representação gráfica acima tem o intuito de mostrar as interfaces da Ordem Espiritualista Cristã Vale do Amanhecer com os demais sistemas culturais com os quais compartilha elementos culturais em comum. As categorias representam, portanto, esses sistemas culturais. O objetivo é que

se visualize que a doutrina do Vale tem interfaces com esses sistemas, porém formando um sistema novo e autônomo, como acontece na criouliização.

A escolha do tamanho das categorias foi feita simplesmente com o objetivo de fazer com que as categorias representantes dos demais sistemas culturais coubessem na margem da folha, não tendo a intenção de representar o grau de interferência desses sistemas com a doutrina do Vale.

Torna-se claro, assim, que a Ordem Espiritualista Cristã Vale do Amanhecer, além de ter em seu arcabouço doutrinário elementos culturais advindos de outros sistemas, apresenta também elementos próprios que tiveram origem com o surgimento da doutrina do Vale. Os elementos originários de outros sistemas culturais e aqueles próprios do Vale do Amanhecer formam uma estrutura única, tendo combinado-se entre si na síntese de um novo sistema cultural, o movimento sincrético religioso do Vale do Amanhecer. Nesse processo, muitos dos elementos culturais advindos desses outros sistemas foram reestruturados adquirindo novos significados que não são observados no sistema cultural de origem. Segundo Chaudenson (1989), a reestruturação dos elementos culturais formando um novo sistema é fator essencial da criouliização.

Segue-se então uma análise mais detalhada da criouliização cultural no Vale do Amanhecer por meio do estudo dos elementos culturais que compõem a doutrina do Vale e de sua relação com outros sistemas culturais.

VI

O VALE DO AMANHECER COMO UM CASO DE CRIOLIZAÇÃO CULTURAL

6.1 INTERPRETAÇÃO A PARTIR DOS TERMOS DO MAPA DE REFERÊNCIAS

Serão abordados abaixo, um a um, os sistemas culturais com os quais o Vale do Amanhecer tem elementos em comum. Para cada sistema cultural, alguns de seus elementos serão analisados detalhadamente a título de exemplificação de como se deu sua reestruturação no Vale. Admite-se ser essa uma análise introdutória da reestruturação no Vale do Amanhecer, compatível com o que foi possível realizar no tempo destinado a uma pesquisa de mestrado. Como o leitor observará, há uma série de elementos culturais presentes no Vale listados como originários dos diversos sistemas culturais abaixo especificados que não serão analisados. Apesar de ter sido possível identificá-los como existentes nesses outros sistemas culturais, o tempo foi escasso para uma investigação detalhada do significado de todos eles no Vale e em seu sistema cultural de origem. Assim, optou-se por explicar em detalhe a reestruturação apenas para alguns deles.

Os elementos culturais identificados nesta pesquisa como de origem kardecista, também existentes no Vale do Amanhecer, são os seguintes:

Kardecismo

Deus (vide crenças)	Água fluídica (vide energia)
Capela (vide crenças)	Passe magnético (vide energia)
Médium (vide crenças)	Sanday de cura (vide rituais e trabalhos)
Sacerdócio (vide crenças)	Sanday de junção (vide rituais e trabalhos)
Incorporação (vide crenças)	Mesa evangélica (vide rituais e trabalhos)
Obsessão (vide crenças)	Espíritos milenares (vide seres espirituais)
Obsedado (vide crenças)	Espíritos cobradores (vide seres espirituais)
Cura desobsessiva (vide crenças)	Espíritos sofredores (vide seres espirituais)
Planos espirituais (vide crenças)	Espíritos de luz (vide seres espirituais)
Albergues ou Casas Transitórias (vide crenças)	Dr. Ralph, Bezerra de Menezes e Dr. Fritz (vide seres espirituais)
Energia (vide energia)	Guia (vide seres espirituais)

Na categoria de elementos culturais pertencentes à doutrina do Vale que são originários do espiritismo de Allan Kardec, é interessante comentar que muitos são elementos que foram reestruturados no Vale, adquirindo nesse movimento religioso novas características que não fazem parte de sua definição de origem. É o caso de, por exemplo, Capela, planos espirituais, albergues ou casas transitórias, sanday de cura, incorporação, passe magnético etc.

O passe magnético, por exemplo, tem no Vale o significado que apresenta no kardecismo, o de originar positivamente para a cura. Entretanto, é possível notar algum tipo de reestruturação em sua execução. Enquanto no kardecismo, o passe magnético mais comum consiste na sobreposição das mãos sobre o paciente por alguns minutos, no Vale o passe magnético mais comum é uma rápida movimentação das mãos passando por alguns chacras e terminando com um estalar dos dedos que dura perto de um minuto.

Outros continuaram com o mesmo nome e o mesmo conteúdo, como espíritos milenares, espíritos de luz etc.

Já o elemento cultural Deus, é um elemento presente em todas as religiões, ou melhor, é condição fundamental para a existência de qualquer uma delas. Portanto, ele é aqui apresentado em todas as categorias que designam sistemas culturais religiosos e não nas demais, que designam somente sistemas culturais. Porém, o conceito de Deus para o Vale se assemelha muito ao conceito de Deus para o espiritismo, no qual Deus é a inteligência suprema, a causa primária de todas as coisas. O mesmo se diz no Vale quanto à definição de Deus.

Com relação aos rituais do Vale do Amanhecer que aparecem listados sob o rótulo de kardecismo, frisa-se que no espiritismo kardecista não há rituais, mas sim, práticas semelhantes nas chamadas sessões espíritas das quais participam os médiuns. Nessas sessões, de acordo com o centro espírita, acontecem incorporações, psicografias, doutrinação de espíritos sofredores etc.

Os elementos culturais identificados nesta pesquisa como de origem afro-brasileira, também existentes no Vale do Amanhecer, são os seguintes:

Umbanda e / ou Candomblé

Deus (vide crenças)	Pai Seta Branca (vide seres espirituais)
Incorporação (vide crenças)	Mãe Yara (vide seres espirituais)
Obsessão (vide crenças)	Iemanjá (vide seres espirituais)
Obsedado (vide crenças)	Preto Velho (vide seres espirituais)
Cura desobsessiva (vide crenças)	Caboclo (vide seres espirituais)
Sanday dos tronos (vide rituais e trabalhos)	Exu (vide seres espirituais)
Alabá (vide rituais e trabalhos)	

Nesta categoria é imprescindível comentar sobre os elementos Pai Seta Branca, Mãe Yara e pretos velhos.

Pai Seta Branca é um dos principais mentores espirituais do Vale. Apesar do termo ‘pai’, no Vale, ele não é tido como um preto velho. Entretanto, já se manifestava na UESB (União Espiritualista Pai Seta Branca), também como mentor desse centro religioso que antecedeu o Vale do

Amanhecer e que consistia num sincretismo religioso entre umbanda e kardecismo. Seria também irmão espiritual de Iemanjá e filho espiritual de dois pretos velhos, vô Agripino e vozinha Marilú.

Além disso, ele é tido como o mesmo espírito que seria São Francisco de Assis para os católicos. São Francisco de Assis foi uma das encarnações do espírito de Pai Seta Branca no planeta Terra, segundo a doutrina do Vale. Teria ainda sido um índio em uma encarnação que se passou na época das colonizações espanhola e portuguesa da América Latina.

Da mesma forma, Mãe Yara, a mentora espiritual da doutrina, ao lado de Pai Seta Branca, é tida como Santa Clara de Assis, que, como afirma o cristianismo, foi uma seguidora de São Francisco de Assis quando este era vivo, tendo feito os mesmos votos que ele.

Os elementos culturais Pai Seta Branca e Mãe Yara exemplificam perfeitamente o caráter sincrético do Vale entre espiritualismo e cristianismo, como explicitado no próprio nome oficial da doutrina – Ordem Espiritualista Cristã Vale do Amanhecer.

Já o elemento cultural pretos velhos precisa de um leve esclarecimento. Há uma série de pretos velhos no Vale do Amanhecer, como se pode constatar no mapa de referências, mas optou-se por não listar cada um deles nesta categoria, por não ser possível identificar cada preto velho do Vale em alguma casa de umbanda existente. Eles existem como entidades de luz na umbanda, assim como no Vale.

Os elementos culturais identificados nesta pesquisa como de origem cristã, também existentes no Vale do Amanhecer, são os seguintes:

Cristianismo e / ou Catolicismo

Deus (vide crenças)	Cruz (vide território)
O Assis (vide crenças)	Sudário (vide território)
Vinho (vide crenças)	Terço (vide território)
Pai Nosso (vide formas orais)	Chama (vide território)
Jesus Cristo (vide seres espirituais)	Samaritana (vide hierarquia)
Nossa Senhora Apará (vide seres espirituais)	Mago (vide hierarquia)
Anjos e santos espíritos (vide seres espirituais)	Madalena de Cássia (vide hierarquia)
Sabarana, Reilli, Dubaly e Doragana (vide seres espirituais)	Franciscana (vide hierarquia)

Aqui é importante detalhar o conteúdo dos elementos o Assis, Pai Nosso e chama como exemplos de casos de reestruturação. O Assis é como eles se referem a São Francisco de Assis, considerando essa uma das encarnações de Pai Seta Branca. Já a oração do Pai Nosso será analisada mais pormenorizadamente na segunda parte do capítulo.

A chama, por sua vez, seria o cálice, tão presente na simbologia do cristianismo junto ao vinho. No Vale, o cálice adquire chamadas no lugar do vinho e simboliza a vida e o amor, além de gerar energia espiritual positiva. Também o vinho sofre uma adaptação no sistema cultural do Vale. Em termos de conteúdo continua a simbolizar o sangue de Cristo, porém, por não ser permitido ingerir álcool aos adeptos da doutrina, o suco de uva representa o vinho em vários rituais.

Por sua vez, introduz-se um novo caso, que será bastante presente em outras categorias, correspondente aos elementos Sabarana, Reilli, Dubaly e Doragana; samaritana; mago; Madalena de Cássia; e franciscana. É o caso de elementos culturais presentes na doutrina do Vale que não podem ser comprovados empiricamente como advindos de nenhum outro sistema cultural, mas aos quais a doutrina do Vale atribui uma origem.

Por exemplo, os elementos acima relatados são tidos pelos adeptos do Vale como de origem cristã, pois se trata de episódios ou de encarnações que ocorreram na época de Cristo ou num contexto cristão, como conventos.

Os elementos culturais identificados nesta pesquisa como de origem judaica, também existentes no Vale do Amanhecer, são os seguintes:

Judaísmo

Deus (vide crenças)

Estrela de Davi (vide território)

Como elemento cultural que sofreu reestruturação em seu conteúdo existente no Vale com origem no Judaísmo é possível apontar a estrela de Davi. Segundo Lurker (2003), esta é um dos principais símbolos do judaísmo e, se seu significado original representava a união entre o feminino e o masculino, tornou-se uma espécie de amuleto para afastar forças inimigas. No Vale, ela representa o homem vindo de Deus para o mundo e o homem voltando do mundo para Deus.

Os elementos culturais identificados nesta pesquisa como de origem hinduísta, também existentes no Vale do Amanhecer, são os seguintes:

Hinduísmo

Deus (vide crenças)

Chacras (vide energia)

Hino (vide formas orais)

Prana (vide energia)

Plexos (vide energia)

Mantra (vide formas orais)

Nesta categoria é interessante comentar hino e mantra, elementos culturais presentes no Vale que também existem fora dele, mas com uma reestruturação de seu significado no primeiro. No Vale é possível encontrar diversos hinos. Os hinos, como as demais formas orais, colocam o homem em

contato com o mundo espiritual. Sabe-se que no hinduísmo existiam os hinos védicos, que eram recitados pelos sacerdotes aos deuses durante os sacrifícios.

Existem também no Vale os mantras, sendo que os hinos seriam uma forma de mantra e que mantra seria um meio de ligação entre os médiuns e o mundo espiritual. Mantras são típicos do hinduísmo, tendo também sido herdados deste pelo budismo, e, segundo Lurker (2003), significam palavra sagrada.

Além disso, são elementos culturais de extrema importância no Vale do Amanhecer os plexos, o prana e os chacras. No hinduísmo, há diversas escolas filosóficas que consistem em maneiras diferentes de compreender o hinduísmo. O *yoga* é descrito em algumas dessas escrituras sagradas hindus, como nos hinos védicos e nos *upanishads*. *Yoga* em si é um conjunto de posturas (*asanas*), por meio das quais se entra em união com o divino. Na filosofia do *yoga*, o corpo físico é envolto por um corpo energético ou prana cujos centros energéticos são chamados de chacras. Fala-se também em plexos, por exemplo, o plexo solar apresenta dois chacras, e há inúmeros chacras, alguns principais e muitos outros secundários.

No Vale do Amanhecer, o prana corresponde à energia espiritual vital para o plano físico. Os plexos seriam pontos de energia que interligam o corpo físico, o corpo energético e o espírito e a eles correspondem os chacras que, por sua vez, seriam pontos energéticos do corpo espiritual. Esses três elementos culturais são de extrema importância para o Vale do Amanhecer, uma vez que o objetivo principal da doutrina é a cura espiritual. Toda manipulação de energia por parte do médium envolve esses três elementos culturais, além do ectoplasma, o qual inexistente no hinduísmo, porém, no Vale, consiste na força vital produzida pelos mesmos órgãos responsáveis pela produção sangüínea, e que coloca em contato o mundo físico e o mundo espiritual.

Os elementos culturais identificados nesta pesquisa como de origem budista, também existentes no Vale do Amanhecer, são os seguintes:

Budismo

Deus (vide crenças)

Mantra (vide formas orais)

Mestre Umahã (vide crenças)

Com relação aos elementos culturais de origem budista presentes no Vale do Amanhecer, é interessante explicar Mestre Umahã.

Umahã é um monge budista que vivia na mesma época que Tia Neiva, porém no Tibet, detentor da mesma capacidade de realizar viagens astrais que ela, com quem ela se encontrava em outras dimensões para receber ensinamentos. Este elemento faz parte do conjunto de elementos

culturais aos quais o Vale atribui uma origem sendo que esta não pode ser comprovada como pertencente de fato ao sistema cultural em questão.

Os elementos culturais identificados nesta pesquisa como de origem grega, também existentes no Vale do Amanhecer, são os seguintes:

Origem Grega

Pítia (vide crenças)	Muruaicy (vide hierarquia)
Apolo (vide crenças)	Yuricy Sol (vide hierarquia)
Ninfas (vide hierarquia)	Yuricy Lua (vide hierarquia)
Nityama (vide hierarquia)	Jaçanã (vide hierarquia)
Grega (vide hierarquia)	Rochana (vide hierarquia)

Com relação aos elementos culturais de origem grega, com exceção de Pítia, Apolo e ninfas, todos os demais consistem em elementos criados pelo Vale do Amanhecer, mas que são tidos pelos adeptos desse movimento religioso como de origem grega. Sua crença na reencarnação permite que eles pensem que pertenceram a essas falanges (vide falanges missionárias em hierarquia) numa encarnação passada que se deu na Grécia antiga, onde essas falanges teriam de fato existido.

É importante notar como a crioulização cultural mistura-se com a lingüística. Nessa categoria, muitos dos elementos culturais recebem nomes de etimologia indígena, mesmo que a origem cultural, como apontada pela doutrina do Vale, seja outra completamente diversa, no caso, grega.

Pítia, por sua vez, consiste em elemento cultural de comprovada origem grega que, na doutrina religiosa do Vale do Amanhecer, sofreu alteração em seu conteúdo. Por outro lado, Apolo é um elemento cultural de origem grega que manteve seu conteúdo no Vale. Apolo, segundo Lurker (2003), era o deus grego da adivinhação e da música do Oráculo de Delfos que falava aos que procuravam seus conselhos pela boca da vidente Pítia. No Vale, acredita-se que Pítia foi uma das encarnações de Tia Neiva.

Já ninfas, no Vale, corresponde ao nome pelo qual se designam todas as mulheres membros da doutrina. Enquanto na Grécia antiga eram ninfas, segundo Brandão (1989), as divindades femininas, desde que cultuadas, que não habitavam o Olimpo. Assim, constata-se ser o elemento cultural ninfa um caso de elemento que manteve apenas o nome idêntico sendo que todo o conteúdo foi alterado, não correspondendo em nada ao conteúdo do elemento em seu sistema cultural de origem.

Os elementos culturais identificados nesta pesquisa como de origem egípcia, também existentes no Vale do Amanhecer, são os seguintes:

Origem Egípcia

Esquifes (vide território)	Nefertite e Akhenaton (vide território)
Esfinges (vide território)	Darmo Oxinto (vide hierarquia)
Tutancamon (vide território)	Ariana (vide hierarquia)
Pirâmide (vide território)	Cruz de Ansanta (vide vestimenta)

Com relação aos elementos culturais componentes da doutrina do Vale cuja origem é egípcia têm-se casos de reestruturação de seu conteúdo como, por exemplo, pirâmide; casos de atribuição de origem egípcia ao elemento com base em uma crença doutrinária como ariana e darmo oxinto; e elementos cuja origem egípcia é comprovada e cujo conteúdo e nomes mantiveram-se idênticos, no Vale, aos do mesmo elemento no sistema cultural de origem, como Nefertite e Akhenaton.

Pirâmide, no Vale, é uma herança das civilizações egípcia, maia e asteca, pois foram construídas no planeta Terra pelos Tumuchis (vide crenças) com o intuito de manipular as energias planetárias. Assim, pirâmide também é um dos elementos culturais com ampla reestruturação de seu significado, em comparação com seu significado em seus sistemas culturais de origem.

Os elementos culturais identificados nesta pesquisa como de origem cigana, também existentes no Vale do Amanhecer, são os seguintes:

Origem Cigana

Cigana Aganara (vide hierarquia)	Cigana Tagana (vide hierarquia)
----------------------------------	---------------------------------

Nesta categoria, por sua vez, só encontram-se elementos cuja origem cigana é atribuída aos elementos culturais pelos membros da doutrina do Vale com base em sua crença na reencarnação, sem que haja qualquer evidência empírica de sua existência de fato no sistema cultural de origem.

