



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE LETRAS
DEPARTAMENTO DE LINGUÍSTICA, PORTUGUÊS E LÍNGUAS CLÁSSICAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LINGUÍSTICA

**VALE DO AMANHECER COMO COMUNIDADE DE FALA:
UMA VISÃO ECOLINGUÍSTICA**

GENIS FREDERICO SCHMALTZ NETO

BRASÍLIA

2017

GENIS FREDERICO SCHMALTZ NETO

**VALE DO AMANHECER COMO COMUNIDADE DE FALA:
UMA VISÃO ECOLINGUÍSTICA**

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Linguística do Departamento de Linguística, Português e Línguas Clássicas da Universidade de Brasília como requisito parcial para obtenção do título de doutor em Linguística pela Universidade de Brasília.

ORIENTADOR: PROF. DR. HILDO HONÓRIO DO COUTO

BRASÍLIA

2017

Ficha catalográfica elaborada automaticamente,
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

SV149 v Schmaltz Neto, Genis Frederico
Vale do Amanhecer como comunidade de fala: uma visão
ecolinguística / Genis Frederico Schmaltz Neto; orientador
Hildo Honório do Couto. -- Brasília, 2017.
165 p.

Tese (Doutorado - Doutorado em Linguística) --
Universidade de Brasília, 2017.

1. Ecolinguística. 2. Comunidade de fala. 3. Vale do
Amanhecer. 4. Interação. 5. Meio ambiente espiritual. I.
Couto, Hildo Honório do, orient. II. Título.

GENIS FREDERICO SCHMALTZ NETO

**VALE DO AMANHECER COMO COMUNIDADE DE FALA:
UMA VISÃO ECOLINGUÍSTICA**

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Linguística do Departamento de Linguística, Português e Línguas Clássicas da Universidade de Brasília como requisito parcial para obtenção do título de doutor em Linguística pela Universidade de Brasília – UnB.

Comissão examinadora constituída por:

Hildo Honório do Couto
Universidade de Brasília – UnB
Orientador e presidente da banca

Dioney Moreira Gomes
Universidade de Brasília – UnB
Membro titular da banca – Examinador interno

Elza Kioko N. N. do Couto
Universidade Federal de Goiás – UFG
Membro titular da banca – Examinadora externa

Gilberto Paulino de Araújo
Universidade Federal do Tocantins – UFT
Membro titular da banca – Examinador externo

Kleber Aparecido da Silva
Universidade de Brasília - UnB
Membro suplente da banca

*Para João,
que não esperou amanhecer.*

AGRADECIMENTOS

Ao professor Hildo, por ser holístico, múltiplo e paciente numa orientação que me permitiu refletir sobre minhas próprias jornadas através daquelas vividas por ele. Por me ensinar linguística ecossistêmica. *Você é fantástico!*;

À Mayara Gonçalves, pelo incentivo, compreensão e ouvidos emprestados em qualquer hora do dia e a qualquer momento. Por me impedir de surtar. *Te amo*;

Ao meu irmão Daniel Schmaltz, pelas consultorias via WhatsApp, releituras, serviços de formatação e palavras de conforto entre cada capítulo travado. *Logo é a sua vez!*;

À professora Mariney e ao professor Dionei por se disporem a participar do exame de qualificação – e mais do que isso – por terem emprestado ao meu texto suas observações fundamentais. *Obrigado pela vida que flui por vocês!*

Ao professor Gilberto, pela parceria que me ensinou a caminhar pela ecolinguística de maneira concisa e coerente. *Você é fenomenal!* À professora Elza e ao professor Kleber que se dispuseram a estar na defesa, direta e indiretamente. *Obrigado.*

Aos parceiros de estrada Samuel Nascimento, Eveline Rodrigues e Marília Rêzio, por cada mensagem de carinho ou cada resposta gentil a todas as vezes que eu usava caixa alta pedindo por misericórdia, socorro, ajuda. *Obrigado!*

A todos os professores e professoras do PPGL-UnB que contribuíram para minha formação. Também àqueles da casa que me gerou, a UFG. *Vocês são basilares!*

Às ninfas e jaguares que estiveram comigo nesses quatro anos, pelas conversas descompromissadas, pela confiança e pelo apoio. *Vocês são preciosos e preciosas!*

À ninfa Maria Hezenete que se dispôs a ser minha consultora doutrinária nos momentos em que eu não pude correr até o templo mãe, esclarecendo tudo. *Você é muito gentil!*;

Aos meus pais, Rose e Avalone, por terem abdicado de muitos de suas vontades para que eu pudesse estudar. Pelo apoio indireto. Por terem me ensinado a viver. *Amo vocês!*

Ao CNPQ, pela bolsa de estudos concedida.

À Vida, que me debulhou, virou de cabeça para baixo e me fez perceber, no final, que tudo é passageiro. Nenhuma folha cai da árvore sem que seja vontade de Deus – e quando caem, elas murcham. *Ora, é preciso ficar escuro antes de vir o amanhecer.*

RESUMO

Este estudo discute o conceito de Comunidade de Fala (doravante CF) aplicado a comunidade mística religiosa sediada em Brasília intitulada Vale do Amanhecer. Para analisá-la, adota-se o paradigma ecolinguístico de CF construído por Couto (2007-2017) dentro da Linguística Ecolinguística por ele praticada, a saber, o estudo das relações entre língua e meio-ambiente. Seu aparato metodológico trata-se de uma multimetodologia, isto é, permite que as técnicas usuais de etnografia se juntem à análise de documentos e estudo de caso, conforme os dados gerados na comunidade se mostram. A compreensão do que é língua e sociedade pela Linguística Ecolinguística perpassa o cerne da interação e por meio dela constrói para si regras interacionais gerais e específicas. Dessa forma, analisa-se o Vale do Amanhecer como um ecossistema, partindo da interação por meio de uma linguagem (L) entre seu povo (P) dentro do território (T) demarcado, observando o que a torna uma comunidade e o que pode diferenciá-la das demais CFs demarcáveis. A conclusão a que se chega é que o Vale do Amanhecer pode ser considerado CF pela sua constituição ecolinguística e que, ainda, é importante considerar seus aspectos espiritualistas como constituintes das suas regras interacionais específicas.

PALAVRAS-CHAVE: Ecolinguística. Comunidade de Fala. Vale do Amanhecer.

ABSTRACT

This study discusses the concept of Speech Community (CF) applied to the religious mystical community based in Brasilia titled Vale do Amanhecer. To analyze it, we adopt the ecology paradigm of CF constructed by Couto (2007-2017) within the Ecosystemic Linguistics that he practiced, the study of the relations between language and environment. Its methodological apparatus is a multi-methodology, that is, it allows the usual techniques of ethnographies to join the analysis of documents and case study, as the data generated in the community show. The understanding of language and society by Ecosystem Linguistics permeates the core of interaction and through it builds general and specific interaction rules for itself. In this way, the Valley of the Dawn is analyzed as an ecosystem, starting from the interaction by means of a language (L) between its people (P) within the territory (T) demarcated, observing what makes it a community and what can differentiate it from the other demarcable CFs. The conclusion reached is that the Valley of the Dawn can be considered CF due to its ecosystemic constitution and that it is still important to consider its spiritual aspects as constituents of its specific rules of interaction.

KEY WORDS: Ecolinguistics. Speech Community. Valley of the Dawn.

LISTA DE TABELAS

01.	Quadro comparativo entre paradigmas postulados por F. Capra (1991)	31
02.	Quadro comparativo entre posturas ecológicas	35
03.	Quadro comparativo entre Neiva e Sassi. Adaptado.	51
04.	Quadro comparativo entre aparás e doutrinador. Adaptado	51
05.	Comparação entre elementos do ecossistema religioso e o Vale do Amanhecer	55
06.	Comparação entre elementos do ecossistema religioso e o Vale do Amanhecer	55
07.	Quadro comparativo entre subcategorias de comunidade tonnianas	63
08.	Quadro comparativo entre categorias de Tönnies e termos de Couto	78
09.	Síntese das regras interacionais de Couto	80
10.	Quadro comparativo entre os conceitos de CF	89
11.	Guias mais comuns aos aparás e doutrinadores	121
12.	Guias mais comuns aos aparás e doutrinadores	123
13.	Lista de povos aos quais os adeptos do VDA provavelmente pertenceram	130
14.	Comparação entre fatos religiosos e atos religiosos comuns a religiões e ao VDA	133
15.	Síntese das regras interacionais de Couto	146

LISTA DE FLUXOGRAMAS E GRÁFICOS

01.	Adaptação de seres extraterrenos à Terra	49
02.	Organização dos fatos religiosos do Amanhecer	56
03.	Elementos da inter-relação numinosa	56
04.	Porcentagem de respostas à pergunta: “antes do VDA você era...”.....	108
05.	Porcentagem de respostas à pergunta: “como você conheceu o VDA? ”	110
06.	Porcentagem de respostas à pergunta: “do que você não gosta no VDA? ”	127
08.	Porcentagem da faixa etária dos membros da comunidade	127
09.	Porcentagem de tempo de permanência na doutrina	128
10.	Relação entre categorias da EIC	136

LISTA DE FIGURAS

01. Representação do ecossistema linguístico	35
02. Representação do ecossistema linguístico em sua amplitude.	36
03. Proposta de triângulo para compreensão da tríade ecolinguística	38
04. Proposta de triângulo para compreensão da tríade ecolinguística	43
05. Símbolos que distinguem aparás de doutrinadores	52
06. Comparação entre elementos do meio ambiente com um meio ambiente espiritual	58
07. Comparação entre elementos do meio ambiente com um meio ambiente espiritual	59
08. Distinção entre Sociedade e Comunidade	62
09. Os locais destacados no cartograma evidenciam a CL portuguesa	76
10. Exemplo padrão de fluxo interacional utilizado por Couto.....	79
11. Relação entre as regras de interação gerais e a intensidade	82
12. Processo de agrupamento a partir de uma CF mínima	84
13. Representação de um cluster/ CF incipiente.....	85
14. Representação de um cluster/ CF incipiente.....	85
15. Fotografia via satélite do Vale do Amanhecer	100
16. Casa improvisada para corujas	101
17. Mini muros que compõe as extremidades da entrada	102
18. Mini muros que compõe as extremidades do Solar dos médiuns	102
19. Arco de entrada do Vale do Amanhecer em 1969	103
20. Arco de entrada do Vale do Amanhecer em 2002	103
21. Arco de entrada do Vale do Amanhecer em 2017	104
22. Jaguar da entrada do Vale do Amanhecer em 2017	104
23. Estabelecimentos do bairro Vale do Amanhecer	106
24. Vias do bairro	107
25. Área externa do templo	113
26. Área externa do templo	114
27. Interior do templo mãe	115
28. Interior do templo mãe	116
29. Entornos do templo externo	118
30. Representação do meio ambiente espiritual aplicado ao Vale	119
31. Fitinhas do Vale do Amanhecer	120
32. Exemplos de placas de princesas	121
33. Armas de ninfa sol e ninfa lua	124
34. Modelo de vestimentas de adeptos.....	125
35. Morro do Salve Deus, ao fundo do Solar dos Médiuns	159
36. Placas de endereço do bairro Vale do Amanhecer	139
37. Recorte focal em uma pose para foto em grupo	142
38. Recorte focal em uma roda de conversa	142
39. Recorte focal em um ritual	142
40. Ninfa reverenciando Seta Branca	143
41. Espaço externo frequentado por adeptos.....	144
42. Protótipo de interação entre jaguares	145
43. Protótipo de interação entre ninfas	146

LISTA DE SIGLAS RECORRENTES

AI: Arquivo da internet
AP: Arquivo pessoal
AR: Atos religiosos
AV: Arquivo da biblioteca do Vale do Amanhecer
CF: Comunidade de fala
CL: Comunidade de língua
DP: Diário de pesquisador
EIC: Ecologia da Interação Comunicativa
FR: Fatos religiosos
L: Língua
MA: Meio ambiente
MB: Morador do bairro
MC: Morador da comunidade
OSOEC: Obras Sociais da Ordem Espiritualista Cristã
P: Povo
PE: Paradigma ecológico
T: Território
VDA: Vale do Amanhecer
VEM: Visão ecológica de mundo

SUMÁRIO

Resumo	07
Abstract	08
Lista de tabelas	09
Lista de fluxogramas e gráficos	10
Lista de figuras	11
Lista de siglas recorrentes	12
Equipando-se: apresentação geral	15
0.1 Calçando as botas – uma introdução	17
0.2 Organizando a mochila – uma introdução ao estudo	21
0.3 Escolhendo o mapa – organização do estudo	24
1. Observando as árvores: aspectos teóricos da ecolinguística	26
1.1 Apresentação do capítulo	26
1.2 Raiz: visão ecológica de mundo	26
1.2.1 O paradigma ecológico	29
1.3 Tronco: meio ambiente e ecolinguística	31
1.3.1 A linguística ecossistêmica	34
1.3.2 O princípio de Borromeu na tríade P-L-T	37
1.4 Retrospectivas	39
2. Iniciando a caminhada pela floresta: o Vale do Amanhecer	40
2.1 Apresentação do capítulo	40
2.2 Trilha: A história do Vale do Amanhecer	40
2.2.1 Reflexões sobre a inter-relação com o desconhecido	40
2.2.2 Tia Neiva e Mário Sassi	43
2.3 Terra: Seta Branca	47
2.3.1 A origem de tudo	47
2.3.2 Os seguidores da doutrina	50
2.3.3 Um lugar para se estabelecer	52
2.4 Cercas: Rascunhos de um meio ambiente espiritual	53
2.5 Retrospectivas	59
3. Observando as copas: aspectos teóricos de comunidade	61
3.1 Apresentação do capítulo	61
3.2 Noções de comunidade	61
3.3 Problemáticas linguísticas de comunidade de fala	65
3.3.1 Conceitos imprecisos	67
3.3.2 Conceitos precisos	70
3.4 Comunidade para ecolinguística	74
3.4.1 Comunidade de língua e comunidade de fala	75
3.4.2 Ecologia da interação comunicativa	78
3.4.3 Problemáticas ecolinguísticas para comunidade de fala	83
3.5 Retrospectivas	89
4. Abrindo a mochila: procedimentos de pesquisa	90
4.1. Apresentação do capítulo	90
4.2 Zíper: a ecometodologia de Couto	90

4.3	Óculos: <i>ecolinguistics fieldwork</i> ,	94
4.4	Corda: estudo de caso	96
4.5	Retrospectivas	98
5.	Subindo a montanha: análise da comunidade	99
5.1	Apresentação do capítulo	99
5.2	A importância do Território (M.A. Físico)	99
5.2.1	Território natural	100
5.2.2	Território espiritual	111
5.3	O território que não se vê (M. A. Espiritual)	118
5.3.1	Povo(s) do amanhecer	119
5.3.2	Atos religiosos	128
5.4	Retrospectivas	134
6.	Admirando a vista: especificidades das interações	135
6.1	Apresentação do capítulo	135
6.2	A EIC do Vale do Amanhecer	135
6.2.1	Salve Deus! – Solicitações	136
6.2.2	Detalhes gestuais	140
6.3	A EIC do Vale do Amanhecer – parte II	146
6.3.1	Comentários sobre as regras de interação	147
6.3.2	Lista comparativa de regras de interação	148
6.4	Retrospectivas	150
	Hora de descer: considerações finais	151
7.1	Fechando a mochila: contribuições para a noção de comunidade	151
7.2	Revendo o mapa: Vale do Amanhecer como comunidade de fala	153
7.3	Planejando a próxima escalada: palavras finais	155
	Referências	157
	Anexos	164

EQUIPANDO-SE: APRESENTAÇÃO GERAL

O cenário é incerto: apesar do imenso lago no meio das tantas árvores que compõem a floresta, só se consegue ver até onde a visão alcança. Tudo é uma questão de perspectiva. No lago, junto à sua manada, há um cervo descansando. Se reclinar sua cabeça para direita, captará com maior enfoque os sons que vêm da direita. Mas se ele resolver se render àquelas águas para imergir seu corpo, sua percepção terá o contorno das dimensões do lago. De longe, no entanto, entre as árvores da floresta, há um leão faminto. Ele também vê. E percebe os cervos, o lago, a floresta. Pronto.

A narrativa selvagem que lhes dirijo deve propiciar duas reflexões. Na primeira, entende-se que o olhar descritivo do narrador não permite compreender por completo a relação entre o animal faminto e aquele que lhe servirá de refeição. Não consegue mensurar as dimensões da visão de ambos. Consegue desenhar as possibilidades, o enfoque e contemplar o papel do espaço em que os animais firmam suas patas. Por ele, inclusive, vê o fluxo inevitável entre ambos que não poderia ser outro – a luta, o combate, o fim.

Na segunda reflexão, entende-se que a percepção de todo o cenário só é formada porque há uma junção das ações daquele leão – que faz parte de uma manada e além de se satisfazer, lhes levará algo – e, na mesma medida, do cervo, enquanto integrante de sua manada, em sua individualidade, que também age quando escolhe estar ali. O cervo pertence àquele lugar. Aliás, aquele lugar pertence a ele. E o leão pertence a ambos. As tantas narrativas estão todas ali porque a floresta pertence a eles.

Pertencer é o léxico núcleo deste estudo. Estar em conjunto e se aglomerar, se entrelaçar em centros urbanos e em igrejas, em círculos de bares ou em famílias, é uma situação comum aos animais que se reúnem em bandos para sobreviverem aos cenários selvagens. Nela, há uma experiência certa: precisamos viver em comunidade. Precisamos de todos “eles” para sermos. E por isso, somos. Pertencemos aos lagos da mesma forma que pertencemos a nossos leões.

Essa dinâmica de interligação e interdependência é palatável e trunfo do caminho pelo qual os pesquisadores do presente século ingressam em uma discussão sobre o fazer ciência. Há uma troca – que pode soar como um bom paradoxo – entre uma individualidade que reconhece em si traços de um todo maior e no todo, traços do que é individual. O ser humano não pode ser encarado como um ser embutido no

cosmos, mas como quem a ele pertence. E enquanto estamos todos buscando pertencer, a vida acontece.

Ora, todos os seres vivos estão encaixados em sistemas maiores. Por um lado, um sistema vivo é um todo integrado, com sua própria individualidade, e tem a tendência para se autoafirmar e para preservar essa individualidade. Como parte do todo maior, ele necessita integrar-se nesse todo maior. É muito importante compreender que essas tendências são opostas e contraditórias (CAPRA, 1991, p. 75).

A explicação do físico quântico Capra, uma das autoridades dos anos 90 sobre interdependência, deixa claro que a relação entre os seres vivos é uma relação sistêmica, isto é, pode ser apreciada com o devido *zoom* no lugar em que os seres vivos se encontram ao mesmo tempo em que o mesmo *zoom* pode se afastar para observar todos eles. Dessa forma, os olhares direcionados poderão ora captar aspectos biológicos, ora psíquicos, ora culturais, ora pulsionais do ser¹, sem, no entanto, considerá-los engrenagem estrutural, mas como princípios básicos de organização da vida.

Perceber e trabalhar a visão sistêmica trata-se, portanto, de um trabalho multifacetado de exploração. Trata-se de aguçar os sentidos investigativos para o todo e, por conseguinte, delinear-lo em seu pertencimento. Significativamente, as tentativas dessa abordagem avançaram nos últimos anos com as interfaces entre áreas do conhecimento que encontram caminhos afins: antropologia e psicanálise, sociologia e comunicação, física e semiótica são alguns exemplos. Todas as tentativas visam construir um aparato teórico-metodológico que trabalhe, em seu todo, o ser.

De qualquer forma, ainda que se perceba o todo e se delimite seu pertencer, encerrar os processos de compreensão da significação dificilmente será uma tarefa finita (CAPRA, 1991, p. 103). Perceber que não é necessário chegar a esse fim torna-se, mais ainda, pertinente. Aliás, o “chegar a um fim” não está sujeito a bases epistemológicas específicas e escolhas teóricas historicamente marcadas? Ora, é preciso reconhecer então que as múltiplas disciplinas devem se integrar e se auto organizar em um movimento muito além de uma postura de interdisciplinaridade.

¹ Essa proposta em muito se assemelha àquela de Gastón Bachelard, a partir de 1934, com a publicação de *O novo espírito científico*. O francês busca nos elementos alquímicos vislumbres do que pode ser a essência – o imaginário – do ser. Cf. A psicanálise do fogo; a poética do espaço; a água e os sonhos; o ar e os sonhos; a terra e os devaneios da vontade.

Portanto, se estamos diante de uma floresta de possibilidades, escolher a madeira de determinado tronco não pode, de maneira alguma, significar desconsiderar a existência dos outros, apesar de ocorrer, muitas das vezes, o contrário: uma condução teórica de um estudo tende a obedecer cegamente às especificações de seu respectivo manuseio e se ater às lascas de seus limites, quando seria necessário rompê-los. Afinal, o objetivo não deveria estar atento à compreensão do ser? E este ser não é um ser que fala, interage, que está inserido no todo e, por meio de todos os *zooms*, pertence?

Necessário é interpretar o ser humano por um viés que considera a interdependência. Necessário é, mais ainda, continuar valorizando as árvores, mas buscar suas copas. De lá, pode-se contemplar melhor a existência dos cervos, dos lagos e leões – enfim, a floresta. Melhor ainda seria subir uma montanha.

0.1 Calçando as botas – uma introdução

“Pensar como montanha”. Esse é o desafio que nos propõe Aldo Leopold, em sua obra póstuma de 1965, *A sand county almanac*. Leopold é um dos pilares da ecologia profunda², nome que se dá ao fazer ciência regido pelo princípio da interdependência e da valorização do todo introduzido no tópico anterior. Esse, também, é o princípio que tem conduzido as últimas pesquisas das ciências em geral que procuram estabilizar³ suas discussões de dados de maneira que a dinâmica do significado seja minimamente afetada.

É durante a escalada da montanha que se torna possível verificar quem já a subiu e o que observou durante o caminho, recorrer ao que foi dito e usar o que ouviu para conduzir a própria observação. Assim, quando o pesquisador se encontrar em alguma das rochas que parece ser alta, poderá olhar ao redor e notar que existem outras montanhas, que ao lado também há outras rochas para estar. Perceber a floresta do lugar em que a pesquisa se finda significa que outros escaladores poderão usar das mesmas ferramentas, acrescentar as necessárias e consultar os mapas que foram guias.

Foi durante minha pesquisa de mestrado em Linguística na Universidade Federal de Goiás que experimentei a necessidade de um olhar regido pela interdependência.

²A exposição teórica com suas devidas discussões e desenvolvimento epistemológico serão apresentados no capítulo 02 deste estudo, “Observando as árvores”, tópico 02, “Raiz”.

³ A noção de estabilidade é uma evolução do conceito de equilíbrio. Trata-se de manter uma estrutura global apesar de mudanças e substituições contínuas de seus componentes. Por exemplo, os estudos estadunidenses de Fritjof Capra sobre a relação entre a física e as ciências humanas ou os estudos do asiático Guowen Huang a respeito da relação entre a linguagem e a política agrícola.

Enquanto trabalhava com a análise de desenhos animados japoneses pelo viés da semiótica, indagava como seria possível a absorção tão feroz das estruturas orientais pelos brasileiros: como um lugar comum ocidental cristão pós-moderno capitalista consumiria a ideia de um lugar holístico, mútuo, politeísta e conservador?

Tão logo conheci o professor Hildo Honório do Couto, em 2014, propus um trabalho de campo com um grupo de adolescentes brasileiros aficionados em desenhos japoneses já que, sendo cristãos, consumiam ferozmente uma sequência de ideologias xintoístas e budistas. Na mesma época, também propus um estudo com um grupo de goianienses católicos que cultuavam a deusa Diana. O professor sugeriu que se minha inquietação estava na existência de uma inter-relação entre visões de mundo distintas, eu devesse visitar uma comunidade cuja organização mesclava elementos do candomblé a práticas egípcias, bases católicas ao budismo e vocábulos indianos.

A descrição da comunidade sincrética que ouvi pela primeira vez foi suficiente para que eu decidisse conhecê-la. Uma pesquisa rápida à plataforma de imagens da internet revelou um lugar semelhante a um set cinematográfico hollywoodiano, com uma escultura gigantesca de madeira de Jesus Cristo ao lado de outra duas vezes maior, retratando um velho indígena. Por todos os lados, elipses de metal com luminárias. Embaixo delas, mulheres e homens de todas as idades segurando flechas e vestidos com roupas coloridas, seguindo o estereótipo de bruxos.

Todos os elementos que saltavam eram parte de um sistema muito maior, conforme descobriria depois. A sede dessa comunidade, que fica em um bairro de Planaltina, no Distrito Federal, a 45km do Plano de Piloto Brasília, rege outras sessentas filiais espalhadas pelo Brasil, Japão, França, Canadá, África. Seus membros organizam-se em rituais diários, três vezes ao dia, enquanto entoam orações próprias que aprenderam quando decidiram fazer parte de uma das vinte e sete opções de princesas - princesas maias, astecas, egípcias – ou as duas opções de mago ou príncipe.

O nome da comunidade que se abria para mim era Vale do Amanhecer – outro nome para o registro formal Obras Sociais da Ordem Espiritualista Cristã. Seu mentor atual, Raul Oscar Zelaya Chaves, dava seguimento a uma cultura religiosa construída por sua mãe, Neiva Zelaya Chaves, popularmente chamada de Tia Neiva. Aliás, Neiva é reconhecida como a primeira caminhoneira mulher no Brasil. Sua ideia de fundar o Vale, em 1964, culminaria hoje no bairro de aproximadamente 22.000 habitantes, uma escola de ensino fundamental, alguns supermercados e uma oficina automobilística.

Meu olhar, porém, não era único. Além de bisbilhoteiros, novos seguidores e críticos da cultura sincrética, a autenticidade do Vale do Amanhecer atraiu, ao longo dos

anos, a curiosidade da mídia. Documentários como “O vale dos espíritos – Série Mundos Extremos (2011)” da Discovery Chanel em conjunto com a BBC, mais especiais religiosos de redes abertas de televisão como Rede Record e Bandeirantes começaram um processo de exposição e divulgação de uma doutrina que era transmitida apenas oralmente em reuniões reservadas.

Logo, a conversão em massa de visitantes que procuravam atendimento espiritual levou a blogs, portais da web e sites especializados, um número ímpar⁴ de escritos, transcrições e orientações sobre a organização do Vale de acesso restrito à graus hierárquicos alcançados apenas ao longo dos anos. Concomitante a isso, houve até mesmo a proposta de transformar o local em um ponto turístico oficial de Brasília por um vereador de Planaltina, mas o projeto não vingou.

Todo o processo de publicitação do Vale do Amanhecer tornou difícil o acesso de natureza científica às suas estruturas, adeptos e senhores. Apesar dos primeiros contatos acontecerem informalmente, no gabinete de Raul Oscar Zelaya Chaves, foram necessários dezenove meses para que ele permitisse oficialmente o início deste estudo.

As pessoas... elas têm uma visão muito mística do Vale. É, elas exageram. Tenho medo do que pode ser dito ou feito. *Eu não conheço essa sua linguística* (Sr. Raul Zelaya - Diário de pesquisador -DP, 2014. Grifos meus).

Assim como Zelaya se recusava a assinar o papel de autorização, sempre pedindo reformulações em uma outra frase e pedindo que eu retornasse na semana seguinte, o receio de autorizar um estudo é comum, principalmente quando o local estudado já fora palco de trabalhos anteriores cujas finalidades jamais foram conhecidas pelos colaboradores ou, ainda, quando colaboradores se sentem inseguros quanto à conclusão da pesquisa (TELES, 2002, p. 93). Sua ausência de permissão, no entanto, não me impediu de iniciar as primeiras reflexões a partir dos materiais bibliográficos disponíveis. Apenas afinou meu olhar de observador para as relações de interdependência que poderiam ser traçadas ali.

Às vezes, Zelaya não me atendia porque “estava cuidando dos mais de mil médiuns”; em outras, sua esposa me recebia em um cômodo conjugado à sua sala. Um contato via internet ou telefone nunca foi possível porque o Vale “dispensa celular: se quiser conversar é olho no olho” (DP, p. 04, 2014). Zelaya finalmente permitiu que eu

⁴ No dia 13.08.2016, constavam nos sites de busca a existência de aproximadamente 379.000 páginas sobre o Vale do Amanhecer, além de 34.000 vídeos e um número incontável de imagens.

fizesse gravações dentro do Vale do Amanhecer com a condição de que eu lhe mostraria “tudo o que dizem” e “o que imaginam... porque as pessoas, às vezes elas imaginam coisas demais e mistificam” (DP, p. 06, 2014). Esses fatos seriam descobertos da maneira mais improvável possível por mim, posteriormente⁵.

A resistência, de qualquer forma, me levou à plataforma Sucupira de Teses e Dissertações da CAPES, mostrando a existência de apenas vinte trabalhos brasileiros envolvendo o Vale. O mais acessado opta por focar-se na historiografia de sua xamã, como é o caso da tese de doutoramento “Tia Neiva: a trajetória de uma líder religiosa e sua obra (1925-2008)” de Marcelo Reis, na FHCH-UnB. Figura também na lista de destaques a dissertação de mestrado de Erich Marques, 2009, intitulada “Os poderes do estado no Vale do Amanhecer: percursos religiosos, práticas espirituais e cura”.

Em ambas, faz-se uma análise do Vale pelo viés histórico-antropológico, observa-se a construção de seus templos e se relata a experiência de pessoas que ingressam na religião a fim de encontrar-se, mas não há uma reflexão sobre a maneira como suas práticas dialogam com a maneira como fazem uso da linguagem e por ela se imbricam. Posteriormente, a fim de expandir as reflexões de sua tese, Reis acabou lançando um Inventário de referências culturais pela Superintendência do IPHAN no Distrito Federal, em 2011, assinado junto a Deis Siqueira e Rodrigo M. Ramassote.

No texto do inventário, os autores procuram estabelecer relações intertextuais e inter-religiosas que ligam o nascimento do Vale do Amanhecer à “Brasília mística” e toda historicidade espiritualista que envolve o DF por meio de um vasto compilado de artigos e fotografias. Há, no imaginário brasiliense, uma construção inter-religiosa provinda de sua criação, uma vez que seus habitantes são oriundos de todos os lugares do Brasil, cooperando para um discurso fundador que dá margem para o fluir de tudo que pode ser sincrético (REIS, 2011, p. 41)

Ao final do inventário há um extenso glossário elaborado por Jairo Zelaya Leite, o diretor da Biblioteca do Jaguar – a biblioteca oficial da doutrina, localizada no templo. Essa compilação terminográfica é a segunda abordagem prioritariamente linguística feita a respeito do Vale do Amanhecer e publicada. A primeira de que se tem registro é atribuída à dissertação de mestrado de Vanessa Labarrere, em 2006, “O vocabulário da doutrina religiosa do Vale do Amanhecer como índice de criouliização cultural”.

Defendido na UnB sob orientação de Hildo do Couto, o estudo linguístico interpreta o vocabulário específico do Vale do Amanhecer por meio da teoria da

⁵ A referência ao “misticismo em excesso” será trabalhada no capítulo 05.

crioulização cultural. Nele, a autora compara o significado que os vocábulos ditos no Vale Amanhecer possuem em seu sistema cultural original e o significado que adquirem ao serem incorporados pelos adeptos da doutrina. De qualquer forma, um estudo que enxerga o Vale pelo viés da interdependência linguística, no entanto, ainda é inexistente. Até agora.

0.2 Organizando a mochila – uma introdução ao estudo

Uma visão linguística direcionada a discussões sobre o pertencer, o todo e a interdependência foi inaugurada em 1972 por Einar Haugen com sua obra *The ecology of language* e está sendo construída, desde então, por seus discípulos diretos e entusiastas sob a alcunha de *Ecolinguística*. Sua premissa fundamental é compreender as relações entre o ser humano e o meio ambiente. O desdobrar de “ser humano” e “meio ambiente”, no entanto, tem variado⁶ conforme o país em que se estabelece e o foco do pesquisador que opta por um viés biologista ou ecológico.

Autores como Bloomfield (1935, p. 553) já haviam anunciado que os estudos linguísticos deveriam ter o compromisso de lidar com o ser humano por uma perspectiva biológica porque é *inevitável* estudar a linguagem para compreender seus problemas e comportamento. No entanto, conforme reclama Trias (p. 109, 2000), quando se tem a religião envolvida na análise desse comportamento, boa parte da “compressão” do ser humano acaba sendo explicada fora de si mesma, como se a produção de sentidos pudesse ser desvinculada do fenômeno religioso.

Ora, é preciso estipular o que se entende por “religioso”, mesmo que o que se proponha seja uma visão ecolinguística. Durkheim (1996), por exemplo, percebe a religião como um *sistema* de crenças e comportamentos que expressam os valores e ideais de uma sociedade, logo, um produto próprio dela. Assim, um olhar sobre o Vale do Amanhecer precisa considerar os aspectos espirituais como intrínsecos à sua constituição enquanto comunidade. Da mesma forma, é preciso reconhecer que, embora a experiência religiosa seja individual, são as estruturas sociais da comunidade que enformam e/ou materializam a experiência religiosa (PIAZZA, 1976, p. 131).

A relevância das considerações feitas até então está em conduzir um estudo a respeito do Vale do Amanhecer de uma perspectiva que não ignora seus aspectos

⁶ A exposição das diversas correntes ecolinguística existentes está feita no capítulo 01, no tópico “Meio ambiente ecolinguística”, página 30.

religiosos – não repousa exclusivamente sobre um membro em específico ou sobre uma experiência, mas sobre a comunidade como um todo. O estudo, tampouco, visa apenas dissertar sobre o que é religioso, mas considerá-lo um em meio aos demais aspectos que tornam o Vale um todo e dali compreender seu pertencer.

Portanto, o **OBJETIVO GERAL** deste estudo é investigar o Vale do Amanhecer de uma perspectiva ecolinguística. O vocabulário, os rituais, as vestimentas e arquitetura próprias do Vale do Amanhecer emergirão enquanto o *zoom* que busca o pertencer e as relações de interdependência através de uma ótica ecolinguística se aproxima e/ou se distancia. Em outras palavras, o que se pretende é uma compreensão dos meios ambientes do Vale do Amanhecer. Na ecolinguística, a análise de um meio ambiente e sua construção parte da noção fundamental de ecossistema, semelhante ao que a “grande área” Linguística entende por **comunidade de fala**.

As teorias e tentativas de estabelecer parâmetros para uma análise do falante e sua comunidade até que se chegue a uma “comunidade de fala” são antigas e, até o presente momento, inesgotáveis⁷. Bloomfield (1926, p. 42), por exemplo, define o termo como “um grupo de pessoas que interage por meio da fala”. Já Gumperz (1946, p. 114), um pouco mais preocupado com os detalhes que poderiam construir uma metodologia, define o termo como um “agrupamento humano caracterizado por frequente e regular interação”, se sobrepondo aos limites do idioma.

No campo ecolinguístico, foi Joachim Raith, em 1987, quem primeiro se atreveu a determinar que a comunidade de fala se tornasse premissa para uma análise das interações entre o ser humano e meio ambiente, isto é, que as relações humanas fossem estudadas de um ponto de vista de redes, e não apenas de estruturas diretamente relacionadas à fala. O termo comunidade de fala, portanto, seria uma “unidade ecológica” que evidenciaria o nível de conexão possível entre os falantes que convivem em um determinado ambiente ou não.

Mais tarde, entre 2007 e 2017, Hildo do Couto (2016, p. 50) postulou e reformulou que a comunidade de fala seria um ecossistema linguístico constituído por um território de pequenas ou grandes proporções, em que há frequência na interação entre falantes. De certo modo, o que se nota em Couto e em toda sorte de definições é uma abertura para que “falantes” e “interações” sejam utilizados conforme a análise proposta de determinado objeto sejam realizadas, de maneira ampla ou não, mas

⁷ A apresentação e discussão dos diversos conceitos abordados a respeito de comunidade de fala se encontra no capítulo 3, “Observando as copas: aspectos teóricos de comunidade”, na página 60.

focando-se nas relações que acontecem em determinado meio ambiente. Dessa maneira, por meio da ótica da interdependência, pode-se verificar os diversos tipos de interação possíveis que acontecem em uma comunidade, sejam elas de natureza linguística, paralinguística, proxêmica, cinésica ou uma mescla de todos.

É por isso que a TESE principal deste estudo está em apurar se há uma linguagem específica da comunidade de fala Vale do Amanhecer, construída pela interação de seus adeptos por meio de seu todo: rituais, vestimentas, arquitetura e vocabulário que a demarcam como comunidade religiosa. É importante ressaltar que comunidades de fala já foram analisadas sob a perspectiva ecolinguística, como o registro autobiográfico de Couto (2016) sobre a “Fazenda Zé Artino” ou a pesquisa de F. J. Cadora (1992), “*Bedouin, Village, & Urban Arabic: an ecolinguistic study*”.

Da mesma forma, o interesse de ecolinguistas pela perspectiva religiosa tem dado passos significativos, como os trabalhos desenvolvidos pelo muçulmano Djiby Mane (2014)⁸ ou pela protestante Lima Luiz (2016)⁹. O que diferencia estes daqueles citados anteriormente é o olhar analítico aplicado a produções escritas, não a um grupo específico ou comunidade. Análises em menor escala sobre comunidades de fala também já foram produzidas e disseminadas em eventos de ecolinguística ou em forma de resumos expandidos em anais de congressos.

Considerando todas essas informações a respeito de comunidade de fala, interdependência e visão ecolinguística que cooperam para uma compreensão do todo, é necessário estabelecer **OBJETIVOS ESPECÍFICOS** que possibilitem averiguar a tese e cumprir o objetivo geral deste estudo. Todos estes objetivos traçados se realizam pelos verbos diretores “descrever”, “compreender” e “analisar” (DCA), em cada um dos itens:

- a) DCA os templos e seus limites geográficos, já que ambos são responsáveis por permitir ou restringir níveis de interação.
- b) DCA as vestimentas e adereços dos adeptos religiosos, uma vez que eles são responsáveis por hierarquizá-los pela participação ou não nos rituais da doutrina;

⁸ Cf. MANE, Djiby. O islã e o meio ambiente: uma abordagem ecolinguística. In: *Alpha*, n. 15, 2014 p. 08-22.

⁹ Cf. LUIZ, Michelly Lima. As práticas religiosas em O pagador de promessas sob a perspectiva da ADE. In: *Ecolinguística: Revista brasileira de ecologia e linguagem*. V. 3, n. 1, 2017. p. 102-113.

- c) DCA o vocabulário próprio do Vale do Amanhecer, materializado nos escritos institucionais (placas, avisos, orientações) e apreendidos na interação;
- d) DCA as regras de interação gerais e específicas, manifestas nos espaços geográficos específicos.

Para que os objetivos específicos deste estudo se deem com eficácia, é necessário estabelecer uma **SEQUÊNCIA METODOLÓGICA**, previamente planejada, porém suscetível a todas as experiências que o Vale do Amanhecer pode oferecer. Desse modo, constrói-se uma investigação que “atravessa disciplinas, campos e temas” se valendo de “uma ampla variedade de atividades interpretativas interligadas”, sem, no entanto, “privilegiar uma prática em relação à outra” (DENZIN & LINCOLN, 2006, p. 16). O que se pretende, portanto, é uma condução científica de caráter etnometodológico.

Inicialmente, visa-se construir uma base de considerações a respeito de religião e comunidade através de um levantamento bibliográfico nas principais bibliotecas e bases de pesquisa digitais. Em seguida, parte-se para uma análise de documentos, isto é, toda “impressão deixada em um objeto físico por um humano”, como “fotografias, filmes, vídeos e outras fontes não escritas” (DUFFY, 2008, p. 109) relacionadas ao tema. A essa lista adiciona-se também meus registros pessoais, como o diário de pesquisador.

A leitura documental acontece ao mesmo tempo em que se adotam procedimentos com os adeptos da comunidade, como observações enquanto pesquisador e interações planejadas e espontâneas realizadas dentro e nas imediações do Vale; compreendê-lo, portanto, é uma tarefa que se dá por meio de uma construção múltipla, holística ao mesmo tempo em que divergente (SERRANO, 1998, p. 40).

Ao termo “múltiplo”, a ecolinguística prefere chamar a junção de todos os procedimentos de análise acima mencionados de ecometodologia. Importante é ressaltar que esta pesquisa se mostra essencialmente qualitativa e hermenêutica, além de valer-se de ferramentas etnográficas. A maneira como sua execução se dá e se materializa nas páginas desta tese encontra-se melhor explicitada no próximo tópico.

0.3 Escolhendo o mapa – organização do estudo

O exercício de análise dos dados se dá por meio da aplicação da visão de interdependência à linguística, a ecolinguística. Seus percursos historiográficos,

problematizações teóricas e reflexões encontram-se no capítulo um. A historiografia do Vale do Amanhecer propriamente dita será trabalhada no capítulo dois, abordando suas perspectivas espirituais. É nesse capítulo que se apresenta também uma das principais contribuições deste estudo ao se falar em *meio ambiente espiritual*, termo cunhado a partir da necessidade de se estudar os aspectos espiritualistas do Vale do Amanhecer.

Em seguida, no capítulo três, se discute exaustivamente os conceitos de comunidade e comunidade de fala. Já no capítulo quatro, tem-se uma explanação a respeito da metodologia empregada para aplicação teórica e realização da pesquisa. Logo, no capítulo cinco, faz-se a análise do ecossistema, em seus aspectos físico, mental e social. Já no capítulo seis, especifica-se as regras específicas de interação do Vale.