Os elementos culturais identificados nesta pesquisa como de origem maia, inca ou asteca, também existentes no Vale do Amanhecer, são os seguintes:

Origem Maia, Inca ou Asteca

Jaguar (vide crenças)	Maya (vide hierarquia)
Pirâmide (vide território)	Príncipe Maya (vide hierarquia)

Aqui se têm maya e príncipe maya como elementos de origem cultural atribuída pelos adeptos da doutrina como oriundos da civilização maia em função de sua crença na reencarnação, porém que não pode ser comprovada empiricamente.

Com relação à grafia maya, lembra-se que esta corresponde ao nome dado a uma divindade no hinduísmo (deusa Maya / ilusão), porém não há nenhuma referência ao hinduísmo ao se falar de maya no Vale do Amanhecer e, sim, à civilização maia.

Jaguar seria um elemento cultural de origem inca comprovada, que se reestruturou no Vale, adquirindo um significado novo e passando a designar o membro da doutrina deste sistema religioso. Nessa reestruturação, o elemento cultural em questão adquiriu até mesmo um novo nome, pois a palavra em si vem do tupi-guarani.

Pela observação das figuras abaixo, constata-se ser a figura do Jaguar, como pintada na parede do templo no Vale do Amanhecer, a cabeça da figura do deus Tiahuanaco, que aparece esculpida na Porta do Sol, no Templo de Q'allasasaya, em Tiahuanaco, nos Andes, ruínas atualmente atribuídas aos incas.



Figura 1 - Jaguar



Figura 2 - deus Tiahuanaco¹²

Os elementos culturais identificados nesta pesquisa como de origem indígena em geral, também existentes no Vale do Amanhecer, são os seguintes:

Origem Indígena em Geral

Tupinambá (vide hierarquia)

Cayçara (vide hierarquia)

¹² Para maiores esclarecimentos sobre a figura 2, ver o site <http://www.luzcom.com.br/inca/livro/html/cap01.htm>, que consiste no livro virtual do pesquisador Luiz Carlos Teixeira de Freitas, cujo título é Tahuantisuyo – O Estado Imperial Inca.

Mais uma vez há aqui somente elementos culturais tidos como de origem indígena em função de crenças próprias da doutrina do Vale, sem nenhuma possível comprovação histórica.

Por fim, resta esclarecer que, quanto aos elementos culturais tidos nessa pesquisa como ‘nativos’ do Vale do Amanhecer, são eles todos os termos do mapa de referências que não aparecem aqui considerados como oriundos dos sistemas culturais acima relatados, ou seja, com os quais o Vale compartilha elementos.

6.2 INTERPRETAÇÃO A PARTIR DE OUTROS CRITÉRIOS

Esta divisão tem por objetivo completar a interpretação da doutrina do Vale como um índice de crioulização cultural iniciada na primeira parte do capítulo, porém, partindo de idéias formadoras da doutrina que não aparecem listadas sob a forma de termo definido no mapa de referências. Antes disso, volta-se a atenção, contudo, para um dos termos do mapa de referências, a oração do Pai Nosso, que não foi detalhadamente analisada na primeira parte.

No cristianismo a oração do Pai Nosso tem a seguinte forma:

Pai nosso que estais nos céus,
santificado seja o vosso nome;
venha a nós o vosso reino,
seja feita a vossa vontade,
assim na terra como no céu;
o pão nosso de cada dia nos dai hoje;
perdoai-nos as nossas ofensas,
assim como nós perdoamos
a quem nos tem ofendido
e não nos deixeis cair em tentação,
mas livrai-nos do mal, amém.

No Vale do Amanhecer, a oração do Pai Nosso tem a seguinte forma:

Pai nosso que está no céu
E em toda parte
Santificado seja o teu santo nome
Venha a nós o teu reino
Seja feita a tua vontade
Assim na Terra
Como nos círculos espirituais.
O pão nosso de cada dia,
Dá-nos hoje, Senhor
E perdoa as nossas dívidas,
Se nós perdoarmos aos nossos devedores
Não nos deixe cair em tentação,

Mas, livra-nos do mal
 Porque só em ti brilha a luz eterna
 A luz do reino, da glória e do poder
 Por todos os séculos sem fim.

É possível observar nesta oração como ela se mantém semelhante à original, possibilitando que seja identificada com a oração do Pai Nosso ao mesmo tempo em que traz em si sentenças novas, que não existem na oração original. Trata-se de um elemento cultural que tem origem em outro sistema cultural que não o Vale do Amanhecer, mas que se reestruturou, transformando-se e adquirindo traços novos. Os traços novos, por sua vez, como, por exemplo, a sentença ‘como nos círculos espirituais’ expressam fidelidade ao sistema cultural crioulo. Não se fala em planos espirituais no cristianismo, já no Vale do Amanhecer essa é uma premissa essencial da doutrina.

Assim como no espiritismo kardecista, no Vale do Amanhecer acredita-se na existência de diversos planos ou círculos espirituais, nos quais habitam os espíritos segundo seu padrão vibratório. Os planos espirituais descritos pela doutrina do Vale em muito se assemelham aos planos espirituais descritos pelo espiritismo kardecista, consistindo em locais com diferentes padrões vibratórios, nos quais há espíritos de luz que auxiliam os espíritos sofredores, hospitais espirituais etc.

No cristianismo, pode-se falar em céu, inferno e purgatório, no entanto esses não são chamados planos espirituais e há uma diferença drástica entre esses três possíveis destinos para a alma humana pertencentes à fé cristã e a crença em planos espirituais. Os cristãos não acreditam em reencarnações, assim, ao morrer a alma teria um dos dois destinos – céu ou inferno –, visto que o purgatório seria um local de estada provisória.

Já para as doutrinas espiritualistas em geral, aí incluída a doutrina espírita, a alma ou o espírito estaria em constante evolução por meio das reencarnações e, no espiritismo e no Vale do Amanhecer especificamente, quando não está na Terra, o espírito encontra-se no plano espiritual que corresponder ao seu padrão vibratório. Ou seja, para os adeptos dessas duas doutrinas, o espírito não está condenado a habitar sempre um mesmo círculo espiritual por toda a eternidade.

Nota-se outra semelhança, além das apresentadas na seção anterior, entre o Vale do Amanhecer e o candomblé. Segundo Roger Bastide (1971), os deuses do candomblé têm um representante na Terra, entre os adeptos da doutrina. No Vale do Amanhecer, o mesmo não ocorre para todas as entidades, mas um grupo delas tem seus representantes na Terra entre os adeptos da doutrina do Vale. Essas entidades existem também como hierarquia, consistindo em posição na doutrina ocupada por uma única pessoa. Fazem parte desse grupo de entidades no Vale, por exemplo, os diversos cavaleiros, as guias missionárias e os ministros.

Por último, é interessante comentar sobre as idéias fundamentais da doutrina. O Vale do Amanhecer, como já foi dito no capítulo 1, é uma doutrina religiosa espiritualista cristã, que se baseia

nos ensinamentos cristãos de perdão e amor ao próximo, e em princípios espiritualistas de reencarnação, carma e livre-arbítrio.

Esses três conceitos (reencarnação, carma e livre-arbítrio) não aparecem nas categorias por sistemas culturais por não consistirem em termos do mapa de referências, mas aparecem, por outro lado, diluídos nas definições de vários termos do mesmo. Por exemplo, carma aparece na definição de Capela (vide crenças), reencarnação aparece na definição de Jaguares (vide crenças) e livre-arbítrio aparece na definição de Pedra Branca (vide crenças). Eles são conceitos dos quais constantemente os termos do mapa de referências dependem para que possam existir e ter sentido na doutrina em questão. São, portanto, abordados nesta seção.

Em relação aos sistemas culturais com os quais a doutrina do Vale do Amanhecer compartilha elementos, os conceitos de reencarnação e carma e livre-arbítrio fazem-se presentes no hinduísmo, no budismo e no espiritismo kardecista, três religiões com as quais o Vale compartilha diversos elementos. Com base no mapa de referências elaborado para esta pesquisa, parece correto afirmar que, das diversas doutrinas espiritualistas com as quais o Vale apresenta elementos culturais em comum, o espiritismo kardecista vem em primeiro lugar, seguido das religiões afro-brasileiras e do hinduísmo.

6.3 CRIOLIZAÇÃO CULTURAL E PRESTÍGIO SOCIAL

Segundo Chaudenson (1989), a influência dos sistemas culturais de maior prestígio social tende a ser mais forte sobre a cultura crioula do que a dos sistemas culturais dotados de menor prestígio. O autor equipara prestígio social à origem européia, por ser essa a relação mais frequente nas sociedades contemporâneas. Isso seria consequência de uma conjuntura sócio-econômica na qual a Europa se faz presente no centro irradiador de conhecimentos, cultura, poder e outros para a periferia, esta formada pelos países de menor influência mundial.

Deste modo, os elementos culturais oriundos dos sistemas culturais mais prestigiosos deveriam ter papel predominante no sistema cultural crioulo. Na doutrina religiosa do Vale do Amanhecer, isso implicaria uma maior influência do cristianismo sobre a doutrina do Vale do que o espiritismo kardecista e as religiões afro-brasileiras.

É importante explicitar que a distinção entre as diversas religiões aqui apresentadas deu-se com base na classificação feita por estudiosos. Assim, realiza-se neste parágrafo um esclarecimento quanto à distinção entre cristianismo e kardecismo, que pode não parecer muito clara aos espíritas ou

a leigos que conheçam um pouco do kardecismo. Em O livro das religiões¹³ observa-se que ambas aparecem como doutrinas distintas. No apêndice dessa mesma obra, de autoria do cientista social Antônio Flávio Pierucci, o espiritismo kardecista é apresentado como uma religião sincrética de base hinduísta e cristã. Seria um erro classificar como religião pertencente ao cristianismo, uma religião cuja base estrutural assenta-se sobre a crença na reencarnação, como é o caso do espiritismo.

Nesta análise não se atribuirá maior prestígio social à origem européia, uma vez que ela parece descabida pelo fato de o espiritismo kardecista ter origem francesa e, ainda assim, ser alvo de muito preconceito na sociedade brasileira atual, muito embora o número de adeptos do kardecismo na classe média urbana escolarizada brasileira tenha crescido nos últimos anos, como atesta Pierucci. (2002) Aliás, neste ponto, ressalta-se que o espiritismo kardecista é muito mais popular no Brasil do que na França.

Maior ou menor prestígio social serão aqui abordados a partir da realidade brasileira, por ser o Vale do Amanhecer uma doutrina religiosa de origem nacional. Pierucci (2002), fornece dados concretos que permitem definir o cristianismo como o sistema cultural religioso de maior prestígio no Brasil. Segundo esse autor, 88% da população brasileira adulta professa o cristianismo. Com relação ao número de seguidores das diversas igrejas cristãs, 75% da população brasileira adulta é católica, mesmo que ela venha perdendo adeptos para o protestantismo nos últimos anos. Pierucci (2002) afirma que “o *catolicismo* continua sendo de longe a religião predominante, amplamente majoritária e culturalmente hegemônica” (pág. 284).

Em segundo lugar aparece o protestantismo, com sua divisão entre protestantes históricos e pentecostais. Lembrando-se que, no Brasil, os termos evangélico e protestante são sinônimos, abraçam essa fé 13% da população, segundo Pierucci (2002). O autor não fornece dados estatísticos para as religiões não-cristãs no Brasil, porém classifica-as como “uma infinidade de organizações religiosas, todas no entanto bastante minoritárias” (289). É sob a denominação de religião não-cristã que Pierucci (2002) classifica o espiritismo kardecista, as religiões afro-brasileiras, o judaísmo, o budismo, dentre outras.

Assim, é com base no fato de que “as estatísticas religiosas mostram uma dominância revigorada do *cristianismo* neste país de dimensões continentais”, segundo Pierucci (2002), que tomar-se-á o cristianismo como sistema cultural de maior prestígio social no Brasil para a análise realizada nesta seção. Dessa forma, a partir de agora será averiguado se o cristianismo tem no Vale uma maior influência que os demais sistemas culturais, dado seu maior status entre os brasileiros.

É possível pensar a questão a partir das entidades espirituais seguidas pelos membros da doutrina e da definição do termo doutrina do jaguar.

13

GAARDER, J; HELLERN, V; NOTAKER, H (2002).

Com relação à categoria seres espirituais, se considerarmos para a análise somente as entidades espirituais de luz com papel mais influente na doutrina, têm-se como entidades principais Jesus Cristo, Pai Seta Branca, Mãe Yara, Pai João e Pai Zé Pedro de Enoch. De acordo com o informante principal, Jesus Cristo é tido como a entidade mais alta da doutrina, seguido imediatamente por Pai Seta Branca e Mãe Yara, os dois mentores espirituais do Vale, aos quais se seguem Pai João e Pai Zé Pedro de Enoch, os líderes espirituais da doutrina. As demais entidades vêm logo abaixo deles, sem uma relação hierárquica bem definida.

No tocante à definição do termo doutrina do jaguar, tem-se, como consta no mapa de referências: “Doutrina do Vale do Amanhecer. É uma doutrina universal alicerçada nos princípios da doutrina de Jesus, dispondo de um sistema de técnicas e rituais de precisão para o atendimento a pessoas com problemas de origem obsessiva ou a espíritos desencarnados. A doutrina de Jesus O Grande Mestre sintetiza-se em humildade (de tratamento), tolerância (de compreensão) e amor (incondicional). O nome oficial do movimento religioso é Ordem Espiritualista Cristã Vale do Amanhecer”.

A definição acima e o nome oficial da doutrina, bem como a análise da hierarquia existente entre as principais entidades do Vale dão a impressão de que a doutrina é primeiramente cristã e depois espiritualista, seguindo os princípios cristãos com o intuito de alcançar fins de essência espiritualista. Assim, seria uma doutrina cristã, com fundamento no amor ao próximo e nos ensinamentos de Jesus de modo geral, cujo objetivo é levar aos outros a cura desobsessiva.

Se assim fosse, então haveria de fato o predomínio de um elemento cultural (Jesus Cristo) oriundo de um sistema cultural de maior prestígio social (cristianismo) sobre os demais elementos culturais. Entretanto, essa parece ser uma análise equivocada, uma vez que todos os rituais da doutrina visam à cura desobsessiva e que o pressuposto básico da doutrina é a crença na reencarnação, no carma e no livre-arbítrio¹⁴, conceitos esses que não existem no cristianismo.

Faz-se necessário dizer que, ao menos com relação aos elementos culturais oriundos de sistemas culturais espiritualistas, presentes na doutrina do Vale, estes não se fazem menos influentes nela que os elementos culturais advindos do cristianismo.

Pelo contrário, os elementos culturais originários de sistemas culturais espiritualistas existem na doutrina do Vale em maior número do que os elementos culturais oriundos do cristianismo. Bem como a doutrina em sua totalidade se volta para práticas espiritualistas (cura desobsessiva, passe magnético etc.) além de ter como alicerce conceitos espiritualistas (reencarnação, evolução espiritual, carma e livre-arbítrio).

¹⁴ Especificamente sobre o livre-arbítrio, este é citado na Bíblia, porém não é um valor explorado pela doutrina cristã, que pauta-se principalmente sobre os dogmas cristãos, enquanto é fortemente presente no kardecismo e também no hinduísmo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Faz-se uso nesta dissertação do conceito de crioulização cultural para descrever uma realidade viva que teve seu início no século XX e que se encontra em pleno funcionamento no século XXI, a doutrina religiosa do Vale do Amanhecer.

Pensa-se, com base na análise feita ao longo desta dissertação, ser correto afirmar que a doutrina religiosa do Vale do Amanhecer consiste num caso de crioulização cultural. Observam-se no Vale do Amanhecer as seguintes características de crioulização cultural, como expostas no capítulo 4:

- ocorrência em situação de ilha - Como pôde ser constatado pela leitura do capítulo 1, o Vale do Amanhecer se formou num local então bastante isolado mesmo que atualmente esse isolamento já tenha se descaracterizado pelo crescimento urbano da periferia de Brasília;

- reestruturação, invenção e autonomização no Vale do Amanhecer - No capítulo 6 foi suficientemente demonstrada a reestruturação dos elementos culturais assimilados de outros sistemas dentro do sistema do Vale, os quais adquirem novas características e novas funções, adaptadas e articuladas com os elementos culturais originários do Vale do Amanhecer, o que consiste na autonomização do Vale do Amanhecer como uma nova religião que surge a partir desse processo. Como invenção, considera-se não só a criação de elementos culturais pelo Vale do Amanhecer, os quais não advêm de nenhum outro sistema cultural e que constituem todos os termos do mapa de referências não listados no capítulo 6, como também a própria reestruturação;

- relação entre o prestígio social dos diversos sistemas culturais passíveis de serem identificados no Vale do Amanhecer e a maior ou menor influência dos mesmos sobre a doutrina do Vale - Neste ponto há divergências em relação ao que postula Chaudenson (1992), pois no Vale do Amanhecer não é possível afirmar que o sistema cultural de maior prestígio social na sociedade brasileira, o cristianismo, exerça maior influência que os demais na doutrina do Vale. Ele exerce de fato uma influência relevante, mas não é a principal. Acredita-se que isto tenha ficado bastante claro no capítulo 6;

- transcomunitariedade, comunitariedade e osmoticidade no Vale do Amanhecer - No caso específico do Vale do Amanhecer, por não ter havido contato de povos, não são cabíveis os conceitos de transcomunitariedade nem de comunitariedade que consistem justamente na presença ou ausência da capacidade de um sistema cultural de transcender os limites sociais ou étnicos de um grupo e se fazer adotar pelo todo da sociedade. Já o conceito de osmoticidade é pertinente e pode ser pensado na doutrina em estudo como o Vale apresentando forte caráter endosmótico e os demais sistemas culturais com os quais ele compartilha elementos apresentando, em maior ou menor grau, forte caráter exosmótico.

Por essas razões, entende-se nesta dissertação ser viável afirmar que, além de um sincretismo religioso, o Vale do Amanhecer consiste num caso de crioulização cultural. São sistemas culturais diversos, dado que não somente religiões, de origens culturais diversas, que, em contato, levaram à gênese de um novo sistema cultural, a doutrina religiosa do Vale do Amanhecer. Acredita-se ser correto afirmar que um processo de crioulização cultural se deu por meio do qual o Vale do Amanhecer se estabeleceu como religião autônoma.

Percebem-se, no Vale do Amanhecer, duas diferenças em relação aos casos de crioulização cultural estudados por Chaudenson (1992): a crioulização cultural, no Vale, precedeu a mistura lexical aí presente; e o *status* social dos diferentes sistemas culturais em questão para a sociedade brasileira não correspondem a sua maior ou menor influência no Vale. O fato de a crioulização dos diversos sistemas culturais não ter se dado pelo contato de povos, mas pelo encontro de idéias e elementos religiosos ou mitológicos advindos de outros sistemas culturais talvez seja a explicação dessas diferenças.

Por serem os adeptos da religião do Vale um povo com uma cultura previamente estabelecida antes do encontro dessas idéias e elementos religiosos, o processo de crioulização restringiu-se à esfera da religião, não se dando ao mesmo tempo a formação de uma língua para o entendimento comum das pessoas, uma vez que esse entendimento já se fazia viável pela língua nativa delas, o português brasileiro.

Numa situação hipotética, se fossem povos de origem cultural diversa que tivessem de fato entrado em contato direto quando da formação da doutrina do Vale do Amanhecer, provavelmente o povo detentor de maior prestígio social que os demais exerceria maior influência cultural sobre a formação do sistema cultural crioulo. No entanto, não se encontra, nesta dissertação, explicação para o fato de o cristianismo ter aí menor influência que o espiritismo e as religiões afro-brasileiras.

É possível que uma pesquisa sociológica quanto às origens sociais dos adeptos da doutrina do Vale traga a resposta a essa questão. Contudo, isso já seria objeto de uma próxima pesquisa.

Referências Bibliográficas

- ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS. **Normas para apresentação de trabalhos**. 6. ed. Curitiba : Editora UFPR, 1996.
- ALLEYNE, M. Acculturation and the cultural matrix of creolization. In : HYMES, D. (Ed.) **Pidginization and creolization of languages**. New York : Cambridge University Press, 1971.
- ALLEYNE, M. **Roots of Jamaican culture**. Winchester : Pluto Press, 1989.
- BÁLSAMO (Ed) **Mensagens de Pai Seta Branca**. Brasília : Vale do Amanhecer, 1991.
- BASTIDE, R. **As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações**. São Paulo : Pioneira, 1971.
- BENVENISTE, E. Léxico e cultura. In : **Problemas de lingüística geral**. 4. ed. Campinas : Editora da Unicamp, 1995. p. 319-381.
- BOAS, F. **Race, language and culture**. New York : Macmillan, 1949.
- BRANDÃO, S. J. **Mitologia grega**. Vol. 1 e 2. Petrópolis : Vozes, 1989.
- CHAUDENSON, R. Créolisation linguistique, créolisation culturelle. **Études Créoles**, vol. XII, nº I, p. 53-73, 1989.
- _____ **Des îles, des hommes, des langues**. Paris : Éditions L'Harmattan, 1992.
- _____ **Les créoles**. Que sais-je? 1. ed. Paris : Presses Universitaires de France, 1995.
- COSERIU, E. **Principios de semántica estructural**. Madrid : Gredos, 1977.
- COUTO, H. **Introdução ao estudo das línguas crioulas e pidgins**. Brasília : Editora UnB, 1996.
- DURKHEIM, E. Regras relativas à observação dos fatos sociais. In : _____. **As regras do método sociológico**. São Paulo : Martins Fontes, 1995. p. 15-47.
- _____ Definição do fenômeno religioso e da religião. In : _____. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo : Martins Fontes, 1996. p. 1-32.
- ELIADE, M. **Tratado de história das religiões**. 2. ed. São Paulo : Martins Fontes, 1998.
- FERREIRA, A, B, H. **Novo dicionário Aurélio da língua portuguesa**. 1. ed. Rio de Janeiro : Editora Nova Fronteira, 1975.
- GAARDER, J; HELLERN, V; NOTAKER, H. **O livro das religiões**. São Paulo : Companhia das Letras, 2002.
- GEERTZ, C. O impacto do conceito de cultura sobre o conceito de homem. In : _____. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro : Editora Guanabara, 1989. p. 45-66.
- GONÇALVES, D. **Vale do Amanhecer, análise antropológica de um movimento religioso sincrético contemporâneo**. Monografia para graduação em antropologia na UnB. 1999.
- GRIMAL, P. **A mitologia grega**. 3. ed. São Paulo : Editora Brasiliense, 1985.
- GRUZINSKI, S. **The aztecs: rise and fall of an empire**. New York : Abrams, 1992.

- HERSKOVITS, M. O problema do relativismo cultural. In : _____. **Antropologia cultural**. São Paulo : Mestre Jou, 1973. p. 83-101. Tomo I
- HISTÓRIA de Ditinho. Pertencente ao acervo do Vale do Amanhecer.
- JORNAL DO JAGUAR Ano I, n. 1. Vale do Amanhecer, setembro/outubro de 2005.
- KALYAMA, A. **Yoga: repensando a tradição**. São Paulo : Ibrasa, 2003.
- LARAIA, R. **Cultura: um conceito antropológico**. 12. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- LIGIÉRO, Z; LIGIÉRO, D. **Iniciação à umbanda**. Rio de Janeiro : Nova Era, 2000.
- LIPIETZ, A. O que é o espaço? In : _____. **O capital e seu espaço**. São Paulo : Ed. Nobel, 1988. p. 15-31.
- LURKER, M. **Dicionário de simbologia**. 2. ed. São Paulo : Martins Fontes, 2003.
- LYONS, J. **Linguagem e lingüística: uma introdução**. Rio de Janeiro : LTC, 1987.
- MONGE, A; ZIELLA, J. **A mais bela história – a Bíblia em quadrinhos**. 17. ed. São Paulo : Edições Paulinas, 1990.
- PREZIOSI, D. Toward a relational theory of culture. **The Third Lacus Forum**, South Carolina : Hornbeam Press, p. 278-286, 1976.
- _____ The non-dichotomy of sensory and grammatical relationships: toward a relational theory of the built environment. **The Second Lacus Forum**. South Carolina : Hornbeam Press, p. 627-636, 1975.
- JAPUACY, Adjunto. Apostila da assessoria de coordenação de cursos e recursos doutrinários da recepção do Templo Mãe. Brasília : Vale do Amanhecer.
- MORRIS, N. **Comment on vivait chez les Mayas, Aztèques et Incas**. Paris : Editions Gründ, 2003.
- ORTIZ, R. Espaço e territorialidade. In : _____. **Um outro território: ensaios sobre mundialização**. São Paulo : Ed. Olhos d'água, 1997. p. 45-65.
- RAFFESTIN, C. **Por uma geografia do poder**. São Paulo : Ed. Ática, 1993.
- RAPPAPORT, R. **Ecology, meaning and religion**. Berkeley : North Atlantic Brooks, 1979.
- ROMAINE, S. **Pidgin and creole languages**. New York : Longman, 1988.
- SANTOS, M. **Por uma geografia nova**. São Paulo : Ed. Hucitec/EDUSP, 1978.
- SAPIR, E. Língua e meio ambiente. In : _____. **Lingüística como ciência**. Rio de Janeiro : Livraria Acadêmica, 1961.
- SARACENI, R. **As sete linhas de umbanda**. São Paulo : Madras, 2005.
- SEGATO, R. Um paradoxo do relativismo: discurso racional da antropologia frente ao sagrado. **Religião e Sociedade**, 16/1-2, p. 114-135, 1992.
- SILVA, M. **Vale do Amanhecer: aspectos do vestuário em um contexto religioso**. Monografia para graduação em antropologia na UnB. 1995.

STODDART, W. **O hinduísmo**. São Paulo : Ibrasa, 2004.

SUI, COK CHOA. **Milagres da cura prânica**. São Paulo : Editora Ground, 1998.

Tahuantisuyo – O Estado Imperial Inca. Disponível em:
<<http://www.luzcom.com.br/inca/livro/html/introd01.htm>>. Acesso em: 14 abril 2006.

TIA NEIVA. **Tia Neiva – autobiografia missionária**. 1. ed. Brasília : Vale do Amanhecer, 1992.

UNTERMAN, A. **Dicionário judaico de lendas e tradições**. Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 1992.

VILELA, J. **Mundos paralelos – Canal Vermelho**. Brasília : Vale do Amanhecer Copyright, 1998.

ANEXO

Mapa de Referências da Doutrina do Vale do Amanhecer Vocabulário por Áreas Semânticas

Crenças, Princípios e Símbolos

Deus – É a inteligência suprema, a causa primária de todas as coisas. É também uma fonte inesgotável de energia à disposição de todos que dela queiram se beneficiar.

Doutrina do Jaguar – Doutrina do Vale do Amanhecer. É uma doutrina universal alicerçada nos princípios da doutrina de Jesus, dispondo de um sistema de técnicas e rituais de precisão para o atendimento a pessoas com problemas de origem obsessiva ou a espíritos desencarnados. A doutrina de Jesus O Grande Mestre sintetiza-se em humildade (de tratamento), tolerância (de compreensão) e amor (incondicional). O nome oficial do movimento religioso é Ordem Espiritualista Cristã Vale do Amanhecer.

Corrente Indiana do Espaço – Pai Seta Branca (vide seres espirituais) é o líder espiritual de um conjunto de entidades espirituais que formam a corrente indiana do espaço. É uma corrente que reúne espíritos de negros, caboclos, índios, ciganos, magos, sereias, orientais etc.

Magia Branca de Jesus – Esse termo foi lido no material que serviu de fonte de informação sobre o Vale do Amanhecer, porém nenhum informante consultado soube dizer seu significado.

Jaguar – É simbolizado por uma figura no templo e representa o membro da doutrina do Vale. A palavra significa “aquele que tem a força na Terra”. A figura do jaguar é a mesma que se observa na Porta do Sol, em Tiahuanaco, nos altiplanos dos Andes, pertencente aos incas.

Amacê – Nave, portal de desintegração, laboratório espiritual, disco voador. Todos os grandes iniciados têm uma nave. Consiste em naves diversas para o transporte de espíritos. São oriundas de Capela e auxiliam nos trabalhos do Vale do Amanhecer. Também recebem o nome de chalanas, estufas, cassandras ou OVI (objeto voador identificado). Não podem ser vistas pelos espíritos encarnados, a não ser por aqueles que tenham poderes extra-sensoriais, como Tia Neiva.

Capela – O Planeta-Mãe, Planeta-Monstro ou planeta de origem. É também entendido como um conjunto planetário. No mito de origem da Doutrina do Jaguar, foi de lá que vieram as civilizações que deram origem ao povoamento do planeta Terra. Corresponde a um centro administrativo cuja função é coordenar o destino cármico na Terra e abrigar os espíritos que aqui encerram seu processo de expiação, passando a atuar no auxílio daqueles que aqui permanecem.

Estrelas – É dessas estrelas que vêm as amacês de Capela. São elas: Sivans, Harpásios, Taumantes, Tenaros, Tizanos, Cautanenses, Vancares, Sumayas, Sardios etc. São essas naves que emanam energia para os rituais da doutrina. As estrelas são atribuídas aos mestres e ninfas de acordo com sua posição na doutrina, como por exemplo, o tipo de mediunidade. Existem inúmeros tipos de estrelas, Estrelas do Sétimo Verbo, Estrelas do Terceiro Verbo...

Equitumans – Eram missionários de Capela que vieram para a Terra há 32.000 anos em naves chamadas estufas ou chalanas. Sua missão era preparar o planeta para futuras civilizações. O centro desta civilização era a região do atual Lago Titicaca, mas povoaram o planeta por inteiro.

Seu domínio durou 2.000 anos e teve fim devido a um cataclismo provocado pelo choque de uma nave espacial com a Terra, o que se deu pela vontade de Deus. Por sua vez, a nave se chamava estrela candente e tinha como comandante o espírito de Pai Seta Branca.

Tumuchis – Por volta de 25.000 anos atrás novos missionários de Capela chegaram ao planeta Terra, os Tumuchis, formando nova civilização. Eram cientistas cuja missão consistia em implantar aqui mecanismos para a manipulação científica das energias planetárias em escala sideral. Construíram, assim, as pirâmides, que, mais tarde, foram utilizadas pelos povos que habitaram esses locais, como os egípcios, os maias e os astecas. O centro da civilização Tumuchi era a região da atual Ilha de Páscoa, no pacífico, hoje submersa. Pai Seta Branca teve uma de suas encarnações nesta civilização. O desaparecimento dos Tumuchis se deu pelo fato de não suportarem o misto de realidades planetárias distintas e simultâneas, tendo natureza capelina e exercendo funções terrenas.

Jaguares – Entre 25 e 15 mil anos atrás novos missionários de Capela se estabeleceram na Terra. Eram manipuladores das forças sociais que estabeleceram as bases dos povos e nações neste planeta. Mais numerosos que os Equitumans e os Tumuchis, influenciaram as culturas dos povos terrestres em grau e extensão muito mais fortes do que fizeram os dois primeiros. Os espíritos dos Jaguares começaram a nascer nas civilizações terrestres como os chineses, caldeus, assírios, persas, hititas, fenícios, dórios, incas, astecas, gregos etc. Com o nascimento de Jesus, os espíritos dos jaguares fizeram o juramento de viver segundo a lei cristã do amor e do perdão. No Brasil colonial, esses espíritos reencarnaram como escravos e senhores, continuando seu processo de expiação. A magia e os cultos permitiam que eles retomassem contato com Capela, por meio de incorporações. Foi nessa fase que receberam a missão futura de criar o Vale do Amanhecer no século XX, na passagem para o terceiro milênio.

O Assis – Francisco de Assis viveu em Assis, na Itália, tendo sido um apóstolo do amor. Na doutrina do Vale, trata-se de uma das reencarnações de Pai Seta Branca.

O Cacique – No século XVI, Pai Seta Branca encontra-se novamente reencarnado, desta vez como índio. Com sua tribo, salvou de um conflito com os espanhóis uma tribo incaica, fazendo com que os agressores hispânicos desistissem do combate. Êxito que obteve somente por meio do uso da palavra, sem levantar armas. Daí seu nome Pai Seta Branca, aquele que não manchou sua seta de sangue e cuja ponta da lança era originalmente branca por ter sido feita de dente de javali.

Médium – Todos os seres humanos são médiuns, segundo a doutrina. Porém, alguns se tornam médiuns operantes e outros não, segundo suas necessidades. Sua base de ação é a energia mediúnica, força vital, ectoplasma (vide energias). É médium aquele que manipula energias.

Apará – Médium de incorporação. Pode incorporar espíritos de luz ou sofredores. No caso das entidades de luz, pode incorporar três tipos delas: pretos velhos, caboclos e médicos espirituais.

Doutrinador – Médium que não incorpora. O desenvolvimento de sua mediunidade inclui particularmente a ativação dos chacras da percepção e fonia. Sua função é fazer o convite para a manifestação de entidades de luz no apará e doutrinar os espíritos sofredores que nestes se manifestem, por meio de palavras específicas às situações.

Lua – Astro que rege o Apará. As energias emanadas pelo Apará provêm deste astro. A energia da Lua consiste numa das duas forças energéticas do planeta Terra.

Sol – Astro que rege o Doutrinador. As energias emanadas pelo Doutrinador provêm deste astro. A energia do Sol consiste numa das duas forças energéticas do planeta Terra.

Lua com três estrelas – Simboliza a mediunidade de apará, ou seja, de incorporação.

Triângulo – Simboliza a mediunidade de doutrinador.

Sacerdócio – Missão espiritual predeterminada que cada indivíduo deve desenvolver ao longo da vida.

Missionário – Aquele que vive sob a Lei do Auxílio. Todo jaguar seria um missionário bem como as entidades de luz.

Lei do Auxílio – É a lei da solidariedade, o princípio de ajudar o próximo. Diz-se que o jaguar trabalha na Lei do auxílio.

Diel do Interoceptível – É uma espécie de consciência que desponta no homem, significando que ele fez algo de errado.

Incorporação – Dá-se quando um espírito desencarnado toma posse do corpo de um espírito encarnado sem alterar seu metabolismo, somente sua coordenação psíquica. O espírito se aproxima da pessoa e projeta sua energia sobre ela, de modo que ela age como o espírito desencarnado quiser. No Vale, os aparás só incorporam após o doutrinador ter feito o convite a seres espirituais para que estes incorporem no médium apará. Ao lado do apará incorporado estará sempre o doutrinador para fazer a doutrina do espírito desencarnado. No Vale, a incorporação é consciente, isto é, o apará está consciente de tudo o que acontece. A vantagem é que o desgaste físico para o médium é menor do que numa incorporação inconsciente.

Puxada – Técnica usada na doutrina para que o espírito, após incorporado no apará, permaneça preso a ele e não fique incorporando e desincorporando. O objetivo é que o doutrinador possa fazer a doutrina, ou seja, conversar com o espírito, despertando nele a consciência para o bem.

Ionização – Técnica usada na doutrina para efetuar a ligação entre o médium apará e o médium doutrinador, unindo-os como se fossem um só. Como todos os trabalhos são realizados em dupla (um médium apará e um médium doutrinador), então é necessário que haja essa sintonia entre os dois médiuns. Além disso, é fundamental para evitar a interferência.