Por fim, encontram-se as considerações finais, em que se sintetiza as contribuições da ecolinguística para a noção de Comunidade de Fala, reforça-se a tese de que o Vale do Amanhecer pode e deve ser considerado uma comunidade de fala, tal como se lista uma série de perspectivas ecolinguísticas, segundo a visão ecológica de mundo, para o Vale do Amanhecer e a terminologia que intitula a tese em questão: o que é uma comunidade, como é, de que maneira é.

CAPÍTULO I
OBSERVANDO AS ÁRVORES:
ASPECTOS TEÓRICOS DA ECOLINGUÍSTICA

To say language is to say society
– Lévi-Strauss, 1987.

1.1 Apresentação do capítulo

Este capítulo expõe os postulados fundamentais à compreensão da teoria que embasa esta tese: perpassa a visão ecológica de mundo (1.1) e suas bases fundacionais ao percurso historiográfico que culmina na ecolinguística praticada no Brasil (1.2), além de sugerir uma mudança imagética em uma de suas representações (1.3). Por fim (1,4), revisa os aspectos fundamentais para que se prossiga ao capítulo seguinte.

1.2 Raiz: a visão ecológica de mundo

Boa parte de estudos que carregam a alcunha de “ecológicos” tendem a ser considerados ativistas, engajados e – por que não dizer – enfadonhos, em suas abordagens. Isso acontece porque costuma-se associar um teor “ambiental” ao que é ecológico, além da ideia de que seu único objetivo é proteger o planeta. Claro, não há problema algum em ser ambientalista. Porém, a relação que se estabelece com a natureza está muito além das perspectivas conservadoras do senso comum.

Antes de tudo, qualquer relação entre o ser humano e a natureza deve ser pensada a partir de duas perguntas: o que é homem?; o que é natureza? (CHAMMINGS, 1996, p. 08). As respostas traçarão um mapa cujas nuances ajudarão a compreender como esse “homem” rege e se organiza socialmente, como encara o outro e em qual tempo ele vive (DEVALL & SESSIONS, 2004, p. 60). Em outras palavras, as respostas delimitarão uma **visão de mundo**.

Se determinamos que o homem não é apenas um ser biológico, estático ou político, conseqüentemente, a natureza não será apenas do pedaço de Terra onde o ser humano vive – teremos, portanto, uma determinada visão de mundo. Se olharmos para a era medieval, por outro lado, verificaremos que esse homem é teleológico e por isso trata a natureza como um acessório de sua vida – uma fonte inesgotável de recursos para que ele continue vivo.

Infelizmente, é mais habitual encontrar uma série visões de mundo¹⁰ que funcionalizam a natureza para o ser humano, apagando-a em prol de interesses que a subtraem, do que o contrário – aí descobrimos por que um estudo “mais ecológico” é associado à defesa do verde. O ocidental acredita que domina sobre a Terra e a si mesmo e, portanto, não há nenhum problema nela que não se resolva com o tempo (CATTON JR. E DUNLAP, 1980)¹¹.

Assim, o que deveria ser uma inter-relação entre humano e natureza transforma-se em uma experiência trágica parasita do ser humano com o ambiente, do ser humano com a biosfera e – a longo prazo – do ser humano consigo mesmo, já que ele não mede esforços para explorá-la, sem, antes, pensar num possível retorno. Afinal, inter-relação é uma troca: uma simples modificação em uma das partes implica em modificar as outras (EVERNDEN, 1978).

Se modificarmos a maneira como o ser humano se vê, altera-se a forma como é encarada natureza e vice-versa. A frequência de uma inter-relação nociva provocada pelo ser humano, entretanto, levou uma série de pesquisadores a constatar que as visões de mundo dos últimos séculos poderiam ser muito bem nomeadas apenas de “macro visão ocidental de mundo” (CATTON JR. E DUNLAP, 1980; DEVALL & SESSIONS, 2004).

No entanto, no geral, sempre houve tentativas de despertar um redirecionamento do olhar humano para a natureza. Na segunda metade do século XX, por exemplo, disseminou-se o movimento “ambientalista reformista”, responsável por corrigir a postura econômica que se excedia nos abusos ambientais (BOOKCLIN, 1980). *League of conservation voters*, *Sierra Club* e *Friends of the Earth* são exemplos de grupos cujos esforços colaboraram para preservação de zonas selvagens, tentativas de controle da poluição e do avanço industrial (FERRY, 2009, p. 123).

O avanço provocado pelos grupos de defesa da natureza, entretanto, também representou seu fracasso e, conseqüentemente, a falha na tentativa de constituir uma nova visão de mundo: a preocupação excessiva com a aderência das pessoas levou-as a

¹⁰ Na segunda década do século XXI, por exemplo, fala-se muito em “visão de mundo pós-moderna” (MAFFESOLI, 2002, p. 13) ou “modernidade tardia” (HALL, 2011, p. 07). Nelas, o homem procura preservar a natureza, mas apenas em função de sua necessidade de existir. Isso já havia acontecido em “grandes” visões, como o antropocentrismo e o humanismo (FERRY, 2009, p. 29).

¹¹ O ecólogo David Ehrenfeld listou de maneira pouco mais objetiva os princípios de Catton Jr. e Dunlap a respeito da visão ocidental de mundo: 1) todos os problemas são solúveis; 2) todos os problemas são solúveis pelas pessoas; 3) muitos dos problemas são solúveis pela tecnologia; 4) o que não se resolve pela tecnologia diz respeito ao social. In: *The arrogance of humanism*. New York: Oxford, 1978. p. 16-17.

se questionarem se todos os movimentos estavam realmente interessados em repensar o lugar do homem na natureza ou se apenas queriam notoriedade (DEVALL & SESSIONS, 2004, p. 16). A partir de então, o termo ambientalista conheceu seu estereótipo ruim.

Contudo, em 1973, foi o norueguês Arne Naess o responsável por uma nova perspectiva para a maneira como se encaravam todos os movimentos, através do ensaio *The shallow and the deep long-range ecology movement, a summary*. Nele, Naess dividiu a visão ecológica em duas vertentes, categorizando todos os movimentos “reformistas” como parte da **ecologia superficial** e chamando aquilo que ele proporia de **ecologia profunda**.

Também conhecido como movimento revolucionário ecológico (FERRY, 2009, p. 123) ou apenas ecosofia, a ecologia profunda é uma nova proposta para se pensar a inter-relação entre o ser humano e a natureza, não apenas questionando quem são individualmente (o que é homem; o que é natureza), mas se perguntando “o que juntos eles são”. Por isso o uso do termo “profundo”: o homem é parte da biosfera, nem superior nem inferior.

Para a ecologia profunda, o ser humano é uma bioespécie como qualquer outra e, em decorrência disso, limitada e orgânica. Sua existência na natureza, portanto, precisa estar pautada em uma coexistência que visa harmonia. Dessa forma, ele não pode encará-la como mero recurso, mas precisa reaproveitá-la e dela consumir apenas quando necessário – seus elementos são esgotáveis (DEVALL & SESSIONS, 2004, p. 60).

A dinâmica de inter-relação apresentada por Naess, direciona um *modus operandi* que consolida uma forma específica de encarar o mundo cuja essência já era vivenciada há tempos por povos não ocidentalizados, como se pode apreciar no trecho de uma carta ao presidente dos Estados Unidos, Francis Pierce, enviada pelo cacique Seattle em 1887, depois que o Governo mencionou que pretendia comprar o território da sua tribo, os *suquamish*.

De uma coisa sabemos. A terra não pertence ao homem: é o homem que pertence a terra, disso temos certeza. Todas as coisas estão interligadas, como o sangue que une uma família. Tudo está relacionado entre si. Tudo quanto agride a terra, agride os filhos da terra. Não foi o homem quem teceu a trama da vida: ele é meramente um fio da mesma. Tudo o que ele fizer à trama, a si próprio fará (SEATTLE, 1887).

A inter-relação entre ser humano e natureza evidentes na fala do cacique Seattle corrobora com a visão da ecologia profunda a respeito da interdependência que deve haver e ser compreendida em estudos ecológicos. Por isso costuma-se dizer que houve uma transposição ou o surgimento de uma nova alternativa para a macro visão ocidental de mundo: a visão ecológica de mundo ou simplesmente VEM.

1.2.1 O paradigma ecológico

Ao se adotar a visão ecológica de mundo (VEM) para compreensão da relação entre ser humano e natureza, passa-se a entender que a ciência deve construir uma teoria em que o todo está interconectado, em que nenhuma parte é mais fundamental que qualquer outra de tal forma que as propriedades de qualquer uma das partes são determinadas pelas propriedades de todas as outras, cada parte contendo todas as outras (CAPRA, 1983, p. 218).

A aplicação exhaustiva da VEM teve início com físicos pioneiros como Geoffrey Chew (1948) e Capra (1983), ambos nomeando suas formulações científicas ecológicas de “filosofia *bootstrap*” e “teoria sistêmica”, respectivamente. Independentemente do nome, os movimentos que assumiram a VEM na ciência possuem um padrão de constatação em suas análises: formam um inventário sobre o todo considerando que estão apenas analisando uma de suas partes.

Pode-se estudar, por exemplo, nos estudos da linguagem, um fonema sem se esquecer de que ele compõe uma sílaba, que é parte de um morfema, que integra uma palavra, que é parte de uma frase e, conseqüentemente, de uma língua, que é parte de uma comunidade que dela faz uso, que integra outras comunidades constituintes do mundo que, por sua vez, constitui conjuntos sistemáticos de uso e convenções (COUTO, 2013, p. 291).

Talvez este seja um dos princípios mais complexos e mais mal compreendidos que permeiam a VEM, cuja base está bem sintetizada por Couto (2013, p. 291): o objetivo da VEM é “estudar uma árvore sem esquecer de que ela faz parte de uma floresta”. Poincaré (1970), também propõe um exemplo que leva à reflexão semelhante:

Quem estuda um elefante através de um microscópio pode afirmar que conhece suficientemente o elefante? O microscópio ajuda a revelar a estrutura e mecanismo das células, que aliás, são idênticos a organismo

pluricelulares. O elefante é um organismo pluricelular. No entanto, o fato apenas de visualizar o elefante, a olho nu, não garante a afirmação celular – ainda que saibamos disso.

Da mesma forma como o estudo de uma célula não implica no conhecimento amplo do dono dessa célula, a VEM não é uma teoria de tudo, mas uma teoria do todo. A compreensão desse princípio é que formaliza o paradigma ecológico (PE)¹². Falar em paradigma, ao contrário da visão de mundo, diz respeito à constelação de realizações científicas partilhados pela comunidade científica e usados por ela para definir problemas e soluções sob um arcabouço conceitual (KUHN *apud* CAPRA, 1991, p. 41).

A mudança de foco da parte para o todo é o primeiro passo para adoção de um PE. A “parte” refere-se apenas a um padrão encontrado em uma teia inseparável de relações. Em outros modelos de pensamento, pode-se apreender qualquer sistema complexo através da análise de um de seus pormenores, como se houvesse uma estrutura fundamental inalvejável (CAPRA, 1991, p.11). Já no PE, por sua vez, essa seria uma ação equivocada.

A postura ecológica não é, necessariamente, “superior pelo fato de ser nova, nem necessariamente pior do que a antiga” (IDEM, p. 07). Muitos estudos, ao aderirem a ela, quase instintivamente adicionam o prefixo “eco” a suas ciências. Ecoteologia, ecogeografia, ecomedicina, ecossociologia e a lista se estende. Apesar de essas mesmas ciências falarem nos princípios da VEM e estampá-los como regimento metodológico, muitas acabam utilizando-a de modo equivocado, no seio de suas práticas, por se preocuparem mais com o nome “ecológico” do que com a análise em si, transformando seus estudos apenas em transposições ou trocas de termos comuns por termos biológicos (GARNER, 2015, p. 55).

Foi pensando na viabilização prática do PE que Capra, em sua publicação de 1991, “Pertencendo ao universo”, apresentou exaustivamente o conteúdo e o contexto do PE a fim de que os diversos ramos da ciência pudessem adotar a VEM como condutora de suas reflexões, sem cair apenas em uma aplicação das teorias da ecologia. O que foi dito pode ser posto da seguinte maneira:

¹²Contrário à bem-humorada colocação de Makkai (2015) “eu não tenho a mínima intenção de proclamar que estou propondo o começo de um novo paradigma; nada de ****paradigmas**** por favor!”, o termo paradigma será utilizado neste estudo para diferenciar o uso científico da visão ecológica para seu uso geral enquanto visão de mundo.

Paradigma tradicional	Paradigma ecológico
Cartesianismo	Holismo
Compreensão da parte	Dinâmica do todo
Estrutura como fundamental	Estrutura como subjacente, rede
Descrição objetiva	Descrição epistêmica, aproximada
Conhecimento como construção	Rede interconexa
Ciência como absoluta e real	Ciência é limitada e tenta dizer o real

Tabela 01. Quadro comparativo entre paradigmas postulados por F. Capra (1991).

O que precisa estar claro diante dos elementos constantes na tabela, é que adoção do PE não é apenas fazer ciência usando a ecologia, mas de partir do lugar ecológico para encontrar os aparatos específicos da prática científica. Foi assim que se iniciou o movimento de aproximação da linguística com a abordagem ecológica em 1972, a partir de uma publicação de Einar Haugen. Essa, aliás, é a perspectiva que nos interessa aqui. Esta é a raiz deste estudo.

1.3 Tronco: meio ambiente e ecolinguística

“The ecology of language” é o nome que leva a obra cujo feitiço fundou em 1972, energicamente, a existência da ecolinguística, embora o uso simultâneo de “ecologia” e “língua” já tenha sido transcrito antes, em 1967, por C. F. Voegelin, F. M. Voegelin & N. W. Schutz (COUTO, 2007, p. 47). O objetivo de Haugen em sua obra era de estudar as relações “entre uma língua qualquer e seu meio ambiente”. Por isso sugestionou-se também “ecologia da língua”. O uso do termo meio ambiente (MA) já indicava que a ecolinguística tratava de uma inovação para a época, apesar de E. Sapir (1888 – 1939) ter sido o primeiro linguista a mencionar o termo – no entanto, ele considerou seu aspecto físico e não apenas social, como era o costume da época. A proposta de Haugen foi pensar o MA como *cenário social-cultural onde a língua é usada*.

O verdadeiro meio ambiente de uma língua é a sociedade que a usa como um de seus códigos. A língua existe somente na mente de seus usuários, e só funciona relacionando esses usuários uns aos outros e à natureza, isto é, o meio ambiente social e o natural [...]. A ecologia da língua é determinada primordialmente por

aqueles que a aprendem, usam e transmitem a outros (HAUGEN, 1972, p. 325)¹³.

Ao tomar a língua como processo dependente da organização mental de um indivíduo, mas também considerá-la processo social porque é preciso a existência do outro para compreensão do que se diz, Haugen lançava as bases para questionamentos sobre interação e críticas sobre as práticas de apego à estrutura sistematizada por Saussure. Sua preocupação estava em descrever, ou pelo menos instigar que os linguistas descrevessem, sob o ponto de vista da linguagem, a relação social e psíquica que precede a interação entre falantes.

Psíquica porque o Mundo se constrói a partir dos processos individuais desse indivíduo inserido no contexto de língua. Social porque a língua só assim é porque há, no mínimo, uma comunidade que a utiliza. Conclui-se, a partir daí, que “o verdadeiro meio ambiente da língua é a sociedade que a usa” (HAUGEN, 1972, p. 329), embora a hipótese Sapir-Whorf (1956) já construísse, décadas antes, a aceção de que as comunidades de falantes são afetadas pelas línguas que falam. No entanto, essa mesma hipótese não enfatiza o comportamento comunitário; sua preocupação está no falante e em como sua língua é responsável por determinar sua identidade (GARNER, 2015, p. 55).

Para o fundador da ecolinguística, não basta uma descrição sócio histórica e/ou discursiva da comunidade física ou de como nela interagem os falantes. É preciso enxergar a língua como um organismo. É preciso compreender a maneira como esse organismo interage no seu meio ambiente. É preciso enxergar a língua sob a perspectiva biológica. Todavia, pouco se falou a respeito de como essa possível análise se viabilizaria.

É claro que essa interação é mais complexa do que, por exemplo, a de um gato e o mundo selvagem. O meio ambiente para os humanos é complexo, uma vez que compreende tanto o entorno artificial quando o natural [...] O fato é que, embora Haugen tenha sugerido que a ecologia da língua poderia ir além do mero status de ‘ciência descritiva’ e tornar-se uma ‘ciência preditiva e até mesmo terapêutica’, na verdade ele não pôde ir além de usá-la para descrever diversos caminhos no contexto

¹³ Todas as citações cujas referências constam originalmente em língua estrangeira são de tradução minha.

das ciências da linguagem. Isso pode ajudar a encorajar uma fertilização cruzada de ideias, mas não provê um arcabouço teórico que os integre. Não podemos condenar Haugen por isso: a ideia de aplicar o pensamento ecológico além da biologia era relativamente desconhecida em seu tempo. Ele estava certo ao reconhecer que há algo ecológico na língua. temos a oportunidade de reexaminar sua proposta original à luz de desenvolvimentos posteriores (GARNER, 2015, p. 56).

O fato de encarar a dicotomia *langue* e *parole* sob o ponto de vista da VEM já demonstra que não poderia haver um percurso estrutural de análise de fenômenos linguísticos por meio de uma ferramenta nos moldes de Chomsky ou da análise de discursos. Afinal, abre-se mão da noção de uma estrutura fundamental para pensar em uma subjacente. O resultado disso é que a ecolinguística, hoje, possui diferentes modelos e escolas teóricas que adotam acepções distintas para tratar a interação¹⁴. Por conseguinte, elas procuram alcançar objetivos distintos em suas investigações e, desta maneira, adotam um número ímpar de posturas metodológicas.

Alguns desses modelos passaram a se destacar, como a ecolinguística desenvolvida pelo francês Louis-Jean Calvet, também chamada de gravitacional e o modelo evolucionário do congolês-americano Mufwene (2001), que considera a língua um parasita da população. Há ainda a gramática pragmo-ecológica do húngaro Makkai (1993), além da linguodiversidade e biodiversidade dos austríaco Fill e o alemão Mühlhäusler (2003). O modelo mais recente provém de Bang e Døør (2007), sob a alcunha de ecolinguística dialética (Couto 2007:69-70).

A universidade de Graz, atualmente, é considerada o centro da Ecolinguística. No Brasil, a disciplina caminha a passos largos na tutoria do professor doutor Hildo Honório do Couto, principalmente no eixo Goiânia-Brasília, junto ao Núcleo de Estudos de Ecolinguística e Imaginário (NELIM), coordenado por sua esposa, doutora Elza K. N. Nenoki do Couto. Diversas publicações, que vão de relatórios de graduação para bolsas de pesquisa a produções de pós-doutorado tem sido feitas nos últimos anos.

Apesar do especialista em linguística aplicada Francisco Gomes de Matos ter sido o primeiro brasileiro a utilizar o termo oralmente, em 2001, no *XXII Internationale*

¹⁴ É importante reiterar que o termo interação, neste trabalho, já foi abordado e definido nos capítulos anteriores, sendo, portanto, equivalente à inter-relação: trata-se de uma troca entre falante e seu meio ou entre o falante e outro.

Deutschlehrertagung, na Suíça, foi Couto quem o fez formalmente através da publicação de seu manual *Ecolinguística: estudo das inter-relações entre linguagem e meio-ambiente*, em 2007. Para Couto, sua perspectiva ecolinguística é chamada de Linguística Ecolinguística (LE).

A LE tem alternado anualmente na promoção de eventos voltados para discussão teórica como o Encontro Brasileiro de Ecolinguística (EBE), sendo o primeiro realizado em Brasília no ano 2012. Depois vieram outros. Também realiza bienalmente o Encontro Brasileiro de Imaginário e Ecolinguística (EBIME), cuja estreia se deu em Goiânia, em 2013 e, em seguida, no município de Formosa, em 2015. Ainda, em 2015, inaugurou-se a *Ecolinguística: Revista Brasileira de Ecologia e Linguagem (ECO-REBEL)* com publicação semestral.

A promoção do pensamento de Haugen por meio da linguística ecossistêmica ou ecolinguística prática no Brasil ou, ainda, Escola Ecolinguística de Brasília – como muitos pesquisadores gostam de se referir ao eixo Goiânia-Brasília – constitui o tronco pelo qual percorrem a visão ecológica de mundo e o paradigma ecológico que fundamentam este estudo. No tópico a seguir, suas configurações teóricas serão melhor aprofundadas.

1.3.1 Linguística ecossistêmica

Usado pela primeira vez por Hans Strohner em ensaio publicado no ano de 1996, a expressão *linguística ecossistêmica (ökosystemische Linguistik)* já carregava em seu cerne o objetivo geral de uma prática específica da ecologia: a análise de ecossistemas. Assim como o conceito de ecossistema é central para ecologia, o enfoque sobre o ecossistema se dá na mesma medida para compreensão dos estudos da linguagem (COUTO, 2013, p. 82), sob a ótica da ecolinguística praticada no Brasil.

Dito de outra forma, a linguística ecossistêmica não trata de uma metodologia linguística que se apoia em conceitos biológicos, mas *ipsis litteris*, de uma ciência que encara os fenômenos da linguagem pelo viés ecológico. O foco está em buscar na sociedade que fala uma língua, um *meio-ambiente* da língua, isto é, das inter-relações verbais que se dão entre falantes que habitam em um mesmo território. Logo, a linguística ecossistêmica se propõe a analisar **ecossistemas linguísticos** (IDEM, 2013, p. 16).

Viés da ecologia	Viés linguístico-ecológico
Ecosistema biológico	Ecosistema linguístico
Organismos	Povo
Habitat	Território
Inter-relações	Língua
Interação organismo e habitat	Significação / referência
Interação organismo e organismo	Comunicação

Tabela 02. Quadro comparativo entre posturas ecológicas (COUTO, 2013, p. 21, adaptado).

É importante frisar que esse conceito de ecossistema, também chamado de **meio ambiente integral da língua, ecossistema integral da língua** ou **ecologia fundamental da língua**, é construído a partir de uma língua (L) que só existe se houver uma população (P) que a tenha formado e que a use, convivendo em determinado território (T).

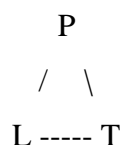


Figura 1. Representação do ecossistema linguístico (COUTO, 2007, p. 91).

Cada um desses elementos poderia ser estudado de maneira isolada, a exemplo da língua dos ciganos (que não possuem um Território) ou a Libras (não há um Território ou Povo autônomo), mas todos estão inter-relacionados. Não apenas inter-relacionados, mas interdependentes. Mais ainda, cada um desses aspectos revela uma perspectiva sobre o ecossistema. O elemento L, por exemplo, não equivale apenas a língua, mas a todas as linguagens utilizadas por falantes de sua comunidade.

A representação triádica considera L como linguagem por excelência, mas a escrita, a sinestesia, a paralinguística e demais *modus* podem ser L1, L2, L3, L4 e L5, respectivamente (IDEM, 2007, p. 98). L é “*o modo como os membros de P interagem entre si no território em que convivem*”, portanto, não pode ser considerada uma coisa nem ser refém de definições gramaticais ou de considerações que a reificam por considerarem-na “meio de comunicação” ou “forma pela qual se comunica”.

Esse pensamento está intimamente ligado à série de relações que se estabelecem entre falante-ouvinte, signo-referente e mensagem-sistema, em outras palavras, L é um “sistema de subsistemas parcialmente dependentes e independentes” que forma um elo entre a diversidade de falantes e a diversidade de códigos pelos quais tais falantes se comunicam individualmente ou em grupos (MAKKAI, 2015, p. 71).

Por outro lado, caso se atenha a perspectiva do elemento T, o foco se dá sobre inter-relações entre os membros da comunidade e como contribuem para uma construção identitária por meio delas (COUTO, 2013, p. 27). Essa construção apoia-se nas afirmações de Sapir (1971, p. 205) para quem “toda língua tem uma sede”. Assim como no elemento L, T não equivale apenas ao território físico demarcado, mas à topografia, ao clima, fauna, flora e tudo que está ligado à espacialidade, equivalendo-se a T2, T3, T4, T5 etcétera (COUTO, 2007, p. 104).

Por fim, a perspectiva do elemento P constitui a dinamicidade do ecossistema, uma vez que se refere aos falantes em sua perspectiva coletiva. Ora, P não existe sem T, assim como L não existe sem P. Logo, tal qual nos elementos anteriores, referir-se a esse elemento pode ser abordar o seguimento urbano, rural, étnico e etário formando P2, P3, P4 e assim por diante (COUTO, 2007, p. 100). Importante é frisar que P não é apenas o criador de uma L, mas seu mantenedor, já que os sistemas linguísticos refletem e acompanham as necessidades daqueles que os utilizam (BASTARDAS i BOADA, 2002, p. 15).

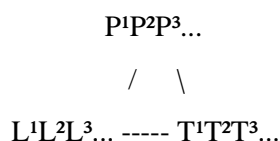


Figura 2. Representação do ecossistema linguístico em sua amplitude. T e P relacionam-se diretamente. L pressupõe P. L só coexiste com T devido a P.

A observância desses elementos de modo individual pode ser feito, desde que, posteriormente, eles sejam reinseridos na totalidade. Por isso, ao ser desmembrado para análise, o ecossistema integral pode ser encarado do ponto de vista dos ecossistemas que o constituem, a saber, ecossistema mental da língua, ecossistema social e ecossistema natural. Como a definição ecolinguística trabalha com o termo meio-ambiente (MA), também se pode usar meio ambiente mental, social e natural da língua, P-T-L (Couto, 2007:89). O MA existe dentro do ecossistema linguístico.

Apesar de complexa, a existência desses ecossistemas já estava prevista nas considerações de Haugen (1972, p. 325), para quem “a língua existe somente na mente de seus usuários, e só funciona relacionando esses usuários uns aos outros e à natureza, isto é, o meio ambiente social e o natural”. Couto, todavia, a partir de leituras apuradas

de Umberto Eco (1974), sistematiza o viés linguístico do ecossistema, compreendendo que sua existência constrói uma comunidade e sua cultura.

Como se pôde ver, quando falamos em meio ambiente [. . .] tudo depende da pergunta que o investigador fizer. Se ele perguntar se a língua é uma realidade genérica, específica do ser humano, a resposta é sim. [...] Ele pode ainda querer saber se ela é algo natural, mental ou social. Se indagar se ela é um fenômeno natural, a resposta será afirmativa, uma vez que ela se manifesta concretamente como ondas sonoras, é usada por seres de natureza física (biológica), para se relacionarem entre si e com o mundo natural etc. Se perguntar se ela é um fenômeno mental, como faz Chomsky, obterá uma resposta também afirmativa. Por fim, se quiser saber se ela é social, ficará sabendo que ela o é. Vale dizer, ecolinguisticamente a língua é tudo isso ao mesmo tempo. Ela é um fenômeno ‘biopsicossocial’, termo frequente na área da saúde, mas não muito comum nos estudos linguísticos (COUTO, 2015, p. 44).

A hipótese de Couto – que nesse aspecto não difere dos demais modelos ecolinguísticos – é de que a **língua é projetada para e pelo meio ambiente** e, por isso, designa-o; o Território, projetado sobre o Povo, faz com que este o nomeie, renomeie e o transforme. Dito de outra forma, a linguagem emerge do P que emerge do T, embora indiretamente. Logo, L também emerge de T. L é usado pelo P para interagir com o meio ambiente natural, mental e social (COUTO, 2007, p. 155). Esses elementos não se sobrepõem, mas coexistem.

1.3.2 O princípio de Borromeu na tríade L-P-T

Em 2014, propus a Couto na Cidade de Goiás¹⁵ que a imagem do triângulo usado para representar a tríade ecolinguística fosse repensada. Isso porque no trilátero apenas se consideram os lados da figura e não a porção do plano. As retas que o formam concorrem entre si, fazendo com que sempre se priorize um ângulo em vez do outro.

Em outras palavras, a representação triangular não seria suficientemente satisfatória para a identidade teórico-visual da ecolinguística e do paradigma ecológico.

¹⁵ I Encontro Internacional e VII Encontro Nacional do Grupo de Estudos de Linguagem do Centro-Oeste (GELCO), 2014.

Apesar de cada reta ser nomeada segundo a legenda de seu elemento (L-P-T), o costume ocidental pode sugerir terrivelmente uma relação hierárquica entre todos eles.

A sugestão de mudanças está baseada no *princípio de Borromeu*. Trazido às ciências pelo matemático Peter Tait em 1876 e depois disseminado por Lacan em 1972. O princípio, popularmente conhecido como *nó borromeano*, torna a transposição para o modelo ecolinguístico interessante: se cada um dos constituintes for retirado, todos serão livres sem que se forme um par, porém o todo se esfacelará.

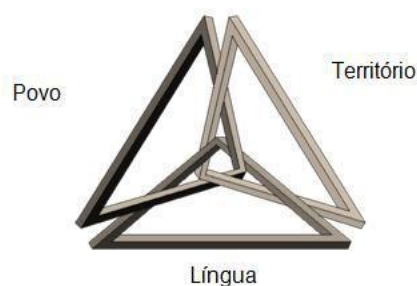


Figura 3. Proposta de triângulo para compreensão da tríade ecolinguística

O nome, proveniente do brasão pertencente a uma família aristocrata de mercadores do norte italiano, tornou-se conhecido depois que o psicanalista, após um jantar na casa Borromeu, transpôs o visto para representar a estrutura interdependente do sujeito na psicanálise (o real, simbólico e imaginário). Apesar da propagação da narrativa, vários são os registros do uso dessa imagem em torno do mundo.

Pode-se encontrar o nó no Palácio de Fontainebleau, projetado pelo arquiteto Philibert de l'Orme, baseado em um emblema de Diane de Poitiers (1499-1566), a amante do rei Henrique II da França. Também em manuscritos franceses na catedral de Chartres no século XIII e numa coluna dentro do navio norueguês Oseberg 834, naufragado. Da mesma forma, em um santuário Shinto japonês norte de Sakurai, na província de Nara e nas esculturas do artista australiano John Robinson.

Os registros mais antigos estão localizados em Gotland, na Suécia, em ruínas, nas pedras de Tängelgård e de Lärbro, datadas do século VII, sobre o nome de *valknut*, também encontrado na Escandinávia. O nome, característico da mitologia nórdica (DAVIDSON, 1990), chama atenção por significar *nó da morte* ou por geralmente ser traduzido como “nó dos enforcados”, representando os mistérios do entrelaçamento dos aspectos da vida e a maneira como o Homem se encontra no meio disso.

Apesar de cada um dos constituintes se estabelecer de modo diferente, esses mesmos constituintes, ao fim da construção do entrelaçamento, se autoanulam caso

sejam vistos como impermutáveis (RABINOVICH, 2005). Mesmo que, matematicamente falando, trate-se de um “arranjo simétrico de três círculos secantes que pode ser entrelaçado¹⁶, mantém-se fiel a escolha do polígono feita por Couto e adiciona-se o princípio borromeano. Trata-se de um detalhe visual que pode contribuir para uma melhor leitura dos elementos ecossistêmicos

Uma vez que a linguística ecossistêmica trabalha com a relação entre as partes como expressão do todo, o uso do triângulo de borromeu coopera para que a VEM não esteja apenas teoricamente imersa nas práticas linguísticas, mas faz com que a representação e a materialização imagética sejam repensadas (SCHMALTZ, 2015). Tudo o que foi dito até então, neste capítulo, é uma observação mais apurada da copa das árvores que compõe a trilha proposta por este estudo. Capítulo a capítulo nos aprofundaremos na busca pela inserção na floresta, reflexão do próximo capítulo.

1.4 Retrospectiva

Por ora, o que precisa estar claro diante dos aspectos ecolinguísticos é:

- a) Trata-se de um paradigma científico embasado na ecologia profunda;
- b) Não é uma análise ambiental de aspectos linguísticos;
- c) Por ser ecológica, considera a língua como parte do todo;
- d) Por ser linguística, parte da existência da língua;
- e) Por ser holística, apegando-se à noção de ecossistema;
- f) Por ser linguística, considera o ecossistema como COUTO junção entre P, L, T;
- g) O ecossistema é triádico e indissolúvel;
- h) O ecossistema só o é devido à interação;
- i) A língua é interação;

Portanto, j) A ecolinguística brasileira estuda como se dá a interação dentro do ecossistema linguístico a partir de uma visão ecológica de mundo.

¹⁶ Pensando em duas opções de cruzamento entre os círculos, pode-se conseguir até sessenta e quatro possíveis padrões de entrelaçado. Depois de levados em conta a simetria mais o ângulo, os padrões se reduzem para apenas dez, visando à distinção geométrica.

CAPÍTULO II

INICIANDO A CAMINHADA PELA FLORESTA: O VALE DO AMANHECER

A religião é a mais audaz tentativa de conceber o universo inteiro como algo humanamente significativo – Berger, The Sacred Canopy, 1969.

2.1 Apresentação do capítulo

Este capítulo tem por objetivo apresentar o Vale do Amanhecer em sua perspectiva física, social e religiosa. Para isso, discute conceitos de religião (2.2.1), além de fazer uma descrição historiográfica de sua fundadora (2.2.2) e explicar a origem de seu mentor, Pai Seta Branca (2.3.1). Depois, expõe a organização de seus seguidores (2.3.2) e comenta sobre seus lugares religiosos (2.4.1). Por fim (2.5), revisa os aspectos fundamentais para que se prossiga ao capítulo seguinte.

2.2 Trilha: A história do Vale do Amanhecer

2.2.1. Reflexões sobre a inter-relação com o desconhecido

A visão ecológica de mundo e a perspectiva da linguística ecossistêmica que evidencia a relação entre língua, povo e território tornam mais fáceis a compreensão de que o ser humano, em sua busca pelo pertencer, não constrói sua interação apenas a partir da experiência com o Outro, mas também consigo mesmo e com o ambiente que o rodeia. Isso inclui até mesmo o ambiente desconhecido, encontrado apenas em territórios religiosos e chamados, muitas vezes, de ambiente espiritual.

Ora, toda sorte de vivências humanas funciona como um gatilho para que se estabeleça uma rede de inter-relações plausível dentro de um ecossistema. No entanto, nem toda experiencição humana tem seu gatilho facilmente reconhecido nessa rede de inter-relações. Aliás, muitas das vezes, as vivências podem até mesmo parecer racionalmente inassimiláveis – o universo dos sonhos¹⁷, por exemplo.

A função da ciência em geral, diante das relações humanas é construir uma reflexão externa sobre suas experiências – uma espécie de busca pelo “como” (CAPRA,

¹⁷ Cf. E. B. TYOR. *Primitive culture*, 1871.

1991). Contudo, apesar de toda as possibilidades de se pensar o “como”, a perspectiva interna das experiências nem sempre é contemplada. Delimita-se o como, mas não se apreende o porquê. Há um vácuo. A partir daí, estagna-se a reflexão no campo dos contextos maiores.

Em outras palavras, uma análise do ecossistema e de seus três meio ambientes precisa, sob a ótica ecolinguística, necessariamente, atravessar todos eles. Aquilo que parece não se encaixar em nenhum dos três pode soar abstrato, reduzido apenas ao meio ambiente mental – e, portanto, inacessível – ou ainda uma materialidade não palpável da troca entre o ser humano e seu meio. O que resta é sempre um mistério¹⁸.

Por exemplo, a postura dos ancestrais frente aos fenômenos comuns da natureza: suas explicações constituíram as primeiras tentativas¹⁹ de materializar, por meio da linguagem, o que eles assimilavam em sua experiência íntima com o desconhecido. Mas não se podia prever quando é que aquela experiência retornaria. O que se tinha, portanto, era uma relação com o inesperado, o que se tinha era o mistério (PIAZZA, 1976, p. 33).

O que estamos denominando “desconhecido” e “mistério”, embora soe subjetivo, trata-se justamente da sensação de não poder substantivar a experiência, uma vez que a experiência é individual para cada ser humano – apesar de poder ser padronizável (LIMA, 1926, p. 17). Contudo, é essa mesma sensação de inacessível a responsável por levar a experiência individual a um status de cósmico, numinoso, sagrado.

É preciso compreender que ao tratar do termo sagrado, afirmamos que

A experiência do sagrado é inerente ao modo de ser do homem no mundo. Sem a experiência do real e do que não o é, o ser humano não saberia construir-se [...] O sagrado não implica a crença em Deus, nos deuses ou em espíritos. É, repito-o, a experiência de uma realidade e a fonte da consciência de se existir no mundo (MARCHI, 2002, p. 44).

¹⁸ De acordo com o Dicionário Aulete, mistério é “tudo que não se pode explicar ou compreender; desconhecido da qual nada se sabe e que desperta curiosidade e/ou receio”. Acesso em 02.04.2017.

¹⁹ “Durante a primeira metade do século XIX surgem outros movimentos. Emile Durkheim (1858-1917) julgava ter encontrado no totemismo a explicação sociológica da religião. (O termo totem designa, entre os Ojibwa da América, o animal cujo nome o clã usa e que é considerado o antepassado da raça.) já em 1869, J. F. Mac Lennan afirmava que o totemismo constitui a primeira forma religiosa. Mas investigações posteriores, sobretudo as de Frazer, mostraram que o totemismo não se difundiu por todo o mundo e que, portanto, não podia ser considerado a forma religiosa mais antiga”. Cf. ELIADE, 1992, p. 12.

Ao considerar todas essas informações, à inter-relação entre o ser humano e o desconhecido denominados *experiência religiosa* (ER) – ou ainda, espiritualidade²⁰. Já a partir do instante em que o ser humano passa a compartilhar sua experiência individual e a sistematiza, temos uma religião (CAPRA, 1991, p. 26). Emanuel, por exemplo, interagindo com Yaweh, estabeleceu o cristianismo. Neiva, com Seta Branca, o Vale do Amanhecer.

As problemáticas do uso de “experiência²¹” e “desconhecido” numa mesma sentença já eram previstas por William James, em 1902, na publicação *The varieties of religious experience*. Naquela época, toda inter-relação abstrata era vista como um devaneio infundado, patológico. James então propôs repensar a experiência religiosa como uma manifestação do sensível, às semelhanças do que acontece com a arte.

O fato de olhar uma escultura e deixar-se atravessar pelos sentidos produzidos é uma experiência – tudo pode ser dito e nada ao mesmo tempo. Da mesma forma, se o artista produz sentido nas inter-relações com o outro porque ele compartilha sua obra, o homem que produz sentido a partir de uma inter-relação com o sagrado sente necessidade de compartilhar aquilo que lhe foi proporcionado (CULLIFORD, 2015, p. 88). Assim como acontece com o artista, que pinta e se insere em um determinado movimento, a experiência religiosa individual pulveriza-se no coletivo. Dessa maneira, apesar da sistematização passar a prever todas as experiências, não se consegue apreender individualmente aquilo que a constitui. Ainda assim ela acontece.

Em outras palavras,

afirmar que o homem moderno não pode dizer que “os céus proclamam a glória de Deus” porque ele sabe que os astros não passam de objetos que perambulam pelo espaço é o mesmo que afirmar que “Pietà” de Michelangelo não pode provocar nele nenhuma elevação estética, porque o homem moderno sabe que não passa de um bloco de mármore (PIAZZA, 1976, p. 71).

²⁰ O termo espiritualidade não costuma ser palatável aos estudos da religião por ser facilmente associado ao cristianismo ou por ser formulado em termos teológicos, provocando exatamente o que as ciências da religião querem evitar nas suas descrições (DROOGERS, 1983 p.113).

²¹ O termo “experiência” não está sendo empregado segundo sua perspectiva dicionarizada – toda percepção simples de uma impressão externa²¹ – mas por seu uso corrente em alemão, *erlebnis*, a “experiência por vivência” (PIAZZA, 1976, p. 56). *Erlebnis* significa ainda “estar ainda presente na vida quando algo acontece”. Em outras palavras, trata-se da essência que não se apreende ao observar uma inter-relação com o desconhecido.

Ao associarmos as terminologias trabalhadas até aqui à tríade ecolinguística, perceberemos que uma religião pode ser considerada um ecossistema uma vez que ela possui um povo que experimenta, uma língua usada nas inter-relações e um território onde se tem as experiências. Da mesma forma, o MA social trataria da sistematização coletiva, o MA natural da linguagem da inter-relação e o MA mental do cerne da experiência.

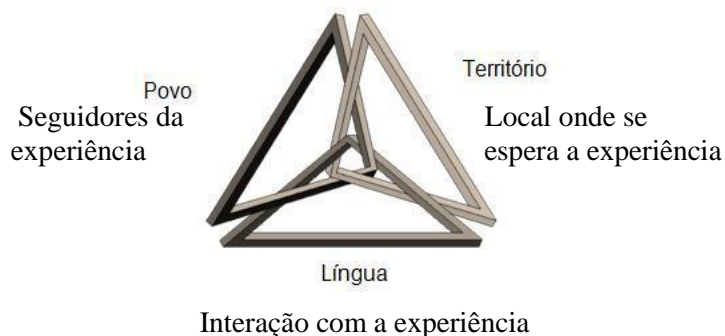


Figura 4. Representação do ecossistema linguístico de uma religião

Toda explanação feita até agora a respeito das discussões sobre religião e experiência serve como tentativa de iniciar um processo de exposição sobre as configurações do todo religioso. É o início da caminhada pela floresta até que se chegue à montanha. Essas reflexões serão retomadas, posteriormente, nos próximos tópicos deste capítulo e em outros. Por ora, é o que nos basta para que se entenda a religião foco deste estudo: o Vale do Amanhecer.