Interferência – Quando um espírito sofredor se faz passar por uma entidade de luz, incorporando no apará e fornecendo informações erradas.

Obsessão – Constitui um estado de ligação entre um espírito desencarnado e um espírito encarnado devido à afinidade vibracional entre os dois. Esta ligação permite que o espírito desencarnado altere o comportamento do encarnado, interferindo em sua mente e provocando desequilíbrio e doenças. A doutrina do Vale concebe diversos tipos de obsessão: auto-obsessão, obsessão simples, fascinação, subjugação, obsessão por falanges, obsessão epilética, obsessão possessiva, obsessão pelo próprio espírito, obsessão religiosa e obsessão química.

Obsedado – Pessoa assediada por um ou mais espíritos cobradores, apresentando visível descontrole psíquico e também físico.

Cura desobsessiva – A cura de males causados por espíritos sofredores que estejam próximos da pessoa doente causando-lhe perturbações, obsediando-lhe.

Aulas de Desenvolvimento – Primeira série de aulas oferecida aos mestres e às ninfas. Ao longo delas se dá o emplacamento (vide vestimentas) e ao fim se dá a primeira consagração, a Iniciação Darmo-Oxinto (vide rituais e trabalho).

Aulas de Elevação – Segunda série de aulas oferecidas aos mestres e às ninfas. Ao final, tem-se a segunda consagração, a elevação de espadas (vide rituais e trabalhos).

Curso de Centúria – Refere-se à terceira etapa de aulas sobre a doutrina. O médium sai deste curso com a designação de Mestre Centurião. Não foi possível descobrir a designação que cabe à ninfa após esse curso. O nome Centúria é devido à crença de que espíritos de antigos centuriões romanos fazem-se presentes nas aulas ministradas, envolvendo o grupo com uma energia magnética para que o conhecimento ali adquirido seja efetivo e as energias atuem sem a interferência de espíritos sofredores. Este curso é oferecido tanto aos mestres quanto às ninfas.

Curso de Sétimo Raio ou Curso de Ninfas – Somente três anos após ter concluído a Centúria, o médium poderá participar deste curso. Consiste no último curso oficial sobre a doutrina, também destinado a mestres e ninfas. O médium deverá cumprir sua escala de trabalho e adquirirá maiores responsabilidades conforme evoluir na hierarquia do Vale.

Planos Espirituais – A doutrina acredita na existência de sete dimensões, mesmo não especificando os nomes de cada uma delas, e descreve inúmeros locais que existiriam nesses planos espirituais. São usados como sinônimos termos como planos espirituais, dimensões, canal iniciático, plano iniciático, faixa iniciática, plano etéreo etc.

Pedra Branca – Assim que um espírito desencarna, ele segue do planeta Terra para Pedra Branca, um local no mundo espiritual. Ele passa por volta de sete dias terrestres nesse local, onde deverá fazer um balanço crítico de sua encarnação e tomar consciência de sua nova condição. Após esse período, seus mentores o trazem de volta à Terra para que ele possa ver mais uma vez seus parentes e amigos antes de seguir sua trajetória pelos planos espirituais. A única forma de ele não seguir para os planos espirituais, seria recusando-se a fazê-lo, pois as entidades de luz não podem interferir no livre-arbítrio. Nesse caso, o espírito permaneceria vagando pela Terra.

Rodoviária Universal – Os espíritos chegam ao mundo espiritual em amacês aterrissando em rodoviárias. Rodoviária Universal é o nome dado à rodoviária central do Canal Vermelho. Após chegarem da Terra nas rodoviárias, os espíritos pegam novas amacês para dirigirem-se até onde devem seguir, o que será decidido de acordo com seu grau evolutivo, seu padrão vibracional, sua consciência quanto à vida extra-material, dentre outros fatores. Existem guias especializados para orientar os espíritos indecisos ou mentores por eles responsáveis, sempre respeitando o livre-arbítrio do espírito recém-chegado.

Canal Vermelho – É uma dimensão intermediária entre os planos espirituais inferiores e os superiores, na qual se encontram os hospitais para a recuperação dos espíritos advindos da Terra ou de dimensões inferiores. Neste plano existem também os albergues dirigidos por missionários a serviço do amor incondicional e as faculdades onde os espíritos recebem ensinamentos para se adequarem à nova vida ou se preparam para futuras missões junto aos necessitados. Nesta dimensão encontram-se também colônias espirituais com os mais diversos graus de padrão vibracional. O Canal Vermelho é também chamado de Canal da Esperança.

Albergues ou Casas Transitórias – São locais no mundo espiritual onde se prestam os primeiros-socorros aos espíritos necessitados, ou seja, aqueles espíritos sofredores ou que não se acostumaram a sua nova condição de desencarnados. Daí os espíritos são encaminhados para os hospitais. Tanto os albergues e casas transitórias quanto os hospitais existem em grande abundância no Canal Vermelho e no Vale das Sombras.

Mahanty – Significa amanhecer, alvorecer, clareza etc. Trata-se de uma casa transitória de assistência direta à doutrina do Vale. É de lá que se projeta a corrente mestra (vide energia).

Vale das Sombras – Região habitada por espíritos considerados como a escória dos planos inferiores, seres sem nenhum esclarecimento juntamente com suas legiões de vítimas escravizadas. É o plano inferior mais próximo do planeta Terra, justamente por isso capazes de exercer forte influência sobre as pessoas que habitam neste planeta desde que os espíritos aí encarnados estejam vibrando na mesma sintonia de maldade que os espíritos do Vale das Sombras. Acredita-se que quando o homem se aproxima do mal, ele está fortalecendo esses espíritos, de modo que, se assim continuar, chegará o dia em que eles se materializarão sobre a Terra e implantarão seu império sobre este plano físico. A única forma de impedir que esses espíritos malignos cheguem até a Terra é aproximando-se de Deus. Essa região também é chamada de Vales Negros.

Umbral – Significa limiar, entrada. Define um plano inferior ou uma extensão no Vale das Sombras. Este lugar é denominado Anodai porque se caracteriza em eternas e melancólicas noites de luar. Uma camada magnética isola este local, impedindo que a luz solar chegue até ele.

Sociedade de Dementes – Local do Vale das Sombras no qual vive grande número de espíritos sofredores, débeis, em dor e agressivos, mantendo-se em grupo para não se deixarem escravizar por obsessores poderosos e ao mesmo tempo em situação de isolamento por não interagirem uns com os outros. Andam em levas. Há cavaleiros e missionários, espíritos de luz, que habitam entre eles como guardiões, prontos a intervir em momentos de desordem. Para tanto, possuem uma lança numa mão e uma rede magnética na outra.

QG dos Falcões – Lugar no Vale das Sombras onde funciona o alto comando dos planos inferiores. Aí encontram-se os controladores de toda essa dimensão. São espíritos poderosos voltados para o mal e a destruição de seus semelhantes. É para este local que seguem os espíritos dos homens que, na Terra, se destacaram pela maldade como grandes generais, líderes religiosos, cientistas, governantes, ditadores etc. Esses espíritos exercem influência sobre o plano físico obsediando políticos, cientistas, líderes religiosos, líderes sindicais etc.

Os Sem-Esperança – Trata-se de mais uma extensão do Vale das Sombras. Nela habitam espíritos tão atormentados que mal percebem que ainda existem. Sobrevivem como zumbis a vagar de um lado para o outro até caírem nas armadilhas preparadas pelos chefões dos planos inferiores. Neste local também é possível contar com a ajuda de missionários, que, a pedido do espírito sofredor, levam-no a albergues ou casas transitórias para que inicie seu tratamento.

Vale dos Suicidas – Local nos planos inferiores do mundo espiritual para onde seguem os espíritos dos suicidas. Eles permanecem confinados aí até que se finde o período pelo qual o suicida deveria permanecer encarnado segundo seu programa para a última encarnação. Após esse tempo pode seguir sua escala evolutiva. Se não conseguir resgatar todos os seus débitos será confinado eternamente nos vales negros do sofrimento.

Ponta Negra – Local no plano espiritual em que se tem ampla visão dos vales negros, habitados por espíritos carentes de esclarecimento.

Origens – São colônias espirituais de padrão vibratório mais elevado que o dos mundos dos planos inferiores. São espíritos alegres com um grau razoável de esclarecimento ou evolução. Assemelham-se muito às civilizações grega, na maneira de vestir, e romana, na arquitetura.

Condomínios de Luxo – Colônia espiritual localizada no Canal Vermelho. Nesta e em outras colônias existe o fogo etéreo, um fogo especial que queima as vibrações negativas, funcionando como um mecanismo de purificação.

Assim na Terra como no Céu – Dimensão intermediária, nem de alto nem de baixo padrão vibracional, onde todos os espíritos estão à procura de evolução. Há filas infindáveis de espíritos perdidos caminhando a esmo e o superpovoamento de espíritos. Também existe aí o fogo etéreo.

A caminho da Luz – Uma das extensões mais elevadas do Canal Vermelho, onde habitam os espíritos de alta hierarquia. Há entre eles harmonia e integração. Eles já se transformaram em luz, o corpo celestial dos que já estão muito próximos de Deus. Neste estágio, os espíritos já não mais se submetem ao ciclo reencarnatório nem ao trabalho como missionários.

A Dimensão dos Deuses – Outra extensão do Canal Vermelho, é um dos pontos mais altos da escala evolutiva. Tudo lá é vibração positiva, amor puro e incondicional, onde as almas gêmeas se encontram e se eternizam junto a Deus. Os espíritos aí são translúcidos como a luz e há perfeita integração entre todos os seres e o meio ambiente.

A Origem dos Grandes Iniciados – Também se trata de um local de grande elevação espiritual, porém não tanto quanto a anterior. É a origem dos monges tibetanos, japoneses, hindus e chineses. São espíritos que adotam uma conduta celibatária, que valorizam o silêncio e a meditação. Não tem a super povoação de outras origens ou colônias do mundo espiritual.

A Origem dos Catedráticos – Origem de alta elevação espiritual onde se encontra uma faculdade, um teatro e uma espécie de centro de convenções. São espíritos alegres e a atmosfera é de muita leveza.

Mundo Encantado dos Himalaias – Um dos locais nos planos espirituais superiores onde ficam espíritos evoluídos. Esses espíritos aparecem para este plano físico em suas roupagens de santos, pretos-velhos, caboclos, dentre outros, ajudando os espíritos encarnados a alcançar sua evolução.

Terceiro Sétimo – Canal iniciático ou dimensão da qual deriva a legitimidade espiritual do Vale do Amanhecer. Terceiro refere-se à força do Trino, capaz de transpor as diversas barreiras no plano espiritual. Sétimo refere-se ao poder oriundo de Koatay 108. Terceiro Sétimo consiste na forma pela qual se manifesta a energia espiritual do movimento.

Reino de Zana – Na doutrina, é tido como o mais evoluído dos mundos na hierarquia espiritual. As indumentárias (vide vestimentas) do Vale do Amanhecer tiveram as instruções quanto ao seu modelo e cores vindas deste mundo.

Grande Oráculo de Olorum – Monumento no mundo espiritual de formato semelhante ao da catedral de Brasília, onde há representantes de caboclos, hindus, médicos, pretos-velhos, ciganos, princesas, príncipes, magos, cavaleiros, ministros, guias missionárias, monges, povos das água, povos do fogo etc. Sendo da responsabilidade desses a evangelização dos que se encontram em

todos os planos espirituais, dos encarnados e dos desencarnados. Nas emissões (vide formas orais) os aparás dizem que têm a força do Grande Olorum.

Grande Oráculo de Obatalá – Nas emissões (vide formas orais) os doutrinadores dizem que têm a força do Grande Obatalá. Não foi possível descobrir nada além disso a respeito desse oráculo.

Oráculo de Simiromba – Simiromba significa orixá de orixás ou um grande orixá. Esse oráculo seria o local onde Simiromba se encontra no mundo espiritual.

Nova Era – Corresponde à época atual, o terceiro milênio. Na doutrina do Vale, um período de transformação, sobre o qual muitas religiões pregam o fim do mundo. Fala-se também em período de transição.

Mestre Umahã – Monge do Mosteiro de Lhasa, no Tibet, que era vivo na mesma época que Tia Neiva e detinha as mesmas faculdades mediúnicas que ela, com quem ela se encontrava por meio de viagens astrais para receber ensinamentos espirituais.

Técnica de Transportes e Desdobramentos – Também chamada de faculdade mediúnica de transporte em desdobramento, corresponde à viagem astral. Era a técnica utilizada por Tia Neiva para, mantendo-se consciente no plano físico, deslocar-se até os mundos dos planos espirituais e encontrar-se com Amanto (vide seres espirituais), Umahã e outros.

Koatay 108 – Nome pelo qual Tia Neiva é conhecida nos planos espirituais.

Natacha – Assim Tia Neiva era chamada por Umahã.

Leito Magnético – Proteção espiritual dada por Pai Seta Branca à Tia Neiva para que ela se deslocasse pelos planos inferiores do mundo espiritual, fazendo acordos com sete lideranças de espíritos sofredores para que eles não viessem importunar os jaguares.

Vinho – Em algumas cerimônias os participantes recebem um copo com suco de uva representando o vinho e ingerem-no. O fato de ser suco de uva deve-se à recomendação aos membros da doutrina de evitarem o contato com o álcool. O vinho representa o sangue de cristo.

Significado das Cores – Na doutrina, o vermelho simboliza a cura desobsessiva; o verde simboliza a energia das matas; o amarelo a ciência e a sabedoria; o lilás a cura espiritual e do corpo físico; o preto a força oculta dos homens; o branco a pureza; e o marrom consiste numa homenagem a São Francisco de Assis, uma das encarnações de Pai Seta Branca.

Formas Orais

Mantra – Mantra é um meio de ligação entre os médiuns e o mundo espiritual. Alguns mantras existem sob a forma de preces e outros sob a forma de hinos. São inúmeros. Listam-se aqui alguns deles: mantra Mayante, mantra Simiromba, mantra do Sol, mantra da Lua, mantra Noite de Paz e mantra do Jaguar .

Hino – Consiste num tipo de mantra, em forma de música. Corresponde a músicas cantadas nos rituais, porém diferencia-se de canto e emissão. Um exemplo é o hino das ninfas.

Canto Universal – Diz-se que a oração do Pai Nosso é um canto universal. No entanto, não foi possível encontrar uma definição para canto universal.

Canto – Constitui a afirmação de pertencimento a uma dada falange missionária (vide hierarquia). No canto, a história da falange é compactada como numa oração. Ocorre logo após a emissão da ninfa no ritual do qual participa. O canto é igual para todos os membros da falange. Cada falange missionária tem seu canto assim como os mestres têm os cantos dos cavaleiros. Alguns mestres receberam de Tia Neiva um canto individual, mas constituem exceção. Sua principal característica seria a de ser igual para todos os que pertencem àquele mesmo grupo. Assim, seriam cantos o canto do cavaleiro da lança vermelha, o canto das nityamas etc.

Emissão – Trata-se de um código hierárquico para ser ouvido nos receptores de outros planos, em outra dimensão. É a linguagem das legiões, do homem desenvolvido e a caminho da vida eterna. É utilizado em vários rituais com a função de registrar o médium perante os planos espirituais para que ele possa, assim, receber a assistência das entidades no ritual em questão. Sua principal característica é ser individual. Cada membro da doutrina tem uma emissão própria, que não é igual à de nenhum outro, na qual são descritas todas as consagrações adquiridas pelo médium, sua estrela (vide crenças), seu adjunto (vide hierarquia), sua falange missionária (vide hierarquia), seu nome etc.

Prefixos – São códigos relacionados com as diversas legiões espirituais que assistem ao movimento ou que portam um significado numa emissão. São eles: - 0 - Atenção! Estou a postos, com todas as minhas armas, e estou consciente; // À disposição da espiritualidade maior; - 0 - 0 - // Estou pronto, com todas as minhas armas, e parto com minha escrava a serviço da espiritualidade maior; - 0 - 0 - X - // Estou pronto, partindo com minhas armas e minha escrava, com todo o meu povo, a serviço da espiritualidade maior; - 0 - 0 - X - X - // Estou pronto, partindo com minhas armas, minha escrava, meu povo e com meu Cavaleiro da Legião a serviço da espiritualidade maior; - 0 - 0 - X - X - // Estou pronto, partindo com minhas armas, minha escrava, meu povo, meu Cavaleiro da Legião e toda a força decrescente de minhas origens a serviço da espiritualidade maior.

Prece do Equilíbrio – Senhor, fazei com que habite em mim a verdadeira tranquilidade da minha alma. Não permita que ela se manche com os vícios da Terra. Dá-me forças, para que eu mesmo possa corrigir os meus erros. Não deixeis que eu me torne juguete das ilusões deste mundo. Ouve meus rogos, Jesus! Para que, ao deixar esta roupagem material, me revista de luz, como a do sol, que ilumina a humanidade.

Pai Nosso – Pai nosso que estás no céu e em toda parte, santificado seja o teu santo nome, venha a nós o teu reino, seja feita a tua vontade assim na Terra como nos círculos espirituais. O pão nosso de cada dia, dá-nos hoje, Senhor, e perdoa as nossas dívidas, se nós perdoarmos aos nossos

devedores. Não nos deixe cair em tentação, mas livra-nos do mal porque só em ti brilha a luz eterna, a luz do reino, da glória e do poder por todos os séculos sem fim.

Prece Simiromba – Tem-se conhecimento de que essa prece existe, mas não foi possível encontrá-la transcrita ou tê-la recitada por alguém.

Prece LUZ – Tem-se conhecimento de que essa prece existe, mas não foi possível encontrá-la transcrita ou tê-la recitada por alguém.

Salve Deus – É uma forma doutrinária de se cumprimentar, é a saudação própria da doutrina. Transformou-se também no nome de um morro, no Vale, no qual a mesma aparece inscrita em letras garrafais.