2.2.2 Tia Neiva e Mário Sassi

No dia 30 de outubro de 1925, no sertão sergipano conhecido como Baixo São Francisco, nasceu Neiva Seixas Chaves, filha de Antônio Medeiros Chaves e Maria de Lourdes Seixas Chaves. Mais tarde, em 31 de outubro de 1943, casou-se com o carioca Raul Zelaya Alonso. Tiveram quatro filhos: Gilberto Chaves Zelaya, Carmem Lúcia Chaves Zelaya, Raul Oscar Zelaya Chaves e Vera Lúcia Chaves Zelaya.

Depois de ficar viúva, Neiva mudou-se para Itumbiara, em 1953, lugar onde vivenciou sua primeira experiência religiosa, permanecendo desacordada por seis dias²²

²² Hoje, alguns de seus seguidores afirmam ter sido dez ou onze dias em que Neiva permaneceu desacordada, mas não se sabe muito a respeito do que aconteceu.

(REIS, 2008, p. 144). Na cidade goiana, tornou-se motorista profissional de caminhão – cargo raramente ocupado por mulheres – trabalhando em Centralina, Morrinhos e, em 1954, na capital goiana (MARQUES, 2009, p.7). Em 1957, mudou-se para o Núcleo Bandeirante, transportando materiais para a construção de Brasília.

Em 1958, Neiva começou a ter visões a respeito do desconhecido e a ouvir diversas mensagens inexplicáveis. Algumas vezes, freava bruscamente o caminhão no meio da estrada devido às vozes que a acompanhavam. Em sua autobiografia, relata que conseguia ver “seres deformados, sombras, outros bonitos” (CHAVES, 1992, p. 10). Por isso, passou a procurar ajuda médica²³. Antes, tentou o Padre Roque, do Núcleo Bandeirante. Posteriormente, alguns centros espíritas de Brasília (GONÇALVES, 1999, p. 11), onde conheceu tia Nenê, que a iniciaria nas práticas espirituais.

É imperioso notar que, na historiografia de Neiva, sua experiência individual não bastou para que fosse compartilhado com seu entorno aquilo que era apreendido. Pelo contrário, a peculiaridade de seu contato com o numinoso só passou a ser traduzível a partir do instante em que ela entrou em contato com uma religião – isto é, o espiritismo, que apresentou uma série de sistematizações nas quais seu aspecto de mistério pudesse se encaixar. A inter-relação só se fez a partir do pertencer do outro.

Ao amadurecer dentro da doutrina espírita, Neiva passou a interagir constantemente com as mesmas entidades, como Pai João de Enoque, Mãe Yara e Mãe Tildes. Eles assim foram reconhecidos por encaixarem-se nos fatos religiosos (FRs) espíritas. Diuturnamente, eles se comunicavam com Neiva a fim de orientar sobre situações cotidianas e sobre posicionamentos dentro das atitudes religiosas (ARs) espíritas, “em um sono natural, como se estivesse sonhando” (CHAVES, 1992, p. 12).

O que Neiva registrava de seus encontros com as entidades era a necessidade urgente de “preparar as pessoas para um novo milênio” através do posicionar-se no lugar do outro, “com equilíbrio moral e sem falsos preconceitos” (CHAVES, 1992, p. 14). Foi sob orientação da entidade Iara que ela iniciou, em 1959, o grupo intitulado União Espiritualista Seta Branca (UESB) – uma menção a Seta Branca, a entidade máxima entre todas. Para se sustentar, a OSOEC iniciou o plantio de batatas, amendoim, fabricou farinha e fez telhas de barro.

²³ Em um de seus relatos pessoais, Neiva conta que o espírito do pai de um dos psiquiatras a abordou e pediu que ela transmitisse uma mensagem ao seu filho. M. A. Galeazzi. *O Amanhecer de Tia Neiva. Última Hora*, Brasília, 10 ago. 1985, p. 13

Apesar de toda orientação recebida, Neiva passou a queixar-se sobre o pouco entendimento do mundo numinoso com o qual entrava em contato costumeiramente. Em resposta às suas reclamações, Seta Branca designou-lhe um velho monge tibetano chamado Humarran²⁴ para que ele fosse seu mestre. Todos os dias, por cinco anos, eles deveriam se encontrar no alto do Himalaia. O encontro era espiritual e causava-lhe problemas respiratórios (REIS, 2008, p; 159).

Seta Branca, entretanto, proibira Neiva de fazer uso de remédios. Em 1963, ela precisou ser internada em um sanatório para tratar de tuberculose em Belo Horizonte, quase em estado de coma. Somente três meses depois ela obteve alta. Seu retorno veio acompanhado de uma série de instruções a respeito de como se daria a preparação para o novo milênio. Tudo isso culminou, em 1964, em seu rompimento com o espiritismo e a fundação da Obras Sociais da Ordem Espiritualista Cristã (OSOEC).

A frequência das interações com o numinoso tornou-se padronizada e prática. Os ensinamentos de Seta Branca eram transmitidos por Neiva aos pobres e desajustados que viam nas OSOEC uma tentativa de melhora. Enquanto ela se pronunciava em uma palhoça na QCN, lote 15, em Taguatinga, criou-se de improviso, um hospital e uma creche ao seu redor. Não havia registros sagrados ou protocolos a se seguir. Neiva ditava tudo. A religião se expandia aos poucos, até a chegada de Mário Sassi em 1965.

Mário Sassi, paulista, nascido no dia 29 de novembro de 1921, teve cinco filhos com a socióloga Moema Quadros von Nazingen. Estudou Filosofia e Ciências Sociais na Universidade de São Paulo, atuando como líder da Juventude Operária Católica (JOC). Em 1962, mudou-se para Brasília, onde se tornou assessor de Relações Públicas da Universidade de Brasília (UnB), matriculando-se no curso de Ciências Sociais. Em 1965, abandonou tudo para se dedicar às OSOEC (REIS, 2010, p. 197).

Mário foi o responsável por registrar e interpretar as experiências religiosas de Neiva, transformando-as em aulas, cursos e, posteriormente, em livros²⁵. Depois de procurá-la por estar em uma crise de depressão e ter planejado seu suicídio, viu na experiência individual da filha de Seta Branca uma nova perspectiva para seu pertencer. Sassi postulou uma série de instruções que se viam apenas nos pronunciamentos de Neiva e formulou outras regras de conduta a partir do que apreendia na OSOEC.

²⁴ Segundo os escritos de Neiva, Humarran vivia com outros poucos monges em um mosteiro escondido nas montanhas do Tibet, onde a dominação chinesa ainda não alcançara.

²⁵ Além de livretos e folhetins, as três obras de maior destaque de Mário Sassi são: *Sob os Olhos da Clarividente*, *No Limiar do Terceiro Milênio* e *2000, a Conjunção de Dois Planos*, obras que condensam toda a filosofia do Vale do Amanhecer.

Inclusive a compreensão do que se entende pelo mundo numinoso é definido por Sassi (1974, p. 35) como um “mundo invisível, mas não significa que ele seja espiritual” da mesma forma que “o mundo dos micróbios não é o mundo da alma, embora ambos sejam invisíveis”. Para ele, o mistério com o qual se interage é composto de sete pilares, mas, didaticamente, é preferível se referir apenas a três: corpo, alma e espírito – síntese de pai, filho, espírito, Deus, Verbo e Universo.

Sassi tornou-se porta voz oficial do que estava acontecendo em Taguatinga, atendendo à imprensa e aos curiosos que se achegavam à OSOEC. Seu histórico intelectual transformou-o em um pilar para que a doutrina ensinada fosse disseminada. Em 1978, foi nomeado como Guardiã, o Primeiro Mestre Trino Tumuchy²⁶, pelo próprio Seta Branca, por intermédio de Neiva (REIS, 2010, p. 198), conforme se encontra na descrição do que foi dito abaixo:

Você é um missionário de Deus e, em nome de Nosso Senhor Jesus Cristo, terá que anunciar as premissas da civilização do Terceiro Milênio, recebidas por intermédio desta médium Clarividente. Você dará testemunho do Espírito da Verdade, cuja missão é marcar a transição milenar. Os três anos que teve de aprendizado e disciplina seriam poucos se não fosse a grande bagagem de que é portador, pelas vidas que já teve neste planeta. (...) A Clarividente, que coloco à sua disposição, tem seus olhos entregues a Nosso Senhor Jesus Cristo. Também você confiou a Ele sua paz e tranquilidade, cujo penhor é a ausência de qualquer deslize moral. Tudo será feito por amor de um Deus todo poderoso e estarei aqui sempre que você precisar de alguma afirmação (SASSI, 1974, p. 23).

Em 1969, Seta Branca solicitou que o nome OSOEC fosse trocado para Vale do Amanhecer. A essa altura, já havia sido construída uma série de considerações verossímeis a respeito do poder duplo que Neiva e Mário constituíam: acreditava-se que Neiva havia sido Nefertite e Cleópatra no Egito Antigo, a profetisa Pitya na Grécia Antiga e, na Bahia do século XIX, Natasha, uma médium respeitada entre os escravos. Já Mário Sassi havia sido Akhenaton, no Egito Antigo, marido de Nefertite

²⁶ A explicação referente ao termo tumuchy, uma variante espiritual do amanhecer, será feita no próximo tópico, 1.3.1, *A origem de tudo*.

(MARQUES, 2009, p. 10). Ambos faleceram nos dias 15 de novembro de 1989 e 25 de dezembro de 1995, respectivamente.

2.3 Clima: Seta Branca

O mentor principal de Neiva e líder máximo no Vale do Amanhecer é chamado de Seta Branca, um caboclo indígena, invocado por vezes sob o nome de Simiromba e/ou Obatalá. Seu aspecto mestiço é facilmente reconhecido em meio aos FRs de religiões afro-brasileiros tradicionais, como a pajelança e a macumba, além da umbanda. Seta Branca também é descrito como um avatar de São Francisco de Assis (SANTOS, 2002, p. 99). De qualquer maneira, seu valor se deve à sua função em um “plano maior” a respeito da Terra.

2.3.1 A origem de tudo

Toda religião se sustenta através da verossimilhança de seus fatos religiosos, cujo cerne deve se justificar a partir de, no mínimo, um mito²⁷ etiológico, isto é, a explicação misteriosa para a existência do homem, o outro e seu derredor (PIAZZA, 1976, p. 34). Seta Branca, no entanto, é aquele que fecha o mito do Amanhecer, e não seu começo, no Planeta Capela – o Nicho de Deus ou Planeta Monstro. Lá, os capelinos preparavam-se para colonizar o universo (CAVALCANTE, 2000, p. 50).

Conta-se que há, provavelmente, 320 séculos, há 3.000 A.C., uma frota de naves com capelinos desceu à Terra, em sete pontos do planeta, dos quais se conhece apenas cinco: Peru, Iraque, Alasca, Mongólia e Egito. No entanto, devido ao clima, fauna e flora, eles precisaram se adaptar: transformaram-se em *equitumans*: homens e mulheres de três a quatro metros de altura que se reproduziam sem sexo e dominavam a ciência. O centro de sua organização era o Sol (CAVALCANTE, 2000; REIS, 2010).

O objetivo inicial traçado no Planeta Capela era preparar a Terra para futuras civilizações. Depois, os capelinos deveriam retornar ao nicho para que fossem traçados outros planos para outros planetas. Contudo, alguns dos equitumans se recusaram a fazer a viagem de retorno: preferiram visitar os planetas vizinhos da via láctea –

²⁷ Entende-se por mito o que Eliade (1989, p. 12) define como relato de uma história sagrada, de um acontecimento que teve lugar no tempo dos começos.

rebelaram-se. Uma nave chamada Estrela Candente então foi enviada para matá-los. Essa nave era pilotada por um capelino chamado Seta Branca (MARQUES, 2009).

Muitos dos equitumans morreram. Outros foram levados de volta à Capela. Alguns tiveram seus restos misturados ao solo ou foram submersos em lagos. Boa parte deles recebeu a chance de se redimir e, por isso, se readaptaram, perdendo parte de seus poderes e dividindo-se em grupos de mil em mil: passaram a ser chamados de Orixás. Cada orixá tinha a seu serviço outros sete e assim sucessivamente. Conforme se reproduziam adquiriam mais características terrenas e menos da Capela. De sua geração constituíram-se novos grupos, maiores, intitulados *tumuchys*. Seu tempo de vida foi limitado a 200 anos (ZELAYA, 2009, p. 08). Eles permaneceram cerca de 5.000 anos na Terra, aperfeiçoando-se nas energias cósmicas e substanciais²⁸ do planeta.

Houve, no entanto, um *tumuchy* que se destacou pela sua bravura e perspicácia. Alto, bronzeado e “de olhar penetrante”, seu nome era Jaguar. Carregando uma lança cuja ponta era uma presa de javali, derrotou sozinho o exército espanhol que tentava avançar na região dos Andes, no ano de 1.500 d.C. Como presente, ganhou um cocar gigante que o acompanhou em sua morte. Era também chamado de “Cacique Guerreiro da Lança Branca” (MARQUES, 2009).

Derrotar um número extenso de “inimigos” às semelhanças daquele que provocara a destruição dos equitumans evidenciou que Jaguar, claramente, era uma reencarnação de Seta Branca. O termo comum ao Vale do Amanhecer, proveniente da influência espírita, trata-se da escolha terrena que um espírito faz ao querer dar continuidade ao que estava fazendo e foi interrompido ao morrer. Findado os dias do corpo, o espírito retornaria à Capela (SASSI, 1972, p. 24).

Por outro lado, há espíritos que não reencarnam. Por isso, precisam constantemente encontrar um corpo de onde possam retirar energias para continuar sobrevivendo no plano não terreno e, portanto, apenas “encarnam”, isto é, “sintonizam parcialmente alguém” (SASSI, 1972, p. 24). Na maioria das vezes esses espíritos não sabem que estão vagando no mistério e assim permanecem por terem sofrido no último reencarne ou por terem convivido com pessoas más (GALINKIN, 2008, p. 74).

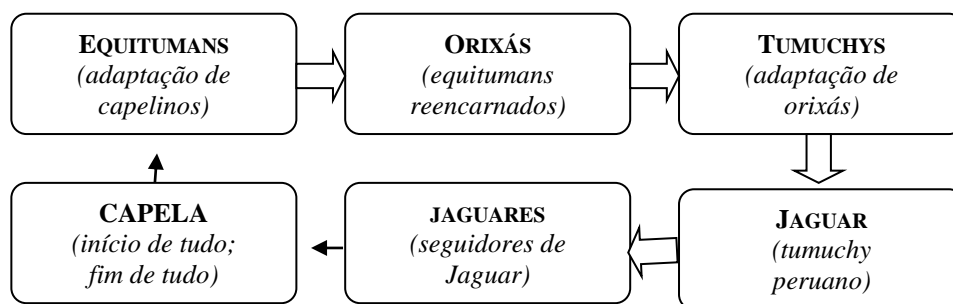
Segundo Tia Neiva, os *tumuchys* reencarnaram em grupos de ciganos medievais ou como gregos, astecas, maias e egípcios – inclusive, as construções de pirâmides são de autoria deles (CAVALCANTE, 2000, p. 52). No entanto, as consequências geradas

²⁸ A construção das pirâmides do Egito e das caras na Ilha de Páscoa são atribuídas aos *tumuchys*. Sassi era considerado uma reencarnação de um *tumuchy*.

pela rebelião da primeira visita do povo capelino permaneceram através dos séculos, gerando os males pelos quais passa a Terra e assolam seus moradores, como doenças, fome, conflitos, problemas mentais, vícios e sofrimento.

O Vale do Amanhecer, diante disso tudo, funcionaria como um hospital para que os espíritos que não conseguiram retornar à Capela sejam encarnados, compreendidos e curados. Dessa maneira, há uma ponte entre os rituais de Tia Neiva e uma Rodoviária Espacial Intergaláctica (RIE), onde os espíritos podem fazer a transição do mal para o bem, da Terra para Capela e da Capela de volta para o Vale a fim de ajudar os demais espíritos que estão passando pelo processo de desobsessão²⁹ (SASSI, 1974).

De acordo a doutrina, a Rodoviária (RIE) estará aberta até que se encerre o terceiro milênio e todos possam voltar a morar no Nicho de Deus. No entanto, até que isso aconteça, há uma série de coordenadas e restrições a serem seguidas pelos adeptos do Jaguar ou Grande Jaguar ou Pai Seta Branca – conforme ensinado por Tia Neiva. Aqui se expande a trilha pela floresta.



Fluxograma 1. Adaptação de seres extraterrenos à Terra. Cf. Reis, 2010; Galinkin, 2008.

É importante ressaltar que o nome Jaguar também é o nome que se dá ao terceiro maior felino da América, depois do Tigre e do Leão. Uma crença antiga entre os índios da América Central diz que jaguares protegem a aldeia e suas plantações; por isso, muitos xamãs vestem sua pele ou máscaras em rituais feitos à luz da lua. Ainda, acredita-se que o uso de sua pele permite viajar no mundo dos espíritos (CHEVALIER & GHEERBRANT, 2009, p. 510).

Os Maias afirmam que os jaguares que viam eram, na verdade, feiticeiras disfarçadas. Já os Astecas, no México, mencionavam que, quando o Sol ia diariamente para sua jornada no Submundo, ele tomava a forma de um Jaguar. A origem do termo é

²⁹ Desobsessão é o nome que se dá ao processo de encarne de um espírito em um corpo até que ele seja compreendido e redirecionado ao local onde deve estar.

atribuída ao tupi-guarani – *yaguara* ou *xãwãk*, que significa “animal que come gente” e “o homem que briga” (IDEM, 2009, p. 511).

2.3.2 *Os seguidores da doutrina*

Os adeptos do Vale do Amanhecer e seguidores de Seta Branca são chamados de jaguares, isto é, filhos do Grande Jaguar; já as mulheres, ninfas. Essa oposição³⁰, que daria uma oportuna discussão ideológica, possui poucas explicações além das mensagens gravadas por Tia Neiva (1981), para quem “a mulher é o polo ligado ao espiritual e o homem ao polo da Terra”; a mulher é o numinoso e o homem, animal concreto. Já quem busca a religião sem pretensão de se envolver é denominado cliente.

Os jaguares e as ninfas são considerados reencarnações dos tumuchys, mas têm a missão apenas de reunir, ouvir e reconduzir os espíritos para a Rodoviária Intergaláctica Espacial (RIE) ou Corrente Indiana do Espaço (CIE), já que o planeta está “pronto” para ser habitado (GALINKIN, 2008, p. 36). Contudo, na sistematização do funcionamento da CIE, há adeptos que podem ser encarnados pelos espíritos e há aqueles que não o conseguem, mas, por outro lado, conversam e conseguem manipular os espíritos encarnados. Eles se dividem, respectivamente, em aparás e doutrinadores.

Enquanto os aparás fazem seu trabalho a partir da energia da Lua, os doutrinadores fazem pelo Sol (MARQUES, 2009; REIS, 2010). Essas categorias fazem menção direta às funções desempenhadas por Sassi e Neiva no início de tudo. Enquanto o apará se encarrega de preparar o corpo para a visita espiritual, o doutrinador se ocupa de estudar para melhor compreender o mundo dos espíritos e decifrar a mensagem transmitida durante o encarne.

³⁰ Segundo o dicionário Aulete, o termo ninfa se refere a **1.** Mulher jovem e bela; **2.** Mit. Divindade feminina da mitologia greco-latina, que presidia aos rios, fontes, bosques e montanhas; **3.** Anat. Cada um dos pequenos lábios da vulva. Acesso em 13.04.2016. O nome jaguar também faz referência ao terceiro maior felino do continente americano.

Tia Neiva	Mestre Mário
Apará	Doutrinador
Pouca instrução	Intelectual
Lidera o numinoso	Lidera o racional
Criadora da doutrina religiosa	Sistematizador da doutrina religiosa
Passível de ser encarnada	Não é encarnado
Recebe mensagens de espíritos	Interpreta a mensagem de espíritos
Voz de Seta Branca	Tumuchy do 3º milênio

Tabela 03. Quadro comparativo entre Neiva e Sassi. Adaptado. Cf. Galinkin, 2008, p. 85.

No entanto, apesar do acesso livre ao numinoso, jaguares e ninfas não se inter-relacionam com os espíritos aleatoriamente: todo apará possui um guia, “um instrutor responsável pela etapa terrena dos outros espíritos” (SASSI, 1974, p. 25) que o incorporará, uma espécie de mentor fixo. Geralmente, os aparás podem ser encarnados por preto-velhos, caboclos ou médicos. Já os doutrinadores, que não são encarnáveis, contam com falanges³¹ de princesas (GALINKIN, 2008).

Apará	Doutrinador
Suscetível ao numinoso	Controla o numinoso
Recebe mensagens	Interpreta mensagens
Atrai os espíritos	Redireciona os espíritos
Encarnável	Não consegue ser encarnado
Energiza a lua	Energiza o sol
Predominância de ninfas	Predominância de magos

Tabela 04. Quadro comparativo entre apará e doutrinador. Adaptado. Cf. Galinkin, 2008, p. 84.

Segundo Tia Neiva, os preto-velhos são espíritos de escravos antigos do Brasil colônia, conhecidos pela facilidade de comunicação e a humildade com a qual se relacionam com os clientes. Costuma-se afirmar que são eles os responsáveis por atrair novos seguidores à doutrina. Já os caboclos, ao contrário, não se prestam ao diálogo e

³¹ Falange é um grupo de espíritos que possuem as mesmas afinidades, embora tenham origens diferentes. Tia Neiva formou no Vale do Amanhecer duas linhas de falanges que reunissem os médiuns: as falanges missionárias e as falanges de Mestrado (MARQUES, 2008, p. 131). Ambas serão trabalhadas no capítulo V.

apenas executam rituais: são espíritos que foram indígenas. Por outro lado, os médicos não possuem um padrão de comportamento e são espíritos que foram médicos.

A distinção que se faz entre jaguares e ninfas aparás e doutrinadores não está apenas na função: todo apará veste um uniforme longo e branco; todo doutrinador, um jaleco branco com calça ou saia marrom. Ambos usam uma faixa roxa e amarela colocada em diagonal no peito, da esquerda para direita. O símbolo dos aparás é uma bíblia aberta, enquanto do doutrinador é uma cruz (GALINKIN, 2008; REIS, 2011).

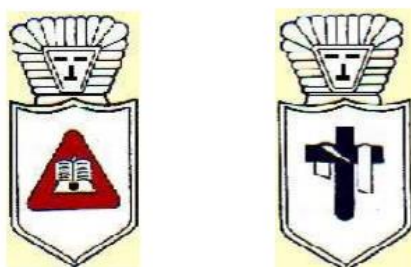


Figura 5. Símbolos que distinguem aparás de doutrinadores. AI.

Há, ainda, uma série de nomenclaturas que se adiciona ao nome de um jaguar ou ninfa conforme ele avança na aprendizagem das sistematizações do Vale do Amanhecer. Essas informações, entretanto, não serão abordadas agora a fim de que se faça apenas uma exposição geral. As subcategorias, evoluções das indumentárias e demais símbolos dos adeptos serão explorados no capítulo V, tópico 2.

2.3.3 *Um lugar para se estabelecer*

Inicialmente, em 1959, a UESB funcionou em área rural, em um lugar chamado de Serra do Ouro, localizada na altura do km 64, na rodovia que liga Brasília a Anápolis. Depois, sob orientação dos espíritos e a alcunha de OSOEC, mudou-se para Taguatinga, na QCN11 Lote 15, em 1964. Por fim, em 1970, estabeleceu-se a 6km de Planaltina, no km 10, rodovia DF-15, o templo fixo do Vale do Amanhecer (REIS, 2010, p. 106-107).

A área de 22 alqueires, ou seja, um milhão de m², pertencia a Francisco Guimarães, mas foi desapropriada pelo governo em 1948. Posteriormente tentou ser comprada pelos adeptos, mas, diante da recusa, foi ocupado. Dessa forma, pequenos barracões de chão e

terra batida foram erguidos pelos seguidores junto com a abertura de cisternas. Eletricidade e iluminação pública foram fornecidas depois (GALINKIN, 2008, p. 29).

Tia Neiva e seus seguidores viviam num sistema de comuna, onde tudo o que era produzido ou adquirido pelas pessoas era revertido em favor do grupo (SANTOS, 2002, p. 52). De frente ao terreno, correm os córregos Pipiripau e seu afluente Coatis. Um lago artificial também foi montado como forma de sinalizar o local onde a nave de Seta Branca havia caído durante o primeiro conflito com os equitumans. Seu nome é Titicaca³².

A construção dos locais fixos do Amanhecer, onde seriam feitos os rituais, foi demarcada no chão pela própria Tia Neiva. Ao todo, somam-se quatorze locais, boa parte deles abrigados pelo Templo-mãe ou Templo do Amanhecer cuja medida é de 2.400m², segundo os adeptos, e teve seu projeto lançado em 1976. Há, ainda, um local específico para crianças, a Toca do Pequeno Pajé (GALINKIN, 2008, p. 33).

Segundo o Censo de 1996 (IBGE - Sobradinho), naquela época, a população do Vale do Amanhecer era de aproximadamente 9500 pessoas. Na década seguinte, o fluxo de pessoas entre moradores e visitantes passou para 12 mil ao mês. Posteriormente, em 2005, 22 mil. A partir de 2010, estima-se pouco mais de 33 mil visitantes ao mês (REIS, 2010, p. 90). O atual censo aponta, aproximadamente, 50 mil pessoas, entre moradores e visitantes.

Em 2010, de acordo com o presidente do Vale e filho de Neiva, Raul Zelaya, o Vale do Amanhecer contabiliza 800 mil jaguares e ninfas espalhados em 600 templos pelo mundo (CHAVES in: REIS, 2010, p. 09). Hoje, em conversas informais, ele estima pouco mais de 1 milhão e meio de seguidores, além dos clientes fixos (DP – 2014; 2015). Apesar do número expressivo de pessoas, no entanto, o terreno do templo-mãe deixou de ser exclusivamente religioso e se tornou um bairro de Planaltina.

A transição de lugar religioso para bairro comum aconteceu porque o terreno do Vale do Amanhecer passou a abrigar, além de seus aparás e doutrinadores, lojas de costureiras que queriam servi-los, pousadas para recepcionar clientes, além de supermercados, lojas de conveniência, quadras de futebol, oficinas automobilísticas, manicures e pedicures, alfaiates, escolas e, por fim, até mesmo igrejas de outras religiões.

³² O nome é o mesmo da fronteira entre Peru e Bolívia, considerado o lago navegável mais alto comercialmente do mundo devido ao seu volume e, da mesma forma, o maior lago da América do Sul. De acordo com a mitologia Inca, o Lago Titicaca é o lugar onde o mundo foi criado, o deus Viracocha saiu do lago e criou o sol, as estrelas e as primeiras pessoas. Cf. Chevalier; Gheerbrant, 2009.

Não é objetivo deste capítulo, entretanto, apresentar os pormenores do templo-mãe e discutir as influências do não-religioso nos rituais demarcados, ficando essas reflexões para o capítulo V.

2.4 Cercas: rascunhos de um meio ambiente espiritual

Conforme dito no tópico que abriu este capítulo do estudo, entendemos que a inter-relação entre duas realidades cujas organizações são distintas, mas que convergem na ordem das palavras e das coisas, isto é, toda vivência humana que envolva o outro, o mistério e seu derredor³³ deve ser chamado de experiência. Quando a experiência é numinosa, recebe o nome de experiência religiosa; já quando há uma tentativa de reconstituir a experiência individual por meio de sistematizações em meio ao coletivo, tem-se a religião

O Vale do Amanhecer, portanto, é uma religião por possuir uma série de sistematizações materializadas em suas nomenclaturas: apará, doutrinador e cliente, além das inter-relações com as entidades e percepção de espíritos. Além do mais, Neiva é a detentora da experiência religiosa inicial, cujos esforços de espalhá-la entre as pessoas fazem com que haja um desejo de retorno à Capela – à primeiríssima experiência.

Não é por acaso que o termo religião sempre aparece como tradução do latim *re-ligare*, isto é, a possibilidade de o homem ser ligado novamente à primeira experiência, definição sustentada pela literatura patrística de S. Agostinho e S. Tomás. Cícero, por sua vez, crê ser o vocábulo uma variação de *relegere*, isto é, o ato reler ou rever o comportamento humano para que ele possa novamente se encontrar com o sagrado (PIAZZA, 1976, p. 17). É certo que não há povo sem religião (MALINOWSKI, 1948).

De qualquer forma, ao considerarmos o Vale do Amanhecer um ecossistema pela perspectiva ecolinguística, conseguimos visualizar todas as características nele contidas próprias de um ecossistema. O mesmo, no entanto, não poderia ser feito ao se tomar apenas a figura individual de Tia Neiva, como se vê nas tabelas a seguir.

³³ Cf. Ditley (1989).

Ecosistema	Ecosistema religioso	Vale do Amanhecer
Povo	Seguidores da experiência	Jaguars e Ninfas
Território	Local onde há experiência	Templo-mãe
Língua	Interação com a experiência	Desobsessão

Tabela 05. Comparação entre elementos do ecossistema religioso e o Vale do Amanhecer.

Ecosistema religioso	Tia Neiva
Seguidores da experiência	Neiva, somente
Local onde há experiência	Qualquer lugar
Interação com a experiência	Desobsessão, sonhos, visões

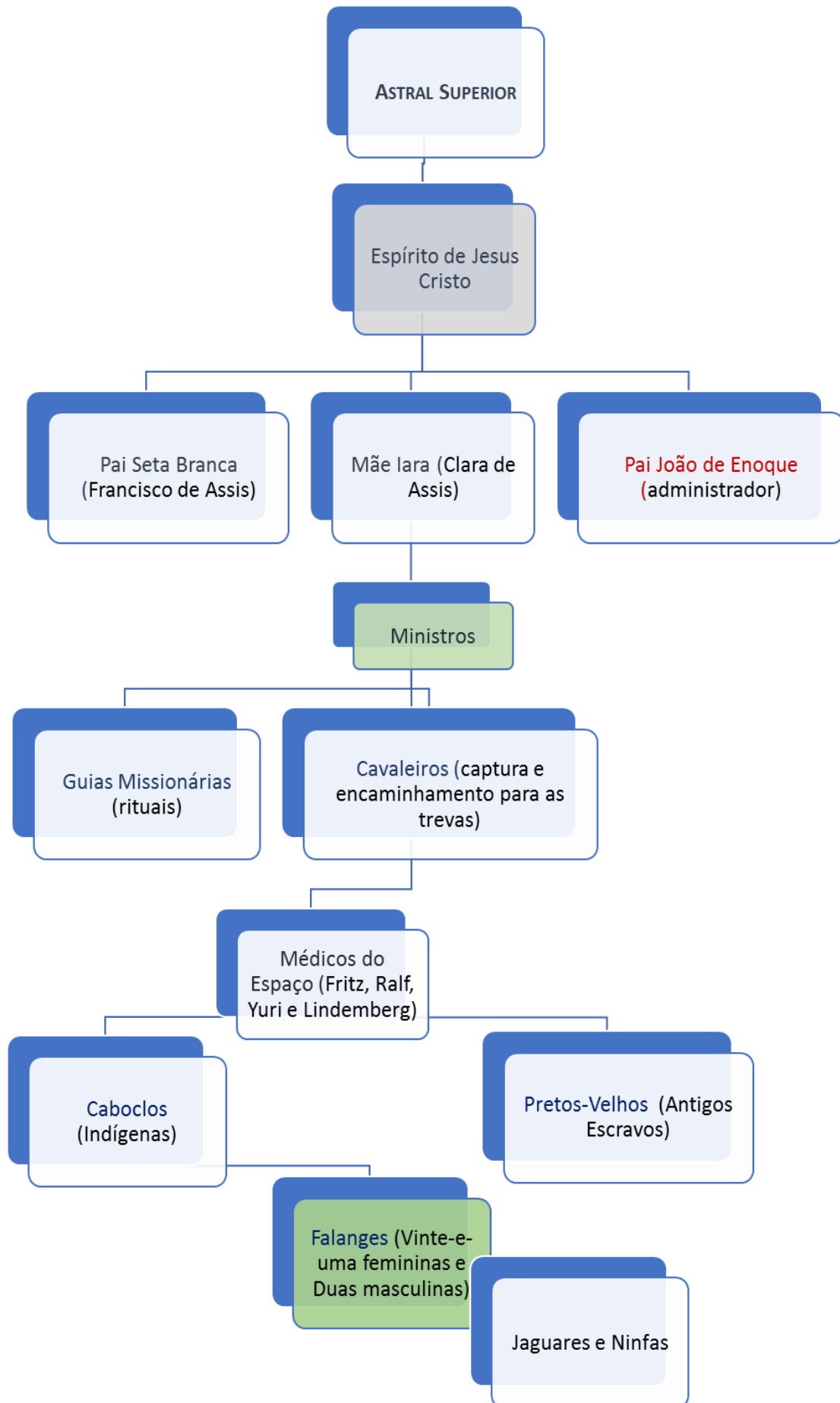
Tabela 06. Comparação entre elementos do ecossistema religioso e Tia Neiva.

A experiência de individual de Neiva é bem mais arbitrária que sua sistematização no Vale. Apesar de poder apreender-se os elementos da tríade ecolinguística, a experienciamento em si não se enquadra em nenhum dos meio ambientes de maneira isolada, mas está presente em todos. Isso acontece porque esses meios ambientes parecem não ter em suas categorias de análise indícios suficientes para lidar com a questão da transposição de um povo concreto para abstrato, isto é, a interação entre um falante e o espírito.

Ainda que Leeuw (1963) defenda que não se deve categorizar excessivamente religião porque isso desconfiguraria o mistério, não há como ignorar os aspectos peculiares do Vale do Amanhecer que envolvem suas inter-relações com o que eles chamam de entidades ou espíritos. Esse é um elemento essencial para a existência das sistematizações de Tia Neiva. A existência desse outro-não-concreto é chamada de fato religioso (FR).

Os fatos religiosos são categorias da experiência religiosa que se tem ao acessar o mistério (PIAZZA, 1976, p. 34). No geral, envolvem a presença de i) seres espirituais; ii) poderes superiores; iii) realidades transcendentais; iv) realidades sobrenaturais; v) realidades supraempíricas; vi) seres sobrehumanos e; vii) deuses. Os FRs independem de contexto cultural e talvez sejam os grandes diferenciadores de uma religião para outra.

No Vale do Amanhecer, os fatos religiosos que se conhecem podem ser mais bem visualizados no organograma abaixo:



Fluxograma 2. Organização dos fatos religiosos do Amanhecer. Cf. Reis, 2010; Galinkin, 2008.

O espírito de Jesus Cristo seria o coração que pulsa no Planeta Capela ou astral superior. Seta Branca, Iara e João de Enoque seriam os capelinos por excelência, interagentes de Tia Neiva e, portanto, detentores de todo saber do Vale. Apenas Neiva teve acesso a eles. Seus seguidores podem se inter-relacionar, quando na desobsessão, com os caboclos e preto-velhos, mas quem opera na Rodoviária Intergaláctica a fim de conduzir os espíritos para o lugar que devem são os guias missionários e cavalheiros, além dos médicos.

Por fim, jaguares e ninfas são categorias de pessoas elevadas nos planos espirituais e por isso também se enquadrariam nos FRs. Quando os seguidores interagem e recebem os espíritos, não se pode considerar que eles são os mesmos de antes: sua voz, postura e a maneira como o ouvinte se posiciona ante ele também se alteram. Esse processo, no entanto, não seria um fato religioso, mas, por depender do seguidor, é uma atitude religiosa (AR).

As atitudes religiosas envolvem práticas que os seguidores da experiência realizam para entrar em contato com os fatos religiosos. Os mais comuns, dentro das religiões que se conhece, são I) preces; II) sacrifícios; III) confissões; IV) meditação; V) adoração e; VI) peregrinação. Também temos VII) mitos; VIII) ritos; IX) feitiços e; X) danças (PIAZZA, 1976, p. 34). No Vale do Amanhecer, a desobsessão estaria na categoria de ritos.

O que urge, portanto, é a necessidade de pensar o ecossistema Vale do Amanhecer não apenas em suas delimitações mental, social e natural, mas também, pela perspectiva religiosa, em um meio ambiente numinoso, espiritual. Tal qual o estudo do Povo no ecossistema exige uma melhor observação do meio ambiente social, a necessidade de se pensar as inter-relações com o mistério torna necessária a existência de um meio ambiente espiritual.



Organograma 1. Elementos da inter-relação numinosa. Cf. PIAZZA, 1976, p. 34.

A necessidade da experiência permeia os meios ambientes mental, social e natural, mas a consciência de que se pode interagir com o mistério constrói as experiências. Em outras palavras, o meio ambiente espiritual seria a consciência que o povo tem de que, além de pertencer a uma sociedade e ter um território fixo, também pertence ao mistério – e a experiência desse pertencer determina também uma visão de mundo.

No meio ambiente espiritual, a Língua (L) se manifesta por meio de atos religiosos (AR), em um Povo (P) que experiencia a interação fixa em um Território (T). Esse território, no entanto, é coordenado pelos limites estabelecidos pela primeira experiência, funcionando como uma espécie de moral. Logo, as interações nesse ecossistema são experiências de pertencer. Daí a sistematização do numinoso torna-se cada vez mais rígida.

Para utilizarmos a representação imagética de Couto (2007, p. 91), o meio ambiente espiritual poderia ser assim representado:

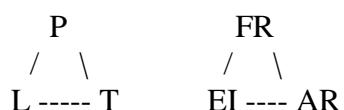


Figura 6. Comparação entre elementos do meio ambiente com um meio ambiente espiritual

Deve-se apreender, ao observar a figura 05, que os Fatos Religiosos (FR) despertam a necessidade da experiência religiosa individual, mas ela só é possível através da Experiência Inicial (EI). Uma vez que não haverá modo de ter acesso à mesma experiência inicial (EI), pratica-se os Atos Religiosos (AR), numa tentativa de manter uma inter-relação com a experiência criadora.

Se aplicado ao Vale do Amanhecer, teremos jaguares e ninfas operando a Rodoviária Intergaláctica (FR), a partir da experiência primeira de Neiva (EI), responsável pela existência desses jaguares e ninfas, cujos esforços residem em ter uma experiência semelhante e, por isso, seguem atitudes religiosas (AR) semelhantes e ditados por ela. Eis o meio ambiente espiritual.

O meio ambiente espiritual seria um *zoom* dado na inter-relação do Povo que vive no Território e fala uma Língua: trata-se de um olhar afunilado sobre a organização de seu ecossistema. Claro, se nos concentrássemos apenas sobre as ARs, por exemplo, poderíamos nos apegar ao meio ambiente social, mas apenas trabalhar com as ARs, não levaria em conta a existência do todo que é o Vale do Amanhecer.

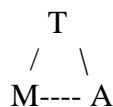


Figura 7. Comparação entre elementos do meio ambiente com um meio ambiente espiritual

Dito de outra forma, cria-se uma Teologia (T) em torno dos FR, isto é, um esforço para compreender o que a religião implica a partir da experiência com o mistério. Essa teologia se sustenta a partir de uma Moral (M), a provocadora da convivência conjunta entre os seguidores, em prol do vínculo de pertencer àquele mistério. A junção entre T + M, resultaria, portanto, nos Rituais (R) específicos da religião, uma celebração da existência daquele mistério.

O que se propôs foi uma visão um pouco mais aguçada sobre o ecossistema Vale do Amanhecer, levando em conta que se trata de um ecossistema religioso e, portanto, possui características próprias das inter-relações religiosas. Assim como a tríade ecolinguística pressupõe a existência de três meios ambientes, o aspecto religioso pressuporia um meio ambiente dedicado a ele para que o todo seja levado em consideração.

Há diversos estudos religiosos comparados, místicos e psicanalíticos que lançam mão das religiões como objeto de estudo a fim de melhor compreender seus funcionamentos. Nosso propósito é fazer a mesma coisa, compreender, mas pela perspectiva da visão ecológica de mundo e sob o respaldo da linguística ecossistêmica. Uma vez que esteja certa a informação de que o Vale do Amanhecer é um ecossistema, pode-se seguir ao capítulo seguinte.

2.5 Retrospectivas

Por ora, o que precisa estar claro a respeito do Vale do Amanhecer é:

- a) Trata-se de uma religião;
- b) A religião é a sistematização de uma experiência religiosa;
- c) A experiência religiosa é a inter-relação entre o ser humano e o numinoso;
- d) O Vale do Amanhecer surgiu a partir da sistematização de Tia Neiva;
- e) Mário Sassi é o responsável pela sistematização de Tia Neiva;
- f) Mário e Neiva fundaram o Vale do Amanhecer;
- g) O primeiro nome do Vale do Amanhecer foi OSOEC;

- h) A principal autoridade no Vale do Amanhecer é Seta Branca;
- i) Seta Branca era chamado de Grande Jaguar;
- j) Seguidores do Amanhecer são chamados de jaguares e ninfas;
- k) Jaguares e ninfas podem receber ou conversar com espíritos;
- l) Os espíritos podem ser incas, egípcios, indianos etc. devido à crença de que todos existem a partir de uma ação de Seta Branca;
- m) Portanto, o Vale do Amanhecer é uma religião sincrética se partirmos do ponto de vista de que há uma mescla entre catolicismo e práticas espíritas, mas neste estudo será apenas chamada de religião, uma vez que possui sistematizações próprias originadas a partir da experiência de uma pessoa e por isso se tornaram originais, além poder ser considerado um ecossistema já que apresenta todos os elementos dele.

CAPÍTULO III
OBSERVANDO AS COPAS:
ASPECTOS TEÓRICOS DE COMUNIDADE

*Toda comunidade é uma sociedade, mas nem
 toda sociedade é uma comunidade.*
 - R. Park & E. Burger.

3.1 Apresentação do capítulo

Este capítulo expõe os postulados fundamentais à compreensão do conceito de comunidade (3.2) e suas problematizações dentro da linguística (3.3), dividindo-a em conceitos precisos (3.3.1) e imprecisos (3.3.2). Além disso, apresenta a visão ecolinguística do conceito (3.4), que separa a comunidade em comunidade de língua da comunidade de fala (3.4.1), discute as regras de interação, dentro da ecologia da interação comunicativa (3.4.2) e reflete sobre o que não deve ser considerado comunidade (3.4.3). Por fim, revisa os aspectos fundamentais (3.5) para que se prossiga ao capítulo seguinte.

3.2 Noções de comunidade

Apesar do termo “comunidade” soar tão simples quanto sua construção morfológica de *comum*, do latim *communitatem*, seu significado não está restrito à “necessidade de estabelecer um padrão”, como sugerem os dicionários (MICHAELIS, 1998; PRIBERAM, 2015; AULETE, 2016). Pelo contrário, trata-se de uma terminologia problemática, como sugere Tönnies³⁴, em 1974, com a obra *Comunidade e sociedade como entidades típico-ideais*.

A noção de comunidade considera que os seres humanos possuem uma necessidade de estar em contato constante, quase como um instinto animal, gregário (BRANCALEONE, 2008, p. 99). E, uma vez que há várias maneiras de estar em contato com o outro, logo, há também vários níveis distintos de relacionamento (TÖNNIES, 1947, p. 20), conforme a interação entre as pessoas se torne mais restrita ou não.

³⁴ A base de Tönnies é a mesma de pensadores conhecidos, como M. Buber (1987), T. Parsons (1969) e Z. Bauman (2003),

O nível de contato suficiente para estabelecer uma comunidade não se dá por causa da necessidade política de ter ou precisar de um favor, já que um agrupamento não se sustentaria apenas pela ajuda mútua em situações emergentes e isso constituiria apenas uma sociedade³⁵ (TÖNNIES, 1995). Ao contrário, o contato que unifica os falantes em uma comunidade diz respeito à vontade natural das pessoas de se reunirem, sustentando um modo específico de pensar responsável por gerar práticas e crenças únicas àquele grupo.

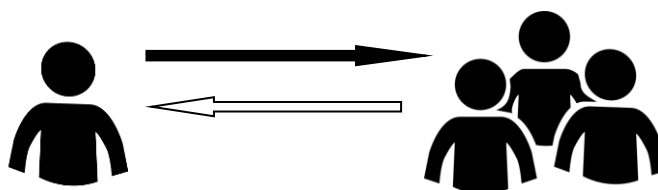


Figura 8. Distinção entre Sociedade e Comunidade. Cf. Tönnies, 1947.

Enquanto a sociedade se estabelece por uma endoconstrução, a comunidade se estabelece de modo inverso: do interior para o exterior. Dessa forma, se na comunidade “os homens permanecem unidos apesar de todas as separações”, na sociedade “permaneceriam separados não obstante todas as uniões” (TÖNNIES, 1947, p. 65). Essa divisão categórica, apesar de interessante, não é nova.

No século XVIII, por exemplo, uma comunidade só era assim considerada se o contato entre as pessoas se desse devido a um mesmo espaço físico, a vínculos de sangue ou tradições (ROCHA, 2012, p. 02). Tönnies postulou três subcategorias que se expandem dentro do conceito de comunidade, focando-se sempre no funcionamento das formas de contato responsáveis por unir as pessoas.

A primeira subcategoria de comunidade seria a *comunidade de parentesco* ou de sangue, ligada à vida comum em um território íntimo, mas não limitado à proximidade. Nela, os membros se consideram interligados, mesmo que não haja interação com frequência. Apesar disso, sentem a necessidade da presença uns dos outros e por isso estão sempre à procura de situações em que possam se encontrar (TÖNNIES, 1995, p. 239).

Já a segunda subcategoria de comunidade é chamada *comunidade de lugar* ou de vizinhança: é caracterizada pela necessidade de proximidade física constante para se

³⁵“Sociedade” ou “relacionamento social” são assim traduzidos do alemão *gesellschaft* enquanto “relacionamento comunitário” ou “comunidade”, *gemeinschaft* (TÖNNIES, 1947, p. 21).

sustentar. Também, constrói-se a partir das inter-relações entre pessoas que se tornam próximas a partir de situações necessárias e emergentes que envolvam trocas de favores ou serviços de confiança (TÖNNIES, 1947, p. 33).

Por fim, a última subcategoria de comunidade é intitulada *comunidade de espírito* ou de amizade, ligada às inter-relações estabelecidas a partir de um ponto em comum entre os seus membros. Trata-se de agrupamentos que surgem em condições de trabalho ou religiosas, sempre sustentados por um modo específico de pensar, gerando práticas e crenças únicas àquele grupo (TÖNNIES, 1947, p. 34).

Comunidade	<i>de Sangue</i>	<i>de Lugar</i>	<i>de Espírito</i>
Frequência	Não	Sim	Sim
Lugar físico	Não	Sim	Sim
Distinção biogenética	Não	Sim	Sim
Durabilidade	Sim	Não	Não

Tabela 07. Quadro comparativo entre subcategorias de comunidade tonnianas.

Todas as três subcategorias são ponteiros interessantes de um norte que apreende as interações humanas. Enquanto para existir uma comunidade há uma necessidade, em menor ou maior grau, de um contato frequente entre seus membros, esse contato em outras formas de comunidade só acontece devido ao elemento físico.

O fato de apenas haver um contato, entretanto, também não é suficiente para que um ponto comum constitua uma comunidade – ao menos é o que assegura Weber (1973, p. 141):

Nem toda participação em determinadas qualidades, da situação ou da conduta, implica em comunidade. Tampouco, a ideia comunitária pode ser definida simplesmente pela partilha de situação homogênea, ou por um sentimento de situação comum, de suas conseqüências e por uma mesma linguagem.

O que Weber sugere é a necessidade de um fluxo de pensamento que perceba a comunidade para além do contato em si, uma vez que a dinâmica da comunidade por si mesma não garante sua unidade e consistência. Por isso, o que marcaria sua construção seria justamente os elementos que distinguem seus membros e o ponto em comum seria

apenas o nó, o fechamento de uma série de possibilidades de contato (PELBART, 2003, p. 33).

Tönnies, ao levar em conta a necessidade do foco não apenas no contato, mas nos membros da comunidade, chegou a elaborar três leis principais para chamar um agrupamento de pessoas de comunidade: São elas: (i) a existência de uma vontade comum entre as pessoas; (ii) a compreensão recíproca no que se faz e se diz e; (iii) a concordância entre os membros – o que não significaria ausência de conflitos (TÖNNIES, 1947, p. 41).

Ao considerarmos as leis de Tönnies, o Vale do Amanhecer poderia ser considerado uma comunidade porque é composto por pessoas com uma vontade em comum, que se compreendem e concordam entre si, sendo, pois, da mesma forma, um agrupamento de espírito – não no sentido do mistério – porque é formado por membros distintos que não possuem laços de sangue, mas também não estão voltados apenas para interesses próprios.

O que se tem levado em conta, até então, é o aspecto social, a perspectiva do contato entre os membros de uma comunidade, isto é, a partilha comum entre as pessoas que por uma determinada razão precisam estar juntas. Entretanto, diante dessas afirmações, é necessário repensar que

Em outros termos, e da maneira mais paradoxal, a comunidade só é pensável enquanto negação da fusão, da homogeneidade, da identidade consigo mesma. A comunidade tem por condição precisamente a heterogeneidade, a pluralidade, a distância. [...] a comunidade, na contramão do sonho fusional, é feita da interrupção, fragmentação, suspense, é feita dos seres singulares e seus encontros. Daí porque a própria ideia de laço social que se insinua na reflexão sobre a comunidade é artificiosa, pois elide precisamente esse entre. Comunidade como o compartilhamento de uma separação dada pela singularidade (PELBART, 2003, p. 33).

Dito de outra forma, o nó que une membros em uma comunidade é apenas um enfoque, um local onde se pode jogar o *zoom* para compreender o conceito. Ainda há as reflexões possíveis do lugar onde elas se estabelecem e sobre os membros em si. E, se até então esse conceito se mostrou complexo, na perspectiva dos estudos da linguagem assim permanece. Esta tese, a partir do próximo tópico, se dedicará a trabalhar isso.

3.3. Problemáticas linguísticas para comunidade

Se a comunidade é composta por membros que deliberadamente procuram estar juntos seja por qual motivo for, o contato existente entre eles não poderia se dar de outra maneira senão pela língua. Basta retomarmos o conceito de ecossistema para lembrar que o elemento L, na tríade, não representa apenas uma linguagem em si, mas a língua como sendo a própria interação. Trata-se de um fazer linguístico (MALINOSWKI, 1987).

O primeiro linguista de que se tem registro a pensar a comunidade pela perspectiva da língua foi Bloomfield (1926, p. 42), para quem “um grupo de pessoas que interage por meio da fala é uma comunidade de fala³⁶”. O que se nota, na visão de Bloomfield, é a adição do termo “de fala” para demarcar a perspectiva. Há também uma simplicidade ou ingenuidade em sua definição que abre espaço para uma série de questionamentos.

O fato de pessoas usarem uma língua comum já as torna integrantes de uma comunidade de fala? Pessoas que falam diferentes línguas, mas estão próximas, têm vontades comuns e estão em constante concordância, integram uma comunidade de fala? Ainda: o fato de pessoas usarem o mesmo idioma é suficiente para constatar interação e por isso o fato de estarem “falando” já é o bastante para instituir uma comunidade?

O sociolinguista Hudson, por exemplo, invalidou o termo ao afirmar ser possível que “*comunidades de fala não existam* na sociedade, exceto como protótipos na mente das pessoas e, nesse caso, a busca pela definição ‘verdadeira’ de ‘comunidade de fala’ é apenas uma perseguição inútil³⁷” (1996, p. 29). Já Wardhaugh, mais equilibrado, prefere dizer que a comunidade de fala seria “algum tipo de grupo social cujas características da fala são de interesse e pode ser descrito de uma forma coerente” (1998, p. 116).

É preciso estabelecer critérios significativos para compreender por que a “fala” seria um denominador comum para um agrupamento de pessoas, por que essas pessoas interagem, o que é dito que as faz se reunir e como se delimitariam certos grupos de

³⁶ O termo é, provavelmente, uma tradução do alemão *Sprachgemeinschaft*.

³⁷ “The term ‘speech community’ misleads by implying the existence of ‘real’ communities ‘out there’, which we could discover if we only knew how... Our socio-linguistic world is not organised in terms of objective ‘speech communities’.” Ainda, “it is impossible to understand the relationships that really matter to a sociolinguist except at the micro level of the individual person and the individual linguistic item... [Speech communities] turn out to be too fluid and ill-defined to be seriously studied in their own right”. Cf. HUDSON, 1996, p. 229.

falantes em vez de outros. O conceito ainda não possui um consenso entre os linguistas. O termo, para se ter ideia, segundo Patrick (2004, p. 05):

Tem sido utilizado para as comunidades urbanas geograficamente delimitadas como grandes (Filadélfia; Labov 1989) e pequenas (Anniston, Alabama; Feagin 1996); para bairros urbanos ('Veeton' em Kingston, Jamaica; Patrick 1999) e subgrupos: oradores (Milroy & Margrain 1980 - mas ver Macaulay 1997, p.15) e "a minoria de língua francesa de Ontário, Canada" (Mougeon & Beniak 1996, p.69). Foi negado a outras cidades (Londres; Wardhaugh 1998, p.123), mas usado para Inglaterra anglo-saxã (Labov 1982, p.35); para os imigrantes urbanos, como distinto de ambos os seus grupos de origem e de destino (Kerswill 1994); e para a "unidade nacional de um povo" (Dittmar 1976, p.106). Cortando linhas geográficas e de classe, ele tem sido usado para grupos muito gerais, como crianças (Romaine 1982, p.7) e mulheres (Coates 1993, p.140), bem como para grupos específicos e temporários, como membros de um júri (Durant 1999).

O que se percebe no levantamento de Patrick é uma recorrência do aspecto social nas aplicações do termo comunidade de fala, mas o foco, todavia, não deve recair apenas sobre o nó entre os falantes que interagem; é preciso entender como interagem e apreender o porquê (MORGAN, 2014, p. 01). É necessário abandonar a visão de comunidade de fala como "um objeto já constituído de inquérito" para pensá-lo como "atividade comunicativa exercida por um determinado grupo de pessoas" (DURANTI, 1997, p. 82)

Em outras palavras, pensar o conceito em questão deve ser um exercício que atravessa os três meios ambientes do ecossistema linguístico, mental, social e natural. Isso significa que pensar o conceito deve também ser um exercício que não isole a fala de comunidade nem a comunidade da fala, mas os veja como elementos integrados e inter-relacionados.

Para melhor compreender a diversidade dos conceitos existentes, o ecolinguista Raith (1987), propõe organizar as definições dadas por linguistas até então em "conceitos extremos" e "conceitos reais" – uma perspectiva adotada que divide análises que compreendem a língua enquanto interação *versus* aquelas que a veem apenas como elemento secundário agregado à comunidade.

Neste estudo, usaremos alguns dos achados de Raith para construir uma reflexão sobre o que deve significar o conceito de comunidade de fala, doravante CF – mas, ao contrário dele, adotaremos termos mais brandos, já que dizer “real” pressupõe que aqueles que na lista não se encaixam ou não funcionaram em um modelo de pensamento cientificista, além de que estamos sempre enfocando a necessidade do todo.

Os próximos subtópicos deste texto trabalharão, portanto, conceitos de CF imprecisos, por apresentarem em suas definições problemas de ambiguidade de termos ou desvantagens metodológicas e conceitos de CF precisos, uma vez que podem apontar para um zoom dentro do todo que não se perca em meio aos modismos de determinada época.

3.3.1 *Conceitos imprecisos*

Os conceitos imprecisos de comunidade de fala (CF) são assim chamados por conservarem a simplicidade do que disse Bloomfield (1926) em suas reflexões, mas, em vez de desenvolvê-lo, usá-lo de maneira redutora. Lyons (1970, p. 326), por exemplo, resolveu que uma CF pode ser “todas as pessoas que usam um determinado idioma”. Chomsky (1965), declarou ser a CF uma unidade completamente homogênea. Mais extremista, Corder (1973, p. 53) afirmou que a CF é composta de indivíduos que falam a mesma língua, logo “não é necessário que haja outros atributos definidores”.

Há uma série de problemas nos conceitos supracitados se propusermos uma simples aplicação: “falar português” não garante homogeneidade – afinal, há a variação linguística. Da mesma forma, se considerarmos apenas a língua falada, os demais elementos religiosos do Vale do Amanhecer seriam simplesmente ignorados? Como se diferenciaria uma CF de outra em uma mesma região se todos falarem uma mesma língua?

Quem propôs uma definição pouco mais elaborada do conceito foi Frings (1956), para quem a CF seria dependente de sua localização geográfica. Para ele, há locais onde se observaria como as pessoas se comunicam umas com as outras, qual é consistência da maneira como se comunicam e, por fim, qual a frequência com que esses falantes entram em contato, também chamados de *settlement areas* (RAITH, 1987, p. 47).

O método de Frings funcionou, por pouco tempo, quando aplicado em áreas rurais. Embora regiões específicas entre fazendas e plantações contassem com falantes a

todo tempo, nada garantia que repetissem a interação nos dias seguintes. Os fazendeiros não falavam muito com o clero, por exemplo. Tampouco usavam de variações linguísticas com falantes estranhos aos seus terrenos (IDEM).

A noção de CF enquanto agregado sociogeográfico é interessante se pensada enquanto elemento para construção do conceito, porém não como regra central. Também estabelece um ponto de partida com o elemento T da tríade ecossistêmica, afinal, o lugar é imprescindível para que haja contato e frequência de contato entre as pessoas. Aliás, Frings merece crédito por, justamente, se interessar na quantidade de vezes em que há contato.

Apesar de tudo, Hymes, em 1974, aparece com a obra *Communicative competence* acusando Frings e todos seus antecessores de tentarem estruturar um modelo uniforme para que fossem alcançados seus objetivos descritivos, e não para que a comunidade fosse compreendida em si. Para ele, uma pessoa poderia participar de uma CF sem ser membro dela, mas as linhas de demarcação dessa comunidade não são sempre fixas ou universais.

Se há interesse do linguista na descrição de um repertório de formas de falar, segundo Hymes (1974, p. 120), esse repertório precisaria ser definido através da convergência entre regras de gramática e regras de uso. Apesar da defesa evidente de uma CF heterogênea, a prioridade destacada recai sobre as normas que são compartilhadas, e não sobre a interação em si. Segundo ele, há uma visão de mundo predominante do estruturalismo dos anos 30.

Em 1979, por outro lado, surge Whitney (p. 149) trazendo a definição de CF como o “tribunal final que decide se alguma coisa deve ser língua ou não”. Embora soe mais elaborado, alguns problemas aparecem em seu uso como: como se constitui o “tribunal que decide” a língua? O que por ele é considerado língua? A decisão “final” é suficiente para que as pessoas queiram estar em contato umas com as outras? (PATRICK, 2003, p. 13).

Todo o percurso das definições de CF apresentado até então é válido, mas não questiona em que medida se deve pensar na comunidade de modo homogêneo. Afinal, uma vez que os indivíduos não são iguais e, justamente por isso, tendem a ter avaliações diferentes sobre a língua, eles também integram “uma variedade de esferas e grupos sociais, favorecendo a diversidade de atitudes sobre a língua” (SEVERO, 2008, p. 01).

Quem tocou nessa problemática foi Labov, em suas pesquisas sociolinguísticas. Para ele, membros de uma CF não precisariam utilizar a língua da mesma maneira, mas

partilhar uma série de normas e avaliações perante essa mesma língua dentro da comunidade. Dessa forma, a CF deveria ser marcada por normas observadas em comportamentos linguísticos conscientes de seus membros (LABOV, 1972, p. 120-121). O problema é que

Labov opta pela uniformidade das atitudes dos falantes em relação à língua para definir as fronteiras de uma CF e, com isso, evitar certo tipo de variação. Dessa forma, fica garantida a homogeneidade no seu objeto de estudo – a comunidade de fala –, e não na língua, que é um sistema heterogêneo (VANIN, 2009, p. 148).

Na perspectiva laboviana, o indivíduo passa a ser considerado um tipo social, e exclui-se sua particularidade enquanto falante. Dessa forma, uma vez que não há uma vinculação clara entre indivíduo e CF, subordinando o primeiro ao segundo, a observação do comportamento linguístico seria problemática, já que este seria determinado pelo grupo. “Como sustentar que a língua se localiza na comunidade, quando o comportamento linguístico estudado é extraído dos indivíduos? ” (FIGUEROA, 1994 ,p. 89).

O mérito de Labov, dessa forma, se deve a sua abordagem analítica e interpretativa (PATRICK, 2004, p. 26), mostrando que a CF deve ser descoberta através do processo de pesquisa³⁸, sendo “um resultado, não uma suposição; um assunto para observação, não a teoria” (LABOV, 1994, p. 4). Portanto, para delimitar uma CF, seria necessário que se fosse até a comunidade, antes de tudo, para então pensar seu funcionamento.

Por ora, o panorama de definições imprecisas nos mostra que há três tendências nas tentativas de definição de CF: a primeira seria pensar a CF como constituída por falantes que têm a mesma língua e interagem por meio das regras compartilhadas para seu uso; a segunda, como grupo de falantes que se compreendem na interação. Já a terceira, como grupo em que falantes se identificam socialmente (DIKSON, 2013, p. 08).

Se pensarmos no Vale do Amanhecer, ele se enquadraria em todas as tendências: seus adeptos falam a mesma língua; seus adeptos se compreendem; seus adeptos construíram uma organização social através de sua interação. Entretanto, apenas o fato

³⁸ Labov estudou o bairro Lower East Side de Nova Iorque como possível comunidade de fala.

de evidenciar o contato entre os membros não considera sua diversidade e sua construção religiosa, principalmente. Em vez disso, os detalhes parecem desnecessários.

Dessa forma, prosseguimos para o próximo subtópico, que abordará os conceitos precisos de CF, diferentes daqueles dito até então.

3.3.2 Conceitos precisos

Diferente da postura que parte da noção de CF como um agrupamento de falantes que têm uma língua comum, há uma série de estudos que encararam a comunidade de uma perspectiva interacional: a noção passa a vir da junção entre perspectivas linguísticas e sociais, sem sobrepor ou priorizar uma ou outra, mas compreendendo-as como parte de uma inter-relação na qual estão inseridos o individual, psicológico e o subjetivo (RAITH, 1987, p. 40).

Um dos linguistas que se propôs à mudança de perspectiva para o levantamento de critérios que melhor pudessem definir CF foi Guy (2000). Para ele, era preciso distinguir o que representaria a comunidade como um todo do que estaria ligado intimamente aos falantes de modo individual. Tratava-se de uma separação entre macro e microanálise, logo, uma diferenciação não apenas quantitativa, mas estrutural (WIEDEMER, 2008, p. 06).

A estrutura de uma CF, pela perspectiva interacional, se construiria tanto a partir de uma verificação do contato existente entre os membros quanto da língua por eles utilizada. Dessa forma, os membros deveriam (i) compartilhar traços linguísticos diferentes de outros grupos; (ii) ter uma frequência de comunicação alta entre si e; (iii) ter as mesmas normas e atitudes em relação ao uso da linguagem³⁹ (GUY, 2000, p. 08).

No critério “características compartilhadas”, há uma referência a traços fonéticos, morfológicos e sintáticos utilizados pelos falantes dentro da CF e consideradas determinantes dela, por serem dela exclusivas. Já com “frequência alta de comunicação”, observa-se o nível de participação e exposição do falante dentro de sua CF, favorecendo ou não a absorção das características compartilhadas.

³⁹ À luz do vocabulário sociolinguístico, os critérios guyanos podem ser melhor resumidos em: (i) características linguísticas compartilhadas; (ii) densidade de comunicação interna relativamente alta e; (iii) normas compartilhadas.

Por fim, o critério “normas” tem a ver com “atitudes em comum sobre o uso da língua, normas em comum sobre a direção da variação estilística e avaliações sociais em comum sobre variáveis linguísticas” (GUY, 2000, p. 19). Compreende-se, portanto que

Os membros de uma comunidade, através de atitudes linguísticas construídas com base em normas comuns, definem os contextos de falas formais e informais, ou seja, apontam as variáveis que são apropriadas para o uso no grupo. Sobre isto, Weinreich, Labov e Herzog (1968) afirmam que um enunciado possui, além do significado representacional, outras duas funções: a função de identificação do falante e a função de acomodação ao ouvinte, e as regras gramaticais se adaptam à competência do falante conforme as restrições exigidas; sendo estas quantitativas. Portanto, esta definição engloba não somente traços definidos pela geografia da comunidade, mas também traços sociais (WIEDEMER, 2008, p. 25).

O modelo guyano facilita a observação da CF de maneira geral porque enfoca na língua da mesma forma que nos elementos sociais aos quais pode estar interligada. Isto é, possibilita uma análise do falante e da comunidade, simultaneamente. Ao tomar o Vale do Amanhecer, por exemplo, notam-se traços linguísticos exclusivos da religião, frequência de contato e também a constituição de normas e atitudes em relação ao uso da linguagem.

No entanto, os critérios de Guy ainda não abrangem os elementos espirituais do Vale do Amanhecer. Afinal, seria inoportuno reduzir toda a complexidade da organização de Neiva e Seta Branca ao termo “normas compartilhadas”. Feito isso, estaríamos diante de um estudo mais pendente ao “como” da produção de sentidos e não do porquê. Da mesma forma, não há um critério que discorra sobre a inserção de um novo membro à CF.

Ora, é preciso considerar que, em uma mesma CF, alguns membros podem estar em processo de aquisição das normas enquanto outros, em processo de perda (SCHERRE & NARO, 1991, p. 09). Da mesma maneira, membros de uma CF podem começar a interagir com membros de outra CF e escolherem migrar para ela. Assim, falantes passam a participar de várias CFs, com diversas variações linguísticas, culturais e mesmo geográficas.

Portanto, nessa perspectiva, é importante estabelecer que não pode haver limite para o número de CFs encontradas em uma sociedade (BOLINGER, 1975, p. 333) da mesma forma que sua existência será sempre finita. Algumas CFs se encerrarão ao passo que novas CF poderão se estabelecer, sempre constituindo uma nova sequência de normas e atitudes, sempre adquirindo uma nova identidade (BOAS *apud* HYMES, 1974, p. 81).

Quem melhor se aprofundou nas reflexões ditas até então foi o estadunidense John Gumperz. Primeiro, em 1962, Gumperz sustentou a ideia de que os membros de uma CF não precisariam falar a mesma língua para integrá-la. Pelo contrário, eles poderiam ser monolíngues ou multilíngues – bastava que estivessem unidos por normas comuns que se sobrepusessem aos limites do idioma (PATRICK, 2004, p. 08).

Já em 1968, Gumperz (p. 114) passou a afirmar que uma CF seria um “agrupamento humano caracterizado por frequente e regular interação efetivada através de um mesmo sistema de signos verbais, e separado de agrupamentos similares por diferenças significantes no uso da linguagem”. Nota-se uma preocupação em não deixar dúvidas à la Bloomfield, adjetivando de modo específico as palavras chaves do conceito.

É interessante observar que houve uma preocupação em dizer que uma comunidade é um “agrupamento humano”, além do elemento contato ganhar destaque em “frequente e regular interação”. Ainda, Gumperz reforça que o agrupamento que resulta em uma CF é significativo devido à sua própria linguagem – inevitavelmente, todas as afirmações que serviram de base para a formulação de Guy, já mencionado no início deste subtópico.

Apesar do admirável avanço em relação aos seus contemporâneos, Gumperz, em 1982, passou a questionar a aplicabilidade de seu próprio conceito. Segundo ele, a CF estaria se tornando uma categoria de análise sociolinguística, e não dos estudos da linguagem gerais; as especificações do conceito não seriam suficientes para explicar como a interação entre os membros constitui uma realidade social (PATRICK, 2004, p. 09).

A nova proposta de Gumperz, portanto, foi focar-se na interação entre os membros da comunidade para então pensar na comunidade em si. O ponto de partida seria estudar a interação face a face entre os falantes para depois delimitar a estrutura social a que pertenciam, incluindo suas especificidades. Essa postura representou uma

mudança de perspectiva necessária por ser mais abrangente. Portanto, a CF seria definida como

um sistema de diversidade organizada realizada em conjunto por normas e aspirações comuns; os membros da CF tipicamente variam com respeito a certas crenças e outros aspectos do comportamento. Essa variação parece irregular quando observado ao nível do indivíduo, no entanto, mostra regularidades sistemáticas a nível estatístico dos fatos sociais (GUMPERZ, 1982, p. 24).

A nova definição de Gumperz para CF recupera os escritos de Tönnies (1974) sobre o termo comunidade se referir à vontade natural das pessoas de estarem em grupos. Além disso, enfatiza que as pessoas só se agrupam por haver aspirações em comuns – o que não significa ausência de divergências. Por fim, deixa claro que uma CF não pode ser analisada apenas pela observação de um falante, mas das interações dos falantes como um todo.

Por se tratar de uma perspectiva mais ampla, os estudos da linguagem dos últimos anos têm se apoiado bastante nos postulados de Gumperz. Apesar disso, também tem preferido encarar o conceito de CF como uma questão de convergência, já que “nenhuma definição única pode dar conta da realidade total que está em pauta em relação às comunidades de fala, estudiosos devem procurar aspectos complementares às definições” (SCHERRE, 2006, p. 171).

Em outras palavras, ainda que haja uma abertura no conceito gumperziano para verificar a diversidade nas interações e na construção da comunidade, quando se está diante de uma comunidade com características específicas – como o caso do Vale do Amanhecer – é preciso buscar outros aspectos dos quais a definição adotada, independente de qual seja, não dá conta (CASTANHEIRA & SANTOS, 2012, p. 07).

Dessa forma, é pertinente pensar que o conceito de CF não deve ser aceito como já definido, mas como conceito em processo de construção segundo as necessidades de quem está observando a comunidade e delimitando-a conforme suas hipóteses (PATRICK, 2012). Seguindo esse raciocínio, é possível estabelecer um diálogo entre a visão geográfica de Frings, por exemplo, mais a ênfase linguística de Guy.

A diferença entre adotar uma perspectiva de construção para o que fez Labov – segundo seus críticos – ao relativizar seu conceito para obter uma visão mais

quantitativa, está em deixar que a interação da CF específica sugestione o que deve ser observado. Claro, o que estamos afirmando é a necessidade de se acrescentar outras perspectivas teóricas para a melhor compreensão da interação na comunidade.

Desse modo, o conceito de CF passa a ser encarado como construto metodológico, mas isso não significa desprover o conceito de suas problematizações. Antes, trata-se, exatamente, de pensar a comunidade enquanto lugar, interação, falantes – pela perspectiva que melhor convir. Dessa forma, a conclusão a que se chega é

O conceito de comunidade de fala é uma elaboração metodológica e, como tal, deve ser construído de forma *ad hoc*, isto é, conforme as necessidades e no momento da pesquisa, atentando-se para os tipos possíveis de ‘comunidade’, conforme os estabelecidos neste texto. É relevante, por isso, que se estabeleçam os **tipos possíveis de relações que levam à formação** de uma comunidade de fala (VANIN, 2009, p. 123, grifos meus).

O conceito de comunidade de fala é, portanto, um conceito mais atrelado ao paradigma científico que o discute do que aos critérios estabelecidos para melhor defini-la. Dessa maneira, sob o paradigma ecológico, entenderemos que falar em comunidade será equivalente a trabalhar com a inter-relação entre Povo, Língua e Território, isto é, será semelhante ao que se entende por ecossistema linguístico. Esse é o tema do próximo tópico.

3.4. Comunidade para ecolinguística

Assim como o conceito de comunidade foi construído pelos linguistas a partir do que se entende por “língua” e pelo “contato” existente entre falantes em seus agrupamentos, não poderia ser diferente sob a visão ecológica de mundo. Nela, a comunidade será equivalente ao ecossistema; a língua, será a inter-relação entre os organismos; já o modo como se dá essa inter-relação culminará, finalmente, no contato entre eles.

Isso significa que, citando Gobard (1976), o contato estabelecido entre os falantes será observado a partir de sua linguagem – o que estará em evidência não será apenas o “como”, mas também o “porquê”. Se para a ecologia há um número ímpar de

contatos possíveis⁴⁰ entre os organismos, geralmente classificados em contatos harmônicos e desarmônicos (COUTO, 2013, p. 304), para a ecolinguística o mesmo acontecerá com a interação.

Dessa forma, os organismos são equivalentes ao que entendemos por falantes e, a partir do contato existente, é possível observar a inter-relação entre dois ou mais falantes, entre um grupo deles ou, ainda, um grande grupo deles. Assim, seja na observação da interação face a face ou em um bairro, por exemplo, o que caracterizará o agrupamento como comunidade será a frequência de contato entre seus falantes (NENOKI DO COUTO, 2013, p. 40).

Couto (1991) distingue então a comunidade em duas vertentes, como dois lados de uma moeda: a comunidade de língua (CL) e a comunidade de fala (CF). Quando priorizado o contato em um ecossistema linguístico local tem-se a CF; quando priorizado o contato potencial em um ecossistema geral, CL. Essa dicotomia foi influenciada pelos postulados saussurianos⁴¹ referentes a língua (*langue*) e fala (*parole*).

Couto prioriza a análise da interação para que se fundamente a comunidade de fala, ou de língua. Há, portanto, uma separação objetiva entre um aglomerado de pessoas que fala uma língua do aglomerado de falantes que interagem entre si, em um território delimitado, nessa mesma língua ou utilizando outras. Importante é lembrar que ambas se referem ao ecossistema e, como cabe ao observador delimitar o ecossistema escolhido, abre-se um leque para uma série de questionamentos. Vejamos melhor os conceitos no próximo subtópico.

3.4.1 Comunidade de língua e comunidade de fala

O conceito de comunidade de língua (CL) equivale ao que chamamos de idioma. Trata-se de considerar, por excelência, o domínio do sistema abstrato linguístico – independente do território em que é utilizado ou de suas variações. Brasil, Portugal, Moçambique e todos os demais países em que se fala a língua portuguesa, por exemplo, constituem uma CL. Trata-se de um zoom retroativo sobre o ecossistema.

⁴⁰Alguns exemplos de contato comuns entre os organismos são o inquilinismo, o comensalismo e o mutualismo, além do predatismo e do parasitismo – todos esses contatos – mesmo aqueles que soam ruins – existem em função da harmonização da natureza.

⁴¹ Outra fonte da distinção é o par de conceitos alemães de *Sprachgemeinschaft* e *Sprechgemeinschaft*. O primeiro tem por base a palavra *Sprache* (língua), e o segundo a palavra *sprechen* (falar). Quanto a *Gemeinschaft*, significa justamente comunidade.

Dessa forma, uma vez que há um número determinado de idiomas conhecidos, pouco mais de 6.912, as CLs são facilmente delimitáveis e menos numerosas que CFs. O termo assemelha-se ao vocábulo alemão *Kommunikationsgemeinschaft* “comunidade de comunicação”, isto é, um espaço geográfico extenso por onde falantes estão espalhados e, por isso, não estão em contato frequente entre si.



Figura 9: Os locais destacados no cartograma evidenciam a CL portuguesa.

Portanto, o que determina uma CL é o uso massivo de uma língua por grupos de falantes em um mesmo território, conceito usado nos estudos ecológicos como bioma (COUTO, 2013, p. 40) e, possivelmente, um remediador definitivo da definição de Bloomfield para CF já que o termo CL traduz expressivamente o que se entende por um grupo de pessoas que interage por meio da fala como uma comunidade extensiva.

Apesar de ser mais geral, uma CL pode ter membros que frequentam outras CLs, como é o caso da Papua Nova Guiné, que tem cerca de 800 línguas usadas por seus falantes ou Guiné-Bissau que tem quinze (COUTO, 2005, p. 202). Há, por exemplo, cerca de 885 milhões de falantes constituindo a CL mandarim, ao mesmo tempo em que a CL oromo encontra-se apenas na Etiópia com, aproximadamente, 22 milhões de falantes (MOSELEY, 2010).

Ao considerarmos o Vale do Amanhecer, portanto, entende-se que se trata de uma CF inserida em uma CL de língua portuguesa e, especificadamente, uma CF de dialeto brasiliense, cujas características linguísticas poderiam ser comparadas com os bairros vizinhos, evidenciando possivelmente um dialeto também de Planaltina. O movimento que se tem é este: Vale => Planaltina => Distrito Federal => Centro Oeste => Brasil.

Diferente da CL, a CF para a linguística ecossistêmica se trata de “qualquer agrupamento de pessoas que se encontrem de maneira relativamente duradoura em determinado lugar e tenham uma linguagem própria” (COUTO, 2012, p. 17). A definição de Couto enfoca em “encontros duradouros” como sustentação da noção de pertencimento, junto à delimitação precisa de um lugar físico e uma linguagem derivada desse agrupamento/lugar.

Inicialmente, CF tem a ver com as interações que ocorrem dentro da CL – ou seja, diz respeito às interações entre falantes em um espaço delimitado onde determinadas normas existem e coexistem a um determinado contexto. É por isso que se trata de uma definição mais elaborada, dado que a língua não é critério único para estabelecer a comunidade de fala.

O conceito de CF ainda pode se categorizar em CF complexa e CF simples. Ambas estão ligadas, respectivamente, à possibilidade de serem comunidades bilíngues/multilíngues e monolíngues/monodialetais. Embora este último seja raro, como alguns grupos indígenas do Amazonas (NENOKI DO COUTO, 2013, p. 42), as interações na fronteira entre Brasil e Uruguai, especificadamente ao lado uruguaio, o Chuy, tornam-no CF complexa⁴².

Enquanto a CL é macro CF por excelência, dado que sua delimitação (T) é objetivamente simples junto à determinação de quem é o grupo de falantes (P) e como interagem (L), a interação a dois seria uma CF mínima ou micro CF, já que existe um lugar subjetivo (T) mais dois falantes (P) cujas identidades podem não se sobressair dependendo do nível de interação ou sobre o quê se interage (SCHMALTZ, 2017).

Independente da dimensão, a CF é determinada pelo observador, que deve estar atento à intensidade com a qual os falantes interagem entre si (COUTO, 2007, p. 95), além da frequência e variedade de outros fatores de natureza proxêmica, cinésica e paralinguística que somam à interação. Uma vez que comunidade equivale a ecossistema, a relação interação-falante-lugar estará latente, ainda que seja opção do observador uma análise geral da tríade L-P-T ou de suas especificidades (COUTO, 2005, p. 201).

É inevitável não comparar as distinções do conceito de comunidade para ecolinguística dos conceitos de comunidade de sangue, amizade e espírito de Tönnies,

⁴² Para o ecolinguista, o fato de os falantes usarem espanhol, português e portunhol num fluxo de interação incessante e eficaz em um território delimitável tornaria toda a demarcação uma CF única. Cf. COUTO, H. C. Contato entre português e espanhol na fronteira Brasil-Uruguai. In: Mello, H *et al.* *Contatos linguísticos no Brasil*. Belo Horizonte: UFMG, p. 369-395. 2011.

como se pode ver abaixo ao relacionarmos suas categorias com os termos CF e CL de Couto (2007).

Comunidade	De língua	De fala
Frequência	Não	Sim
Lugar físico	Não	Sim
Distinção biogenética	Sim	Sim
Durabilidade	Sim	Não

Tabela 08. Quadro comparativo entre categorias de Tönnies e termos de Couto.

Primeiro, delimita-se o ecossistema. Depois, deve-se prestar atenção à Ecologia da Interação Comunicativa (EIC) daquela comunidade, isto é, investigar *como* os falantes interagem entre si. É disso que trata o próximo subtópico.

3.4.2 *Ecologia da interação comunicativa*

A ecologia da comunicação interativa (EIC) se encarrega de observar o fluxo interacional entre falantes, visto que, quando duas pessoas interagem, elas têm um assunto em comum e por isso constroem e participam de um ciclo de informações e solicitações. O primeiro passo depois de delimitada uma CF é recorrer ao quadro de regras interacionais gerais que regem os fluxos interacionais para verificar como eles se dão naquele agrupamento.

Há um dialogismo interacional patente quando falantes estão construindo um fluxo interacional a partir de um contato prévio. A troca acontece a partir das experiências pessoais, sensoriais, sociais, mentais. Logo, quando os falantes estão interagindo, ambos alcançam níveis diferenciados de intensidade: ora se é falante, ora ouvinte⁴³.

O falante, comumente grafado como F, equivale ao EU; o ouvinte, grafado como O, ao TU. F e O se alternam, sem qualquer previsão de qual deles encerrará o assunto ou o transgredirá. Em meio ao fluxo, o cenário desempenha papel fundamental, já que pode ser fator de constrangimento, a exemplo de uma interação dentro do elevador de um prédio ou em uma igreja, por exemplo (NENOKI DO COUTO, 2013, p. 16).

⁴³ Apesar de toda nomenclatura, é importante salientar que o termo “Falante” e “Ouvinte” tem sido debatido veementemente pelos estudos pragmáticos e discursivos, preterindo-se “atores sociais” como maneira de retirar a impressão estática atribuída aos interagentes durante a interação.

De qualquer maneira, o fluxo interacional está fundamentado em solicitações. Uma vez que o Falante se comunica a partir de suas próprias perspectivas, o Ouvinte sempre se deparará com enunciados que exigem sua participação e construção, como (i) exclamações; (ii) ordens e; (iii) perguntas (COUTO, 2015, p. 50). Sua continuidade se dará diante da satisfação ou não diante do que está sendo solicitado.

Aliás, inerente às solicitações estão todos os movimentos cinestésicos dos falantes. Desde gestos relacionados à fala, como desenhos no ar ou ações corporais, à gestos independentes da fala como o “ok” com os dedos. Também se incluem as expressões faciais e o comportamento dos olhos (KNAPP; HALL, 1999, p. 26). Couto (2007) tem utilizado um padrão para ilustrar esse ciclo:

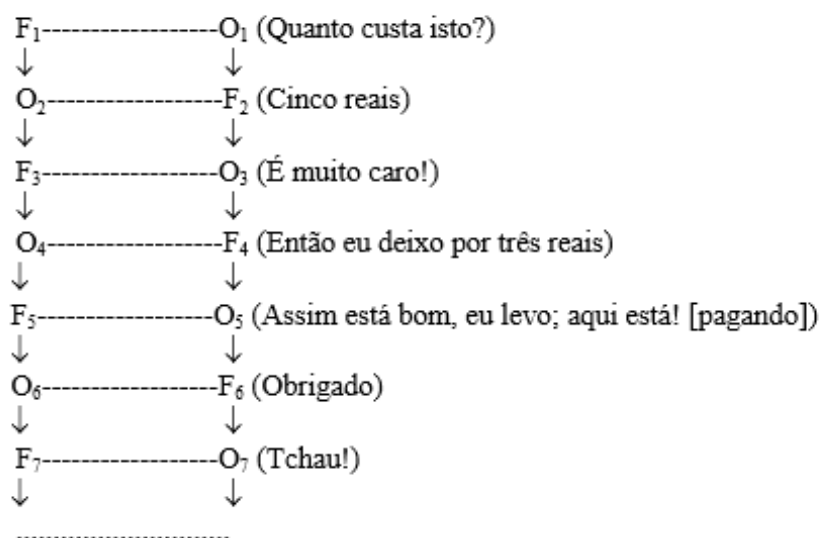


Figura 10. Exemplo padrão de fluxo interacional utilizado por Couto. Trata-se de um diálogo possível no ambiente de uma feira.