Preparação – É feita antes do início de qualquer ritual. Em fila indiana, mulheres de um lado e homens do outro, alternam-se perante a Pira (vide território), proferindo palavras rituais que os preparam para dar início ou encerrar sua participação nas atividades.

Energia

Energia – Conforme realiza o ritual, o médium recebe energias, fazendo uso das mesmas, com o auxílio de entidades de luz e de sua indumentária, em benefício do próximo. Às vezes recebe o nome de força. As energias ou forças são sempre usadas para a cura de doenças espirituais ou físicas, são manipuladas com o intuito de ajudar ao próximo, distribuindo-as a quem estiver precisando. São manipuladas tanto energias físicas, como o ectoplasma, quanto energias espirituais, como o prana.

Plexos – Sistemas presentes no corpo de uma pessoa que mantêm relação direta com os três níveis que a compõem. São eles: plexo físico (corpo físico), micro plexo (alma) e macro plexo (perispírito). São sete pontos energéticos presentes no corpo físico aos quais correspondem os sete chacras. O abdômen é a região do corpo entendida como plexo para os adeptos da doutrina.

Chacras – Pontos energéticos do corpo espiritual. Fala-se em diversos chacras – coronário, da fonia e da percepção, umbilical etc. São sete ao todo.

Ectoplasma – Sinônimo de força vital, de energia mediúnica. É a base de ação do médium. Este fluido se origina nos órgãos de produção sangüínea e se esvai pelos plexos. É a energia responsável pelo contato entre o mundo físico denso, o mundo etérico vibrátil e o mundo espiritual de alta gama vibratória. Coloca em sintonia esses diferentes campos vibratórios. O ectoplasma é emanado nas formas orais, no passe etc.

Prana – Energia espiritual vital às vidas no plano físico, cuja origem é divina. Há um hino que diz “sopro divino do Senhor, prana, oh, prana”.

Água Fluídica – Água energizada dotada de poder de cura.

Anoday – Representa a força do Sol. Sua cor é o amarelo. No caso da anodização (vide rituais e trabalhos), apresenta-se impregnada no sal.

Anodai ou Anodaí – Representa a força da Lua. Sua cor é o azul. No caso da anodização (vide rituais e trabalhos), apresenta-se impregnada no perfume.

Anodaê – O cruzamento das forças de Anoday, a força do Sol, com Anodai, a força da Lua. Também representa a união do masculino com o feminino, num casamento alquímico. Esse encontro é chamado de festa dos deuses.

Corrente Mestra – É um grande pêndulo luminoso que oscila da Pira (vide território) ao Pai Seta Branca (vide seres espirituais). É através dela que a espiritualidade recebe as energias das consagrações da Estrela Candente (vide território), abrindo o neutron. Representa, assim, um movimento de abertura para com o mundo espiritual, estabelecendo-se um intercâmbio com o mesmo.

Neutron ou neutrôm – Refere-se a uma energia nebulosa, uma espécie de nuvem energética que faz a divisão do plano físico com o espiritual. É um campo de energia que divide os dois planos.

Sanday – É um foco de energia emanada das Estrelas (vide crenças) e transportada por amacês (vide crenças) cuja função é dar maior segurança e força aos trabalhos.

Tapir – É um raio de Obatalá (vide grande oráculo de obatalá, em crenças), com forças nativas predominantes no Reino Central (vide crenças), que projeta no templo a energia da Corrente Mestra e atua intensamente no doutrinador. É responsável pela irradiação de todo o universo.

Corrente Branca do Oriente Maior – São raios projetados pelo Oráculo de Obatalá (vide crenças) que se cruzam com raios do Oráculo de Olorum (vide crenças), agindo juntos com a corrente indiana do espaço (vide crenças) nos diversos sandays (vide rituais e trabalhos) e trabalhos do templo. Fazem parte desta corrente as linhas de pretos velhos, de caboclos, de princesas, de sereias e de médicos do espaço.

Aton – Consiste numa espécie de energia acumulada da qual o médium deve dispor para seus trabalhos iniciáticos.

Força Física de Esparta – Esse termo foi lido no material que consistiu em fonte de informações sobre o Vale para essa pesquisa, mas não foi possível encontrar seu significado no Vale.

Força Espiritual de Pitya – Esse termo foi lido no material que consistiu em fonte de informações sobre o Vale para essa pesquisa, mas não foi possível encontrar seu significado no Vale.

Redes Magnéticas – As entidades de luz capturam os espíritos sofredores em redes magnéticas sempre que se fazem necessárias sua interferência e a violação do livre-arbítrio do sofredor para que seja preservada a integridade do mesmo e dos demais espíritos, encarnados ou desencarnados, por ele obsedados. A partir do momento em que caem nessas redes, já começam a receber energias positivas e curadoras. São, então, encaminhados para unidades de tratamento no mundo espiritual.

Passe Magnético – Transmissão de energia para os pacientes em alguns trabalhos, como junção e indução (vide rituais e trabalhos), para o mestre apara (vide crenças) após uma incorporação e para o mestre doutrinador (vide crenças) após atuar como farol (vide hierarquia) no ritual da mesa evangélica.

Eflúvios Curadores – Tipo de energia gerada nos planos espirituais que vem para promover a cura durante os rituais.

Rituais e Trabalhos

Harmonização – Antes de começar os rituais, o médium busca se desligar das preocupações concernentes ao mundo físico e se aproximar de seus mentores espirituais e de Deus, conectando-se ao mundo espiritual. Este processo é chamado harmonização. Acredita-se que assim o médium terá melhores condições de manipular as energias em benefício dos pacientes.

Corte ou Cortejo – Equivale a uma preparação para a cerimônia. Os médiuns andam em fila dupla, cantando hinos, pelo templo ou de um local para outro. Acredita-se que enquanto eles passam, realizam-se a limpeza espiritual no ambiente e a desintegração de energias negativas que porventura estejam paradas ali. É formada por integrantes das falanges missionárias (vide hierarquia). Quase todos os rituais têm cortes, daí ser essa uma função desempenhada por todas as falanges missionárias.

Anodização – Trata-se do ritual do sal e do perfume. Esse sal é o de cozinha, do qual se usa uma pitada na boca. E o perfume seria o Madeira do Oriente misturado com água fluídica (vide energia). Essa mistura é usada nas têmporas, simbolizando proteção para quem usa, além de tornar o usuário mais receptivo às energias espirituais que estão circulando e que são parte importante para a promoção da cura.

Sanday dos Tronos – Ritual pelo qual são trazidas do plano espiritual as energias necessárias ao trabalho desobsessivo realizado nos tronos vermelhos e amarelos (vide território). Trata-se de um atendimento individual que consiste numa consulta espiritual. O primeiro atendimento do qual a pessoa participa ao entrar no templo. A pessoa se senta diante do médium, fala sobre seus problemas e faz perguntas. A consulta serve para que sejam verificados os motivos dos problemas que afligem a pessoa e para que se decida quanto ao seu encaminhamento. Dos tronos, a pessoa é encaminhada a outros rituais ou trabalhos. Existem três possibilidades de encaminhamento: a recomendação para que a pessoa participe de algum ritual específico; que procure se ligar mais a Deus por meio de orações ou ensinamentos espirituais; ou então que beba da água fluídica (vide energia).

Triagem – O candidato interessado em ingressar na doutrina deve passar por um ritual de entrevista com uma Ninfa Darmo Oxinto (vide hierarquia), no qual ele pede autorização para participar das aulas sobre a doutrina bem como do teste de mediunidade.

Escalada – Ritual realizado na Estrela Candente (vide território) que visa à manipulação de energias para dar passagem a espíritos de alto poder negativo e atender às necessidades energéticas do planeta onde quer que se precise de energias.

Afogê – corresponde a uma escalada na Estrela Candente (vide território), na qual não se consegue um acambuê.

Acambuê – Consiste numa consagração completa da Estrela Candente (vide território), com 108 pares ocupando os esquifes (vide território).

Assu-hi – Na Estrela Candente (vide território) acontecem três cerimônias ou consagrações diariamente. O conjunto dessas três consagrações recebe este nome.

Abatá – Trabalho realizado nas ruas da comunidade, de preferência, em um cruzamento. É um trabalho de forças que se deslocam em eflúvios curadores da Legião do mestre Lázaro e

engrandecem muito a vida material do médium. Ou seja, ajudam a resolver problemas pelos quais este esteja passando em sua vida.

Alabá – Ritual realizado na parte externa do templo, nas noites de lua cheia. A palavra significa “peço licença para entrar no seu Aledá” (vide território). As pessoas conversam com entidades de luz que incorporam nos aparás. Não é preciso estar de indumentária (vide vestimenta) para participar desse ritual e não há recomendação por parte das entidades para que se passe em trabalho nenhum após a conversa.

Imunização – Trabalho de imunização dos participantes de uma possível contaminação coletiva realizada por espíritos sofredores que sejam portadores de doenças que se transmitem para as pessoas, principalmente as crianças.

Sanday de Cura – Ritual em que os mestres e ninfas (vide hierarquia) responsáveis trazem dos planos espirituais as energias curadoras para benefício dos pacientes. Os espíritos de cura se manifestam para dar assistência às pessoas por meio dos médiuns. É o primeiro local para o qual as pessoas seguem depois dos tronos (vide território). Ao deixar os tronos, onde o atendimento é individual, o atendimento passa a ser coletivo e a pessoa não tem mais a oportunidade de perguntar e de obter resposta de imediato. Nas cerimônias de cura, os espíritos de cura se manifestam durante três minutos e não há necessidade do contato físico entre o médium apará no qual está incorporado o espírito e a pessoa que buscou a cura.

Sanday de Junção – O comandante traz dos planos espirituais as energias para a retirada e elevação de elítrios (vide seres espirituais). Visa-se à cura tanto quanto à desobsessão. Busca-se livrar a pessoa desses espíritos obsessores e realizam-se tratamentos de cura para aqueles que sofrem de doenças cuja causa seja espiritual.

Sanday de Indução – Ritual que visa à desintegração de correntes energéticas negativas por meio da força indutiva ali manipulada. É o trabalho mais complexo da doutrina, no qual se têm incorporações de pretos velhos, são cantados hinos, são feitas preces e dados passos magnéticos às pessoas que aí comparecem buscando um benefício qualquer.

Prisão Espiritual – Ritual individual em que o mestre (vide hierarquia) ou ninfa (vide hierarquia) prisioneiros da espiritualidade maior procura adquirir bônus para a libertação de seu cobrador. Dura por um período de sete dias. Aquele que precisa de bônus é chamado de prisioneiro. Os médiuns do Vale, quando estão prisioneiros, recolhem assinaturas num caderno, as quais equivalem a bônus. Ele deverá pedir por essas pessoas. Com dois mil bônus, ou seja, duas mil assinaturas, o médium e sua entidade obsessora são libertados dos laços cármicos que os prendem.

Julgamento ou Aramê – Rituais de libertação realizados no Turigano (vide território) com o intuito de libertar os espíritos cobradores. Após atingirem o número de bônus, os médiuns são submetidos a um julgamento com juiz, promotoria e defensoria para registrarem o total de bônus coletados. Uma vez liberados, eles podem retirar suas atas ou exês e sudários (vide vestimenta).

Imantração do Vale – Ritual no qual as falanges missionárias (vide hierarquia) percorrem as ruas da comunidade do Vale emitindo mantras (vide formas orais) para a harmonia e a paz espiritual dos moradores.

Imantração do Templo – Ritual no qual a falange missionária (vide hierarquia) escalada forma uma corte e circula dentro do templo emitindo mantras (vide formas orais) para a harmonia do ambiente.

Quadrante – Ritual realizado todos os dias nos quadrantes (vide território) das princesas de Iemanjá.

Randy – Ritual para a manipulação das energias do Cavaleiro da Lança Vermelha (vide seres espirituais) para a cura desobsessiva. Corresponde ao atendimento ou cerimônia mais demorada que se tem na doutrina. Exige 35 médiuns, todos portando indumentária (vide vestimenta). A palavra randy significa mãos postas a rezar.

Mesa Evangélica – Ritual que ocorre no interior do templo, no qual os aparás incorporam somente espíritos sofredores, os quais recebem por meio de um diálogo com os doutrinadores orientação para que despertem a consciência de que devem abandonar os sentimentos negativos. São orientados a praticar os ensinamentos de amor, perdão e caridade que Cristo deixou.

Retiro – Dias de trabalho não oficial nos quais os mestres e as ninfas buscam a manipulação das energias para seu proveito. São dias de retiro segunda, terça, quinta e sexta. Nesses dias só se pode trabalhar de branquinho (vide vestimenta).

Contagem de Satay – Ritual efetuado por vários médiuns no qual é gerada, pelo pensamento, uma corrente espiritual desobsessiva e curadora tendo ao centro o paciente. É feita uma prece e dado um passe magnético. Esta corrente também é capaz de alcançar pessoas distantes, no caso daqueles que não podem estar presentes. Só é feito com um paciente de cada vez e no caso de problemas considerados graves.

Emplacamento – Ritual em que o Trino Arakem classifica o nome da Princesa ou do Mentor para os médiuns iniciantes que tiveram um bom desempenho nas instruções de desenvolvimento. Ocorre ao longo da primeira etapa de aulas do processo de formação dos médiuns.

Iniciação – Também chamada de Iniciação Darmo Oxinto (quer dizer, a caminho de Deus) ou de primeiro passo iniciático. Ritual em que o mestre ou ninfa (vide hierarquia) recebe sua primeira consagração na doutrina, após a conclusão da primeira etapa de aulas, as aulas de desenvolvimento. A partir de então, os médiuns já podem participar do atendimento ao público, inserindo-se nos setores essenciais de trabalho, como os Tronos, a Cura, a Junção, a Mesa Evangélica e a Linha de Passes.

Elevação de Espadas – Ritual em que o mestre ou ninfa (vide hierarquia), após a conclusão da segunda etapa de sete aulas, as aulas de elevação, participa do ritual de Elevação de Espadas. Após esta etapa o médium pode participar também dos rituais da Estrela Candente.

Sudário – Ritual no qual se fazem emissões (vide formas orais), preces e a defumação (queima de incenso), com o intuito de afastar as energias negativas que estejam envolvendo o paciente. Trata-se de uma limpeza espiritual.

Linha de Passes – Ritual evangélico no qual os Pretos Velhos e os Caboclos se manifestam para dar o passe nos pacientes.

Sessão Branca – Ritual no qual há a incorporação de espíritos de índios vivos que habitam no Xingu.

Troca de Rosas – Ritual realizado todo dia 30 de outubro em comemoração à data de nascimento de Tia Neiva.

Angical – O nome refere-se ao arraial de nome Angical que teria existido na Bahia durante o Brasil colonial, onde os jaguares tiveram uma de suas encarnações, justamente aquela em que Tia Neiva recebeu a missão futura de fundar o Vale. Consiste num ritual em que há um diálogo entre doutrinador e espíritos sofredores. O doutrinador conversa com suas vítimas do passado ou com as do apará, como forma de redimir-se por suas ações do passado.

Enlevo – Consiste numa consagração na qual o mestre Sol ou Lua (vide hierarquia) recebe as forças do Cavaleiro da Lança Vermelha (vide seres espirituais), impregnando o manto de que é portador durante o ritual com grande poder desobsessivo.

Seres Espirituais

Deus – É a inteligência suprema, a causa primária de todas as coisas. Para maiores informações, vide crenças, princípios e símbolos.

Jesus Cristo – Consiste na principal fonte de energia, a principal referência, o caminho que se segue na doutrina. É tido na doutrina como O Grande Mestre.

Mestre Inácio – Foi um membro do Vale na época da Tia Neiva que se dedicou muito à doutrina, tendo sido um grande ajudante dela. Atualmente é uma entidade.

Ministro – Pode ser comparado, em termos de função, aos santos do catolicismo ou à figura do anjo da guarda. Chega um determinado momento no aprendizado do médium, dentro da doutrina, em que ele tem de escolher algum ministro ao qual ele deverá dedicar de devoção. Os ministros consistem nas entidades espirituais de luz representadas, no Vale, pelos mestres adjuntos (vide hierarquia). São os líderes espirituais das falanges de mestrado (vide hierarquia). Os médiuns devem usar a cassandra (vide território) correspondente ao seu ministro para nela se sentarem e orarem, fazendo preces, agradecimentos, pedidos etc. Ex.: Ministro Japucy.

Guia Missionária – São os guias espirituais ou líderes espirituais de luz das falanges missionárias (vide hierarquia) representadas, no Vale, pela ninfa líder da falange missionária. Por exemplo, Princesa Kali é a guia espiritual responsável pela Falange das Gregas, Madalena de Cássia é a guia espiritual responsável pela Falange Madalena de Cássia etc.

Pajés – Entidades espirituais de luz que se apresentam como guias espirituais. Não foi possível apreender a diferença entre pajé e guia espiritual.

Pai Seta Branca – É um líder espiritual da doutrina e, segundo Tia Neiva, corresponde ao que os católicos chamam de São Francisco de Assis. Ele viveu como indígena, próximo ao lago Titicaca, entre o Peru e a Bolívia. Por isso a caracterização indígena e o nome de Pai Seta Branca. Nessa vida, ele dedicou-se a acabar com guerras e conflitos. Em outra encarnação, pertenceu à tribo Tupinambá, por volta do século XVII. Por este motivo é também tratado como Cacique Guerreiro Tupinambá. Sempre no dia 31 de dezembro, próximo à meia noite, os médiuns do Vale se reúnem para receber uma mensagem de Pai Seta Branca, que incorpora no médium que tiver sido preparado para tanto. Essa mensagem geralmente consiste numa reafirmação do compromisso dos membros para com a doutrina. Outra forma de referir-se a Pai Seta Branca é chamando-o de Simiromba de Deus ou Simiromba do Grande Oriente de Oxalá.