O fluxo interacional se inicia com uma solicitação interrogativa. Assim que o Ouvinte responde (F2), a solicitação exclamativa do Falante diante do fluxo (F3) provoca uma afirmação que visa a cooperação e harmonia interativa. Nota-se que esse diálogo é prototípico. Se O1, por exemplo, não atender a solicitação de F1, haverá um provável sentimento de ofensa ou desprezo; da mesma forma, O3 poderia agredir F3 devido ao desgosto do preço e virar-se, dirigindo-se a outro F.

Apesar de não aparecer no exemplo padronizado, há outros elementos que cooperam para construção do fluxo interacional e que também são considerados tipos de solicitação. A saudação ou cumprimento seriam responsáveis por marcar o início do fluxo, como um simples “oi”, da mesma forma que a despedida o encerra (COUTO,

2013, p. 49). Importante ressaltar que, apesar da transcrição prototípica ter se dado utilizando-se setas e as falas entre parênteses, não há um padrão descritivo estabelecido pela ecolinguística. O que se costuma fazer é recorrer às regras de transcrição de fala de Koch (1995), Marcuschi (2001) ou quaisquer outros teóricos a escolha.

Independente disso, há um conjunto de quinze regras interacionais que mapeiam o fluxo interacional, funcionando como marcadores de regularidades, e não como regulamento (COUTO, 2015, p. 48). Apesar de bastante descritivas, elas podem ser sintetizadas no quadro a seguir:

1. Proximidade	6. Tonalidade	11. Interesse
2. Visibilidade	7. Política	12. Bom senso
3. Foco	8. Tolerância	13. Discernimento
4. Altura	9. Percepção	14. Cordialidade
5. Responsividade	10. Atenção	15. Consciência linguística

Tabela 09. Síntese das regras interacionais de Couto (SCHMALTZ, 2017)

Regras interacionais

1. F e O ficam próximos um do outro; a distância varia de uma cultura para outra ou conforme as circunstâncias;
2. F e O ficam de frente um para o outro;
3. F e O devem olhar para o rosto um do outro, se possível para os olhos;
4. F deve falar em um tom de voz mediano: alto demais será agressivo; baixo demais, inaudível;
5. A uma solicitação deve corresponder uma satisfação;
6. Tanto solicitação quanto satisfação devem ser formuladas em um tom cooperativo, harmonioso, solidário, com delicadeza;
7. A solicitação deve ser precedida de algum tipo de pré-solicitação;
8. Há tomada de turno: enquanto um fala, o outro ouve;
9. Se o assunto da interação for sério, F e O devem aparentar um ar de seriedade, sem ser sisudo, carrancudo; se for leve, um ar de leveza, com expressão facial de simpatia (leve sorriso, se possível); a inversão dessas aparências pode parecer antipática, não receptiva etc;

10. F e O devem manter-se atentos, "ligados" durante a interação, sem distrações, olhares para os lados.
11. Durante a interação, F e O de vez em quando devem sinalizar que estão atentos, sobretudo na interação telefônica, que ainda “estão na linha”.
12. Em geral, é quem iniciou a interação que toma a iniciativa de encerrá-la; o contrário pode ser tido como não cooperativo, não harmonioso.
13. Adaptação mútua: F deve expressar-se como acha que O entenderá e O interpretará o que F disse como acha que é o que ele quis dizer.
14. o encerramento da interação comunicativa não deve ser feito bruscamente, mas com algum tipo de preparação; quem desejar encerrá-la deve sinalizar essa intenção (tá bom, tá, é isso etc.).
15. Regras sistêmicas (inclui toda a ‘gramática’).

A constituição básica das regras da EIC, se dá, portanto, a partir de I) falante; ii) ouvinte; iii) cenário; iv) assunto; v) fluxo e; vi) bom andamento do fluxo. Caso recorramos à Análise da Conversão de Marcuschi (2001, p. 50) ou aos Postulados de Grice (1975), por exemplo, encontraremos terminologias como crenças, atos de fala, pistas de contextualização etc, que podem se assemelhar a um ou mais elementos⁴⁴ das regras.

No entanto, é importante reiterar que a EIC se trata de uma postura ecológica da língua baseada na VEM. Isso já marca uma importante diferença. Ainda, o conjunto de regras interacionais está sujeito a variações: um falante pode não estar próximo o suficiente de seu ouvinte, por exemplo, mas a intensidade de determinada distância não prejudica a comunicação, haja vista um cenário familiar em dias de domingo quando um permanece sentado à mesa enquanto outro circula pelos cômodos o arrumando.

Do mesmo modo, um falante pode ignorar a regra 10 e, mesmo diante do descaso de seu ouvinte, prosseguir com o assunto, provocando-o. A regra 03, por exemplo, tem passado por um processo de adaptação ao ecossistema: o uso de aparelhos celulares durante as interações tem feito com que o olhar não seja mais tão necessário para que haja um fluxo conciso. Aliás, falantes que usam eletrônicos durante o fluxo, na maioria das vezes, só o fazem porque mantêm um contanto mais intenso entre si.

⁴⁴ Os postulados de Grice (1975) correspondem a um exemplo do que a ecolinguística absorveu para elaboração de suas regras. As máximas de quantidade, qualidade, modo e relevância encontram-se diluídas em meio aos elementos proxêmicos e cinestésicos descritos.

Difícilmente uma pessoa sacará seu aparelho durante a conversa com um chefe ou autoridade, por exemplo.

O que se nota é maior frequência de uso de celulares em interações entre falantes com graus de contato de amizade ou familiaridade. Nesse caso, o que une e permite o fluxo não é o que ou sobre o que estão falando, mas o local em que se encontram. Em uma mesa de almoço, caso um filho insista em se alimentar enquanto olha suas redes sociais, fotos e vídeos visualizados poderão ser utilizados como assunto para um novo fluxo.

O fato de um filho estar na mesa de almoço permite que ele faça solicitações como um copo de refrigerante ou um pote de sal, por exemplo, para que continue a refeição. Ele não vira sua cadeira ou vai para debaixo de mesa. Em cenários onde todos os familiares encontram-se com aparelhos eletrônicos, geralmente estão trocando informações entre si por aplicativos, o que reforça novamente: o lugar onde esses falantes estão mantendo a interação é mais significativo que o assunto que os une.

A imagem abaixo mostra como a intensidade pode significar uso rígido ou não das regras interacionais; os sinais de $>$ (menor) e $<$ (maior), respectivamente, ajudam a compreender seu domínio ou não na interação.



Figura 11. Relação entre as regras de interação gerais e a intensidade.

O que se pode notar é: quanto maior a intensidade do contato que há entre falantes, menos as regras de interação serão seguidas à risca, menor será seu uso. O processo inverso também provoca o efeito contrário: quanto menor a intensidade de interação entre falantes, maior será a necessidade de regras gerais para a garantia do fluxo e o seu uso. É por isso que falantes que têm relações de amizade não se importam de usarem seus celulares na frente uns dos outros, enquanto durante uma audiência judicial, por exemplo, ou na conversa com um desconhecido na universidade, ainda que o falante se sinta tentado a usar o aparelho, esperará até que o fluxo estabelecido cesse.

É necessário entender que quanto menor o número de regras gerais para a garantia de um fluxo, maior será o nível de contato entre os falantes porque a intensidade do contato entre eles flexibilizará o cumprimento das regras. Ao processo de reorganização ou intensificação das regras gerais (RI) para regras específicas (RE) denomino *comunhão*. A intensidade da *comunhão* é medida pela frequência e avanço de contato entre falantes, em menor ou maior grau. O termo *comunhão* foi proposto pelo antropólogo Bronislaw Malinowski em 1923 e, depois, retomado por Roman Jakobson no contexto de suas seis funções da linguagem, em 1969.

Mais tarde, nos anos setenta, o francês Henri Gobard o retomou, mas foi Couto, em 2003, quem o inseriu no contexto dos estudos ecolinguísticos. Para a linguística ecossistêmica, *comunhão* é um pré-requisito para que os atos de interação comunicativa sejam eficazes. Todo e qualquer um desses atos tem que ser precedido de um relativo estado de *comunhão*. Nesse sentido, o termo designa uma predisposição para a interação. Dessa forma, a CF será um agrupamento de pessoas onde a interação entre os falantes é intensa por excelência e essencialmente dependente de um espaço onde os fluxos interacionais podem ocorrer de maneira arbitrária. Enquanto a CL é regida pelas regras gerais em sua completude, a CF é justamente o inverso: é marcada por regras específicas que se tornaram regras gerais naquele lugar.

3.4.3 Problemáticas ecolinguísticas de comunidade de fala

Diante de todas as reflexões estabelecidas até este ponto do estudo, proponho um caso prototípico para pensar sobre o que pode ou não ser CF ecolinguística. Se considerarmos um prédio de dez andares estabelecido em um bairro de uma cidade (T), cujos moradores mantêm contato como vizinhos uns dos outros (P) no elevador e estacionamento, usando uma mesma língua (L), esse prédio poderia ser uma CF? A primeira resposta é não. Ainda que haja um limite geográfico delimitado, o fato de estar em um mesmo espaço não configuraria intensidade de interação, tampouco significaria que fluxos consistentes aconteceriam apenas por se verem todos os dias.

No entanto, caso em um dos andares desse prédio dois vizinhos que compartilham o mesmo hall comecem a estabelecer um fluxo interacional com mais frequência, é possível dizer que haverá mais intensidade entre eles e, logo, *comunhão*. Afinal, a interação entre dois falantes é o embrião de uma CF. Se dois apartamentos com dois moradores cada, considerados CF mínimas, passarem a estabelecer contato

intenso, teremos o início de uma CF de quatro membros, estabelecido em um lugar fixo e usando uma mesma língua?



Figura 12. Processo de agrupamento a partir de uma CF mínima.

A inter-relação entre os vizinhos passará a não mais se sustentar a partir das regras gerais de interação próprias à presença de um elevador, por exemplo, mas os assuntos do fluxo passarão a envolver suas particularidades. Assim, o prédio e o hall não serão mais apenas os únicos lugares fixos, mas seus apartamentos individuais se tornaram cenário de almoços e churrascos, ajudas precisas e assuntos banais.

A constância dos fluxos passará a fazer com que esses vizinhos comecem a trazer para seus cenários membros de outras CFs das quais fazem parte, isto é, pessoas de seus círculos familiares, demais parentes, conhecidos de comunidades religiosas, prestadores de serviços de confiança e afins. Logo, parte desses falantes introduzidos ao território de seus apartamentos, passará a aceitar outros dois membros, e mais outro e outro, conforme a intensidade dos fluxos interacionais existentes se torne mais atenuada.

O agrupamento de pessoas no prédio se dá pelos contatos promovidos no território e não pelo território em si. Isto é, o processo de interação existente naquele andar daquele prédio ainda não constituiria uma CF porque o espaço deixa de ser apenas o prédio, mas as casas e pontos em comum de outros membros cujos contatos se dariam em outros ambientes. O que une os falantes é a livre vontade de comunhão e não a necessidade. O que surgiu, portanto, não foi uma CF.

Milroy & Milroy (1985) preferem chamar o agrupamento de falantes que independe de um território de “rede social de falantes” ou “cluster”. Trata-se de pensar nas interações que acontecem entre falantes de um agrupamento ou entre falantes de outras CFs sem necessariamente haver uma frequência regular para que os contatos mantenham intensidade. É possível que haja uma estrutura própria ao agrupamento, gerando até mesmo regras específicas seus fluxos, porém não há noção de comunidade.



Figura 13. Representação de um cluster/ CF incipiente cujos falantes partilham ambientes religiosos, festivos e particulares, respectivamente. Cf. Milroy & Milroy (1985).

Em uma CF cada membro pode integrar um número infinito de clusters, ao passo em que um cluster dificilmente se tornará uma CF. É possível que membros de uma CF não mantenham contato entre si, mas tenham contato com falantes em comum. A intensidade, dessa maneira, será determinada não pela frequência territorial, mas pelos fluxos interacionais que se realizam e, numa mesma medida, pelo nível de comunhão estabelecido em cada um desses fluxos.

Nessa perspectiva, uma sala de aula, por exemplo, não poderia ser considerada CF. Apesar de haver um território (T), os alunos (P) que se sentam um ao lado do outro podem frequentar aquele ambiente por anos sem jamais estabelecer um fluxo intenso uma única vez. Além disso, a sala de aula exige o cumprimento de regras gerais e, ainda que comece a surgir regras específicas, logo um aluno pode se mudar do colégio ou de sala.

O que acontece na escola é apenas um nível de contato superficial entre os falantes cujas interações, vez ou outra, podem se afunilar e iniciar o processo de formação de um cluster porque para que haja intensidade nos fluxos interacionais, os alunos precisarão de frequência em outros ambientes que não a escola. Por isso há diferença entre um cluster e uma CF: a comunidade exige um território fixo; o cluster é formado pelo agrupamento de pessoas que interagem em vários territórios.

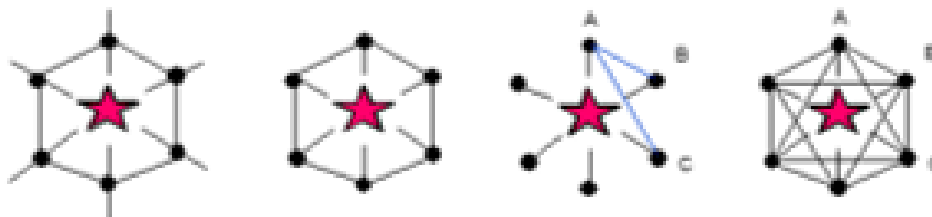


Figura 14. Representação de clusters de Milroy & Milroy (1985). Os pontos são falantes, os traços são fluxos e a estrela é um ambiente/assunto comum. Da esquerda para direita: 1) cluster aberto; 2) cluster fechado; 3) cluster com baixa intensidade; 4) cluster com alta intensidade.

Há clusters abertos porque permitem a inserção de novos membros para o agrupamento enquanto outros se fecham devido a um ponto específico em comum, seja de maneira consciente e determinada ou não. Quanto mais contato se estabelecer entre seus membros, maior será a probabilidade de que haja uma comunhão genuína, isto é, intensa. Se houver estabilização de um agrupamento em um ambiente fixo, gerando um funcionamento específico e uma série de regras próprias, aí se constituirá a CF⁴⁵.

É por isso que se costuma pensar que, nos estudos ecolinguísticos, todo agrupamento de falantes pode ser uma comunidade de fala. Não. Esse agrupamento fará parte de uma CL e pode ser uma CF em potencial, mas a frequência de agrupamentos é mais tendenciosa à formação de clusters do que à uma comunidade em si. O fato de haver eventos religiosos festivos uma vez ao ano não torna aquele agrupamento uma CF. Ainda que ele aconteça fixamente toda vez; antes, ele é um cluster que só existe para o evento.

A noção de CF transcende um objetivo comum para se estender ao território, a fluxos diversos, à vida. A CF respira a existência cotidiana de seus falantes. A sala de aula só é frequentada porque há uma obrigação política e o aluno pode estar em qualquer escola para cumprir seu lugar social de aluno. A comunidade, por outro lado, é parte da identidade do falante. Sair dela é perder seus traços interacionais mais marcantes.

No prédio em questão, caso um dos vizinhos responsáveis por iniciar seu cluster traia seu cônjuge, por exemplo, toda a rede de interação estabelecida com os demais falantes está sujeita a desfalecer. Uma vez que intensidades foram construídas entre uns e outros, o acontecimento marital poderá determinar o encerramento das interações. De certa maneira, portanto, clusters podem ter uma durabilidade prevista para a frequência de interações. Há um limite ou ápice de comunhão que determina seu início e fim.

Há, todavia, registros de clusters que se tornaram uma CF. Aliás, é pertinente ponderar que toda CF urbana se origina de um cluster. O Vale do Amanhecer foi um cluster inicialmente composto por Tia Neiva e seus amigos do centro espírita. Havia contato nos terreiros, em lanchonetes e visitavam uns aos outros. Houve um momento,

⁴⁵ Costuma-se trabalhar na sociolinguística com o conceito de comunidade de prática, uma comunidade formada por indivíduos que tenham um engajamento em comum, levando-se em conta as suas ocupações, que compartilham as mesmas práticas culturais. Cf. VANIN, 2009. No entanto, o termo “prática” ainda não seria suficiente para abordagem das demais interações de grupos de falantes que não sejam considerados comunidade, mas que também não possuem uma determinada prática comum.

entretanto, em que seu agrupamento passou a executar as regras do espiritismo de maneira específica, personalizada.

A partir daí, deixaram o espaço espírita e se agruparam nas casas uns dos outros para executar as regras criadas. No entanto, essas regras só faziam sentido na presença de Neiva. Somente no ano em que ocuparam uma fazenda do governo e ali constituíram não só um templo sagrado, mas uma creche, um mini supermercado e um campo de futebol, os falantes daquele cluster deixaram de ser essenciais para o funcionamento daquelas regras. O espaço se tornou o elo da comunhão entre eles. Hoje, mencionar o bairro Vale do Amanhecer é localizá-lo no território de Distrito Federal, Brasília, Planaltina.

É seguro dizer, portanto, que quanto mais fluxos interacionais estabelecerem intensidade na comunhão entre os falantes, maiores serão as chances de suas CF mínimas (duas pessoas, um casal, uma família) se agregarem à clusters. A partir do momento em que esse cluster se fixar num território demarcando a necessidade essencial de um falante em relação ao outro para o funcionamento daquele lugar, podemos então constatar uma CF. Claro, há a possibilidade de haverem CF nômades.

Os acampamentos ciganos, por exemplo, poderiam ser considerados CF nômades. O território oscila (T), mas as regras específicas que os regem são executadas em sua completude apenas quando se fixam. O povo cigano (P) se movimenta, mas não há inserção de clusters em meio às suas interações. Sua língua (L), aliás, muitas vezes é utilizada entre si como forma de barrar a entrada de outros falantes.

Se, por acaso, o líder da comunidade falecer, outro surge para continuar sua condução. No Vale do Amanhecer, após a morte da caminhoneira Neiva Chaves, seus filhos assumiram da mesma forma. Todavia, se um dos vizinhos do prédio falecer, outro não surgirá para ocupar o mesmo lugar que ele. Seu cônjuge poderá se mudar de prédio, outros falantes chegarão a ocupá-lo e os novos membros daquele andar poderão iniciar um novo processo de comunhão. No entanto, o falante que se foi não será substituído.

Uma das características marcantes de CF institucionalizadas, isto é, comunidade religiosas e estatais, por exemplo, é o apagamento da individualidade em prol do espaço ocupado pelo falante naquele território. Dessa forma, as regras específicas são mantidas, independente dos novos fluxos de interação e inserção de novos clusters. Se estudarmos o Vaticano como CF, não importa quem são aquelas pessoas que entram e saem pelos portões ou quem conduz, importa que se identifique padres, freiras e um papa.

Entretanto, no estudo de uma fazenda de família como CF, por exemplo, essa constatação poderá ser problemática: caso haja a morte de um pai, sua individualidade e espaço importam essencialmente para o funcionamento daquele fluxo. Os lugares ocupados estarão lá: aquele que cuida do pasto, aquele que fabrica doces, a criança que corre.... Em pouco tempo, após o falecimento dos demais parentes, é provável que aquela CF também se desfaleça e acabe. Junto com ela, também se vão as regras específicas.

O indivíduo que migra para outra CF após a sua acabar carrega consigo a identidade daquelas regras de outrora, mas estará sujeito a apreender novas regras interacionais. Isso significa que, em uma nova CF, as regras que são gerais serão consideradas específicas para quem adentra. A partir daí se estabelece um ciclo: cada vez que houver uma nova leva de falantes nascidos naquela comunidade ou inseridos por cluster, também poderá haver uma nova leva de regras mínimas modificadas.

A CF passa, portanto, por um processo cíclico de atualização e adaptação, assim como acontece com o ecossistema, que também está sujeito a morrer e renascer. O nascimento de uma CF se dá a partir do contato entre uma CF mínima e um ou mais clusters. Seu crescimento acontece a partir do momento em que as regras gerais de interação passam a apresentar variações e se tornam específicas. Posteriormente, essas regras específicas passam a ser reproduzidas por todo o agrupamento, provocando, portanto, um envelhecer, isto é: as regras específicas deixam de ser específicas e se transformam em regras gerais naquele espaço.

Por fim, a morte de uma CF acontece quando há a desconstrução ou abandono daquelas novas regras gerais, seja por causa da morte física de falantes, levando à formação e inserção de novos clusters naquele espaço ou do contato com outras CFs. Toda vivência daquela CF, dessa forma, se torna memória. Portanto, quando as regras específicas de interação assumem um território e tornam-se regras gerais, aí sim teremos efetivamente uma comunidade de fala.

Dessa forma, se repensarmos o exemplo da sala de aula e verificarmos que aqueles alunos estão em interação há anos e em uma interação intensa com os mesmos professores em seu processo educacional, poderíamos afirmar que essa sala não é uma comunidade de fala, mas podemos adicionar ao termo o adjetivo artificial para que haja oposição ao paradigma ecológico que sempre faz uso do termo “natural”.

A existência de uma escola não se origina pela necessidade de interação e comunhão entre falantes, mas por uma decisão política e econômica por parte do

empresário que decide construí-la. Naquele ambiente, interações e situações das mais diversas, contatos de línguas e tantos outros exemplos podem acontecer. No entanto, a existência dessa escola não é fator crucial para que seus membros interajam entre si decisivamente. Eles podem mudar de escola e viver situações interacionais semelhantes.

Tem-se aí uma comunidade de fala artificial – porque sua construção é estatalmente pensada e o território não é essencial à comunhão entre os falantes. Claro, se encontrarmos escolas em determinadas comunidades indígenas, por exemplo, o olhar ecolinguístico lançado será outro. Afinal de contas, caso um membro de uma CF indígena se recuse a frequentar uma escola, ele não terá uma porção de outras escolas em sua tribo para escolher. De qualquer forma, o território permanece como fator determinante.

Termo	Comunidade de Fala	Comunidade de Fala Artificial	Cluster
<i>Nº falantes</i>	Embrionário em 2	A partir de 3	A partir de 3
<i>Território</i>	Fixo e essencial	Estatual e variável	Múltiplo e oscilante
<i>Língua</i>	Mono/bi/multilíngue	Mono/bi/multilíngue	Mono/bi/multilíngue
<i>Frequência</i>	Diuturna	Previamente estipulada	Ocasional
<i>Comunhão</i>	Intensa	Conveniente	Oscilante
<i>Durabilidade</i>	Natural	Econômica (\$)	Imprecisa

Tabela 10. Quadro comparativo entre os conceitos de CF (Couto, 2007), CF artificial (Schmaltz, 2017b) e cluster (Milroy & Milroy, 1985).

Não há intenção aqui de se expandir uma categoria de análise ecolinguística, mas fazer ver que não é pertinente chamar todo e qualquer agrupamento de falantes que se encontra em determinado lugar de comunidade de fala. Antes, é preciso verificar se esse lugar é fixo e essencial àqueles falantes e se há comunhão intensa entre eles a ponto de haver a necessidade de pertencerem. Caso contrário, pode-se pensar em uma análise de clusters ou CF artificiais. Tudo vai depender do ecossistema em questão.

3.5 Retrospectivas

O que precisa estar evidente diante dos aspectos teóricos da comunidade é:

- a) A necessidade de interagir é instintiva;
 - b) Pessoas que interagem entram em comunhão;
 - c) A comunhão arbitrária constitui uma sociedade;
 - d) A comunhão natural constitui uma comunidade;
 - e) Na comunidade, a linguagem é um escopo para se observar a comunhão;
 - f) CF resulta da comunhão observada sob a perspectiva linguística;
 - g) Não há um consenso sobre os limites e aspectos da CF;
 - h) Para linguística ecossistêmica, a CF é delimitada por L-P-T;
 - i) Logo, para linguística ecossistêmica, a CF equivale a ecossistema;
 - j) Toda CF é um ecossistema, mas nem todo ecossistema é uma CF;
 - k) É preciso observar a interação dentro do ecossistema;
 - l) A interação é observada por meio da Ecologia da Interação Comunicativa;
 - m) EIC prevê Falante-Ouvinte, assunto, cenário e outras 15 regras de interação;
 - n) As regras de interação colaboram para definir uma CF;
 - o) As regras de interação podem variar de uma C para outra;
 - p) Quando há comunhão, mas não há apego ao T, tem-se uma CF artificial;
- Portanto, n) a ecolinguística brasileira estuda a CF como um grupo de pessoas que interagem entre si frequentemente em um lugar determinado.

CAPÍTULO IV
ABRINDO A MOCHILA:
PROCEDIMENTOS DE PESQUISA

O mundo deles é quadrado, eles moram em casas que parecem caixas, trabalham dentro de outras caixas, e para irem de uma caixa à outra, entram em caixas que andam. Eles veem tudo separado, porque são o Povo das Caixas. - Pajé Kaingang

4.1 Apresentação do capítulo

Este capítulo expõe os procedimentos de coleta e análise de dados deste estudo. Para isso, inicia demonstrando os princípios da metodologia ecolinguística de Couto (4.2), seguindo da descrição da prática metodológica de Nash (4.3). Por conseguinte, apresenta uma convergência entre ambos (4.4), encerrando, por fim, com uma retomada dos aspectos fundamentais (4.5) para que se prossiga ao próximo capítulo.

4.2 Zíper: a ecometodologia de Couto

Ao se propor o estudo de uma comunidade, é natural que métodos usuais de etnografia e aspectos qualitativos sejam eleitos para a execução de procedimentos de análise e coleta de dados. No entanto, quando sob a VEM, esses procedimentos não devem se restringir aos modelos tradicionais – essa afirmação se deve ao modo como se usa o modelo e não ao modelo em si.

Não que o paradigma ecológico seja um superparadigma ultra inovador que pode dar conta de tudo, mas justamente uma postura que encontra em seus objetos um padrão que está imerso em uma teia inseparável de relações. O olhar atento às inter-relações é o responsável por distingui-lo dos demais modelos teórico-metodológicos.

É assim que a física moderna revela a unicidade básica do universo. Mostra-nos que não podemos decompor o mundo em unidades ínfimas com existência independente. Quando penetramos na matéria, a natureza não nos mostra quaisquer elementos básicos isolados, mas apresenta-se como uma teia complicada de relações entre as várias partes de um todo unificado (CAPRA, 1998, p. 65).

Diante da complexidade de um recorte para análise, não basta eleger um fenômeno linguístico para se debruçar de maneira insistente. Afinal, “não há fenômenos simples; o fenômeno é um tecido de relações. Não há natureza simples, substância simples; a substância é uma contextura de atributos” (BACHELARD, 1996, p. 105). É por isso que Couto (2007; 2013) propõe a ecometodologia ou multimetodologia: permitir que os métodos e análises sejam dados pelo objeto. Uma vez que existem inúmeras ferramentas para se observar um fenômeno linguístico, o pesquisador faz um *zoom* que permite lançar mão de teorias distintas para sua leitura e interpretação.

Portanto, ao se tomar o Vale do Amanhecer como objeto não podemos nos dirigir às suas interações a partir de uma camisa de força teórica, mas permitir que os dados sejam gerados conforme o pesquisador interage com o ecossistema. O que foi dito, ouvido e notado durante as inter-relações na comunidade compõe o leque de dados para a análise. Claro, considerar o Vale uma comunidade já evidencia uma postura prévia teórica. Apesar disso, o fato de considerar o Vale um ecossistema evidencia uma visão ampla de que a relação Língua, Povo e Território devem ser compreendidas e abordadas.

Em vez de olhar para seu objeto apenas por janelas, aos modos da sociolinguística ou análise do discurso, o pesquisador irá subir até a cumeeira da casa da linguagem, de onde terá uma visão holística de seu objeto (NENOKI DO COUTO 2013, p. 117).

Conforme os dados vão sendo gerados através da observação e registro do pesquisador, opções de análise linguísticas podem surgir, sejam elas fonéticas, sintáticas, discursivas, sociolinguísticas. Verificar essas opções e lê-las pelo olhar da VEM é o que caracterizará um trabalho de porte ecológico. É o “pensar como uma montanha”, desafio de Aldo Leopold, um dos precursores da ecologia profunda (FERRY, 2009, p. 121). A condição de uma análise ecolinguística é sempre retornar à cumeeira para avaliar os dados obtidos no contexto maior em que se encontra.

Assim, a metodologia [da ecolinguística] consiste na coleta e na análise inicial dos dados de acordo com as teorias linguísticas tradicionais. A partir daí, faz-se uma nova interpretação deles [...] verificando as inter-relações entre os elementos de L, P

e/ou T, de somente uma dessas categorias (as relações dentro de L, ou somente dentro de P, ou somente dentro de T), como se dão as relações na EFL, entre outros temas (ALBUQUERQUE, 2014, p. 72).

A princípio, pode-se ter a impressão de que a cumeeira seria também uma janela. É verdade que, mesmo levando em conta as teorias tradicionais e fazendo uma nova interpretação, a análise final se tratará de uma escolha. Mas, ao contrário de uma ausência consciente da existência do todo, será uma escolha aberta. A cumeeira-, portanto, se tornará uma imensa janela. Naturalmente, essa proposta metodológica tem sido duramente criticada.

Primeiro, porque a amplitude de poder estudar os fenômenos linguísticos sem um limite aparente gera a sensação de uma mistura conceitual que pode resultar em uma conclusão incerta. Segundo, porque o dialogismo ciência humana *versus* ciência da natureza não se encaixa em nenhum dos rótulos contemporâneos do fazer científico. Todas essas acusações são feitas por partirem de uma visão cartesiana de mundo, e não ecológica (NENOKI DO COUTO, 2013, p. 115).

A dificuldade do método, na verdade, está na seleção e tratamento dos dados obtidos cuja quantidade pode ser excessiva. Além do mais, é preciso empenho para buscar nas teorias aspectos do objeto que complementam e se confrontam entre si, de modo a compreender holisticamente a realidade (ALBUQUERQUE, 2014, p. 74). A escolha não pode ser aleatória e deve apresentar caminhos que viabilizem conclusões além daquelas já esperadas em pesquisas de um único método. O enfoque está no ecossistema.

Essa postura é semelhante àquela da pesquisa qualitativa, cuja conduta é “em si mesma um campo de investigação que atravessa disciplinas, campos e temas”, que se vale de uma ampla variedade de atividades interpretativas interligadas, sem, no entanto, privilegiar uma prática metodológica em relação à outra (DENZIN & LINCOLN, 2006, p. 16). Por isso, vê o pesquisador como um *bricoleur*, ou seja, como um agente interdisciplinar.

Entretanto, essa mesma postura está ligada a tradições cujas regras não permitem, ao menos de maneira clara, outros atravessamentos. Basta citar a etnografia holística, por exemplo, que se restringe aos aspectos da cultura. Também, a etnografia da comunicação cujo enfoque está nas interações de membros de um grupo cultural,

mas se trata de uma visão sociolinguística (SERRANO, 1998, p. 75). A ecometodologia possibilita fazer uso deles, mas não o contrário.

Portanto, é seguro afirmar que o método da linguística ecossistêmica de Couto (2007; 2013; 2015) é holístico, multimetodológico e abrangente porque permite que o observador delimite o ecossistema e nele se aprofunde. Uma vez que o ecossistema é a inter-relação entre Língua-Povo-Território, analisá-lo será uma tarefa árdua que deverá requerer ajuda de outros métodos existentes – não como comprovações do que se vê, mas como ferramentas que cooperam para a construção de um pensamento ecológico.

Para tanto, o que foi feito pela sociolinguística, análise do discurso e demais disciplinas do núcleo duro dos estudos da linguagem não está sendo substituído por uma teoria de tudo e de todas as coisas, mas encarado como janela cujas persianas precisam ser abertas e jamais elevadas ao status de porta. Antes disso, são pilares para que exista a cumeeira. Se ela existe, logo, ao ecolinguista caberá subi-la sem pretensões de superanálises, mas de verificar que o padrão é uma rede ampla. Mais do que isso, de entender que a rede só assim é porque existem outros padrões observáveis.

Por isso, ao se debruçar sobre um ecossistema, não é permitido generalizações. Fazem-se induções partindo dos dados fornecidos pela ciência específica junto a deduções sob a perspectiva ecológica (NENOKI DO COUTO, 2013, p. 121). Exemplos de multimetodologia podem ser encontrados na psicologia ambiental desenvolvida por Günther e Rozestraten (2005) e Günther, Elali e Pinheiro (2008), além dos trabalhos na Escola Ecolinguística de Brasília, como a visão ecológica do contato de línguas de Albuquerque (2014), a etnoecologia linguística de Araújo (2015) ou a relação entre antropologia do imaginário e análise do discurso ecológica de Nenoki do Couto (2013; 2015).

4.3 Óculos: *ecolinguistics fieldwork*

Assim como a noção de comunhão fundamenta toda a construção do conceito de comunidade, a ecolinguística trabalha com a imersão do pesquisador no ecossistema por ele delimitado. Essa imersão, no entanto, deve ser cautelosamente intensa e minimamente neutra (ALBUQUERQUE, 2014, p. 75), isto é, há a necessidade de que o agrupamento escolhido reconheça quem neles diz “ver” algo e “quem vê” deve estar ciente das construções individuais que carrega ao optar por se aprofundar no grupo.

A postura ecolinguística reforça as reflexões em torno do que Labov (1976, p. 116) intitula “paradoxo do observador”, sem a insistência de que há possibilidade de alguma reflexão sequer ser feita sem a interferência do todo ao qual o pesquisador integra. É a postura ecológica, portanto, a responsável por tornar a pesquisa um pouco mais densa em suas análises e menos hipócrita em suas acepções e considerações.

Se o objetivo do estudo é compreender o ecossistema da cumeeira, cabe a quem analisa estar em contato com todas as suas nuances. Afinal, a comunhão “é uma espécie de preparação das condições para que a interação ocorra” (COUTO, 2009, p. 36). Para o australiano Nash (2011), um trabalho ecolinguístico pertinente resulta da comunhão efetiva entre pesquisador e membros do ecossistema analisado.

Por isso, a partir das considerações de Nash, trocas interpessoais, contato em longo prazo e mesmo a troca de presentes seriam elementos fundamentais para constatação e análise. Isso significa deixar os participantes a par do desenvolvimento da pesquisa e seu papel na evolução do projeto, mas não estar no ecossistema apenas quando for necessário gerar dados. O nome deste método é *ecolinguistics fieldwork*. Em sua perspectiva,

A metodologia do trabalho de campo ecolinguístico não desconsidera a utilidade de estabelecer laços com a comunidade ao participar de atividades cotidianas desta, o que facilita a interação social e o uso da língua. [...] o fundamento conceitual desta abordagem metodológica incorpora um método etnográfico para a coleta de dados. [...] O foco conceitual da ecolinguística permite o casamento da técnica da análise linguística com a abordagem indutiva de se relacionar intimamente e pessoalmente com as ecologias social e natural onde a língua e os topônimos são usados (NASH, 2011, p. 221, tradução de ALBUQUERQUE, 2014.)

A relação entre os participantes, o pesquisador e a pesquisa permite que se possa interagir, compreender e conhecer de maneira mais abrangente os meio ambientes social e físico da comunidade. Dessa maneira, o pesquisador chega ao ponto em que passa a empregar a língua e as práticas de significação locais⁴⁶. Por isso a coleta de dados ocorre de maneira informal e natural, já que o pesquisador, no processo de comunhão, obtém dados por meio de interações cotidianas (ALBUQUERQUE, 2014, p. 76).

⁴⁶ A efetividade ou não desse modelo no Vale do Amanhecer será trabalhada no capítulo V.

É no processo de interação que as significações da comunidade se desvelam. A diferença entre uma observação de campo etnográfica e a postura ecolinguística reside na postura do observador. Não basta coletar um número ímpar de dados para depois analisá-los como convier, mas construir o processo de análise a partir da perspectiva ecossistêmica. Em outras palavras, cabe a quem observa permitir reelaborar as próprias concepções de mundo a partir de sua experiência em campo.

Dessa forma, é na subjetividade do pesquisador que reside o trunfo do método de Nash. O trabalho de observação não se torna um trabalho mecânico de registro audiovisual freneticamente delimitado pelos tópicos e temas com os quais é preciso lidar na redação da análise.

Por causa da natureza desta pesquisa de campo ter sido cumulativa e os encontros e entrevistas terem sido em sua maioria espontânea, é extremamente difícil fornecer o número exato de informantes e de entrevistas realizadas. Este é o resultado da metodologia de pesquisa ecolinguística. Não é possível afirmar que uma entrevista particular foi dedicada à documentação de uma taxonomia toponímica específica (NASH, 2011, p. 90, traduzido por ALBUQUERQUE, 2014).

Pode-se até usar as técnicas usuais de fotografia, filmagem e outras fontes não escritas que tratam de “uma impressão deixada em um objeto físico por um humano” e por isso são chamados de documentos (BELL, 2008, p. 109), no entanto, o processo de catalogação de participantes, entrevistas concedidas e minutos em que determinada palavra foi pronunciada não são essenciais à compreensão do ecossistema. Essa afirmação não significa que os documentos analisados diante da postura ecológica não possam ser categorizados, mas são secundários uma vez que é olhar do pesquisador na redação de suas reflexões que seleciona o que for apreendido.

4.4 Cordas: o estudo de caso

Considerando que nesta tese o objetivo geral é analisar uma comunidade, o procedimento de coleta e análise de dados se dá sob a perspectiva ecometodológica de Couto junto à postura interpretativa do campo ecolinguístico de Nash. Portanto, já estão delimitadas a postura do observador em campo e a perspectiva teórica utilizada para coleta de dados, isto é, o primeiro passo é delimitar o ecossistema. O segundo, analisar

suas nuances. Por se tratar do estudo de um ecossistema específico, no entanto, é possível afirmar que estamos lidando com um estudo de caso.

O modelo de estudo de caso não aceita um roteiro rígido para a sua delimitação, mas também não deve ser assim chamado apenas porque se tem um local disponível para coleta de dados (ALVES-MAZZOTTI, 2006, p. 639). Antes, deve apresentar elementos ou características que o tornem peculiar já que se fará “uma pesquisa empírica que investiga um fenômeno contemporâneo em seu contexto natural”, em situações em que “as fronteiras entre o contexto e o fenômeno não são claramente evidentes, utilizando múltiplas fontes de evidência” (YIN, 1984, p. 23).

Dessa maneira, o pesquisador tem pouco controle sobre os acontecimentos e o foco se dirige a um fenômeno contemporâneo em um contexto natural (YIN, 1984, p. 23). Posteriormente, organiza-se tudo que fora vivenciado. O estudo de caso costuma ser indicado em três situações: (i) para comprovar uma hipótese ou teoria previamente explicitada; (ii) para analisar um fato extremo ou único e; (iii) para acessar uma situação ou fenômeno até então inacessível à investigação científica (ALVES-MAZZOTTI, 2006, p. 638).

Neste estudo, além da comunidade elegida ser única em seus aspectos religiosos, também é desejável checar a noção de CF da linguística ecossistêmica. Em suas configurações gerais, o estudo de caso costuma apresentar quatro etapas: delimitação, coleta de dados, recorte de dados e interpretação de dados. Aqui, na primeira etapa, apoiando-me em mapas e visitas físicas, delimito geograficamente a comunidade analisada VDA. A confirmação dos limites físicos e religiosos por mim estabelecidos se deu a partir da observação da frequência do fluxo interacional e colaborações dos participantes. Aliás, seguindo as orientações de Nash (2011), não houve preocupação demasiada em expor o número e dados de participantes, mas de evidenciar sua participação efetiva nos fluxos interacionais.

Para facilitar a delimitação, dividi os participantes em dois grupos: 1) membros da comunidade que residem na comunidade, ou seja, no bairro Vale do Amanhecer e; 2) membros da comunidade que residem nos arredores do Vale do Amanhecer, isto é, nas demais cidades satélites de Brasília ou de outras cidades brasileiras, porém frequentadores do lugar. Suas identificações foram delimitadas apenas como MB ou MC, respectivamente, junto a uma numeração, por exemplo, “MB01” e “MC02”. O que foi ouvido e compartilhado entre os colaboradores está registrado no Diário de Pesquisador, já que não foi permitido, na maioria das vezes, fazer gravações.

Todos os procedimentos audiovisuais se deram com o aparelho Samsung Galaxy Note 10.1. No entanto, esses registros nem sempre serão expostos como anexos e por isso estarão apenas descritos ou inseridos de meios às aferições. Esses são detalhes da segunda fase do estudo de caso. Nela, também se descreveu cada uma das nuances do ecossistema, a saber, o meio ambiente natural, social e mental, tecendo-se comentários teóricos pertinentes. Já a terceira fase é conjunta, representada pela seleção, análise e interpretação dos dados.

A seleção dos dados considera a análise da comunidade elegida na medida em que as categorias de análise da linguística ecossistêmica forem requisitadas para servirem de amostra segundo o meio ambiente em foco, compondo a terceira fase do estudo de caso. Cabe lembrar que este estudo visa trabalhar a noção de CF, portanto os dados sofreram recortes conforme necessário ao subtópico, constituindo a quarta fase.

Estudar a comunidade elegida possibilitou uma compreensão mais ampla do conceito de CF para linguística ecossistêmica, além de demonstrar a eficácia da ECI para análise da interação entre falantes na comunidade. Os dados observados possibilitaram a ampliação do conceito e criaram categorias de análise que podem dar conta de particularidades de outras CF delimitáveis.