Mãe Yara – Entidade espiritual que, junto com Pai Seta Branca, forma o casal líder da doutrina, ou seja, são os mentores do Vale e responsáveis pela doutrina do Amanhecer. Acredita-se que ela foi Santa Clara de Assis em uma de suas encarnações. Compete também a ela a responsabilidade pelos médiuns doutrinadores. Segundo Tia Neiva, Mãe Yara é filha de Iemanjá.

Iemanjá – Na doutrina, é tida como irmã espiritual de Pai Seta Branca. É uma entidade importante nos rituais que acontecem nos quadrantes (vide território).

Nossa Senhora Apará – Corresponde a Nossa Senhora da Conceição dos católicos. No Vale, ela aparece representada como uma entidade que ajudava os escravos na época do tráfico negreiro aparecendo para eles espiritualmente e aliviando um pouco de seu sofrimento.

Pretos (as) Velhos (as) – São espíritos de alta hierarquia, mais especificamente príncipes e princesas em ação desobsessiva. Atuam com simplicidade, ternura e carinho, aliviando os seres humanos de seus cobradores e obsessores e desintegrando cargas negativas pela força do amor. Caracterizam-se pelas mensagens de otimismo, orientação e alerta, dando força ao paciente para enfrentar os problemas relacionados com a vida sem, no entanto, interferir no seu livre-arbítrio.

Vô Agripino e Vozinha Marilú – São um casal de pretos velhos. Espiritualmente, são pais de Pai Seta Branca.

Pai João – É o executivo da doutrina no mundo espiritual. É um preto velho.

Pai Zé Pedro de Enoch – Pai Zé Pedro de Enoch, assim como Pai João, é um preto velho que atua como líder espiritual da doutrina. Ambos são espíritos de alta hierarquia, considerados espíritos de razão.

Pai Samuel – É uma das entidades que auxiliam os médiuns no Castelo do Silêncio (vide território). É um preto velho.

Mãe Tildes – É uma grande missionária que assume a roupagem de preta velha na humildade de escrava que foi em um congá no sul da Bahia, onde exerceu plenamente as atividades doutrinárias, buscando harmonizar as forças iniciáticas daqueles espíritos já interligados pelas origens da Corrente do Vale que para ali foram atraídos por suas faixas cármicas e por suas missões.

Vovô Hindu – Também é uma entidade especialista em cura. Trata-se de um preto velho, porém aparece retratado como um indiano.

Caboclos – São espíritos de grande poder que se apresentam na roupagem de índios e índias, manipulando poderosas forças desintegradoras de correntes energéticas negativas. Trabalham na limpeza da aura dos pacientes, descarregando partículas ou resíduos que possam ter escapado dos demais trabalhos.

Caboclo Pena Branca – É o espírito responsável pelo sudário, o local onde se faz a linha de passe e a defumação.

Povo das Águas – Espíritos comandados por Mãe Iemanjá que, com muito poder e ternura, fazem a limpeza das auras das pessoas e o fortalecimento dos plexos, equilibrando-os. Também realizam trabalho desobsessivo. São de três categorias: Povo das cachoeiras – que vive nas cachoeiras e corredeiras; Sereias – que vivem nos rios e lagos; Povo das Águas – que vive nos mares e oceanos.

Anjos e Santos Espíritos – São entidades de alta hierarquia que atuam nos diversos Sandays, projetando suas forças em conjunto com as das estrelas, realizando grandes fenômenos de cura e desobsessão. Periodicamente esses espíritos se apresentam na Terra em materializações e aparições, chamando a atenção dos homens e despertando sua consciência para Deus.

Espíritos Milenares – Diz-se de todo e qualquer espírito vindo de velhos mundos, bastante antigos. Podem ser espíritos de luz, dotados de uma bagagem espiritual muito grande, como caboclos e pretos velhos, ou espíritos sofredores perdidos há milênios em ódio.

Rainha de Sabá – Entidade que ajuda espiritualmente na Estrela Candente (vide território) com alguns outros mentores como o Ministro Janatã e Johnson Plata.

Johnson Plata – É uma espécie de comandante no mundo espiritual. É o mestre espiritual responsável pela Estrela Candente (vide território).

Cavaleiro de Oxossi – Aparece retratado com traços indígenas e consiste numa entidade espiritual que atua como um segurança, controlando os espíritos negativos que são atraídos para serem tratados no Vale e impedindo que eles façam aruaças. Também seria um espírito de razão.

Urubatã – É um Cavaleiro de Oxossi, Orixá (líder), nas linhas do amor e do perdão do Grande Mestre Jesus.

Elítrios – Espíritos altamente negativos, embebidos em ódio e sede de vingança. Ao se aproximarem das pessoas, podem causar nelas tumores e até câncer. A doutrina do Vale reconhece que as doenças não têm todas uma causa espiritual e, mesmo no caso destas, não se consideram como substitutos da medicina. Advoga que sua missão é buscar a cura espiritual, a qual será ou não permitida por Deus, de acordo com a fé e o merecimento do doente.

Espíritos Cobradores – Trata-se de espíritos sofredores que foram vítimas do médium no passado e que agora vieram lhe cobrar pelo mal feito.

Espíritos Sofredores – São os espíritos que desencarnam com sentimentos de ódio e vingança, continuando a perseguir seus inimigos. Podem apenas estar precisando de receber energias manipuladas pelos médiuns para seguirem seus caminhos ou podem ser espíritos voltados para a realização do mal, como os Exus, contrários aos espíritos de luz.

Exu – Espírito que adota linhas opostas ao amor e ao perdão.

Falange – Grupo de espíritos. Pode significar grupos de sete espíritos ou somente grupo de espíritos com número indeterminado.

Legião – Grupo de espíritos bastante grande. Maior que uma falange.

Espíritos de Luz – Espírito criado por Deus, que iniciou uma trajetória encarnatória, tornou-se impuro e, fazendo um retorno elíptico, voltou para Deus. Diz-se que, no caminho mais próximo de Deus, este espírito é iluminado pela luz divina e se torna de luz. Por exemplo, Pai Seta Branca, Tiãozinho e todas as entidades do Vale que já estiveram encarnadas em algum momento.

Tiãozinho – Entidade espiritual que esteve em constante contato com Tia Neiva, quando viva, ao longo de sua missão. Foi um espírito de grande contato com a doutrina e que deu muitas instruções quanto ao modelo e formato das construções. Além disso, ele ajuda as pessoas com os problemas de família e relacionamento amoroso e oferece proteção aos viajantes nas estradas. Sua última encarnação se deu no Mato Grosso, tendo falecido no ano de 1925, no mesmo ano em que Tia Neiva nasceu. Talvez por ter seguido o ensinamento de Cristo e ter feito muita caridade, ele tenha alcançado essa brusca evolução.

Princesas – São sete entidades ligadas ao médium doutrinador. Quando o médium encontra-se ainda em seu estágio inicial de formação e estudo dentro da doutrina, ele recebe a proteção das princesas, que o auxiliam num primeiro momento. São retratadas como sendo seis morenas e uma loira. Viveram na época do Brasil colônia, tendo as seis morenas sido escravas e a loira sinhazinha.

Esta última, Janaína, a certa altura recusou todo o poder e o luxo que tinha para se juntar a essas seis escravas e fugir, numa forma de protesto contra os maus tratos e as barbaridades que eram feitas com os escravos. Chamam-se: Janaína, Jandaia, Juremá, Iracema, Jurema, Janara, Iramar.

Dr. Ralph, Bezerra de Menezes e Dr. Fritz – São espíritos que comparecem à sala de cura para promover as curas. São médicos espirituais, por isso a denominação de doutor e ajudam na cura promovendo operações espirituais nas pessoas recomendadas para passarem por essa sala. Frisa-se que nas operações espirituais realizadas no Vale não há contato físico.

Cavaleiro da Lança Lilás – É um espírito também especialista em cura. A cor lilás na doutrina simboliza a cura. Esse cavaleiro tem um único representante na doutrina, deixado por Tia Neiva.

Cavaleiro da Lança do Reino Central – Espírito de luz cuja função é dar assistência aos trabalhos da Estrela Candente (vide território). Existe na doutrina um grupo de representantes desse cavaleiro, que seriam especialistas em trabalhos na Estrela Candente.

Cavaleiro da Lança Rósea – Espírito de luz que representa o amor incondicional. Tem um único representante no Vale, deixado por Tia Neiva.

Cavaleiro da Lança Vermelha – É o responsável espiritual pela desobsessão. Existe na doutrina um grupo de representantes desse cavaleiro, cuja função é a de especialista em desobsessão.

Amanto – Entidade que funcionou como guia de Tia Neiva no mundo espiritual em suas viagens astrais.

Guia – Espírito amigo do encarnado, que o ajuda na realização de sua missão.

Sabarana, Reilli, Dubaly e Doragana — Quatro entidades, dois homens e duas mulheres, que protegem o corpo mediúnicamente de forma geral. Também as pessoas escolhem-nas por afinidade. No caso, o homem escolhe um dos dois homens, e a mulher uma das duas mulheres. Segundo a doutrina, Reilli e Dubaly eram dirigentes de tropas inimigas na época de Cristo e, no momento em que ele subiu para ser crucificado, trocaram olhares com Cristo, o qual, por meio do olhar, conseguiu transmitir-lhes amor e mudá-los a ponto de fazer com que eles se abraçassem. Já Sabarana e Doragana eram as esposas de Reilli e Dubaly, respectivamente. Reilli e Dubaly são também chamados de Cavaleiros Verdes da Legião de São Lázaro enquanto Doragana e Sabarana são chamadas de guias missionárias.

Obatalá – É o Ministro que, de seu oráculo, envia forças para o doutrinador. É a Lua da razão e do entendimento, da compreensão e da confiança. As forças desobsessivas projetadas pelo Oráculo de Obatalá são regidas pelo adjunto Jurema.

Cavaleiro da Lança Negra – Também chamado de Chapanã, é aquele que aplica a justiça na Terra.

Condessa Natanhy – É uma entidade que representa a justiça, é a testemunha de todos os tempos, é a projeção de Chapanã.

Cavaleiros de Ypuena – Entidades espirituais que levam espíritos sofredores até o Vale do Amanhecer para que estes sejam capturados pelas redes magnéticas das Cayçarás (vide hierarquia).

Mestre Acapu – Entidade de luz que incorpora no casamento.

Pytia ou Pítia – Deusa grega, a pitonisa de Apolo. Era uma profetiza meio divina, meio humana, que se dedicava a adorar o Deus Apolo no Oráculo de Delfos. As Yuricys, as Jaçanãs e as Muruaicys (vide hierarquia) eram as moças que a auxiliavam naquela época. Corresponde a uma das encarnações de Tia Neiva.

Apolo – Deus grego da adivinhação e da música. Era o deus do Oráculo de Delfos e falava aos que procuravam conselhos pela boca da vidente Pítia, inspirada por ele.¹⁵

¹⁵ Essa definição foi extraída do livro de Manfred Lurker (2003), pois no Vale os informantes consultados só sabiam dizer que ele era um deus grego.

Território

Estrela da Sublimação ou Estrela de Neru – Formada por uma elipse, esquifes e uma mesa evangélica. Através dessa elipse, tem-se uma captação e uma emissão de forças. Ela capta a energia negativa, desintegra ou manipula essa força e emite em troca forças positivas em prol da coletividade, para onde quer que se necessite destas. A mesa evangélica da Estrela da Sublimação é uma espécie de mesa em forma de estrela sobre a qual encontram-se lâmpadas em forma de velas. É semelhante ao trabalho que acontece na mesa evangélica dentro do templo só que, neste caso, doutrinadores e aparás são fixos, ou seja, não há movimentação. Outra diferença é que nessa cerimônia só homens incorporam. Seria uma adaptação da mesa evangélica porque aqui as energias da estrutura espiritual são diferentes.

Esquifes – São símbolos amarelos e azuis com uma cruz e um triângulo cuja origem é o Egito. Funcionam como leitos espirituais. Durante a cerimônia, os médiuns deitam-se no esquife e deixam a sua energia ali. Depois que eles se levantam, é colocado no esquife um espírito que vive envolvido em sentimentos negativos, como o ódio e a sede de vingança, e a energia do médium é revestida em prol desse espírito.

Estrela de Davi – Consiste em dois triângulos em posições inversas. Esse triângulo com a ponta para baixo representa o que se denomina involução, ou seja, Deus criou o homem num lugar superior à Terra e este desceu para este planeta para passar por provações. O centro da estrela representa o carma, as provações, o dia-a-dia na Terra. Por sua vez, o triângulo com a ponta voltada para cima representa o que se denomina evolução, o retorno para Deus.

Templo – Construção elíptica, feita em pedra e alvenaria, com cerca de 2.400 m² de área coberta. Seu arranjo interno segue as orientações fornecidas pelas entidades espirituais do Vale à Tia Neiva. Apresenta o formato de uma amacê (vide crenças). Também chamado de Templo-Mãe.

Cassandras – São bancos dentro do templo que funcionam como o altar ou o santuário de um ministro. Existem várias cassandras dentro do templo, cada uma para um ministro ou para falanges missionárias.

Castelo do Silêncio – É um local dentro do templo para a meditação, para a concentração, para o médium se desligar um pouco do seu dia-a-dia e se entregar a Deus e aos seus mentores para exercer a caridade através das cerimônias.

Tronos – São bancos vermelhos e amarelos, dentro do templo. Hoje não há uma diferenciação por causa da cor. Já no passado, os tronos de cor vermelha eram ocupados por médiuns doutrinadores e os de cor amarela por médiuns aparás. O trono corresponde ao primeiro local de atendimento ao público.

Cruz – A cruz aparece atrás da imagem de Jesus, no centro do templo, ou acompanhada do Sudário, em alguns pontos do templo. Sua função é lembrar o homem da passagem bíblica da crucificação, significando o amor de Deus pelos homens. Entretanto, no Vale, a imagem de Jesus jamais aparece crucificada com o intuito de que os membros da doutrina lembrem sempre de um Deus vivo, pronto para ajudar aos homens de acordo com o merecimento de cada um. Na doutrina do Vale, além de ser o símbolo do cristianismo, a cruz é também o símbolo do doutrinador.

Sudário – Simboliza o manto que envolveu o corpo de Cristo.

Castelo de Autorização – É uma sala dentro do templo onde aqueles que desejam ingressar na doutrina devem comparecer para realizar a triagem (vide rituais e trabalhos).

Radar – É um local que funciona como um centro, uma cabine de controle de tudo o que acontece dentro do templo. Todos os dias são escalados três comandantes para serem responsáveis por tudo o que acontece no templo. Devido à grande responsabilidade em que consiste a tarefa, esses mestres (vide hierarquia) devem pertencer aos níveis mais altos da doutrina. Se faltar algo ou surgir um caso fora do normal, cabe a eles decidir que providências tomar. Escolhem-se três responsáveis para que estes possam se alternar de modo a estar sempre um deles presente no templo ao longo de todo o dia. O radar é o local onde o responsável se senta.

Castelo do Cochicho – Era um cantinho dentro do templo que Tia Neiva tinha para se refugiar do assédio, descansar, tomar água, comer e até mesmo ir ao banheiro. Como tem frente e laterais próximas da movimentação ritualística, faz-se necessário falar baixo no recinto.

Sala dos Devas – Neste lugar, dentro do templo, cuida-se da parte burocrática de classificação da hierarquia dos mestres da doutrina e também das escalas de trabalho, como, por exemplo, que médium será o comandante e quais médiuns participarão das cerimônias em cada dia.

Randy – Onde se dá o ritual Randy. Trata-se de um local dentro do templo onde as forças chegam bastante concentradas.

Mesa Evangélica – A mesa evangélica seria o local dentro do templo onde se manifestam espíritos negativos que vivem sob forte concentração de ódio, de rancor e de sede de vingança. É lá que se dá o ritual da mesa evangélica.

Pira – A Pira é um centro energético dentro do templo. Trata-se de um elo de ligação entre o mundo físico e o mundo espiritual. Em todo o conjunto de símbolos que forma a Pira, está expressa a doutrina do Vale do Amanhecer. Em sua base, tem-se o Sol à esquerda e a Lua à direita. No centro, está a presença divina, que representa os sete planos do homem, ou seja, o espírito encarnado com seus sete raios de forças. A parte espelhada representa o corpo físico com seu sistema nervoso, os sete plexos com seus chacras e o sistema circulatório sanguíneo, no qual o sangue venoso representa o pólo positivo e o arterial o pólo negativo. O círculo maior destaca o plexo solar e seu respectivo chakra umbilical. Já as duas estrelas grandes no alto representam Mayante e as Casas Transitórias. Por sua vez, as duas setas nas extremidades simbolizam as energias espirituais vindo a este plano e voltando para o mundo espiritual. Têm-se no centro duas taças que simbolizam o sangue, o fator que faz gerar o ectoplasma. Os dois triângulos entrelaçados simbolizam o corpo e a alma, completando a representação do microcosmo (homem) e do macrocosmo (universo).

Aledá – Localiza-se no templo, atrás da Pira, e corresponde a uma espécie de altar, um local especial onde realizam-se algumas cerimônias, como consagrações pela mudança de nível na hierarquia da doutrina, casamentos etc. Corresponde também ao conjunto de objetos e de fotos da doutrina que se tem em casa, onde se costuma fazer as preces quando em casa.

Terço – Um grande terço esculpido que cai do teto do templo, acima dos tronos. Representa Nossa Senhora Apará (vide seres espirituais).

Cruz do Caminho – Sala dentro do templo na qual ocorre uma cerimônia destinada a pessoas que estão em situações um tanto quanto graves em termos espirituais. Além disso, também acontecem nessa sala o batizado e a bênção final do casamento.

Esfinges – Simbolizam as encarnações passadas dos membros da doutrina no Egito. São encontradas em retratos no templo e na pirâmide.