4.5. Retrospectiva

O que precisa estar evidente diante dos aspectos metodológicos desta tese é:

- a) A pesquisa ecolinguística parte do paradigma ecológico;
- b) O paradigma ecológico permite uma diversidade de métodos;
- c) O método de Couto parte do objeto para os aportes da teoria;
- d) O método de Nash parte da subjetividade para a interpretação;
- e) O estudo de uma CF permite tanto o método de Couto quanto de Nash;
- f) O método de Couto é multimetodológico, portanto holístico e amplo;
- g) O método de Nash é interacionista e privilegia a relação com os interagentes;
- h) Escolher uma CF para análise permite rotular a pesquisa como estudo de caso;
- i) O estudo de caso ecolinguístico considera a rede de inter-relações;

Portanto, j) A multimetodologia da ecolinguística brasileira permite que diversos objetos e fenômenos linguísticos sejam analisados à luz da visão ecológica.

CAPÍTULO V
SUBINDO A MONTANHA:
ANÁLISE DA COMUNIDADE

Para ver muita coisa é preciso despregar os olhos de si mesmo. – F. Nietzsche

5.1 Apresentação do capítulo

Este capítulo tem por objetivo analisar o Vale do Amanhecer como comunidade de fala a partir de sua perspectiva ecossistêmica. Para isso, discute a importância do território construído e natural (5.2), as vestimentas e ornamentos utilizados no território (5.2) e sua relação direta com o meio ambiente espiritual (5.3). Por fim, revisa os aspectos fundamentais para que se prossiga ao capítulo seguinte (5.4).

5.2 A importância do Território (M.A. Físico)

É de extrema necessidade que o ecossistema delimitado pelo ecolinguista seja exposto, a uma primeira vista, através de uma observação mais apurada do meio ambiente físico. Afinal, o território é crucial para que se distinga um agrupamento aleatório de falantes em atos interacionais corriqueiros de uma comunidade de fala (CF), como visto nos capítulos anteriores deste estudo. O território sustenta a frequência da comunhão entre os falantes de uma comunidade e a diferencia das demais CF delimitáveis.

O território costuma ser considerado “produtor” de memória e “criador” de um código genético local onde se entrelaçam recursos e valores que se constituíram no passado. Trata-se do resultado de um processo histórico em que diferentes componentes se mesclam para definir a identidade de um povo. Logo, o território é produto de uma mistura de relações entre a comunidade e o ambiente (MAZZA; JACINTO, 2010, p. 190) e, por isso, ao falar sobre ele (T) é inevitável não falar sobre quem nele habita (P).

Dessa maneira, tanto o bairro VDA quanto o templo VDA geram memórias para aqueles que ali transitam, transformando-se no elo que possibilita ao povo um uso distinto de sua linguagem, produzindo uma série de valores e regras de interação específica. Desde 2014, nota-se a insurgência de um bairro outrora formado apenas por adeptos, agora heterogêneo; jaguares e ninfas tentam, de diversas maneiras, evidenciar que ainda estão ali.

Devido a necessidade de observar a inter-relação é necessário reforçar: o ecossistema, quando em análise, é delimitado pelo ecolinguista, que busca um equilíbrio entre o que o objeto gera e suas expectativas teóricas. O que é escolhido é parte do todo; logo, P é parte de T que é parte de L e vice-versa. Neste tópico em específico, trabalharemos com duas perspectivas do território do VDA: aquele que está posto e instituído político-geograficamente, o bairro; e aquele que se estabeleceu sobre o natural e o atravessa, compondo a doutrina, os templos, que são os lugares de rituais⁴⁷.

5.2.1 Território natural

O ecossistema Vale do Amanhecer (VA) está situado no km 10 da rodovia DF-15 a aproximadamente 5km de Planaltina, entre Sobradinho e Formosa. Ocupa cerca de 22 alqueires e tem ao seu redor os córregos Pipiripau e seu afluente Coatis, que somados ao córrego Mestre D'armas, formam o rio São Bartolomeu. Se analisado topograficamente, é possível perceber algumas elevações marcadas por forte vegetação rasteira.



Figura 15. Fotografia via satélite do Vale do Amanhecer. Google Maps, 2017.

A flora do VA se dá, em sua maioria, por eucaliptos e pinus, distribuídos pelas avenidas e ao redor; de acordo com dados do IBGE (2017), 36.9% de seus

⁴⁷ Uma vez que os detalhes doutrinários do VDA já foram expostos no capítulo 2, não haverá preocupação em explicar ou justificar terminologias espirituais, salvo quando uma nova informação não mencionada antes aparecer.

domicílios em vias públicas possui arborização. Já sua fauna segue o padrão do centro-oeste: vê-se pombos aos montes, canários e sabiás do campo. Um fato curioso está na presença de corujas à luz do dia, sendo, inclusive, cuidadas de maneira coletiva pelos moradores – atrás de um dos muros do templo religioso chegaram a improvisar uma “casinha” para elas.



Figura 16. Casa improvisada para corujas. AP.

A recorrência de cachorros em situação de rua é expressiva. Em boa parte, são vira-latas de pelo grosso que se alimentam dos restos de comida deixadas em sacolas de lixo no chão. Possuem um curioso aspecto de senilidade e não se importam de circular e se deitar para dormir, literalmente, no meio das avenidas. Não se veem moradores alimentando-os ou tentando mantê-los abrigados como acontece com as corujas. Raros são os felinos.

As casas que compõe o território, em sua maioria, mostram-se fechadas por portões de grades ou inteiriços. Grande parte delas são muradas. Nos locais em que não há asfalto, algumas das portas são improvisações com banners de propagandas diversas e madeira. Segundo dados do IBGE (2017), 87.9% dos domicílios possuem rede de esgoto adequada e 57%, urbanização adequada: presença de bueiros, calçadas, pavimentação e meios-fios.

Para acessar o ecossistema em questão utilizando veículos particulares, pode-se tomar a via que atravessa Sobradinho pela BR-020; em seguida, quando no km 18, vira-se à direita em direção a Unai – MG e depois de duas rotatórias, vira-se novamente à direita. Já utilizando transporte público, a linha 0.617 da viação Piracicabana tem itinerários às madrugadas, iniciando às 04h20, até a noite, às 20h40. O Vale está a 45km do Plano Piloto – DF.

A entrada no bairro só é possível por um arco erigido em pedra cujas extremidades contam com sete mini muros, respectivamente. Esse mesmo padrão⁴⁸ se repete em todas as delimitações religiosas dos locais sagrados da doutrina: ao redor do Templo-mãe e do templo ao ar livre – o Solar dos médiuns, local onde se encontra Titicaca, um lago artificial em formato de hexagrama com uma gigantesca área verde.



Figura 17. Mini muros que compõem as extremidades da entrada. 2013. AP.

Figura 18. Mini muros que compõem as extremidades do Solar dos médiuns. 2014. AP.

O limite físico instituído pelos muros, seja por estarem em 7 ou serem de pedras, coexiste à certeza de que ali há um limite espiritual, isto é, crê-se não há uma sobreposição de meios ambientes, mas de que ambos estão interligados e têm seus elementos inseridos, um no outro. O arco da entrada está preservado desde que o terreno se oficializou a partir da ocupação de Neiva e seus seguidores na fazenda do governo.

Aliás, o uso de arco é visto pela arquitetura como resquício de influências romanas – para a civilização antiga, era símbolo da vitória em uma batalha: cada arco remetia a uma batalha e a um imperador específicos. Em 2012, ele foi reformado e recebeu a imagem de um jaguar no centro. As figuras do sol e lua, de prontidão, fazem referência direta à Mário Sassi e Tia Neiva, doutrinadores e aparás, respectivamente.

A escolha dos dois astros não é aleatória: para a doutrina, as duas estrelas do universo representariam uma espécie de impulso espiritual, funcionando como dois polos que distribuem energias em forma de raios. A figura do sol costuma representar

⁴⁸ O número 7 costuma ter forte conotação simbólica em padrões religiosos: desde a representação dos dias da semana, cores do arco-íris, maravilhas do mundo, galhos da árvore cósmica – trata-se de uma tentativa de materializar a crença em uma totalidade do universo (CHEVALIER, 2009, p. 826). Claro, esse processo não é de todo consciente, mas um escape do modo como o ser humano lida com suas construções psíquicas, em concordância com o biológico e as intimações do meio social (DURAND, 2002).

sempre uma divindade já que seus raios tocam as superfícies terrestres, aos modos da influência celestial sobre o ser humano. Além de ser encarregado da luz – elemento que dissipa quaisquer trevas – guia os mortos ao reino finito (CHEVALIER, 2009, p. 836).



Figura 19. Arco de entrada do Vale do Amanhecer em 1969. AI.

Figura 20. Arco de entrada do Vale do Amanhecer em 2002. AI.

A mesma bola reluzente que traz o amanhecer convida aqueles que adentram o Vale a se iluminarem. A luz, nesse ponto, associa-se à racionalidade – não uma velada, mas como prática humana de sistematizar seus pensamentos – e um aviso de que a clarividência repousará sobre aqueles que ousarem adentrar. Portanto, aquele que entra no Vale e que atravessa o arco está sujeito ao toque divino do Pai Seta Branca e seus caboclos - estará iluminado de sua obscuridade terrena.

Cada “raio” liberado pelos astros termina num ponto do corpo, comumente chamado de chakra. A palavra chakra é sânscrita, podendo ser traduzida como "centro" ou "plexo". Trata-se de sete pontos vitais responsáveis por conduzir vibrações positivas e negativas pelo corpo humano. Cada chakra é representado por uma cor⁴⁹, coincidentemente ou não, as mesmas que tingem todos os elementos da doutrina, principalmente o amarelo e o azul que, para Tia Neiva, “significam conhecimento, ciência e sabedoria” (MB06, 2014).

Para a doutrina do amanhecer, chakras são pontos de captação e transmissão de forças espirituais sob a pele, com ligação ao chamado “perísprito”. Sobre a cabeça está o chakra coronário, responsável por alimentar a “força do doutrinador”. Já acima do estômago está o chakra umbilical, responsável por alimentar a “força do apará”. Em

⁴⁹São elas: o vermelho, o violeta, o laranja, o anil, o amarelo, o azul e o verde.

outras palavras, os chakras são o canal de comunicação entre o falante e o meio ambiente espiritual, seja esse falante jaguar/ninfa sol ou lua.

A imagem do jaguar que se encontra entre sol e lua marca, em uma espécie de juba, as possibilidades multilaterais de alcance dos raios de encontro aos chakras. Novamente, como antes nos muros, se constituí de sete em sete. Entre os adeptos há uma crença de cavaleiros de luz estão sentados sobre arco (MARQUES 2009, p. 52) e por isso devem ser saudados sempre que ele for atravessado.



Figura 21. Arco de entrada do Vale do Amanhecer em 2017. AP
Figura 22. Jaguar da entrada do Vale do Amanhecer em 2017. AP.

A figura do Cavaleiro na doutrina do amanhecer “é como se fosse a polícia federal, que dá segurança” (MB02, 2015), uma “espécie de 190 espiritualista” (MC01, 2016), uma vez que eles são os responsáveis por conduzir os espíritos ruins das trevas para luz. Os mais conhecidos são os “cavaleiros de Oxossi”. A designação está restrita aos jaguares, já que às ninfas são guardadas por Guias missionárias, que “são os anjos da guarda que protegem os médiuns de um jeito direto” (MB02, 2015).

Ainda que visitantes e moradores não adeptos transitem por ali diariamente, não há como passar despercebido pelos elementos da doutrina. Atravessado o arco, notam-se casas aparentemente vistosas, contando, em seus primeiros 200m, com uma academia ao ar livre, uma quadra poliesportiva e um espaço de lazer. Uma espécie de mini playground também se encontra duas avenidas acima, à direita, no centro da única praça que existe no setor.

Em uma volta rápida pelo bairro também é possível encontrar um supermercado, duas óticas, três lanchonetes, dois hotéis, duas oficinas automobilísticas, duas casas de corte e costura, duas papelarias, um brechó, um chaveiro, uma igreja evangélica, uma creche, uma joalheria, três salões de cabelereiros, uma loja de brinquedos e um estúdio

de piercing e tatuagem e um estúdio de arte, além de quatro restaurantes – um gerido por um turco.

Em uma tentativa de diferenciar os moradores praticantes da doutrina que gerem esses estabelecimentos daqueles que não seguem os ensinamentos de Tia Neiva, o uso das cores emblemáticas junto à vocábulos das interações espiritualistas compõe a escolha dos nomes e a maneira como são feitas suas ações de marketing e propaganda. Esta também pode ser interpretada como uma forma de resistência ao avanço dos não adeptos.

Por exemplo, a pousada Sol & Lua: em seu nome há referência direta à doutrina, o que também justifica sua finalidade – que é servir de hospedagem para adeptos de outras cidades do Brasil e do exterior. Já no caso do salão do Toninho, cabelereiro, há apenas o desenho dos olhos de Seta Branca como pano de fundo para as letras escritas em vermelho: o salão não é restrito a adeptos, mas o plotter deixa claro quem o dono do salão é.

O mesmo não acontece, por exemplo, de maneira direta, com a loja de móveis chamada Bazar do jaguar: apesar de o nome fazer menção específica aos seguidores de Seta Branca, a escolha do desenho que sobrepõe as letras é a do animal selvagem em si; um leigo poderia até mesmo associar a imagem a um tigre. Já sua escolha de cores, por outro lado, deixa evidente a filiação à doutrina. O que prevalece sempre é a preferência e divisão do público: visitantes que se assustam tendem a fugir de estabelecimentos com marcas espiritualistas. Alguns seguidores comentam que, por diversas vezes, algumas pessoas passam mal porque não estão cumprindo seu papel mediúnico ou não gostam da cultura visual que povoa o Vale. Dessa maneira, “ou você se encanta ou se assusta” (MB20, 2017).



Figuras 23-27. Fotografias de fachadas e plotters de estabelecimentos do bairro Vale do Amanhecer. 2014-2017. Os dois primeiros pertencem a não adeptos. 2017. AP.

Boa parte dos estabelecimentos comerciais presentes no bairro têm apenas um concorrente, isto é, há uma oferta de produto para jaguares e ninfas e para não adeptos. O mesmo processo de resistência acontece com as moradias: enquanto os portões e muros de não adeptos podem ser vistos em qualquer outro bairro de qualquer cidade, os seguidores de Neiva pintam de azul e amarelo suas entradas como modo de sinalização. Desse modo, cria-se nas avenidas do bairro uma divisão clara entre os territórios que “estão em sintonia com o motivo do bairro existir” (MB02, 2014) e aqueles que estão ali por força da mobilidade urbana, das casas de aluguel, dos avanços do setor.



Figuras 28-31. Fotografias de algumas vias do bairro. Nota-se que em algumas, há uma concentração maior de adeptos do que em outras. 2016. AP.

Quanto mais distante do templo, menos provável é encontrar uma casa sinalizada pelas cores da doutrina. Quanto mais perto, mais presente se encontram as cores, faixas com dizeres doutrinários e até mesmo desenhos expostos nas varandas. O mesmo processo acontece com o comércio. O templo doutrinário funciona como ímã e polarização espiritual. Aliás, estão bem distantes do templo também locais de reunião protestante e católica.

Há uma experiência considerável de falta de respeito (MB03, 2016) de outras denominações espiritualistas nos arredores. Apesar de se intitular cristã, o VDA é totalmente disparate em relação às práticas cristãs mais comuns dos últimos anos, principalmente pelo sincretismo proposto entre pretos-velhos e a figura de Jesus Cristo. Esse detalhe não impede que metade dos frequentadores da doutrina – entre moradores

do bairro e visitantes de outros locais – se auto denomine, em boa parte, como ex-católica.

O dado mencionado não é novo: nos últimos levantamentos do IBGE, o catolicismo declinou bruscamente em número de seguidores ativos e inativos. De acordo com o referido estudo, em 1872 os católicos representavam 99,72% da população religiosa, mas em 1920 essa porcentagem caiu para 96,56% chegando a 68% em 2009. Em 2010, o número se estabilizou em 64% da população. Em 2014, a estimativa era de 60%. Em 2016, 50%.

De 102 adeptos com quem pude conversar aleatoriamente, 52.9% se declararam ex-católicos. Já 6.7% afirmaram terem frequentado templos evangélicos enquanto 1.9% se disseram completamente ateístas. Nessa mesma perspectiva, 8,8% nasceram num lar que já seguia a doutrina do Amanhecer e 7.7% disseram que participavam de seitas ocultistas; 22,1% se consideravam ex-espíritas.

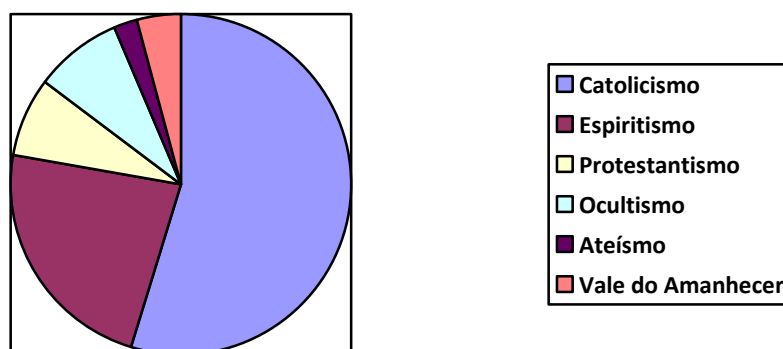


Gráfico 01. Porcentagem de respostas à pergunta: “antes do VDA você era...”.

Muitas das vezes aconteceram (e acontecem) conversões de adeptos de Seta Branca ao protestantismo. Os líderes principais da Igreja Adventista que se encontra no bairro, por exemplo, são ex-jaguares. Houve um tempo em que propunham confronto direto aos adeptos enquanto eles faziam seus rituais. Hoje, promovem eventos e preferem fazer trabalhos individuais com cada morador. MB07, por exemplo, precisou se mudar do bairro para conseguir dar prosseguimento ao seu processo de conversão aos padrões evangélicos.

Em uma manhã de quarta-feira, no mês de abril, em 2015, avistei MB07, cabisbaixo, observando de longe jaguares se preparando para um ritual. Segundo ele, durante uma conversa com um apará, um preto-velho havia o mandado de voltas às suas raízes. “Suas raízes” era uma referência à família que frequentava a Assembleia de

Deus de Sobradinho: seu irmão era pastor. Naquele dia, ele havia acabado de deixar tudo que lhe pertencia que fizesse referência ao Vale escondido com um amigo jaguar.

Perguntei a MB07 porque ele não havia seguido o protocolo oficial – todo adepto que deixa a doutrina precisa queimar suas roupas – e ele respondeu que tinha esperanças de que “a sintonia com Seta Branca” voltasse. “Vim aqui hoje escondido”, me cochichou e se despediu, dizendo que não estava bem da cabeça. Eu percebi um certo hálito alcóolico e indaguei se ele precisava de ajuda porque mal conseguiu dobrar a esquina.

No VDA, é proibido qualquer tipo de ingestão alcóolica. Nem mesmo alimentos que levem álcool em sua composição. Faz-se um juramento de que jamais beberá, nem mesmo “uma gota”. A justificativa é de que o álcool pode atrapalhar a condução de energia e confundir a comunicação com os espíritos. Muitos pacientes buscam ajuda no templo para tentar se livrar de problemas com drogas lícitas e ilícitas. Por isso, não se vê bares no Vale do Amanhecer.

Alguns seguidores contam histórias de jaguares que tiveram lapsos de memória e vagaram semanas como mendigos até o momento em que atravessaram o arco e recobram a consciência, largando para sempre seus vícios (MARQUES, 2009). Apesar de todo combate ao alcoolismo, o uso de nicotina não é discriminado; pelo contrário, boa parte dos adeptos adquiriu o hábito de fumar depois de passar a interagir com pretos-velhos.

É hábito de pretos-velhos, nas religiões espíritas, se apresentarem sempre com cachimbos, “pitando”; a explicação está na fumaça, que se mistura à essência de quem fuma e, ao ser liberada, emana energias que desintegram fluídos negativos. Na doutrina, aparás quando incorporados por pretos-velhos, não fazem uso de nicotina. No entanto, jaguares e ninfas costumam fumar entre os intervalos de rituais; não se vê cinzeiros espalhados pelo templo.

Aliás, problemas com drogas dentre outras complicações de saúde são motivos pelos quais boa parte dos adeptos aderem ao Amanhecer. MB12 conta que várias manchas vermelhas surgiram em sua pele como sintoma de um câncer que nem sessões de quimioterapia resolveram; segundo ela, bastaram algumas visitas aos preto-velhos que tudo cessou. MB10 também relatou problemas renais gravíssimos que só acabaram quando se rendeu à Neiva.

O depoimento mais intrigante é de MC03, que chegou ao Vale com paralisia facial, vítima de um AVC e 06 meses de fisioterapia agendados. Para ela, os médicos

havam dito que em cerca de dois anos ela conseguiria ter alguma recuperação, mas o seu lado direito paralisado começou a mexer sozinho na primeira visita ao templo. Em 11 dias tudo se resolveu. Para MB10, “todo mundo do Vale viveu uma história dessas”.

Apesar dos relatos de cura, nem sempre os interesses pessoais são os principais encarregados de atrair novos adeptos à doutrina. Enquanto alguns afirmam ter ido parar no Vale “por acaso”, enquanto dirigiam pelas redondezas do bairro, é a influência de familiares a campeã da inserção de novos seguidores de Seta Branca; tias e avós estão entre as mais mencionadas.

Em seguida, ao ouvir sobre o que poderia ter trazido aquelas pessoas à comunidade, aparecem mais respostas afirmando que amizades do trabalho ou da rua foram responsáveis por sua iniciação na doutrina e, depois, convites feitos pelos próprios jaguares e ninfas. Por fim, há pessoas motivadas pela curiosidade ao ver reportagens na televisão ou em fotografias na internet.

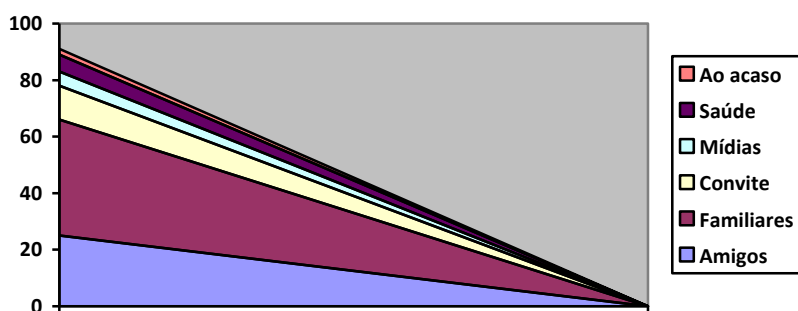


Gráfico 02. Porcentagem de respostas à pergunta: “como você conheceu o VDA? ”.

MB07, aquele que havia sido dispensado pelo preto-velho, era um dos casos que havia procurado o Vale por influência de amizades, mas relatou que sempre ingeria álcool às escondidas, até no dia em que foi descoberto e levado para uma sala do templo onde recebeu surra de socos e pontapés. Intrigado, procurei saber do procedimento desses casos (de ser pego em flagrante) com outros adeptos e todos disseram que “os espíritos que tratar das consequências” e “ninguém faz nada além de dar um aviso” (MB03, 2015).

A violência é malvista e rechaçada a todo tempo pelos adeptos, que permanecem repetindo que a doutrina “não é de punição, mas apenas de amor (MC03, 2017). Suas histórias religiosas, apesar de contarem com vários episódios de guerra e derramamento de sangue – a tomada da bastilha, por exemplo – sempre são justificadas pelo fato de

que os combatentes eram Neiva, Sassi e demais líderes do templo em situações de reencarne.

Nos últimos anos, episódios de violência no bairro cresceram assustadoramente; em 2014⁵⁰, por vários meses, foram proibidas as execuções de rituais durante a semana porque carros de pacientes e adeptos estavam sendo roubados, furtados e assaltos à mão armada também passaram a acontecer com certa frequência. Como o bairro é periférico e isolado, o policiamento ainda não é suficiente. Essa, aliás, é uma das respostas que se ouve ao perguntar do que os adeptos não gostam no VDA, cujas respostas serão vistas no próximo tópico.

Agora que o território natural e algumas histórias de seu povo estão descritas, percebe-se que resquícios da CF formada por Tia Neiva nos anos 60 estão dispersos por avenidas e ruas que circundam o território espiritual, construído para comunicação o mundo numinoso. Uma vez que o tempo tenha avançado, é natural que a estrutura do bairro também o fizesse, sendo ocupada por uma onda de não adeptos que passaram a enxergar com naturalidade a constituição do templo ou simplesmente ignorá-lo.

No subtópico a seguir, falaremos sobre este e outros acontecimentos no território além dos limites geográficos, o território espiritual.

5.2.2 *Território espiritual*

O templo mãe – como é comumente chamado – foi construído com recursos próprios dos adeptos, isto é, sem qualquer tipo de doação governamental. Aliás, “não há prática de solicitar ofertas e dízimos” (MB01, 2014) como se dá comumente em religiões cristãs. Boa parte dos seguidores, de classe baixa principalmente, oferecem seus serviços de pedreiro, de pintura e tecelagem para reformar e acrescentar novos detalhes ao templo, conforme necessário. Seu acabamento está em constante transformação. A mão de obra é voluntária. Há apenas uma lanchonete destinada à arrecadação de fundos.

Segundo os adeptos, foi a própria Tia Neiva quem riscou no chão os limites do templo e disse como deveriam ser, em uma tentativa de reproduzir o que ela via no plano espiritual. Dessa maneira, sua construção não foi previamente planejada, mas progressivamente crescia com ajuda de um “engenheiro sideral” chamado Tiãozinho. O

⁵⁰ Cf. Correio Braziliense. Março de 2014.

http://www.correio braziliense.com.br/app/noticia/cidades/2014/03/01/interna_cidadesdf,415377/rituais-no-vale-do-amanhecer-sao-cancelados-apos-onda-de-crimes.shtml.

que chamamos hoje de templo, no entanto, não se refere apenas ao local principal destinado às execuções doutrinárias, mas a todos as construções ao redor que o compõe.

Por templo entende-se dois locais com cerca de 10.400m² cada, com distância de 1km entre si destinados à prática de rituais e interação entre os adeptos da doutrina. O templo com maiores subdivisões está na entrada do bairro, é chamado de Templo-Mãe. O templo ao ar livre, com um lago artificial e apenas duas subdivisões está na última rua dela, é chamado de Solar dos Médiuns. Parte desses locais é restrita a adeptos devido a execução de rituais e por isso o que se sabe a respeito dele é apenas o que contam.

Ao atravessar o arco da entrada e percorrer em linha reta cerca de 600 metros, o que se vê é uma rotatória média onde está escrito em pedra bruta com letras azuis, OSOEC. Nas duas extremidades encontra-se a figura de elipses⁵¹. À frente da rotatória, nos deparamos com mini muros brancos com cerca de 20 cm cada, divididos por três pilares marrons: a esquerda deles vê-se a Casa Grande – moradia de Neiva e, posteriormente, Sassi. Nela, há faixas com dizeres de Neiva e imagens de Seta Branca.

À direita da Casa Grande, há a entrada para um generoso estacionamento em terra batida – em 1976, o acesso por veículos a esse espaço era proibido⁵². Também é possível, ver devido à sua altura descomunal, uma imagem católica de Jesus Cristo com um dos braços abertos, vestindo uma bata marrom com uma manta atravessada branca. Ao lado, está construída em concreto uma estrela de seis pontas cravejada por cacos de espelho, atravessada por uma seta e com uma frase de Seta Branca.

Ao lado esquerdo da estrela há três construções em alvenaria no formato de quiosque, protegidas apenas por telhas de amianto. As muretas de cimento são de pedra. O primeiro quiosque se chama Turigano e conta, em sua estrutura interior, com a imagem de uma chama de plástico coberta por brilhantes e quatro lâmpadas comuns forradas com papel celofane vermelho, imitando fogo. Sois, luas e imagens de cavalheiros enfeitam a parte de cima.

⁵¹ Além da função captadora de energias, a elipse representa a evolução do cristianismo da fase do martírio para a fase científica. De acordo com a doutrina, “o martírio é o carma da humanidade e no terceiro milênio, a razão e atitude científica predominarão”.

⁵² Cf. GALINKIN, 2008, p. 32.



Figuras 32-35. Fotografias da área externa do templo. 2014-2017. AP.

O outro quiosque, Estrela de Nerhu, conta com nove esquifes semelhantes a sepulturas e uma mesa no formato de estrela com seis pontas. Já o terceiro também funciona como local para descansar. Todas os três têm, abaixo de suas telhas, frases de Neiva e Seta Branca, pintadas em vermelho ou amarelo. Em todos eles há imagens de elipses com a figura do jaguar no centro, em menor ou maior tamanhos.

À esquerda dos três quiosques vê-se a Biblioteca do Jaguar, a Cabana do Pequeno Pajé, destinada a atividades lúdicas com as crianças, uma sala de reuniões e cinco salas destinadas à coordenação e manutenção do local. Além disso, também há o ponto de Recepção, local onde jaguares específicos são treinados para receber visitantes e curiosos. É nesses locais abertos que há maior concentração de falantes quando não está havendo rituais.

De todos os locais descritos até então o mais esplendoroso é o templo. Construído em 1976 com madeira, foi aos poucos sendo substituído por pedra. Segundo os médiuns, possui cerca de 2.400m². Em sua entrada há o padrão de entradas do Vale,

que é a presença do sol e da lua, junto a uma seta na horizontal. Embaixo de cada astro há um jogo de escadas que é justificado como uma representação da elevação de energias que deve acontecer.



Figuras 36-37. Fotografias da área externa do templo. 2017. AP.

Todos os detalhes do templo giram em torno da canalização e distribuição de energias. Ao atravessar a porta, vê-se um amontoado de cristais em frente à um gigantesco painel que representa, mais uma vez, o sol. Acima dele, um outro painel traz um versículo bíblico, presente no evangelho de João 14:16. “Eu sou o caminho, a verdade e a vida: ninguém vem ao Pai senão por mim”. A iluminação do local está sempre à penumbra, restrita a alguns focos de luz instalados no chão ou embaixo de imagens.

O templo foi construído como se fosse uma elipse gigante cujo interior é um labirinto com cômodos separados por paredes de alvenaria em todas as suas extremidades. No teto, véus coloridos somados a flores de plástico e quadros com imagens dos caboclos, preto-velhos e cavalheiros, metodicamente colocados a pouco menos de 05 cm um do outro, ornamentam. Desenhos geométricos coloridos também compõe o cenário interno. A ordem para se adentrá-lo é sempre pela esquerda. Nas laterais, os cômodos do templo são denominados Castelos.

Nos castelos acontecem reuniões para orientações sobre o desenvolvimento na doutrina. O primeiro é chamado de Nitiamas (restrito à estas médiuns), seguido do castelo de Desenvolvimento de aparás; depois, vem o de Iniciação dos aparás, ao lado do castelo de Iniciação de doutrinadores. Em seguida, tem-se o de Junção (porque nele acontece um ritual de cura chamado “junção”), seguido pelo castelo de

Desenvolvimento dos doutrinadores, ao lado do castelo dos Mestres; por fim, o castelo Memorial, onde estão expostas pinturas dos grandes espíritos da doutrina.



Figuras 38-39. Fotografias do interior do templo mãe: na sequência, um exemplo de castelo e a escultura de Seta Branca. 2017. AP.

Nas paredes laterais, entre os intervalos das portas de cada castelo, encontram-se os tronos: dezenove vermelhos e vinte e três amarelos. Neles, os adeptos sentam-se para realizar rituais de limpeza. No centro, existem painéis com esculturas gigantescas de Seta Branca, Yara e uma Pira. Ao lado delas, está também um candelabro feito com cacos de vidro, uma cruz de madeira com cerca de 1.80m, e a Fonte de Yemanjá, de onde muitos dos adeptos enchem garrafas de plásticos para carregar para casa.

A fonte de Yemanjá é um desvio do córrego Coatis, que cerca o bairro. No entanto, ao ser canalizada para dentro do templo, ganha um aspecto hierofânico – isto é, torna-se sagrado, se transforma em uma manifestação física do mundo de mistérios, conforme afirma Eliade (1999, p. 13). Dessa forma, o território espiritual é chamado como tal não por se tratar de um lugar onde há concentração de adeptos, mas por ser composto por um número ímpar de símbolos e artefatos misteriosos, hierofânicos. Se assim não o fosse, seria um espaço como outro qualquer.



Figura 40. Fotografia do interior do templo. 2017. AP.

É a estrutura numinosa que sustenta a espiritualidade de um lugar (CAMPBELL, 2003, p. 139). Assim, esse mesmo lugar sustenta as interações específicas que a comunidade religiosa necessita para manter-se. Logo, o território espiritual conduz uma nova perspectiva dos falantes sobre os limites geográficos e espirituais do próprio espaço e sua relação com ele. Dessa forma, o templo passa não a ser apenas entendido como diferente, mas também é experienciado de forma diferenciada (MOURÃO, 2013, p. 56).

Por essa razão, esses espaços acabam remetendo a hierarquias: quanto mais desenvolvido, mais o adepto dominará sua constituição (OLIVEIRA, 2013, p. 103). Esse pensamento fica mais claro ainda quando passamos a observar os entornos do templo externo – chamado de Estrela Candente. Nele, há uma cachoeira artificial também construída por um desvio do córrego Coatis, formando um hexagrama, chamada de cachoeira do Jaguar. Ao redor da cachoeira, 108 esquifes estão posicionados. Grandes painéis com imagens de Yemanjá e outros espíritos estão postas, frente a uma Pirâmide gigantesca que guarda em seu interior uma série de objetos e pinturas doutrinárias.

Ao lado da pirâmide, há uma pira em tamanho monumental, às semelhanças daquela no quiosque Turigano. Um conjunto de telheiros de sapé com bancos de madeira coloridas, o Solar dos Médiuns, está destinado ao descanso e celebração durante os rituais. À sua frente, há um restaurante rústico de nome Tuiuiu. Ao derredor, inúmeras árvores compõe um cenário que transforma o templo externo em uma espécie de bosque.



Figuras 41-44. Fotografias das duas entradas e os entornos do templo ao ar livre. 2017.

A questão hierofânica torna-se mais clara quando observamos o entorno do templo externo, contrastando bruscamente com seu interior: acúmulo de lixo, muros em reboco puro ou com buracos e ausência total de cores marcam os limites que não são vistos. Há preocupação em barrar sujeiras no interno porque placas com os dizeres “proibido...” estão espalhadas metodicamente. Houve até mesmo a necessidade de enfatizar que o lago artificial sagrado não serve para pesca. É por isso que alguns adeptos reclamam do Vale ter se transformado em um bairro comum de Planaltina – o mais grave seria o início de um loteamento dentro da área delimitada do bosque.



Figuras 45-48. Fotografias dos entornos do templo externo. 2017.

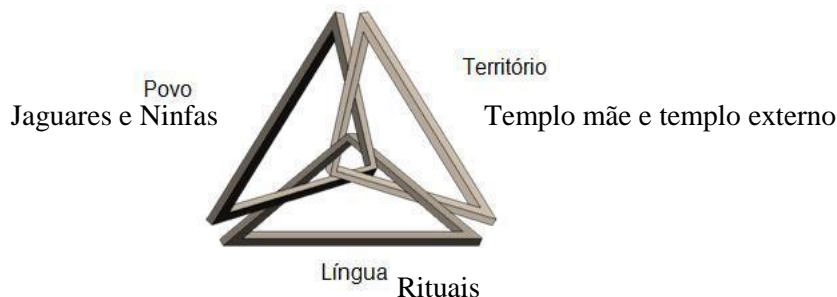
Enquanto o bairro é um território físico cujas peculiaridades religiosas estão bem delimitadas por um endereço, uma rua, um muro, um conjunto de cores, para jaguares e ninfas ele se torna um território espiritual, específico, o meio ambiente espiritual seria a consciência que o povo tem de que, além de pertencer a uma sociedade e ter um território fixo, também pertencer ao mistério – e a experiência desse pertencer determina a visão de mundo regida por Seta Branca. Esse é o aspecto que discutiremos no próximo tópico

5.3 O território que não se vê (M. A. Espiritual)

No meio ambiente espiritual, ao contrário do físico, o território é delimitado pela primeira experiência com o mundo numinoso, isto é, no Vale do Amanhecer, os templos dedicados à doutrina só existem porque Neiva enquanto precursora, riscou na terra e disse que assim o seria. Desse modo, cada limite estabelecido provoca naquele que o entende e vê uma sensação de dever e de pertencimento, simultaneamente.

Assim sendo, cada jaguar e ninfa (P), ao adentrar o território delimitado como espiritual (T), passa a experienciar aquilo que aquele território proporciona, diferente de

outros ambientes familiares e públicos. Logo, naquele território, interações específicas (L) começarão a surgir e caracterizar a comunidade de fala Vale do Amanhecer como uma comunidade diferente de qualquer outra comunidade de fala delimitável brasileira.



Figuras 49. Representação do meio ambiente espiritual aplicado ao Vale.

O que vai garantir a relação entre os adeptos e o templo são os rituais e vestimentas que eles executam/usam como forma de reforçar os ensinamentos advindos da experiência com o numinoso transmitida por Neiva. Esses rituais são manifestos por meio da linguagem – aqui, numa análise ecossistêmica nesta linguagem estarão adicionados os atos religiosos, como já trabalhado no capítulo 02 deste estudo.

A necessidade de mencionar um M.A. espiritual existe devido ao *zoom* preciso para estudar um ecossistema religioso por excelência. Dessa forma, não falaremos de todas as linguagens, mas daquelas restritas à interação espiritual. Também não se falou especificadamente a respeito de todos os lugares onde os adeptos pisam, mas de seus territórios sagrados. Por fim, não basta circular pelos territórios para ser parte dele: é por isso que se falará a respeito dos jaguares e ninfas e não de todo o povo.

5.3.1 Povo(s) do Amanhecer

Para assegurar que as interações numinosas se darão com eficácia e seguirão à risca os planos de Seta Branca, não basta estar no território. É preciso deixar de ser paciente para se tornar adepto. A adesão a Seta-Branca, no entanto, não acontece por livre decisão ou porque se visitou o templo: é necessário ser convidado por um preto-velho. Ou convocado. Há aqueles que preferem continuar como pacientes. Já outros aceitam e passam a ser intitulados como “médiuns em desenvolvimento”.

A aceitação ou não do convite para ingressar na doutrina determina o espaço físico e o lugar social que a pessoa na comunidade passa a ocupar. Isso significa que,

inicialmente, ela será vista apenas como novata, que não tem o conhecimento devido nem pode participar de qualquer ritual – logo, ainda é uma espectadora de perto. Por isso, oferece-se um curso introdutório, “Dharman Oxinto”, cujo objetivo é receber um “primeiro raio de energia” para descobrir se a tendência está em ser apará ou doutrinador.

No curso em questão, os iniciantes recebem uma fita bicolor pequena feita de pano que funciona como uma espécie de amuleto ou portal espiritual portátil – e por esse motivo ela jamais pode se separar do corpo sob a condição de manter a sintonia espiritual. Daí vem o termo “fitinha”, nome atribuído aos iniciantes pelos adeptos, apesar de que, formalmente, eles devem ser chamados de aspirantes.



Figuras 50-52. Fitinhas do Vale do Amanhecer. AV.

Os fitinhas fazem questão de exibir seu marco inicial, já que ainda não podem fazer uso das vestimentas sagradas e ficam restritos ao uso de uma túnica de cor marrom, já que “o marrom é uma cor neutra e não tem nenhuma relação com a energia” e “não suja muito fácil porque não deixa a mostra a poeira” (MB05, 2015). Quando não estão usando a túnica, fazem uso de roupas de cor marrom ou camisetas brancas. Por isso, as fitas acabam se destacando em meio a toda vestimenta.

Após sete aulas introdutórias os fitinhas passam a ser chamados de “emplacados”. Esse é um processo que acontece no Castelo do Silêncio e significa que o iniciado conhecerá qual entidade será seu guia. Literalmente, uma mini placa literal é entregue e contém o nome de uma “princesa”⁵³ caso o fitinha seja doutrinador, ou “mentor” que pode ser um preto-velho, um caboclo ou médico, caso ele seja apará. Nessa nova etapa, o adepto passa a cooperar em atendimentos aos pacientes sob supervisão.

⁵³ Princesas são espíritos que existiram durante o Brasil colônia, sendo seis delas encarnadas como escravas e uma como sinhazinha.



Figuras 53. Exemplos de placas de princesas. AV.

A eleição de um mentor ou princesa vem acompanhado de orientações sobre como decorar roteiros de músicas e rezas, além de uma liturgia indumentária. As ninfas, por exemplo, costumam usar cerca de nove nesgas de malha, variando entre as cores de seus guias para compor vestidos longos enquanto os jaguares tendem a usar roupas menos coloridas, variadas apenas em detalhes de capas e coletes.

Para as tradições religiosas, a roupa utilizada para marcar o pertencimento a um território pode ser uma representação externa do espiritual interior, isto é, uma tentativa de evidenciar uma consciência de si mesmo como parte de uma comunidade caracterizada, um despojo de si (CHEVALIER, 2009, p. 948). Dessa forma, para os adeptos, “ao usar uma roupa comum as pessoas ao nosso redor vibram em nossa personalidade [...] mas vestindo o uniforme do Vale, você passa a representa o Vale, você é o Vale!” (MB04, 2014).