Tutancamom – Segundo a doutrina, dentro da mentalidade daquela época, Tutancamon foi alguém que se preocupou em ajudar o próximo. É possível ver sua imagem no templo e na pirâmide.

Indução – Sala onde se faz o trabalho de indução (vide rituais e trabalhos). Corresponde ao local onde a energia espiritual se encontra em maior concentração dentro do templo. Por isso há restrições para quem pode participar do ritual. Crianças abaixo de 10 anos e gestantes abaixo do terceiro mês não devem participar sob o risco de que essas energias altamente concentradas prejudiquem o desenvolvimento tanto da criança como do feto.

Castelo do Doutrinador – Sala no interior do templo usada para reuniões e palestras sobre a doutrina.

Oráculo do Pai Seta Branca – Sala dentro do templo com estrutura própria para nos dias de quarta, sábado e domingo o Pai Seta Branca se manifestar e dar bênção e proteção às pessoas presentes. Só podem fazê-lo as pessoas que tiverem recebido encaminhamento nos tronos para participar dessa cerimônia. A mesma cerimônia ocorre todo primeiro domingo do mês, sendo, neste caso, aberta a todos que dela desejarem participar.

Sala da Junção – Local no templo onde se realiza o sanday de junção (vide rituais e trabalhos).

Sala de Cura – Local no templo onde se realiza o sanday de cura (vide trabalhos e rituais).

Castelo de Iniciação – Local no templo onde se realiza a iniciação Darmo Oxinto (vide rituais e trabalhos). É uma sala reservada aos membros da doutrina à qual só podem ter acesso os médiuns que forem participar da cerimônia, seja para mudar de estágio seja para conduzir a mesma. Ninguém tem autorização para lá entrar senão sob essas condições.

Turigano – Uma estrutura coberta que existe logo ao lado do templo, portanto exterior a ele, onde ocorrem vários rituais.

Portal de Desintegração – Uma espécie de portão existente no Turigano, com duas imagens na parte de cima, de um lado a Lua com uma estrela e do outro lado o Sol, simbolizando o aparé e o doutrinador. Durante a cerimônia, esses símbolos indicam por qual lado do portão o médium deve passar, de acordo com sua mediunidade. O portal de desintegração serve para desintegrar forças ou energias negativas. Também há um portal destes na Estrela Candente.

Cabine – É um local especial, também no Turigano, para a incorporação de espíritos especiais como Pai Seta Branca (vide seres espirituais) ou Mãe Yara (vide seres espirituais).

Chama – Encontram-se uma no Turigano e a outra ao lado da pirâmide. Simboliza a vida e o amor, além de gerar energia espiritual positiva. Tem a forma de um cálice do qual partem chamas, simbolizando o corpo físico do mestre. Ou seja, dentro de cada homem nasce a vida e o amor. Representa também a iluminação.

Fonte – Estrutura no Turigano que consiste numa fonte de água fluídica (vide energias). Também encontram-se fontes de água fluídica em outro formato no templo.

Solar dos Médiuns – Espécie de templo a céu aberto correspondente ao conjunto da Estrela Candente, do lago de Iemanjá, dos quadrantes e da pirâmide. Simboliza a grande jornada das civilizações que envolvem o período da história que precedeu a era cristã.

Lago de Iemanjá – Lago em cujas margens localizam-se os quadrantes e a pirâmide. Para a criação desse lago Tia Neiva foi, no início dos anos 70, à cidade de Prada, no sul da Bahia, onde fez, na praia, a mesma cerimônia que se faz hoje na Estrela Candente. O objetivo dessa viagem e da cerimônia na praia foi pedir a assistência de Iemanjá, trazendo assim a energia da entidade para o lago.

Elipse – Uma espécie de antena de captação e de distribuição de forças ou energias do universo, localizada no topo do morro Salve Deus. Além disso, simboliza a evolução do cristianismo de sua fase de martírio (carma) para sua fase científica. Existem duas outras elipses no Vale. No caso daquela que se localiza na Estrela Candente, ela determina também o ponto de referência do Portal de Desintegração. A outra localiza-se na Estrela de Neru.

Estrela Candente – Área do Vale ao ar livre considerada como uma usina de forças e energias. É onde espíritos muito negativos, cuja estrutura do templo não seria capaz de recuperar, recebem tratamento. A estrela candente é uma estrela formada por seis pontas, a estrela de Davi, com 108 esquifes ao redor, em sua borda, um espelho d'água em seu interior e uma elipse no centro. Cada esquife representa uma força espiritual. São, portanto, 108 forças agindo no local. Desses esquifes, 54 são azuis, representando a força da Lua, e 54 são amarelos, representando a força do Sol. Os esquifes funcionam como leitos ou macas das quais os espíritos se aproximam para receber a força ali deixada pelo médium após aí se deitar. Após esta primeira etapa, há a movimentação de forças e energias emitidas pela elipse em prol da coletividade. A Estrela Candente corresponde ao maior portal de desintegração (amacê) que existe na doutrina do Amanhecer. Por este portal espíritos há milênios acrisolados encontram passagem para outra dimensão. É comandada pelo Reino Central (vide crenças). As forças que atuam na Estrela são anoday / ouro, força do Sol, e anodai / prata, força da Lua, formando o anodaê (vide energia).

Mini-Cachoeira – Localizada na Estrela Candente, retrata a cachoeira iniciática, também representada no quadro no Turigano, onde Pai João e Pai Zé Pedro, na época do Brasil colônia, consagraram Tia Neiva, ainda numa outra encarnação, quanto a sua missão referente à criação do Vale do Amanhecer.

Oráculo de Delfos – Espécie de casinha branca na área da Estrela Candente. Faz parte do ritual de preparação dos quadrantes.

Quadrante – Consiste numa estrutura formada pela imagem de uma Princesa, o Sol, a Lua e os esquifes. São sete estruturas como esta, uma para cada princesa. Cada dia da semana, a cerimônia é realizada num quadrante específico.

Lança de Iemanjá – Consiste numa estrutura construída em frente da imagem de Iemanjá que alcança quase o meio do lago de Iemanjá. É como se fosse um altar, onde se realiza a preparação para a cerimônia dos quadrantes.

Pirâmide – Trata-se de uma herança egípcia, asteca e maia e é um local receptor de energia. A energia entra pelo vértice da pirâmide inundando o seu interior e energizando também aqueles que estiverem dentro da mesma. Fortalece o corpo humano ao revigorar o Sol Interior (plexo).

Nefertite e Akhenaton – Imagens encontradas dentro da pirâmide. Simbolizam as encarnações que os membros do Vale tiveram na civilização egípcia, daí sua ligação com essa civilização.

Casa Grande – Nome dado à casa em que Tia Neiva habitava no Vale do Amanhecer.

Hierarquia

Apará – Médiun de incorporação. Para maiores explicações, vide crenças, princípios e símbolos.

Doutrinador – Médiun que não incorpora, conversa com o espírito incorporado no apará, doutrinando-o. Para maiores explicações, vide crenças, princípios e símbolos.

Mestres – Homens adeptos da doutrina. A eles é atribuída a força positiva. Podem ser Sol, Luz ou Lua. Todos os mestres são jaguares.

Mestre Sol – Doutrinador cujas funções nos rituais relacionam-se mais com a concentração e a dedicação.

Mestre Luz – Doutrinador cujas funções nos rituais relacionam-se mais com o comando das cerimônias.

Mestre Lua – Apará, ou seja, o mestre que incorpora.

Ninfas – Mulheres adeptas da doutrina. Simbolizam a ternura e o amor incondicional. A elas é atribuída a força negativa. Podem ser do tipo Sol ou Lua. Todas as ninfas são jaguares. Observação: As forças negativa (mestre) e positiva (ninfa) não equivalem a ruins ou boas. Funcionam, sim, como complementação.

Ninfa Sol – Doutrinadora.

Ninfa Lua – Apará, ou seja, a ninfa que incorpora.

Cavaleiros – Homens. Simbolizam a altivez e a razão. Representam as quatro entidades espirituais denominadas cavaleiros – Cavaleiro da Lança Vermelha, Cavaleiro da Lança Rósea, Cavaleiro da Lança do Reino Central e Cavaleiro da Lança Lilás (vide seres espirituais).

Mestre Trino – São os mestres com a consagração mais alta da hierarquia. São os quatro trinos presidentes que ocupam a liderança da doutrina desde a morte de Tia Neiva. Espiritualmente são chamados Trino Sumanã, Trino Ajarã, Trino Tumuchy e Trino Arakém. O primeiro é atualmente o mestre Michel e cuida da parte de curas; o segundo é atualmente o mestre Gilberto (um dos filhos de Tia Neiva) e cuida das filiais do Vale do Amanhecer no Brasil e no exterior; o terceiro era Mario Sassi (companheiro de Tia Neiva), tido como o grande intelectual da doutrina; e o quarto era o mestre Nestor, que foi o grande executor da doutrina. Atualmente as funções dos trinos Tumuchy e Arakém são divididas entre os trinos Sumanã e Ajarã.

Mestre Arcano ou Adjunto – São mestres de alta hierarquia na doutrina, ocupando posição imediatamente inferior a dos trinos. Foram consagrados por Tia Neiva e alguns receberam a missão de formar um povo. Cada arcano ou adjunto que tem povo forma, juntamente com seu povo, uma falange de mestrado. São treze arcanos de povo e outros arcanos que não receberam a missão de formar um povo. Povo são seus seguidores. Acredita-se que esses mestres viveram em grandes civilizações do passado em épocas de guerra. Por terem vivido nessas épocas, sua missão atual no Vale é formar um grupo de ninfas e mestres (um povo) para liderá-los na manipulação de energias vividas naquelas épocas que impregnaram o planeta e precisam ser transmutadas em energias puras e benéficas. Todos os mestres e ninfas do Vale devem escolher um adjunto.

Falanges de Mestrado – Trata-se desse agrupamento de espíritos de mesma origem que, no Vale, são compostos de um povo e seu adjunto bem como da entidade espiritual que esse adjunto representa na Terra, o ministro. São elas: Sublimação, Consagração, Sacramento, Cruzada, Estrela Candente, Redenção, Anunciação, Ascensão, Unificação, Ressurreição e Solar. Cada médium do Vale, seja ninfa ou mestre, escolhe uma dessas falanges para pertencer, constando tal informação em seu crachá. Cada falange de mestrado tem uma missão específica no Vale do Amanhecer.

Regente – Mestre que representa o adjunto em alguma de suas funções quando este último tem choque de horários com seus compromissos dentro da doutrina.

Mestre Centurião – Aquele que concluiu o curso de Centúria.

Madrinha – Ninfa lua que deve trabalhar com um mestre Sol. É escolhida por ele.

Padrinho – Mestre Sol que deve trabalhar com um mestre sol. É escolhido por ele.

Escrava – Ninfa Lua que sempre trabalha com um mestre sol. Ela é escolhida por ele e pode emitir como sua escrava. Significa que sempre trabalham juntos. A escolha é feita por afinidade no trabalho. Diz-se que é bom o mestre Sol escolher uma escrava, uma madrinha e um padrinho para trabalhar com ele, porque assim forma-se uma linha de força.

Sétimos Raios – Os mestres que concluíram o curso de sétimo Raio.

Mestre Devas – São mestres de alta hierarquia. Sua função na doutrina é a de coordenação e organização. Dentre suas funções tem-se: marcar as datas das consagrações que não têm data fixa, em acordo com os trinos; montar as escalas de trabalho para os rituais; elaborar as emissões para cada médium segundo a posição deste na doutrina etc. São também chamados de Filhos de Devas.

Mestre Trino Ajouro – É uma das lideranças dentro da doutrina. Na hierarquia estão logo abaixo dos adjuntos ou arcanos. Existe toda uma série de trinos como, por exemplo, Trinos Herdeiros, Trinos Sárdios etc. Importante não confundi-los com os Trinos presidentes que são a hierarquia máxima da doutrina.

Ajanã – O mesmo que mestre lua ou apará, ou seja, o homem que incorpora.

Farol Mestre – Mestres doutrinadores que ocupam a posição de farol no ritual da mesa evangélica. São três mestres que se sentam nas pontas do triângulo, os quais são trocados a cada incorporação de espíritos sofredores e cuja função é impedir que se forme uma corrente energética negativa impenetrável no local.

Pajezinho – As crianças participam dos rituais compondo as cortes que conduzem os mestres e as ninfas. As crianças não incorporam nem doutrinam, tendo uma participação restrita na doutrina. Têm aulas sobre a doutrina aos domingos.

Representante da Condessa Natanhy – Ninfa que representa a Condessa de Natanhy (vide seres espirituais) nos rituais de julgamento ou aramê.

Terezinha ou 1ª Ninfa Lua Estrela Candente – É a médium designada por Tia Neiva para ser a cantora oficial dos mantras do Vale do Amanhecer.

Adjuração – O mestre Sol e a ninfa Sol com todas as consagrações possíveis dentro da doutrina do Amanhecer.

Falanges Missionárias – São formadas por um grupo de ninfas ou de mestres. Existem na doutrina 22 falanges, sendo 20 de ninfas e 2 de mestres. Cada falange tem uma missão específica dentro da doutrina e uma história própria, desde sua origem remota, passando por reencarnações sucessivas, até chegar no Vale. De modo geral, em sua origem as atuais falanges constituíam grupos de mulheres que habitavam cidades assoladas pela guerra, desempenhando atividades voltadas para a cura, a magia, a comunicação com o divino e a caridade. Alguns desses grupos tinham o auxílio de homens e outros não. Segundo a doutrina, os componentes das falanges têm para com elas uma relação espiritual, tendo feito parte do grupo que hoje lhes dá nome em encarnações passadas. As falanges missionárias seriam, portanto, representantes legítimas de épocas e povos vividos pelos jaguares. Neste caso, são portadoras de linhas de energia desses tempos remotos, resgatando, com o auxílio de suas indumentárias (vide vestimenta) e das entidades, espíritos lá perdidos e guiando-os para onde devem ir. No entanto, um pequeno grupo de falanges foge à regra, representando a época presente ou o acesso a locais situados nos planos espirituais, em outras dimensões.

Nityama e Nityama Madruxa – Esta falange é responsável pelo auxílio ao mestrado, pela formação de filas magnéticas, por fazer as cortes para os rituais, pela imantração (vide rituais e trabalhos) dos ambientes etc. Teve origem na Grécia antiga com os ciganos, tendo também existido na Índia mais tarde. Nityama corresponde ao nome da localidade em que viviam na Grécia. Nityamas Madruxa são as Ninfas Nityamas casadas. São consideradas madrinhas das Nityamas, as solteiras.

Samaritana – Sua origem data da época em que Cristo era vivo, quando este se encontrou com uma samaritana, passagem esta narrada no evangelho do apóstolo João. Elas servem o sal, o perfume e o vinho nos rituais e nas consagrações. Nos rituais que exigem corte, elas posicionam-se à frente da mesma, conduzindo os mestres.

Mago – É da responsabilidade desta falange abrir a chama da vida, receber as energias dos mestres que descem da Estrela Candente, ocupar a cassandra, dentre outros. Sua origem converge com a das Nityamas, pois faziam parte do mesmo grupo. Eram ex-guerreiros gregos. Também fazem alusão aos três Reis Magos que foram à Jerusalém adorar o menino Jesus. É composta somente por homens.

Darmo Oxinto – O papel desta falange no Vale é de destaque no ritual da Cruz do Caminho, desempenhando a função de honra e guarda de Iemanjá. Sua origem consta do Egito antigo.

Grega – Esta falange tem como missão a honra e a guarda nos rituais. Sua origem é grega.

Muruaicy – Esta falange tem como função abrir e permanecer de honra e guarda dos portões nos rituais. Também têm origem grega, tendo sido doutrinadas pelas Yuricys, na Antigüidade.

Maya – Sua origem é diversa das demais falanges. Compreende ninfas que viveram na civilização maia e faz alusão ao sacrifício de virgens guerreiras realizados nesta civilização. Participam das cortes, fazem emissão, cantos e outros.

Yuricy Sol – Esta falange conduz os comandantes nos rituais, representa o adjunto Yurici (Mestre Edelvels) e invoca as forças nos rituais. Yuricy significa flor do campo, em língua indígena, e sua origem é grega.

Yuricy Lua – Esta falange representa a força de Koatay 108 no trabalho do Turigano. Yuricy significa flor do campo, em língua indígena, e sua origem é grega.

Madalena de Cássia – É missão desta falange a promoção da honra e guarda nos rituais de consagração do matrimônio realizados no templo. Também ajudam nas filas magnéticas aqueles que necessitam das energias curadoras e desobsessivas. Origem na Europa, na Idade Média, como freiras, em conventos.

Jaçanã – Esta falange trabalha nas iniciações, preparando os mestres que vão para os salões iniciáticos, e no ritual da Cruz do Caminho, colocando as morsas (vide vestimenta) nos mestres e ninfas Sol. Também têm origem grega, tendo sido doutrinadas juntamente com as Muruaicys pelas Yuricys, na Antigüidade.

Príncipe Maya – Sua origem é diversa das demais falanges. Compreendem espíritos que viveram na civilização maia, tendo desafiado os representantes de Capela. Sua encarnação atual como membro da Falange Maya faz parte de seu processo de expiação. É composta somente por homens. Fazem corte, emissão, canto, dentre outros.

Franciscana – Compete a esta falange honrar e guardar os indivíduos que buscam tratamento no Vale do Amanhecer. Sua origem é tribal e consistiam em guerreiras. Em 1181, tiveram nova reencarnação como Clarissas, seguidoras de Clara de Assis ou Clara de Offeduccio, mulher que se juntou ao movimento cristão liderado por Francisco de Assis.

Narayama – A esta falange cabe atuar em trabalhos desobsessivos nos rituais e nos Sandays. Sua origem é japonesa, da cidade de Nara, região abençoada e bastante religiosa.

Ariana – Cabe a esta falange executar a honra e a guarda nos rituais de consagração do matrimônio realizados no templo. Além disso, invocam o poder dos faraós e do Rico Vale dos Reis em busca de suas heranças e de suas origens. Têm origem egípcia, tendo vivido na Cruz do Caminho.

Tupinambá – Esta falange tem como missão realizar o serviço social junto à recepção, auxiliar todos os mestres e dar de comer a quem tem fome. Não é composta de médiuns que tiveram encarnações em sociedades indígenas, mas, sim, uma homenagem aos Incas, a pedido de Pai Seta Branca, que teria vivido numa tribo incaica em uma de suas encarnações.

Cigana Aganara – Esta falange tem como função participar nos trabalhos de libertação, nos rituais de julgamento e nos aramês. Sua origem é cigana, tendo existido na Rússia e depois na Espanha.

Cigana Tagana – A missão desta falange é realizar trabalhos de libertação de prisioneiros da Espiritualidade Maior de suas vítimas do passado. Sua origem é cigana.

Rochana – Têm como função manipular as energias das rochas e das pedras. Sua origem data da Grécia antiga.

Cayçara – Cabe a esta falange participar de todos os rituais e cortes, lançando redes magnéticas nos espíritos sofredores. Têm origem indígena.

Nyatra – A esta falange cabe conduzir o Santo Nono no ritual da Estrela da Sublimação. Não há informações quanto a sua origem.

Agulha Ismênia – Fazem corte, emissão, canto, dentre outros. No plano espiritual, são conhecidas como Samboaras, as mulheres destemidas. Suas armas simbolizam os heliógrafos das Pirâmides. Não há informações quanto a sua origem.

Aponara – Esta falange é formada por ninfas casadas com adjuntos arcanos de povo e com presidentes de templos externos (filiais) do Vale do Amanhecer. São coordenadoras. Não têm origem em civilizações passadas. As esposas desses mestres só podem fazer parte desta falange. Quanto às demais ninfas, podem escolher à qual falange missionária querem pertencer, com exceção dessa falange.

Mestrado – Envolve o conjunto de mestres e ninfas componentes das falanges de mestrado. É uma outra maneira de designar os membros da doutrina.

Comandante – Para todo ritual um mestre é escalado como comandante, o que o torna responsável por zelar para que tudo esteja pronto para a cerimônia e para que as pessoas saibam ao certo o que têm de fazer. É ele que dirige o ritual no momento da execução deste. Somente o ritual abatá é comandado por uma mulher. Também são denominados comandantes os três mestres responsáveis pelo templo, que ficam no radar (vide território). Por sua vez, esses últimos têm a atribuição de abrir a corrente mestra (vide energias).

Profetiza – Ninfas que consagram os casamentos entre mestres e ninfas.

Ninfa Lua Lança Lilás – Posição ocupada por uma ninfa apará no trabalho de randy.

Vestimenta

Branquinho – Nome carinhoso dado por Tia Neiva ao uniforme branco, o primeiro a ser utilizado pelos membros da Ordem. Tal vestimenta começa a ser usada ainda nas aulas de desenvolvimento. Consiste em vestido branco para as mulheres e calça preta e blusa branca para os homens. Os pajezinhos (vide hierarquia) também usam o branquinho.

Fita Lilás e Amarela – A cor amarela simboliza a ciência e a comunicação. O lilás, por sua vez, simboliza a cura do corpo físico. A fita do doutrinador traz no centro a cruz (morsa), seu símbolo. Enquanto a fita do aparâ traz o evangelho aberto, seu símbolo. Já a dos pajezinhos traz o desenho de um indiozinho. A fita é usada por cima de todas as vestimentas. Ela forma uma elipse no corpo do médium com a função de protegê-lo.

Crachá – Após o emplacamento, o médium se torna membro da doutrina e passa a usar, juntamente com o branquinho, um crachá que lhe acompanhará por toda a sua evolução na doutrina. Neste crachá pode constar, segundo o nível do médium na hierarquia, o nome de sua entidade protetora, seu nome, sua mediunidade, o nome da falange de mestrado à qual pertence etc.

Colete – O colete é acrescentado à vestimenta após a iniciação Darão Oxinto (vide rituais e trabalho). Tem a função de proteger a caixa torácica, deixando livre o fluxo de energias advindo dos chacras. Nas costas o colete traz o símbolo da mediunidade do médium que o utiliza e na frente todas as suas armas.

Armas – São pequenos símbolos distribuídos pelo colete cuja função é proteger o médium da atuação de espíritos obsessores ou cobradores e de energias pesadas que poderiam desequilibrá-lo causando perturbação mental. Indicam os cursos feitos pelo médium, sua entidade protetora, sua estrela etc. São também chamadas de radar, não se confundindo com o radar encontrado no território.

Uniforme de Jaguar – O uniforme dos mestres consiste em camisa preta, calça marrom e colete. As ninfas usam blusa preta, saia marrom e colete. As mangas arregaçadas significam trabalho, luta e tenacidade. Este uniforme passa a ser usado pelos médiuns após o ritual de elevação das espadas (vide rituais e trabalhos).

Indumentária – É a roupa da falange missionária (vide hierarquia) e, por definição, o vestuário usado em épocas ou povos, uma vez que, de maneira geral, as falanges representam civilizações antigas. A indumentária do mestre corresponde ao uso do jaguar com capa, enquanto a indumentária da ninfa corresponde à roupa da falange, ao vestido de ninfa sol ou de ninfa lua ou ainda ao jaguar com capa. O uso de uma das três vestimentas, no caso das ninfas, dependerá do trabalho em questão. As capas das indumentárias têm a finalidade de armazenar energias, evitando a perda destas durante o ritual. As energias são armazenadas e liberadas gradualmente, conduzidas pelas entidades espirituais para a recuperação de espíritos sofredores encarnados e desencarnados. Os membros passam a usar indumentárias após a Elevação de Espadas (vide rituais e trabalhos), que é quando se tornam aptos a entrar para uma falange missionária (vide hierarquia).

Lança das Ninfas – Lança de ferro que as ninfas carregam como parte de sua indumentária de falange missionária (vide hierarquia). Ela é atributo obrigatório das gregas, que devem portá-la sempre que estiverem usando sua indumentária de falange. Já as ninfas das demais falanges usam-na somente em determinados rituais. A função da lança é desintegrar energias negativas.

Pente e Luvas – O pente tem a função de proteger a cabeça da ninfa, uniformizar e direcionar as energias oriundas de seu chacra coronário em benefício do ritual. A luva, por sua vez, protege a parte externa das mãos e deixa as palmas livres, onde há minúsculos chacras que concentram energia, a qual é armazenada e usada nos rituais. Todas as ninfas sol usam pente e luva.

Morsa – São as cruzes nas mangas da camisa. Formam um ponto de captação de energias, recebendo as forças diretas de Tapir (vide energia), de uma região chamada Campo das Morsas.

Fita Roxa – Quando um médium transgredia os princípios doutrinários tinha que usar a fita roxa, símbolo do castigo. Com todos os médiuns reunidos no templo, Tia Neiva ficava em frente à Pira e incorporava Mãe Yara ou Dr. Ralf. A entidade chamava o transgressor, registrava o fato por ele cometido, determinava o uso da fita e o tempo devido. Hoje não existe mais.

Ataca – Indumentária de prisioneiro usada pelos homens para serem reconhecidos pelos velhos cobradores. Consiste em duas tiras de couro vestidas sobre a camisa e sem o colete. Protege o Mestre, impedindo que seu cobrador o toque. É específica do período de sete dias de prisão.

Exê e Sudário – Indumentária de prisioneiro usada pelas ninfas para serem reconhecidas pelos velhos cobradores. O exê consiste num arranjo em forma de rosa que a ninfa usa preso aos cabelos, já o sudário constitui um lencinho pregado à rosa. Usa-se em conjunto com um vestido específico, uma capa e uma ataca feminina que consiste numa pulseira ou correntinha. É específica do período de sete dias de prisão.

Suriê – Um grande colar que é um poderoso receptor de energias positivas, como se fosse uma morsa gigantesca. Tem ação altamente positiva e energizante. Trata-se de uma cruz específica que representa Koatay 108 e é usada pelos mestres em alguns rituais.

Oráculo de Ariano – Na indumentária da ninfa Sol (o vestido de ninfa Sol) tem-se o desenho de um Sol com sete raios. Ou seja, a representação do Oráculo de Ariano, de onde Pai Seta Branca, dispondo de suas forças, emite seus poderes. A base do Sol simboliza Pai Seta Branca e os sete raios os orixás Arakén, Adones, Oner, Eridan, Alufã, Akinaton e Delanz.

Ânfora – Símbolo do invólucro que carrega a força viva e restauradora da água, além de constituir o objeto que, na época de Cristo, os povos usavam para carregá-la. Seu desenho aparece bordado na indumentária das samaritanas (vide hierarquia).

Cabala – É uma palavra hebraica cujo significado é lugar elevado e designa, no Vale, aspectos secretos de uma doutrina. É representada por duas meias-luas opostas na indumentária das Muruaicys (vide hierarquia).

Cruz de Ansanta – É o símbolo egípcio da vida e da morte. Na indumentária das Muruaicys (vide hierarquia) simboliza a abertura dos portões, significando “abrir caminhos”.

ÍNDICE REMISSIVO AO MAPA DE REFERÊNCIAS

A

A caminho da luz – 98
 A dimensão dos deuses – 98
 A origem dos catedráticos – 98
 A origem dos grandes iniciados – 98
 Abatá – 104
 Acambuê – 104
 Adjuração – 120
 Afogê – 104
 Água fluídica – 102
 Agulha Ismênia – 122
 Ajanã – 119
 Alabá – 105
 Albergues ou casas transitórias – 97
 Aledá – 114
 Amacê – 93
 Amanto – 111
 Ânfora – 124
 Angical – 107
 Anjos e santos espíritos – 109
 Anodaê – 102
 Anodai ou anodai – 102
 Anoday – 102
 Anodização – 104
 Apará – 94, 118
 Apolo – 112
 Aponara – 122
 Ariana – 121
 Armas – 123
 Assim na Terra como no céu – 98
 Assu-hi – 104
 Ataca – 124
 Aton – 103

Aulas de desenvolvimento – 96

Aulas de elevação – 96

B

Branquinho – 123

C

Cabala – 124

Cabine – 115

Caboclo Pena Branca – 109

Caboclos – 109

Canal vermelho – 96

Canto – 100

Canto universal – 100

Capela – 93

Casa Grande – 117

Cassandras – 113

Castelo de autorização – 114

Castelo de iniciação – 115

Castelo do cochicho – 114

Castelo do doutrinador – 115

Castelo do silêncio – 113

Cavaleiro da lança do reino central – 111

Cavaleiro da lança lilás – 111

Cavaleiro da lança negra – 111

Cavaleiro da lança rósea – 111

Cavaleiro da lança vermelha – 111

Cavaleiro de Oxossi – 110

Cavaleiros – 118

Cavaleiros de Ypuena – 111

Cayçara – 121

Chacras – 102

Chama – 115

Cigana Aganara – 121

Cigana Tagana – 121

- Colete – 123
 Comandante – 122
 Condessa Natanhy – 111
 Condomínios de luxo – 98
 Contagem de satay – 106
 Corrente branca do oriente maior – 103
 Corrente indiana do espaço – 93
 Corrente mestra – 102
 Corte ou cortejo – 104
 Crachá – 123
 Cruz – 113
 Cruz de Ansanta – 124
 Cruz do caminho – 114
 Cura desobsessiva – 96
 Curso de centúria – 96
 Curso de sétimo raio ou curso de ninfas – 96
- D**
- Darmo Oxinto – 120
 Deus – 93, 108
 Diel do interoceptível – 95
 Doutrina do jaguar – 93
 Doutrinador – 94, 118
 Dr. Ralph, Bezerra de Menezes e Dr. Fritz – 111
- E**
- Ectoplasma – 102
 Eflúvios curadores – 103
 Elevação de espadas – 106
 Elipse – 116
 Elítrios – 110
 Emissão – 100
 Emplacamento – 106
 Energia – 102
 Enlevo – 107
- Equitumans – 93
 Escalada – 104
 Escrava – 119
 Esfinges – 115
 Espíritos cobradores – 110
 Espíritos de luz – 110
 Espíritos milenares – 109
 Espíritos sofredores – 110
 Esquifes – 113
 Estrela candente – 116
 Estrela da sublimação ou estrela de Neru – 113
 Estrela de Davi – 113
 Estrelas – 93
 Exê e sudário – 124
 Exu – 110
- F**
- Falange – 110
 Falanges de mestrado – 119
 Falanges missionárias – 120
 Farol mestre – 119
 Fita lilás e amarela – 123
 Fita roxa – 124
 Fonte – 115
 Força espiritual de Pitya – 103
 Força física de Esparta – 103
 Franciscana – 121
- G**
- Grande oráculo de obatalá – 99
 Grande oráculo de olorum – 98
 Grega – 120
 Guia – 111
 Guia missionária – 108
- H**
- Harmonização – 104

Hino – 100

I

Iemanjá – 108

Imantração do templo – 106

Imantração do Vale – 105

Imunização – 105

Incorporação – 95

Indução – 115

Indumentária – 123

Iniciação – 106

Interferência – 95

Ionização – 95

J

Jaçanã – 121

Jaguar – 93

Jaguares – 94

Jesus Cristo – 108

Johnson Plata – 110

Julgamento ou aramê – 105

K

Koatay 108 – 99

L

Lago de Iemanjá – 116

Lança das ninfas – 123

Lança de Iemanjá – 116

Legião – 110

Lei do Auxílio – 95

Leito Magnético – 99

Linha de passes – 106

Lua – 94

Lua com estrelas – 95

M

Madalena de Cássia – 121

Madrinha – 119

Mãe Tildes – 109

Mãe Yara – 108

Magia branca de Jesus – 93

Mago – 120

Mahanty – 97

Mantra – 100

Maya – 120

Médium – 94

Mesa evangélica – 106

Mesa evangélica – 114

Mestrado – 122

Mestre Acapu – 112

Mestre arcano ou adjunto – 118

Mestre centurião – 119

Mestre Devas – 119

Mestre Inácio – 108

Mestre Lua – 118

Mestre Luz – 118

Mestre sol – 118

Mestre trino – 118

Mestre trino ajouro – 119

Mestre Umahã – 99

Mestres – 118

Mini-cachoeira – 116

Ministro – 108

Missionário – 95

Morsa – 124

Mundo encantado dos himalaias – 98

Muruaicy – 120

N

Narayama – 121

Natacha – 99

Nefertite e Akhenaton – 117

Neutron ou neutrôm – 102

Ninfa lua – 118

Ninfa lua lança lilás – 122

- Ninfa sol – 118
 Ninfas – 118
 Nityama e Nityama Madruxa – 120
 Nossa Senhora Apará – 108
 Nova era – 99
 Nyatra – 122
- O**
- O Assis – 94
 O Cacique – 94
 Obatalá – 111
 Obsedado – 95
 Obsessão – 95
 Oráculo de Ariano – 124
 Oráculo de Delfos – 116
 Oráculo de simiromba – 99
 Oráculo do Pai Seta Branca – 115
 Origens – 98
 Os sem-esperança – 97
- P**
- Padrinho – 119
 Pai João – 109
 Pai Nosso – 100
 Pai Samuel – 109
 Pai Seta Branca – 108
 Pai Zé Pedro de Enoch – 109
 Pajés – 108
 Pajezinho – 119
 Passe magnético – 103
 Pedra Branca – 96
 Pente e luvas – 124
 Pira – 114
 Pirâmide – 116
 Planos espirituais – 96
 Plexos – 102
 Ponta negra – 97
- Portal de desintegração – 115
 Povo das águas – 109
 Prana – 102
 Prece de equilíbrio – 100
 Prece luz – 101
 Prece simiromba – 101
 Prefixos – 100
 Preparação – 101
 Pretos (as) velhos (as) – 108
 Princesas – 110
 Príncipe Maya – 121
 Prisão espiritual – 105
 Profetiza – 122
 Puxada – 95
 Pytia ou Pítia – 112
- Q**
- QG dos falcões – 97
 Quadrante – 106
 Quadrante – 116
- R**
- Radar – 114
 Rainha de Sabá – 109
 Randy – 106, 114
 Redes magnéticas – 103
 Regente – 119
 Reino de zana – 98
 Representante da condessa de Natanhy – 119
 Retiro – 106
 Rochana – 121
 Rodoviária universal – 96
- S**
- Sabarana, Reilli, Dubaly e Doragana – 111
 Sacerdócio – 95
 Sala da junção – 115

- Sala de cura – 115
 Sala dos Devas – 114
 Salve Deus – 101
 Samaritana – 120
 Sanday – 102
 Sanday de cura – 105
 Sanday de indução – 105
 Sanday de junção – 105
 Sanday dos tronos – 104
 Sessão branca – 106
 Sétimos raios – 119
 Significado das cores – 99
 Sociedade de dementes – 97
 Sol – 95
 Solar dos médiuns – 116
 Sudário – 106
 Sudário – 113
 Suriê – 124
- T**
- Tapir – 103
 Técnica de transportes e desdobramentos – 99
 Templo – 113
 Terceiro sétimo – 98
- Terço – 114
 Terezinha ou 1ª lua estrela candente – 119
 Tiãozinho – 110
 Triagem – 104
 Triângulo – 95
 Troca de rosas – 107
 Tronos – 113
 Tumuchis – 94
 Tupinambá – 121
 Turigano – 115
 Tutancamon – 115
- U**
- Umbral – 97
 Uniforme de jaguar – 123
 Urubatã – 110
- V**
- Vale das sombras – 97
 Vale dos suicidas – 97
 Vinho – 99
 Vô Agripino e vozinha Marilú – 109
 Vovô Hindu – 109
- Y**
- Yuricy lua – 121
 Yuricy sol – 120