Entidade	<i>Preto-velhos</i>	<i>Caboclos</i>	<i>Médicos</i>	<i>Princesas</i>
♂	Pai Joaquim D'Angola Pai Joaquim da Cachoeira Pai Tomás Pai João de Aruanda Pai Zé Pedro Pai Joao	Caboclo do Oriente Caboclo Tupã Caboco Sete Flexas Caboclo das Pedreiras Caboclo Tupinambá Caboclo do Oriente Caboclo Tupã Caboco Sete Flexas Caboclo das Pedreiras Caboclo Tupinambá	José de Arimateia Eurípedes Bastos Fritz José Sarraceno Jorge Queiroz	-
♀	Vovó Catarina Vovó Maria Conga Vovó Combira Vovó Jurema Vovó Maria do Oriente	Cabocla Jurema Cabocla Janaína	Juliana Lindenberg Ana Maria	Janaína Jurema Janara Jandaia Iracema

Tabela 11. Guias mais comuns aos aparás e doutrinadores. Cf. GALINKIN, 2008.

A vestimenta passa a ser representativa absoluta de que a pessoa adentrou e foi aceita pela comunidade. Ainda que não tenha concluído todos os cursos ou domine todos os rituais, a liberdade de utilizar o marcador diferencial de não adeptos torna o emplacado, de fato, parte do povo do Amanhecer. É a partir daí que todos os seus dizeres serão direcionados pelos guias de modo que um vocabulário específico passará a ser adotado, além de uma postura ou maneira de lidar com as situações cotidianas. Nesse aspecto, as vestimentas também funcionam como distinção doutrinária para com o espiritismo, já que este menciona muitos dos espíritos guias do Amanhecer.

Enquanto no Vale a identidade visual mostra que o adepto pertence ou serve a entidade, no espiritismo é possível que um mesmo adepto incorpore entidades diferentes. Apesar da indumentária ser um dos grandes trunfos que diferem adeptos do VDA de não adeptos, também possui restrições: há aquelas exclusivas de líderes de templos que estão em outras cidades, há adereços específicos de rituais e também especificações milimétricas de centímetros e formas de uso. Uma ninfa lua, por exemplo, deve vestir uma “roupa de escrava” se quiser concluir o passo subsequente ao emplacamento. Outro aspecto que se aprende nesse ponto é que o adepto, independente do seu guia, deve participar de uma falange.

As falanges são grupos de espíritos que se unem para executar rituais em prol do universo. Enquanto os atendimentos a pacientes se dão de modo individual com cada aparâ, doutrinador e seus respectivos guias, os atendimentos à Terra devem ser feitos em grupo. Boa parte de eventos históricos como a Guerra do Golfo ou a Guerra do Vietnã são usados como exemplo de eventos que acabaram devido à eficácia desses rituais. Instituiu-se, portanto, dois tipos de falanges: as falanges de mestrado e as falanges missionárias. Muitas das missionárias se dedicam a atendimentos de situações específicas envolvendo doenças físicas ou emocionais.

Já as falanges de mestrado devem ter representantes em cada ritual existente, sendo responsáveis por detalhes como canções, posicionamentos de adeptos ou rezas específicas. Chama-se falanges porque são ajuntamentos de adeptos em função de uma parte executável dos rituais que acontecerão naquele dia. O que deve estar claro é que ambas as falanges se tratam de funções que devem ser cumpridas, cargos.

Os jaguares têm a opção de escolher duas falanges missionárias: príncipes ou magos. Já as ninfas têm 21 opções, sendo todas elas variações de princesas. Três falanges foram extintas desde a ascensão de Neiva porque suas representantes, na época, se afastaram da doutrina – as falanges Zingaras, Esmênias e Tatiaras. Uma das

grandes problemáticas da comunidade se iniciou quando Neiva – que incorporada por Seta Branca determinava para qual falange cada adepto ia – faleceu e então a escolha se tornou arbitrária, muitas das vezes, por afinidade ou conveniência.

Fazer parte de uma falange significa assumir um padrão de comportamento específico exigido pelos rituais – o que implica da mesma maneira, em uma sugestão camuflada de que determinadas falanges acabam trabalhando mais em alguns aspectos doutrinários do que outras, seja pela sua liderança ou constituição. Não se pode trocar de falange, nem mesmo se o adepto se afastar do Vale e depois retornar. Uma vez que o aspecto espiritualista de ser conduzido por Neiva para a falange já não é mais utilizado, muitas das falanges contam com número menor ou maior de adeptos.

Falange Missionária	Possibilidades
<i>Princesas</i>	Nityamas; Samaritanas; Gregas; Maya; Yuricys, Dharman Oxinto; Muruaicys; Jaçanãs; Arianas da estrela testemunha; Madalenas; Franciscanas; Narayamas; Caycaras; Tupinambás; Nyatras; Agulhas Ismênicas
<i>Ciganas</i>	Aganaras; Taganas;
<i>Príncipes</i>	Mayas
<i>Magos</i>	-

Tabela 12. Guias mais comuns aos aparás e doutrinadores. Cf. Galinkin, 2008.

A ideia de se autodenominar “princesa” ou “príncipe” exprime, mesmo que de modo inconsciente, uma ideia de promessa de poder supremo, uma espécie de idealização heroica – mais para beleza e domínio do que para sabedoria (CHEVALIER, 2009, p. 744). O mesmo processo de significação não acontece com os “magos”, cujo termo já evoca uma série de efeitos de sentido relacionados à magia em si, aquela da fantasia, da manipulação misteriosa de forças que não se veem. As novas terminologias, portanto, operam junto às vestimentas como configurações de uma nova identidade que torna o novo adepto parte vital da comunidade.

De qualquer maneira, apenas após três meses o emplacamento que os uniformes doutrinários podem ser usados em sua totalidade: “elevação de espadas” é o curso que consiste em quatro aulas a respeito de rituais, sendo curiosamente finalizado com uma celebração em que se manuseia o protótipo de uma espada, posicionando-o sobre os ombros daqueles que completam o treinamento. No cotidiano, em vez de uma espada, os adeptos se acostumarão a utilizar um bastão cuja ponta simula uma seta.

O manuseio de uma lança é um entre os vários adereços possíveis de se acrescentar às vestimentas do Amanhecer. Todas elas cooperam em um só objetivo, que é o de concentrar energias para si e ao redor. Um dos acessórios mais cobiçados pelas ninfas se chama “arma”. Bordada de formas diversas, sempre posicionada sobre capas, a crença é de que seriam uma espécie de espelho refletor que alcança a corrente indiana do espaço e atinge os pacientes, sendo por isso proibida de ser retirada durante os rituais.

Também há a possibilidade de usar um pente de cabelo ou um “echê” – arranjo de flores montadas em dois pedaços de organza, sendo um deles da cor da capa. Ambos devem ser utilizados no lado esquerdo da cabeça. O mesmo acontece com um anel de pedra preta que deve ser usado na mão esquerda porque este lado costuma representar o lado “mais profundo da magia” (MB04, 2014). Se o anel for de pedra branca, deve ser usado na mão direita. Outro acessório comum e semelhante à fita é o suriê, uma espécie de amuleto em formato de cruz com pequenas pedras vermelhas cravejadas.

A roupa, no VDA, sempre é vista como reservatório de energia. Apesar de tudo o que fora citado ter sido chamado de “acessório” o termo comumente empregado pelos adeptos para se referir a qualquer parte da vestimenta ou a vestimenta em si é “arma”. Houve uma redução dos termos nas interações cotidianas, de modo que ao mencionar-se “arma” o objeto referido é a indumentária em si. Apesar da variação no nome, é terminantemente proibido fazer qualquer tipo de alteração nos tamanhos e símbolos utilizados.



Figura 54-56. Armas de ninfa sol e ninfa lua. AV.

As instruções sobre os tipos de tecido são altamente minuciosas. Por exemplo, o vestido branco utilizado junto a qualquer vestimenta das ninfas: deve ser feito em tergal

verão branco, com pala 5cm abaixo da cava, saia godê (usualmente a metragem é de 3,50 metros, com 1,40 m de largura), mangas $\frac{3}{4}$ com 3cm de folga na boca da manga. As fitas brancas, do mesmo tecido, têm 1,20 m de comprimento e 5 cm de largura, que se cruzam nas costas e dão um nó na frente (nó de gravata), a direita sobre a esquerda.

Além disso, o vestido não deve ser usado com calças compridas ou bermudas por baixo. As sandálias devem ser brancas e o uso de chinelos ou tênis não é permitido, bem como brincos, enfeites ou qualquer tipo de pulseira. Já para os homens, é obrigatório o uso de um colete, em que a figura da estrela de seis pontas e os olhos de Seta Branca devem estar bastante expostos, mais do que a placa e os demais acessórios. Como as ninfas, é obrigação do jaguar usar sandálias ou sapatos de cor preta, com as meias da mesma cor, mas jamais tênis, chinelos ou sandálias de dedo.



Figura 57-58. Modelo de vestimentas de adeptos iniciados e adeptos que encerraram o curso de elevação de espadas. Cf. ZELAYA, 2009. p. 76.

Todo o processo de desenvolvimento do adepto dentro da doutrina precisa ser autorizado pelos Devas – um grupo restrito de homens responsável por designar tarefas ritualísticas aos membros da comunidade, bem como organizá-los em suas respectivas posições espirituais. Os Devas foram determinados por Tia Neiva para que em sua ausência as decisões corretas fossem tomadas, o que hoje iniciou um processo de conflito dentro do Vale: politicamente, alguns passaram a usar de sua condição de poder em benefício próprio, autorizando ou não o desenvolvimento de adeptos e promulgando mudanças na maneira como Neiva determinou determinadas posturas.

Espiritualmente, as brigas que passaram a surgir entre eles começaram a interromper os níveis e fluxos de energia. Os Devas inicialmente eram os filhos biológicos de Neiva. Depois, foram acrescentados seus amigos próximos. “Nós não falamos disso aqui” (MB03, 2014) é o que se escuta sempre há tentativa de abordar a relação entre Gilberto Zelaya e Raul Zelaya. Por vezes, quando algum adepto se pega

iniciando o assunto ou trazendo mais detalhes a respeito de sua relação, nega-se veementemente o que fora dito e muda-se de assunto. De qualquer maneira, suas opiniões e decisões são respeitadas.

Em 2016, uma espécie de boicote ao templo mãe foi feito por adeptos de fora em oposição ao que diziam. Vilela, o pintor oficial do mundo numinoso instituído por Neiva, é um dos únicos que fala abertamente a respeito da maneira como os adeptos “sofrem” com a má administração do Vale e compartilha – oralmente e em suas redes sociais – desafetos pela estrutura atual, principalmente o processo judicial movido pela empresa de telefonia TIM contra a OSOEC devido a um contrato de locação de terreno para que fosse instalada uma torre para celulares⁵⁴.

Vilela tentou se candidatar a vereador na eleição de 2008, mas não obteve quantidade expressiva de votos. Hoje, se dedica a “evitar que haja uma nova doutrina” e em “manter como guardião o que realmente Neiva ensinou”. Uma vez que há um cômodo específico ao lado dos quiosques para que ele exponha as pinturas oficiais das entidades, fica inviável para os irmãos Zelaya calá-lo ou tomar medidas mais rígidas. Por ora, o que se tem é um homem pouco sociável, sustentando-se através de réplicas do que já fez no templo.

É importante abordar a relação entre esses que são a vanguarda de Tia Neiva porque suas relações interpessoais influenciam diretamente nas interações dos adeptos. A ausência de Neiva – que definia e determinava tudo – não conseguiu ainda ser substituída por um filho em específico e a conturbada mistura de vozes que comandam faz com que coordenadores de outros templos que não sejam o templo Mãe também adotem posturas de “fazer aquilo que querem” (MC07, 2017). Dessa maneira, um clima de insegurança perdura em suas falas.

Enquanto boa parte dos adeptos se recusa a dizer que algo de “negativo” possa existir no VDA ou não sabem apontar nada do tipo, 4.3% enfatizam que alguns dos rituais não os agradam. O interessante é que 12.7% reiteram que o comportamento “hipócrita de sair falando por aí da vida alheia” é o que torna o local malvisto. Por outro lado, outros 7.6%, se chateiam com a administração doutrinária dos filhos de Neiva, dizendo que eles alteraram os princípios iniciais. Já fatores como clima, abertura para não adeptos morarem no bairro e até mesmo o fumo apareceram entre as respostas.

⁵⁴ O valor inicial do aluguel, que era de R\$937, foi depositado cerca de 400 vezes mais no mês de 2004, rombo percebido apenas em 2010, culminando na penhora de vários objetos do templo para evitar prisão por enriquecimento ilícito, já que o argumento de que pensou-se ser uma doação não foi acatado pela juíza, Tatiana Dias da Silva, que cuidou do processo, de número 2014.01.1.149220-4.

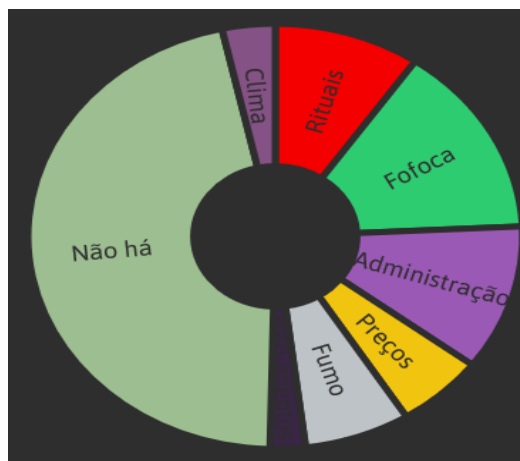


Gráfico 03. Porcentagem de respostas à pergunta: “do que você não gosta no VDA? ”.

De todas as interações que pude ter com os adeptos, 3.04% criticam o “preço abusivo” de elementos dos rituais, da comida, dos livros: uma vez que existe uma série de especificidades para que se cumpram as regras de Neiva, muitos aproveitaram a oportunidade para abrir confecções de roupas especializadas, enquanto outros viram a chance de elaborar coletâneas de ensinamentos da doutrina. Alguns dos mais experientes aconselham aos que não têm condição de adquirir as vestes a pegá-las emprestadas.

A “experiência” está diretamente ligada ao grau de desenvolvimento e envolvimento nas questões da doutrina, e não necessariamente a idade dos adeptos. Em sua maioria, o povo do Vale é formado por homens e mulheres entre 21 e 30 anos, seguido de uma boa porcentagem de pessoas com mais de 40 anos de idade. As crianças e jovens podem ser vistas circulando pelas áreas do templo e possuem atividades a eles direcionadas, mas não chegam a constituir volume considerável nos locais externos.

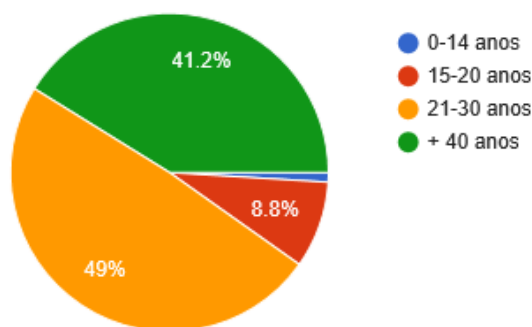


Gráfico 04. Porcentagem da faixa etária dos membros da comunidade.

De todos os adeptos com quem pude interagir, percebi haver uma predominância de aparás e, ainda, um número considerável de pacientes fixos. Em termos de números,

56,6% das pessoas que circulam pelo VDA são luas, enquanto 36,8% são sol, isto é, doutrinadores. Além do mais, 6.1% se consideram ou se auto intitulam pacientes ou clientes. Destes, 78,3% se declara participante da comunidade há mais de três anos, enquanto 10,4% afirmam estar ali há pouco mais de 24 meses. Cerca de 11,3% disseram ser médiuns em desenvolvimento ou fitinhas.

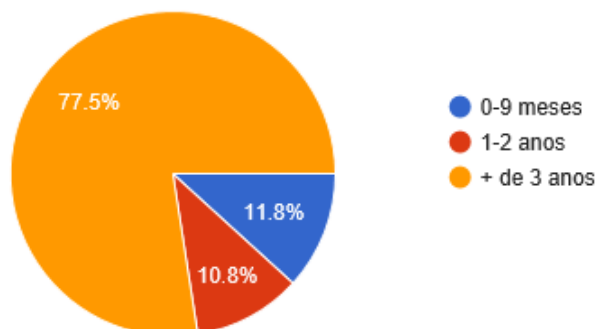


Gráfico 05. Porcentagem de tempo de permanência na doutrina.

Dentre os adeptos que estão há mais de dois anos na doutrina, boa parte já realizou o curso Centúria. Pouquíssimos concluíram todas as etapas. Os treinamentos subsequentes são considerados de alto escalão. O curso Trino, por exemplo, cabe apenas aos herdeiros de Neiva, aos administradores principais do templo e regentes de rituais. Antes dele, ainda há o curso Arcano, feito exclusivamente para aqueles que alcançaram nível excepcional de energia. O desenvolvimento real ou não do fitinha ou emplacado é provado apenas nos rituais. Esse é o assunto do próximo subtópico.

5.3.2 *Atos religiosos*

Os atos religiosos (AR) envolvem práticas que seguidores de quaisquer doutrinas realizam como forma de unir-se aos demais membros da comunidade e evidenciar que já dominam interações comuns a todos. Também é uma marcação identitária que propicia o acesso a interações específicas, além de autonomia sobre o território físico (PIAZZA, 1976, p. 34). A prece, por exemplo, é um AR por excelência porque conflui no seguidor falar e agir por conta própria a fim de entrar em contato com o desconhecido (MAUSS, 1968, p. 358).

As palavras escolhidas para comporem e serem repetidas em uma prece substantivam aquilo que é misterioso e funcionam como uma síntese das ideologias doutrinárias. A mais difundida no Ocidente é aquela proferida por Jesus, intitulada Pai

Nosso, no livro de Mateus, capítulo 06, verso 09. No VDA, ele foi ressignificado por Neiva, como se vê transcrito abaixo. As palavras negritadas foram aquelas modificadas a partir do original.

Pai nosso - Pai nosso que estás no céu e em toda a 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, perdoa nossas dívidas se nós perdoarmos aos nossos devedores. Não nos deixes cair em tentação e livra-nos do mal, porque **só em ti brilha a luz eterna**, a luz da glória, do reino e do poder por todos os séculos **sem fim! Salve Deus!** (Tia Neiva, S/D, grifos nossos).

Há na versão do Pai Nosso de Neiva a construção de uma oposição simbólica embebida de seus aspectos doutrinários: enquanto se preserva a ideia de “terra”, isto é, um lugar físico e fixo, apaga-se a noção de “céu” – o fim/morada – dando ênfase ao cíclico e ao dinâmico. Desse modo, a inter-relação com o espiritual deixar de ser finita e passa a se tornar bilateral, sob “a luz eterna”, “sem fim”. A prece, portanto, torna-se uma materialização a respeito do ensinamento dos reencarnes, do ciclo.

Este é, talvez, um dos aspectos mais problemáticos do VDA ao mesmo tempo em que central. A possibilidade de ser príncipe ou princesa dá acesso às informações de memórias de antigos reencarnes, culminando, por vezes, em personalidades históricas vividas por até seis pessoas diferentes. Não é incomum ouvir interações de adeptos que afirmam terem sido Cleópatra, Nero ou até mesmo César, o imperador. A família de Neiva, porém, nega todas essas possibilidades. Já os adeptos insistem em suas experiências.

Raras vezes se ouve alguma ninfa contar a respeito de seu reencarne a partir de uma escrava. No geral, foram senhoras ricas e poderosas que não souberam tratar bem suas empregadas e por isso amargam a pobreza no século presente. Não se sabe a respeito de ninguém que tenha dito ser reencarne de Neiva. O incorporar por Seta Branca, no entanto, já é mais frequente. Há, apesar disso, uma lista de nomes de famílias de espíritos ancestrais aos quais provavelmente o adepto já pertenceu. Todas essas informações são acessadas durante as preces.

ABATĀ	CARAPUANA	JOAÇY	TAPURĀ *
AÇANĀ	CARYBĀS	JURUĀ	TARYMĀ
AÇAY	CAYRĀ *	JURUPY	TUMARĒ
AMARAY	CAYRUS	JURUY	TUPAGY
AMARĒ	GARACY	JUSSAY	TUPINAMBĀS
ANAÇĀ	GUACY	KOAÇĀ	TUPUY
ANAÇUĒ	IBAPORĀ	MUAÇUY	URAY
ANAY	IPUĀ	MURAY	URUANĀ
ARACĒ	IPURĀ	MURUGY	YACY
ARAMÔS	JAÇĀ	OMAYĀ	YMUCY
ARIANOS	JAÇAY	PEGUYS	YORIMĀ
ARUĀ	JAÇUY	PEGY	YPUAÇY *
ARUAÇĀ	JAGUARY	PERY	YTUPORĀ
ARUÇAY	JANATĀ *	SUADĀ	YUBATĀ
ARYATĀ	JAPATĀ	TAPIRIS	YUCARĀ
CAMUXY	JARANĀ	TAPORĀ	YUMARY
CAPORĀ	JARUĀ	TAPUĀ *	ZANAYS

Tabela 13. Lista de povos aos quais os adeptos do VDA provavelmente pertenceram. Aqueles que estão marcados com asterisco já não encarnam mais. Cf. ZELAYA, 2009, p. 59

Cada falange missionária possui sua prece particular. Algumas têm mais de duas mil palavras e são facilmente repetidas por seus seguidores. A prece tem função purgadora e mística, mas a maneira como é entoada também contribui para que o AR seja completo. Dessa forma, não é coerente afirmar que as preces se tratam de uma nova leitura a partir de uma ou mais preces existentes, mas um texto novo, embebido pelos princípios do VDA.

Para comunicação com as entidades, a prece deve ser sempre a mesma. O único momento de liberdade comunicacional tanto para escolha de palavras quanto para o tempo em que se gastará utilizando-as, se dá durante as consultas com aparás e doutrinadores ou os rituais de purificação dentro e fora do templo – nos intervalos das preces. Elas, aliás, ainda que possam ser proferidas em casa ou no dia a dia, têm efeito espiritual assertivo quando são feitas nos espaços delimitados dos templos.

É obrigação de todo adepto do VDA frequentar o templo ao menos uma vez por semana – a preferência é para que as visitas sejam aos domingos, apesar de que os rituais acontecem ininterruptamente; escalas rigorosas são feitas para que representantes de todas as falanges compareçam em cada um deles. No entanto, se autorizado pelos Devas, é possível reduzir o comparecimento a visitas quinzenais. Os horários dos rituais são fixos e não são chamados de rituais, mas de Correntes (SASSI, 1974, p. 55).

O nome corrente faz referência a seu sentido dicionarizado, isto é, ao fluxo de carga elétrica através de um condutor (AULETE, 2016). Por esse motivo um adepto do VDA também pode ser chamado de aparelho – relação direta à sua função de transmitir

energias para o universo. É por esse motivo também que um aparelho do VDA não pode jamais participar de rituais de outras religiões, como batizados, casamentos, sessões espíritas ou de descarrego, porque acredita-se haver “choque de energias” ou “cruzamento de correntes”, provocando mal-estar e prejudicando o condutor.

Toda corrente do VDA precisa se iniciar às 10 horas da manhã durante a semana ou às 15h da tarde, aos domingos. Durante esse período, as energias estão melhor manipuláveis e uma série de rituais podem acontecer por causa delas. Por esse motivo, a abertura de uma corrente também pode ser chamada de Corrente Mestra. Nela, rituais como a Mesa Evangélica, em que os doutrinadores lidam os espíritos maus que incorporam nos aparás, mais trabalham. Muitos dos adeptos preferem chamar o que fazem de “trabalhos espirituais” a usar o termo ritual.

A abertura de corrente só deve ser iniciada após o uso de uma Chave, isto é, uma sequência de preces que permitem a manipulação de energias e sinaliza espiritualmente o início do ritual.

Louvado seja nosso senhor Jesus Cristo! (3 vezes) (1) em nome de deus pai todo poderoso, de nosso senhor Jesus Cristo e da virgem santíssima, de Pai Seta Branca e Mãe Yara, da corrente indiana do espaço, das correntes brancas do oriente maior, em nome dos mentores responsáveis por este trabalho, (2) eu, (emissão do mestre), tenho por aberto (ou encerrado) este trabalho (nome do trabalho) pedindo a ti, Jesus divino e amado mestre, que ilumine a minha consciência, para que santificado seja o meu espírito algum dia. Louvado seja nosso senhor Jesus Cristo (3 vezes) (SILVA, 2009, p. 14).

No exemplo de chave em questão, nota-se que os parênteses indicam a identificação daquele que a diz. O termo “emissão” é comum ao VDA e poderia facilmente ser substituído por “auto apresentação”. A emissão serve para que o adepto deixe claro àqueles que ali estão com ele acompanhando um trabalho, a saber seu nível de desenvolvimento, classificações, cursos feitos, origem. É importante observar que a Chave não se direciona a um espírito em si ou mentor, mas às figuras de Jesus, Seta Branca, Yara e correntes, por ordem hierárquica de força energética.

É fundamental compreender que a execução de qualquer aspecto doutrinário do VDA só é possível mediante a comprovação de que aquele é membro da comunidade. A

aceitação dos outros se dá em face do quão imerso no universo espiritual aquele membro está. Logo, o número de armas nas vestimentas, o domínio de chaves e o tempo que se gasta durante a emissão são componentes identitários muito mais importantes do que o fato de executar os rituais em si. A garantia do ser supera suas ações. Tanto que, em determinados trabalhos, como no Turigano, é obrigatório que a emissão seja reduzida em virtude da necessidade da rapidez de sua execução.

A emissão é responsável por atrapalhar boa parte dos trabalhos em virtude do esquecimento de tudo aquilo que deve ser dito. Muitos adeptos se irritam porque, no lugar de termos espirituais, acontecem improvisos e a Chave torna-se uma ladainha de condecorações. Apesar de todo esse problema, não se abre mão de que ela aconteça, transformando a prece em um compilado de termos e terminologias muitas vezes desconhecidos até por aqueles que há algum tempo frequentam o Vale. Numa tentativa de otimizar as emissões, criou-se um código binário, como por exemplo -0- (lê-se “barra zero barra”), que significaria “atenção! Estou a postos, com todas as armas e estou consciente. Outros códigos usados também envolvem X e //.

A emissão precisa ser feita sempre em pé. Junto a ela, também pode-se agregar o canto – assim chamado por se tratar de uma prece com entoação rítmica não acompanhada de instrumentos, mas que serve aos mesmos propósitos. Nota-se, mais uma vez, que os apegos aos títulos concebidos pelo desenvolvimento doutrinário são mais predominantes do que as invocações energéticas em si.

Salve Deus! Ó, poderoso reino central! Meu mestre, primeiro cavaleiro da lança reino central! **Eu, ninfa (sol ou lua) da falange, missionária dharman oxinto, povo de ... Ninfa (adjuração, se for sol - ajanã, se for lua) (nome).....**, venho, em nome de simiromba nosso pai, colocar à vossa disposição os poderes que me foram confiados (SILVA, 1999, p. 590, grifos nossos).

O som natural produzido pelos adeptos é fundamental para a existência dos trabalhos e a identificação da comunidade como um todo. Apesar disso, não se usam danças. No VDA não se fazem festas típicas ou cultivam-se festividades em seu calendário. Há um conjunto de datas consideradas importantes e tradicionais, mas elas significam que haverá uma concentração maior de aparelhos nas correntes espirituais e a presença de pacientes. Dia 06 de janeiro é comemorado como dias dos reis magos,

enquanto dia 01 de maio dia do doutrinador. Já dias 13 maio é considerado o dia dos pretos velhos, ao passo em que 30 outubro é chamado de “troca de rosas”, em referência ao nascimento de Tia Neiva. Dia 30 de outubro é considerado o dia do apará; já 31 de dezembro, dia de receber uma mensagem oficial de Pai Seta Branca.

Nos dias em que não há datas tradicionais, o templo valoriza seus horários marcados: munido de um sistema sonoro que ajuda seus aparelhos a identificar quando se deve encerrar ou fechar um trabalho espiritual, há uma sirene cujos toques, a depender de sua duração e horário, marca que uma série de ritos específicos deve acontecer. De quinze em quinze minutos, entre as 10h e 03h, a sirene toca brevemente para autorizar a execução de um trabalho. Todavia, se o toque for longo, o trabalho deve ser finalizado. Se houver dois toques médios, é sinal de que irá acontecer um trabalho especial que exigirá a presença dos líderes de falanges. Por fim, se a sirene soar quatro vezes seguidas, é sinal de que haverá uma reunião de emergência cuja presença de todos os adeptos que ali estão é obrigatória.

Diante de tudo que foi dito, percebe-se que os atos religiosos do VDA giram em torno daquilo que seus adeptos devem executar, tornando a doutrina dependente daquilo que fazem. Todas as preces, cantos e emissões são repassadas oralmente e, alguns dos adeptos mais antigos, gostam de compila-los em arquivos para seus blogs. No entanto, não há uma versão oficial de Neiva para sua existência que não seja os relatos passados de geração a geração. Assim poderíamos organizar tudo que fora apreendido:

Religião	<i>Padrão</i>	<i>VDA</i>
<i>Atos Religiosos</i>	Preces Sacrifícios Confissão Meditação Adoração Peregrinação Mito Ritos Feitiço Danças	Prece Canto Emissão Atendimento Ritos
<i>Fatos Religiosos</i>	Seres espirituais Poderes superiores Realidades transcendentais Realidades sobrenaturais Realidades supraempíricas Seres sobrehumanos Deuses	Seres espirituais Poderes superiores Realidades transcendentais Realidades sobrenaturais

Tabela 14. Comparação entre fatos religiosos e atos religiosos comuns a religiões e aquelas do VDA. Cf. PIAZZA, 1976.

Considerando a tabela, percebe-se que o M.A. espiritual do Vale do Amanhecer não se vale de muitos artifícios para manter a inter-relação com o numinoso. Apesar disso, seu número de ritos, por exemplo, excede aquele conhecido quando se estuda outros tipos de religiões. Uma vez que este estudo não é panfletário, a descrição feita até este capítulo e suas considerações a respeito nos ajudam a traçar um perfil de comunidade de fala imbuída de aspectos religiosos que desenha perfeitamente a relação triádica P-L-T. Descritos os territórios e seus povos, delimitados os contextos e contornos de seus meios ambientes social e físico, o VDA agora pode receber mais um *zomm* referente à sua língua(gem). Esse é o tema do próximo capítulo.

5.4 Retrospectivas

O que precisa estar evidente diante dos aspectos ecossistêmicos relacionados ao VDA como CF nesta tese é:

- a) O território é elemento essencial para a existência de um ecossistema;
- b) O território do VDA pode ser visto de um aspecto físico ou espiritual;
- c) O aspecto físico do VDA compreende seus limites geográficos;
- d) O aspecto espiritual do VDA compreende seus limites religiosos;
- e) O aspecto espiritual está ligado ao que, socialmente, se faz no território;
- f) O aspecto físico está ligado, politicamente, à historicidade do território;
- g) No território espiritual os adeptos identificam-se pelas vestimentas;
- h) As vestimentas carregam cores e adereços que marcam hierarquia;
- i) As vestimentas permitem comportamentos específicos no território;
- j) As vestimentas permitem ritos e preces específicos no território;
- k) O que se usa e o que se diz são mais importantes do que onde se diz;
- l) Há uma valorização do progresso do adepto e um estímulo para isso;
- m) O progresso espiritual está ligado ao que o adepto diz e faz;
- n) Portanto, o VDA é um ecossistema cuja compreensão de meio ambientes deve se dar não apenas levando em conta seu social, físico e natural, mas espiritual.

CAPÍTULO VI
ADMIRANDO A VISTA:
REGRAS INTERACIONAIS

*As denotações [religiosas] são singulares,
 presas ao tempo; as conotações são ricas,
 atemporais e não se referem a ninguém mais no
 mundo exterior de outra era além de nós
 mesmos – Joseph Campbell*

6.1 Apresentação do capítulo

Este capítulo tem por objetivo analisar as características das interações do Vale do Amanhecer enquanto comunidade de fala de uma perspectiva ecossistêmica. Para isso, rememora do que se tratam as regras interacionais (6.2), discute uma de suas regras mais notórias, a solicitação “Salve Deus” (6.2.1), além das gestualidades esperadas (6.2.2). Depois, apegase às regras gerais da interação (6.3.1) e apresenta uma lista comparativa das regras gerais e as regras gerais do Vale (6.3.2). Por fim, revisa os aspectos fundamentais para que se prossiga ao capítulo seguinte (6.4).

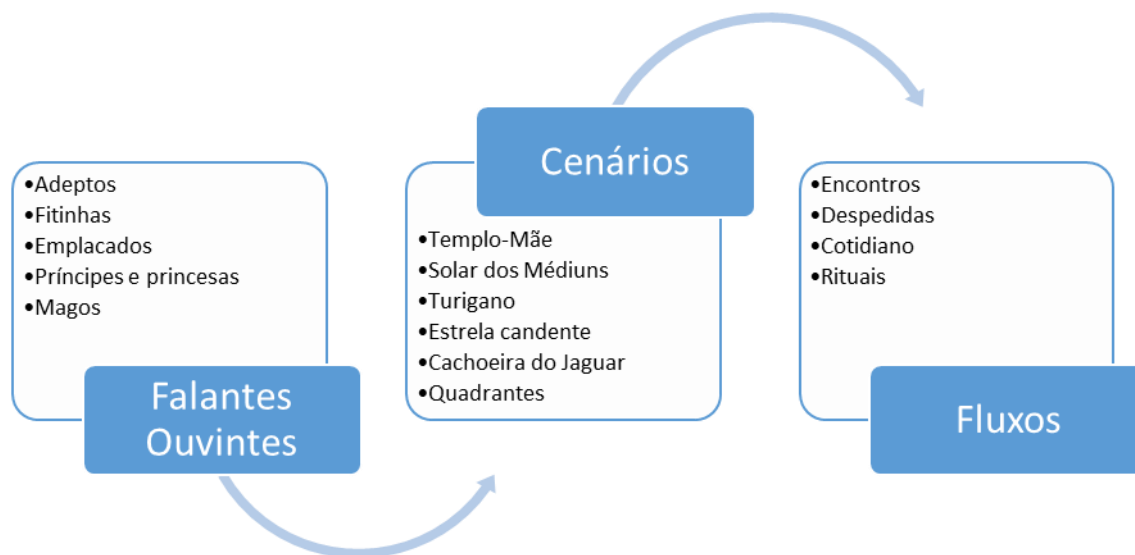
6.2 A EIC do Vale do Amanhecer - especificidades

A ecologia da comunicação interativa (EIC) se encarrega de observar o fluxo interacional entre falantes, visto que, quando duas pessoas interagem, elas têm um assunto em comum e por isso constroem e participam de um ciclo de informações e solicitações. O primeiro passo depois de delimitada uma CF é analisar as regras interacionais gerais que regem os fluxos interacionais para verificar como eles se dão naquele agrupamento, além da constituição de suas regras específicas. Portanto, as regras gerais de interação estabelecidas por Couto (2012-2017) são parâmetro para comparação com àquelas que se tornaram regras gerais dentro do Vale.

Uma vez que já foram delimitados todos os aspectos que fazem entender o VDA como CF, os falantes e ouvintes se constituem enquanto adeptos – sejam quais forem suas hierarquizações ou desenvolvimento. Poderíamos também pensar nas interações entre adeptos e pacientes, mas seria necessário um outro estudo a fim de verificar o andamento dos rituais – o que não conseguiríamos de maneira eficiente nesta tese.

O cenário das interações são os dois templos – Mãe e externo – por onde os adeptos circulam. Os fluxos de interação responsáveis pelas regras específicas já foram

mencionados no capítulo anterior quando nos referimos à maneira como conduzem os rituais; por isso, nos próximos tópicos e subtópico não serão recontextualizados, considerando que já se assumiram lugar de óbvio. Ainda, não será levado em conta as interações próprias dos rituais porque elas são enrijecidas aos ritos específicos, trabalhados anteriormente.



Fluxograma 03. Relação entre categorias da EIC.

6.2.1 *Salve Deus!* – Solicitações

Se há uma expressão corriqueira ao atravessar os portais do Vale é “Salve Deus”. Aliás, antes mesmo de se chegar ao bairro é possível avistar, em letras formadas por pedras brancas, a expressão em um grande morro, fundo do Solar dos Médiuns. Segunda Neiva, trata-se de uma recomendação de Seta Branca, em 1958, que deveria ser utilizado como saudação respeitosa entre os adeptos, sendo semelhante à expressão indiana “namastê⁵⁵”. Não muito demorou para que substituísse quaisquer tipos de cumprimentos como “oi”, “bom dia”, “boa tarde” ou mesmo despedidas, como “tchau” e “até mais”.

⁵⁵ A expressão proveniente da Índia quer dizer “O Deus que está em mim saúda o Deus que está em você!”



Figura 59. Morro do Salve Deus, ao fundo do Solar dos Médiuns. 2014. AI.

Durante as interações, quaisquer tipos de solicitações – nome pelo qual cumprimentos e despedidas são ecolinguisticamente chamados – funcionam como mecanismo para sinalizar ao ouvinte a abertura ou fechamento de um fluxo, uma vez que o fato de dois falantes entrarem em contato já pressupõe algum tipo de relação social (GOFFMAN, 1971). Dessa forma, torna-se mais hábil o início de um assunto e seu desenvolvimento, bem como seu término por ambos ou um dos falantes. É essencialmente cultural.

O brasileiro, por si só, apresenta um padrão de solicitações considerado efusivo (MORAES, 2011, p. 01) por não levar em conta o grau de intensidade para iniciar um fluxo de conversação com outro falante. O iniciar, entretanto, não dá garantias de que haverá uma intensidade ou de que ela será mantida. De qualquer forma, os cumprimentos são de caráter mais ágil do que as despedidas – já mais delicadas, uma vez que não costuma haver intenção de demonstrar que a presença do outro ou o assunto não são tão desejados.

O adepto do VDA, por outro lado, não utiliza a solicitação apenas para fins de abertura e fechamento de fluxo. Para a doutrina, a expressão “Salve Deus!” é parte da identidade do seguidor de Seta Branca: ainda que seja dirigido a um não adepto, ela deve ser pronunciada. Isso acontece porque a expressão é polissêmica, variando seus significados conforme o lugar onde é dita e para quem é dita. Se para um não adepto, equivale a “receba o amor das entidades e de Deus”; para um adepto, “que o melhor de tudo esteja contigo!”.

Em ambos os casos mencionados, a solicitação identitária tem função purgadora e, mais uma vez, enérgica: desintegra e espanta qualquer tipo de negatividade ou

doença. Por isso, é ensinado que se deve direcionar a expressão a pessoas em situação de rua ou quaisquer falantes que estejam circulando pelos templos. Aliás, ao sair ou entrar em qualquer local considerado sagrado, o adepto deve solicitar “Salve Deus” como pedido de licença – isso inclui atravessar os portais de entrada do bairro.

Quando um adepto está em reunião doutrinária, considera-se que a solicitação em questão proporciona harmonia entre todos os presentes. Já quando em uma situação de perigo, como em um assalto, a expressão funciona como um pedido de ajuda às entidades mentoras. Muitas são as histórias de “livramentos” milagrosos por causa da solicitação frente a ladrões no bairro. Apesar da situação estressante, a maneira como se solicita não é voraz porque deve ser dita em tom de voz claro e pausado.

Geralmente, os adeptos cruzam os dedos de suas próprias mãos e inclinam levemente o tronco para frente, de maneira quase imperceptível. Também um sorriso costuma constar nos lábios de quem faz a solicitação, mas nunca uma gargalhada. Não é permitida a troca de abraços ou abraços demorados em público, tampouco a troca de beijos ou pequenos beijos entre si. A solicitação também dispensa o aperto de mãos ou quaisquer outros tipos de toques físicos e isso significa que eles não devem acontecer.

Uma das recomendações que se faz ao iniciado, inclusive, é que ele se esquive de qualquer mão que se estenda em sua direção. A justificativa para tal postura não está no peso de todos os aparatos das vestimentas, mas na “possível má interpretação que podem causar, até mesmo atrair energias ruins” (MB02, 2017). Nem mesmo termos como “saudades”, “sumida/o!” ou “tudo bem” podem acontecer nos fluxos dos adeptos, ao contrário das solicitações comuns aos brasileiros, em que há uma tendência à repetição de “então tá”, “ok!”, “beleza”, “a gente se fala!” (MORAES, 2011, p. 04).

O povo do VDA tende a mencionar a expressão apenas uma vez quando se encontra e depois para se afastar para outros ambientes e dar o fluxo como encerrado. Para os fitinhas, essa é uma das práticas doutrinárias que gera maiores conflitos, mas são unânimes ao responder que é o hábito adquirido após frequentar o Vale que tem mais força em seus cotidianos. Alguns, inclusive, afirmam não conseguirem restringir o uso da solicitação às interações do VDA e acabarem levando para seus trabalhos afora, reuniões de família e relacionamentos, carregando a expressão para seus clusters.

O uso da solicitação também funciona como marca identitária territorial para os adeptos que residem no bairro. Quando não conseguem ou podem pintar seus portões com as cores da doutrina, conforme dito no capítulo anterior deste estudo, o sinalizam por meio de suas placas de endereço de casas que ali se encontram. Independente da

qualidade da placa, utilizando dos símbolos doutrinários ou não, sempre prevalece a expressão Salve Deus.



Figuras 60-65. Placas de endereço do bairro Vale do Amanhecer. 2015. AP.

Apesar da típica conjugação imperativa do verbo salvar, no sentido de aclamar, a solicitação jamais deve ser mencionada com entoação alta, que ultrapasse um volume de voz considerado “mediúnico”. Em outras palavras, há um direcionamento para que não somente a expressão seja contida ao ser utilizada, mas que a voz dos adeptos seja sempre em “tom controlável”. Gritos no VDA são inadmissíveis. A explicação está na vibração do som que poderia, de alguma forma, interferir nas energias do ambiente; desse modo, vozes estridentes de fitinhas costumam ser associados a problemas em outras reencarnações ou com a encarnação atual.

A recomendação incisiva a respeito da voz poderia ser facilmente associada à influência do espiritismo sobre o VDA ou mesmo um resquício budista dos encontros de Neiva com o monge tibetano. No entanto, ao contrário destas que preferem enfoque no que é dito, sendo o controle da tonalidade um adereço para a composição de uma aparência de calma, o que indicaria autocontrole (FERGS, 2011, p. 117), a preocupação da doutrina do Vale está em como é dito, o que indicaria respeito às vibrações enérgicas para que elas não se dispersem.

O uso tonal da voz durante uma interação pode acontecer de maneira ascendente – isto é, iniciar em volume baixo e se acentuar em determinada sílaba ou quando alguma palavra de caráter sério ou nervoso está sendo pronunciada – e de maneira descendente – que seria o movimento inverso, inicia-se em volume estridente para que então ele seja diminuto (ANDRADE, 2009, p. 5). No VDA, não deve predominar nem um nem outro, mas um tom linear, o que na prática seria praticamente impossível, mas poderia ser melhor associado à consciência de que o tom de voz não se deve ser ascendente.

O enfoque sobre a energia é basilar para compreender o funcionamento das regras interacionais do VDA. Os fluxos de interação só acontecem nos cenários diversos possibilitados pelos templos porque os rituais de manipulação de energia necessitam da intensidade entre os falantes. Caso contrário, a impressão que se tem é que a doutrina seria um tanto individualista – em uma perspectiva ocidental – ao mesmo tempo que se entende que, pelo viés do ecossistema espiritual pautado na doutrina em si, trata-se de cuidar das energias pessoais a fim de não afetar as energias dos outros nem a si mesmo.

A relação falante – energia – ouvinte compõe os fluxos de interação entre os adeptos, o que não significa que seus assuntos sejam apenas restritos ao bom andamento da máquina espiritualista. Assuntos do cotidiano acontecem, mas não são frequentes. Os aspectos identitários que se manifestam pelas regras de interação não estão restritas às solicitações e o controle do tom de voz. Estes não são os únicos traços das regras que permeiam as interações dentro dos templos. Há de se considerar também os elementos não verbais, isto é, todo e qualquer tipo de comunicação executado sem propriamente a fala (ROGERS; STEINFATT, 1999, p. 161). Esse é o assunto do próximo subtópico.

6.2.2. *Detalhes gestuais*

Tal qual a solicitação *Salve Deus* para abrir e fechar fluxos de interação entre falantes, há uma outra solicitação não muito utilizada, restrita a situações de despedidas: trata-se de “conto com sua vibração”, equivalente a “conto com você” ou “a gente se vê”, “depois nos falamos”. A semelhança entre elas, além da tonalidade e da tentativa de harmonização com o outro, é o leve inclinar do corpo de quem a diz, seguida de um movimento afirmativo feito com a cabeça, de maneira leve, não de modo brusco.

O observar desse detalhe está ligado diretamente à percepção dos elementos que não se relacionam diretamente com o uso da fala, mas que são capazes de comunicar

tanto quanto aquilo que pode ser dito durante a interação (KNAPP & HALL, 1972). Os elementos não verbais estão previstos nas inter-relações entre os meio ambientes do ecossistema na VEM. Eles podem ser percebidos na postura do corpo, na posição das mãos e mesmo na distância física que existe entre falantes durante os fluxos interativos. No VDA, as placas e armas já ajudam a compor uma série de produções de sentido conforme varia, assim como as preces. Mas também há alguns elementos importantes no que se refere ao posicionamento do corpo.

As instruções quanto à distância dos adeptos entre si enquanto estão vestindo as indumentárias são muito precisas: não é permitido toques. Deve-se estar junto, mas jamais tão perto a ponto de que os tecidos das roupas cheguem a se tocar. Esse é um dado interessante a medida em que se observa que, culturalmente, os ocidentais – e principalmente os brasileiros – valorizam em demasia o tocar o outro durante a execução de um fluxo.

As distâncias entre falantes podem variar em quatro categorias, diferenciadas entre si pelo número de centímetros ou metros que indicam intensidade da interação ou não. A distância considerada íntima entre falantes é de 15cm a 50 cm enquanto aquela chamada de distância pessoal ocorre em torno de 80cm a 1,20m. Já a distância social acontece por volta de 1,30m a 300m; a considerada formal, distância pública, chega até a 8m (KNAPP & HALL, p. 1972). Para o VDA, a distância íntima só é provável durante a execução de rituais no templo enquanto a pessoal é desencorajada – o que não significa que não aconteça.

A recomendação aos adeptos é de que não haja proximidades para que não ocorram conversas paralelas a fim de atrapalhar o manuseio de energias. Isso significa também que o olhar e os braços devem estar sempre em repouso, sem gesticulações ou movimentos bruscos. O olhar, inclusive, não pode ser direcionado de maneira aleatória ao próximo, evitando assim qualquer tipo de dúvida que poderia gerar interferência do outro e/ou da energia do outro naquilo que se está realizando.

Dessa forma, é comum encontrar adeptos sempre com suas mãos cruzadas – não os braços, porque isso significaria bloqueio de um dos plexos. Mesmo quando em uma pose para fotografia, é natural a ausência de toques.

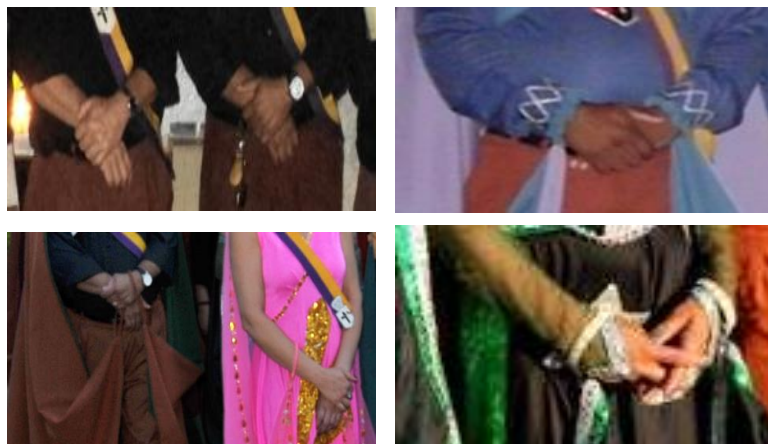


Figura 66-69. Recortes focais em quatro fotografias aleatórias tiradas (1) em uma pose para foto em grupo; (2) em uma roda de conversa; (3) e (4) em um ritual. AP & AI.

O comportamento doutrinário do VDA que enfoca em si mesmo e não permite o contato corporal com o outro difere-se dos padrões ocidentais, uma vez que estar perto em uma interação pressupõe direcionar o olhar para o falante nos intervalos de variação de tom da voz ou quando o assunto do fluxo tem um caráter de maior seriedade (BIRCK; KESKE, 2008). No VDA, trata-se de servir ao propósito do rito. Os atos religiosos guiam as interações. Na mesma proporção em que os iniciados passam a adotar os aspectos da interação outrora considerado padrão e agora ressignificados, passa-se a haver uma consciência maior da noção de que o VDA é uma comunidade.

Assim, as regras específicas transcendem as regras gerais e ganham aspecto próprio. O uso brusco das mãos e dos braços sinalizam falta de controle. Logo, quando não estão com as mãos guardadas nos bolsos ou apenas estendidas em situação de relaxamento, costumam utilizá-las para sinalizar espiritualmente uma comunicação com seu mentor, sem emissão de qualquer som ou postura corporal diferente, mas apenas fazendo combinações com seus dedos formando gestos.



Figura 70. Ninfa reverenciando Seta Branca. AP.

Esses gestos são ensinados pelos jaguares coordenadores de falanges ou mesmo pelos próprios espíritos. Podem haver variações no cruzamento de dedos e direção, mas quaisquer que sejam suas execuções, evidenciam comunicação com o espiritual. Geralmente, costuma-se aproveitar que os braços estão cruzados e usa-se o dedo indicador da mão direita para tocar o pulso da mão esquerda, deixando o polegar solto e os demais dedos enrijecidos. Durante os rituais, são solicitações aos espíritos.

Alguns adeptos relatam que muitas das vezes nem estão se comunicando com seus mentores, mas fazem os sinais com as mãos para deixar claro que seu silêncio não deve ser violado por outro adepto. Em suma, trata-se de uma espécie de demonstração de poder. É válido ressaltar que esse embate silencioso de egos acontece apenas quando em território de templos. Fora dos limites religiosos, os toques e comunicação se configuram de outra forma. Nas ruas do bairro VDA, quando não estão portando suas indumentárias, observa-se que as interações ignoram qualquer tipo de condução da doutrina.

Presenciei, por exemplo, por diversas vezes, pessoas vestindo roupas comuns se abraçando enquanto caminhavam em direção ao banheiro do templo – a cerca de 800 metros dos quiosques – e, ao saírem de lá, com armas e indumentárias, passaram a se portar como outras pessoas. No entanto, nem sempre os adeptos mantêm o rito postural doutrinário, mesmo quando vestindo suas obrigações religiosas.

No templo mãe, atrás da sala dos Devas e no sentido contrário ao Turigano, há um espaço de terra batida cujas paredes são de reboco com uma grande árvore que o bloqueia, sendo possível vê-lo apenas quando nele ou próximo a ele. Nesse local, ri-se

em voz alta, usa-se celulares, trocam-se abraços, senta-se no colo um do outro, transformando o espaço em um espaço de transgressão – conhecido por muitos dos adeptos – mas não mencionado por eles entre si.



Figura 71-72. Espaço a parte do templo mãe frequentado por adeptos. AP.

Apesar da frequência de uso, não se trata de um lugar delimitado intencionalmente, mas natural; refúgio para toda fuga da toda doutrina, sendo a árvore uma guardiã de suas interações não específicas. Claro, há aqueles adeptos que maldizem seus companheiros jaguares e ninfas que ali ficam alguns minutos antes ou após sua corrente, mas não há registros de tentativas de acabar com ele. É natural que haja cansaço nos intervalos entre os rituais e alguns bancos de concreto se encontram espalhados pelos templos, mas a recomendação – a regra específica – é para que o adepto esteja sempre em estado de alerta, atento, de pé. Afinal, o jaguar e ninfa são condutores de energia, para-raios espirituais.

Enquanto o cristianismo e a era medieval perpetuaram um dualismo entre carne e espírito – sendo, respectivamente, representação do pecado e do que deve ser puro (RODRIGUES, 2013, p. 09) – o VDA proporciona uma compreensão do corpo de forma unilateral. Em outras palavras, carne e espírito têm uma mesma funcionalidade e a “purificação” só será efetiva se cooperarem entre si em um propósito maior que é o de energizar tudo que é ruim. Dessa forma, as regras interacionais sempre dirão respeito a como e de que forma o que está sendo feito contribui ou não para o uso de energias.

Desse modo, pode-se esboçar as regras específicas de interação do VDA, da seguinte forma, dividindo-as conforme os elementos sensoriais descritos e trabalhados até então:

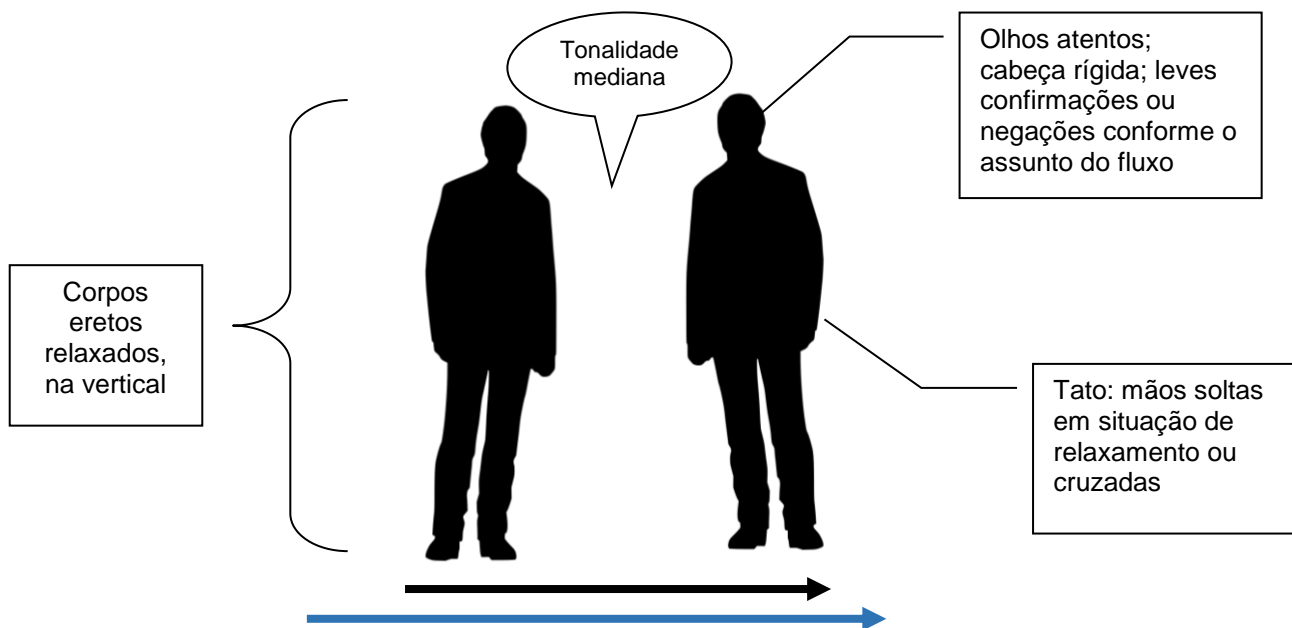


Figura 73. Protótipo de interação entre jaguares.

Na figura acima, tem-se o protótipo observado nas interações entre jaguares no VDA. A seta preta indica a distância costumeira dos fluxos que envolvem rituais. A seta azul indica a distância costumeira dos fluxos que envolvem assuntos cotidianos. É comum que as mãos estejam mais cruzadas do que relaxadas na vertical. A postura do corpo como todo, por outro lado, está constantemente ereta. Verifica-se que a tonalidade mediana – aquela que visa a harmonia e procura ser descendente – é utilizada a todo instante. Quando um dos jaguares se encontra sério, a tonalidade tende a diminuir ainda mais; já quando tende a ser corriqueiro, sobe-se a tonalidade, principalmente se houver mais de dois jaguares participantes.

O mesmo padrão não é aquele observado nos fluxos de interação entre ninfas. Há uma tendência maior a diminuição da distância entre si; quando em rituais, tendem a tocar-se, esbarrando-se constantemente. A tonalidade mantém sua descendência, mas com maiores propensões a ascendência quando há um número maior de ninfas durante a interação. Como usam mais adereços que os jaguares, tendem a manter suas mãos a maior parte do tempo arrumando-os, quando não estão com elas cruzadas.

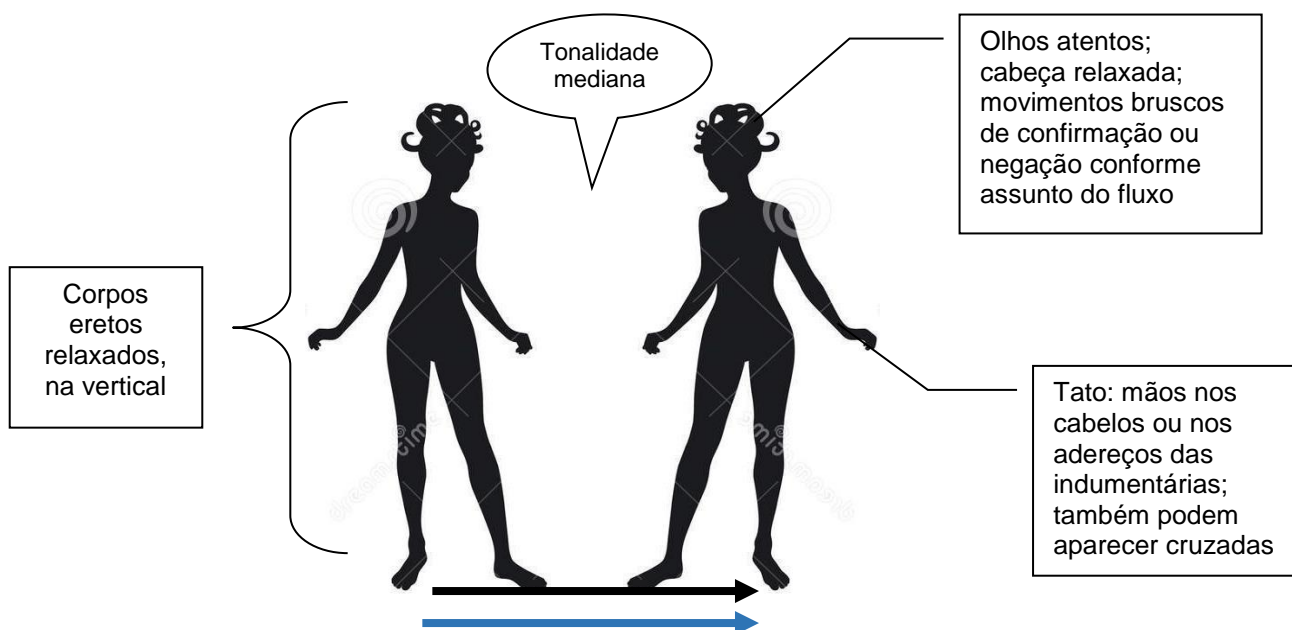


Figura 74. Protótipo de interação entre ninfas.

Quando os fluxos de interação são mistos, o protótipo ainda é válido: jaguares mantém sua distância maior que aquela das ninfas e, geralmente, os falantes posicionam-se em pequenas rodas. Por outro lado, se nos fluxos houver pequenos pajés, as distâncias tendem a ser encurtadas.

6.3 A EIC do Vale do Amanhecer – parte II

Considerando que o tópico anterior tratou de algumas das regras de interação específicas do Vale do Amanhecer que não são comuns às demais comunidade de fala delimitáveis de que se tem conhecimento no Brasil, agora cada regra geral da ecologia da interação comunicativa será pensada segundo seu funcionamento ou adaptação para a CF VDA. A ordem de análise segue a o quadro das regras gerais de interação rememorado abaixo, baseado nas descrições de Couto (2007; 2016; 2017).

1. Proximidade	6. Tonalidade	11. Interesse
2. Visibilidade	7. Política	12. Bom senso
3. Foco	8. Tolerância	13. Discernimento
4. Altura	9. Percepção	14. Cordialidade
5. Responsividade	10. Atenção	15. Consciência linguística

Tabela 15. Síntese das regras interacionais de Couto (SCHMALTZ, 2017)

Cada uma das regras pode muito bem ser vista como uma categoria isolada e mesmo ser tema de outros estudos aplicados a contextos de preferência dos ecolinguistas em geral. Neste, no entanto, abordaremos o quadro como um todo, um conjunto de características da interação que se complementam entre si. Suas comprovações decorrem da postura do ecolinguista por meio da VEM ao considerar o que fora visto, lido, escutado.

6.3.1 Comentários sobre as regras de interação

A primeira regra geral de interação já foi constatada: a proximidade permitida entre jaguares e ninfas não deve transgredir os cerca de 10cm. Mesmo entre ninfas, a proximidade deve ser resguardada e restrita aos contextos de interação estritamente ritualísticos. A proximidade, aliás, precisa obrigatoriamente ser precedida da solicitação padrão e existir em prol dos rituais a serem feitos no cotidiano ou das formações doutrinárias. Caso contrário, os falantes não precisam estar em comunhão entre si.

A segunda regra no VDA, ao contrário da primeira, é padrão. Falantes e ouvintes devem estar de frente um para o outro. Entende-se que a falta de visibilidade requer esperar de um dos falantes ou a atitude de se aproximar do ouvinte. Se não há visibilidade, não é permitido gritar. Nela, inclusive, considera-se também as cores e tipos indumentárias – elas permitirão ou não que a interação prossiga: se pacientes, serão ouvintes dos adeptos caso estejam em horário de ritual; se adeptos, poderão interagir com outros adeptos em prol dos intervalos dos rituais ou dos rituais.

Já a terceira regra, foco, não está apenas no olhar direcionado para o outro. O posicionamento da fitinha e a placa com os dados da falange e mentores também deve ser levado em conta. Não que haja uma relação hierárquica entre os adeptos, mas a identificação diz respeito a quanto tempo irá ser gasto na interação ou não dado que a escala de rituais determina qual falange cooperará com qual naquele dia.

As regras quatro, cinco, seis e sete também já foram constatadas e relacionam-se entre si: falar em um tom de voz mediano é o recomendado, considerando ainda pausas entre as frases e um tom necessariamente cooperativo. Falar alto demais é considerado agressivo e nada enérgico; falar baixo demais deve acontecer apenas quando se está fazendo alguma prece espontânea. Desse modo, se saberá prosseguir ou não na interação a depender do dito *Salve Deus*.

As regras oito e nove não apresentam variação da padronização de regras: enquanto um fala, o outro ouve; deve haver tolerância entre os falantes e percepção para que, se o assunto da interação for sério, haja um ar de seriedade, jamais de desespero ou condenação; um ar de leveza com expressão facial de simpatia também deve prevalecer, porém sem sorrisos muito escancarados. Da mesma forma, cumpre-se a regra nove: deve-se estar atento durante a interação, sem olhar para os lados.

A regra dez e onze dizem respeito à atenção indispensável durante os fluxos; falantes devem emitir confirmações de que estão compreendendo a mensagem como “mesmo”, “sério?” ou simplesmente fazer leves sinais com a cabeça, geralmente, positivos. Esse é um aspecto que leva à regra doze: o bom senso deve indicar se pode interromper quem está falando ou se o assunto já pode ser encerrado. Geralmente, quem iniciou a interação deve encerrá-la e o discernimento de como a mensagem está sendo transmitida e em que medida será entendida caracterizam a regra treze.

Por fim, as regras quatorze e quinze dizem respeito à cordialidade – ou seja, a manutenção harmoniosa da interação e o domínio da variação linguística – o que não poderia ser estipulado uma vez que há contato de variações constantes, principalmente no templo mãe; nota-se que todas as ressignificações pelas quais passam as regras gerais tratam-se de acréscimos relacionados às necessidades dos procedimentos rituais e enérgicos.

6.3.2 Lista de regras de interação ressignificadas

Abaixo encontra-se uma tabela comparativa entre as regras gerais cunhadas por Couto (2017) e aquelas observadas no VDA.

Regras gerais	Padrão	Vale do amanhecer
1. Proximidade	F e O ficam próximos um do outro; a distância varia de uma cultura para outra ou conforme as circunstâncias;	F e O ficam próximos um do outro; a distância não deve ser íntima a ponto de haver toques nem longínqua a fim de precisar elevar o tom de voz;
2. Visibilidade	F e O ficam de frente um para o outro;	F e O ficam de frente um para o outro;
3. Foco	F e O devem olhar para o rosto um do outro, se possível para os olhos;	F e O devem olhar para o rosto um do outro, se possível para os olhos, mas antes, devem verificar suas placas para saber falanges e mentores;

4. Altura	F deve falar em um tom de voz mediano: alto demais será agressivo; baixo demais, inaudível;	F deve falar em um tom de voz mediano: alto demais será agressivo e atrapalhará o manuseio de energias; baixo demais apenas em situação de prece pessoal diante de algum contexto ouvido;
5. Responsividade	A uma solicitação deve corresponder a uma satisfação;	A uma solicitação deve ser sempre Salve Deus e deve corresponder a uma satisfação;
6. Tonalidade	Tanto solicitação quanto satisfação devem ser formuladas em um tom cooperativo, harmonioso, solidário, com delicadeza;	Tanto solicitação quanto satisfação devem ser formuladas em um tom linear que evidencie harmonia, de preferência em volume descendente;
7. Política	A solicitação deve ser precedida de algum tipo de pré-solicitação;	A solicitação deve ser precedida de algum tipo de pré-solicitação, a depender do ritual executado;
8. Tolerância	Há tomada de turno: enquanto um fala, o outro ouve;	Há tomada de turno: enquanto um fala, o outro ouve;
9. Percepção	Se o assunto da interação for sério, F e O devem aparentar um ar de seriedade, sem ser sisudo, carrancudo; se for leve, um ar de leveza, com expressão facial de simpatia (leve sorriso, se possível); a inversão dessas aparências pode parecer antipática, não receptiva etc;	Independente do assunto da interação, F e O devem aparentar um ar amistoso, leve e harmônico, com breve sorriso, mas sem dele abusar;
10. Atenção	F e O devem manter-se atentos, "ligados" durante a interação, sem distrações, olhares para os lados.	F e O devem manter-se atentos, "ligados" durante a interação, sem distrações, olhares para os lados.
11. Interesse	Durante a interação, F e O de vez em quando devem sinalizar que estão atentos;	Durante a interação, F e O de vez em quando devem sinalizar que estão atentos;
12. Bom senso	Em geral, é quem iniciou a interação que toma a iniciativa de encerrá-la; o contrário pode ser tido como não cooperativo, não harmonioso.	Em geral, é quem iniciou a interação que toma a iniciativa de encerrá-la; o contrário pode ser tido como não cooperativo, não harmonioso.
13. Discernimento	Adaptação mútua: F deve expressar-se como acha que O entenderá e O interpretará o que F disse como acha que é o que ele quis dizer;	Adaptação mútua: F deve expressar-se como acha que O entenderá e O interpretará o que F disse como acha que é o que ele quis dizer;

14. Cordialidade	O encerramento da interação comunicativa não deve ser feito bruscamente, mas com algum tipo de preparação; quem desejar encerrá-la deve sinalizar essa intenção (tá bom, tá, é isso etc.);	O encerramento da interação comunicativa não deve ser feito bruscamente, mas com algum tipo de preparação; quem desejar encerrá-la deve sinalizar essa intenção “conto com sua vibração”;
15. Consciência linguística	Regras sistêmicas (inclui toda a ‘gramática’).	Regras sistêmicas (inclui toda a ‘gramática’).

6.4 Retrospectivas

O que precisa estar evidente diante dos aspectos relacionados à ecologia da comunicação interativa do VDA é:

- a) Toda e qualquer interação deve ser iniciada pela solicitação Salve Deus;
- b) A tonalidade de voz deve ser sempre leve e compassada;
- c) O toque físico é desencorajado, salvo quando requisitado por um ritual;
- d) As mãos devem estar relaxadas ou sinalizadas para as entidades;
- e) Recomenda-se que os falantes estejam sempre de pé;
- f) Geralmente se encerra as interações dizendo “conto com sua vibração”;
- g) Todas as especificidades se justificam pelo manuseio de energias;
- h) Os fluxos interacionais tendem a ser sempre doutrinários;
- i) Sete das quinze regras interacionais padrão foram constatadas no VDA;
- j) As oito regras restantes foram ressignificadas com foco nas energias;
- k) Ninfas tendem a interagir mais proximamente que jaguares;
- l) As regras de interação não se aplicam efetivamente às crianças;
- m) Gritos e exaltações não são tolerados pelos falantes;
- n) Portanto, as regras de interação específicas do VDA são pautadas na manipulação de energias para a execução de rituais e tendem a valorizar mais o comportamento do jaguar e ninfa em si do que o outro/ouvinte.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: HORA DE DESCER

7.1 Fechando a mochila: contribuições para a noção de comunidade

Reler a definição de comunidade de fala cunhada por Bloomfield em 1926, para quem o termo designa “um grupo de pessoas que interage por meio da fala”, depois de observar todas as discussões suscitadas nas décadas de estudos seguintes, é desafiador e frustrante. Primeiro porque a simplicidade da definição é responsável pelas possibilidades de aprofundamento. Segundo, porque se atrever a discutir um conceito que já foi tão abordado, vide Gumperz, Guy, Raith, Labov e tantos outros, implica a responsabilidade de dizer e não dizer, fazer e não fazer escolhas. Aumenta a pressão das reflexões, dos cruzamentos teóricos, das abordagens.

Mas o que seria da ciência se a instabilidade dos conceitos não fosse real? Surge então Couto, em 2016, a par de todas as discussões, postulando que a CF, na verdade, não se trata apenas de um agrupamento de pessoas, mas sim de um “ecossistema linguístico constituído por um território de pequenas ou grandes proporções em que há frequência na interação entre falantes”. A uma primeira vista, a definição pode soar apenas como um amontoado de novos adjetivos para os velhos substantivos recorrentes.

No entanto, há um pouco mais do que a inserção dos termos “ecossistema” e “território” no que foi rascunhado por Bloomfield. A definição de Couto está permeada pela visão ecológica de mundo. Nela, o todo está interconectado: nenhuma parte é mais fundamental que qualquer outra de tal forma que as propriedades de qualquer uma das partes são determinadas pelas propriedades de todas as outras. Em outras palavras, há uma necessidade de entender que a comunidade não é apenas sobre os falantes e entender os falantes não significa se ater apenas à estrutura da língua.

É disso que se trata na ecolinguística: a relação entre os seres humanos e seu meio ambiente, a relação entre falantes e sua comunidade, entre humanos e suas organizações sociais articuladas pela linguagem. A ecolinguística é a área emergente da linguística que propõe mais do que reconhecer a diversidade teórica das outras áreas e inseri-las em notas de rodapé, mas reconhecê-las e se valer delas para a compreensão do todo. Então, também não se trata apenas de verificar a funcionalidade da língua.

Há uma tríade necessária à compreensão da linguagem que diz respeito a seu território e falantes de maneira que um dos elementos pode até ser considerado num estudo, mas não deve – em hipótese alguma – ser apagado por causa dos outros. Povo, Língua e Território, formam a base do ecossistema, transformando a visão sobre um agrupamento de falantes em um agrupamento que possui um território específico, que usa uma língua e tem múltiplas linguagens, que constitui sua própria identidade.

Os vários agrupamentos de falantes vão ganhando assim a alcunha de CF e o ponto em comum a todos – que os une em um mesmo território, que é a língua, passa a constituir a comunidade de língua. Dessa forma, entende-se que a definição de Bloomfield está para a interação geral dos falantes, a CL, enquanto Couto está para as interações específicas, CF. Neste estudo, tentou-se ir um pouco mais a fundo das constituições desses conceitos: nem todo ecossistema deve ser considerado CF apenas porque apresenta a tríade.

Há aquelas comunidades que existem devido a situações e exigências políticas: não se trata de territórios delimitados por meio da interação espontânea dos falantes, mas porque há a necessidade estatal de que existam. É o que chamo de comunidade de fala artificial. Não é coerente equiparar a existência de uma escola em um bairro com o surgimento do bairro em si. Também não é plausível afirmar que a historicidade é elemento fundamental para discernir ambos os termos se aquela escola naquele bairro também tem suas razões históricas.

Seria inoportuno afirmar que nenhuma escola poderá um dia vir a ser estudada como CF, porém mais inoportuno seria desconsiderar que sua construção no território demarcado surge a partir de uma necessidade de pertencer à padronização das organizações. O que afirmo, portanto, é que falar em CF é falar a respeito dos agrupamentos de falantes que surgiram de maneira espontânea, não necessariamente planejada, cujas nuances são essenciais para seu funcionamento. Na escola, troca-se o diretor, troca-se o professor, trocam-se os alunos – ela continua escola.

Em uma CF por excelência se houver troca de falantes há também mudança brusca na maneira como os demais interagem. Isso porque a CF deve ser entendida por meio de sua ecologia da interação comunicativa, isto é, através de uma série de regras pré-estabelecidas e construídas no cerne das interações que rege as interações. Trazer à tona o Vale do Amanhecer para pensar esses conceitos torna a discussão muito mais consistente. Trazer à tona a discussão sobre o conceito de CF por si só também é necessário porque há uma tendência dos estudos linguísticos neste século a encarar

quaisquer reflexões sobre a linguagem por um viés discursivo, como se todas as outras teorias até então pudessem ser ignoradas.

7.2 Revendo o mapa: Vale do Amanhecer como comunidade de fala

O Vale do Amanhecer foi construído a partir da necessidade de que houvesse um espaço delimitado para as interações referentes ao agrupamento de falantes liderado por Neiva no estado de Goiás, nos anos 60. Inicialmente membro de um centro espírita – que tem suas regras de interação próprias, Neiva não apenas se mudou para uma fazenda a fim de que sua doutrina do Amanhecer prosperasse, mas provocou a transformação daquele local em um território onde os falantes que a acompanhavam passaram a desenvolver atividades próprias e um vocabulário específico.

O VDA não era apenas uma religião nova no seio dos misticismos que envolviam Brasília no início de sua construção, mas um território cujo povo constituiu uma identidade própria. Havia muitas crianças em seu meio: providenciaram uma creche; alguns precisavam se deslocar para trabalhar: providenciaram entre si uma maneira de que um alqueire do local fosse destinado a concertos automobilísticos. Mais tarde, surgiram locais de costura, de comida, de lazer não doutrinários.

No entanto, o crescimento do agrupamento no espaço de terra não se deu a fim de que um protocolo urbano fosse cumprido: os falantes, por si mesmos, passaram a construir estabelecimentos que julgavam necessários. Todos eles sob a liberação de Seta Branca – a entidade maior naquele território que permitia e não permitia. Neiva, como mensageira do grande índio, determinava os detalhes das construções, reorganizava padrões de interação e especificava a identidade de seu povo por meio das vestimentas, cantos, falas.

Considera-se o Vale do Amanhecer como CF porque nele vê-se um ecossistema, integrado por um povo – os adeptos, um território – o terreno em Planaltina e uma linguagem específica da qual a visão brasiliense faz parte, mas, sobretudo, porque a maneira como foi constituída tem um funcionamento próprio. O falecimento de Neiva provocou bruscas transformações na maneira como passou-se a portar naquele território. Muito do que era atribuído ao espiritual passou a ser relegado ao racional. O que antes era permitido ser ditado por Seta Branca, hoje é dito por adeptos comuns.

O VDA provocou o surgimento de muitas CF artificiais ao redor do Brasil e do mundo quando adeptos passaram a ver a necessidade política de instituir um templo

religioso em outras cidades, mas o fato da estrutura doutrinária da religião ser essencialmente baseada na tradição oral provocou mudanças nas nuances mais detalhadas deixadas pelos ensinamentos do monge tibetano que orientava Neiva, Seta Branca e todas as suas histórias com espíritos. Muda-se o povo, logo, mudam-se as regras. Claro, toda a construção doutrinária que define seu funcionamento está acessível

Detalhes como as cores das vestimentas dos adeptos, a distância hábil que podem manter entre si para conversar, os gestos com as mãos como forma de comunicação com as entidades, as canções específicas geradas nos rituais e as falanges passíveis de receber novos membros tradicionalizaram-se; constituíram a matriz das regras de interação gerais da comunidade. Porém, a possibilidade de alterar os detalhes dessa tradição interativa que antes cabia apenas à Neiva, também pode constituir a morte do VDA enquanto comunidade da maneira que se conhece.

Afinal, é importante lembrar: a CF passa por um processo cíclico de construir regras específicas que se tornam gerais e, posteriormente, com a morte de falantes ou com o contato dos falantes com outras CFs, adquire novas regras sutis em meio àquelas existentes. Todo esse processo é um tanto mais problemático pelo VDA se tratar de uma comunidade religiosa – o que significa que as interações não estão pautadas apenas a partir das experiências de comunhão entre os falantes, mas também com o desconhecido, o misterioso, o numinoso – em suma, o espiritual.

Aliás, esse é um dos pontos altos deste estudo. Reconhecer que as interações com o espiritual têm suas configurações próprias e tentar pensar em um possível meio ambiente para que a espiritualidade da comunidade em si seja passível de análise representa a valorização múltipla e holística do Povo que compõe esta tríade doutrinária. Muito se fala no VDA a respeito do número de pesquisadores que procura compreender a maneira como a comunidade lida com o espiritual. Uma das falanges, inclusive, repete de maneira interessante a fala de que “a doutrina não pode ser entendida com pesquisas, teses, estudos dogmáticos ou acadêmicos; ela não é compreendida com o cérebro”.

Não houve intenção de tentar “desvelar” a maneira como as interações espirituais acontecem – até mesmo porque elas não são facilmente acessíveis a não adeptos. Houve sim uma tentativa de compreender o VDA enquanto comunidade e, para isso, a necessidade de falar a respeito de sua doutrina. Se todos os detalhes ritualísticos fossem escritos, este texto deixaria de ser uma tese e se tornaria um inventário de mil páginas sobre símbolos, canções, vestimentas, vocabulários, mitologias.

7.1 Planejando a próxima escalada: palavras finais

Na introdução deste estudo, as intenções e objetivos pretendidos foram expostos de maneira que a impressão desejada fosse de que o leitor estivesse sendo convidado a uma escalada, uma referência ao “pensar como montanha”, frase emblemática de Aldo Leopold, em 1965, utilizado na ecologia profunda. A escalada, no entanto, não foi apenas metafórica: por quatro anos houve uma imersão na comunidade de fala Vale do Amanhecer, seja em visitas ao templo mãe, em conversas informais com adeptos, em buscas por materiais doutrinários que culminaram na tese que aqui se encerra.

No capítulo 01, “observando as árvores”, há uma referência a imagem da árvore – sempre usada para representar a ecolinguística – como maneira de descrever o caminho até os pés da montanha. Nesse capítulo, houve uma abordagem teórica dos fundamentos da ecolinguística, da visão ecológica de mundo, do paradigma ecológico, do que vem a ser um meio ambiente e da tríade ecolinguística. Em seguida, no capítulo 02, “iniciando a caminhada pela floresta”, apresentou-se o Vale do Amanhecer em seus aspectos históricos, bibliográficos e míticos. A imagem de uma caminhada visava a compreensão de que a multiplicidade da doutrina em questão não pudesse ser reduzida a apenas uma árvore, mas a várias – sendo seu entendimento, pois, múltiplo e holístico. Por isso os subtópicos são referência ao caminho. Afinal, antes das problematizações era necessário saber a respeito do que se estava falando.

Já no capítulo 03, “observando as copas”, houve uma tentativa de expor da maneira mais abrangente possível os diversos conceitos a respeito de comunidade de fala, sendo o termo “copa” uma referência ao que mais se destaca nas árvores depois do tronco. O objetivo era mostrar como os vários teóricos lidam com as problemáticas decorrentes do termo comunidade e como as leituras das comunidades recebem roupagens diferentes a partir de suas escolhas. Daí a importante subdivisão em conceitos “precisos” e “Imprecisos”.

Depois, no capítulo 04, “abrindo a mochila”, demonstrou-se como seriam os procedimentos metodológicos na escalada e, de certa forma, qual é o peso da mochila que esteve sobre as reflexões em todos os capítulos anteriores. Uma vez que o estudo é ecometodológico, falou-se sobre as orientações de Couto, as perspectivas de Nash e a metodologia comum de estudo de caso em pesquisas de caráter etnográfico. Logo, no capítulo 05, “subindo a montanha”, a ideia é de que abordar o VDA pelo viés da

ecolinguística utilizando dos métodos expostos representaria a subida, a tentativa de pensar como montanha e abordar os aspectos característicos da comunidade em questão.

Por fim, no capítulo 06, “admirando a vista”, entende-se que trabalhar as regras de interação depois de todo o processo do estudo equivale a olhar e ver o que a subida à montanha proporciona. Mas também de que ver é uma escolha e maneira como se vê também. Afinal, o ecossistema é delimitado pelo ecolinguista, o que significa que ele jamais será apreendido em sua totalidade. A consciência disso marca o estudo ecológico. É justamente isso que nos permite entender que ainda há muito para ser estudado nesta comunidade.

Será que o Vale do Amanhecer ainda continuará podendo ser chamado de comunidade nos próximos anos? Se todos os rituais pudessem e fossem gravados ao longo de um período de tempo será que não seria possível apreender o surgimento ou o fim de regras de interação? Se pudessemos comparar o Vale do Amanhecer enquanto bairro e templo mãe com outras filiais espalhadas pelo Brasil encontraríamos as mesmas regras sendo seguidas? E se pudessemos acompanhar aqueles que desistiram da doutrina, seria possível acompanhar a transformação dos resquícios das RI em outras?

No cenário selvagem que abriu este estudo, as conclusões não pareceram incertas. A relação dialógica entre leão feroz e cervo indefeso logo fez pressupor cadeia alimentar, necessidades, natureza... mas havia a possibilidade também de que o cervo escapasse. De que o leão desse meia volta. A terra poderia ceder e se tornar lamaçal: o leão poderia ficar preso. Alguma árvore poderia bloquear o caminho entre eles. Na verdade, tudo é uma questão de perspectiva. Então o fazer ciência não é dialógico, é multiverso. Por isso, pela perspectiva ecolinguística, o Vale do Amanhecer é uma comunidade de fala – ao menos até que se prove ao contrário. Aí já será outra escalada.

Referências

- AULETE. Dicionário contemporâneo de língua portuguesa. Lexikon. 2015.
- ALBUQUERQUE, Davi Borges de. *A língua portuguesa em Timor-Leste: uma abordagem ecolinguística*. Tese (Doutorado em Linguística). Universidade de Brasília, 2014.
- ALVES-MAZZOTI, Alda Judith. Usos e abusos dos estudos de caso. In: *Cadernos de Pesquisa*, v. 36, n. 129, set./dez. 2006.
- ANDRADE, Daniela Negraes; OSTERMANN, Ana Cristina. SILVA, Caroline Rodrigues. *Análise da Conversa: uma breve introdução*. ReVEL, vol. 7, n. 13, 2009.
- ARANTES, Muryel Moraes. O território religioso Vale do Amanhecer: um relato histórico, político e cultural. In: *Ateliê geográfico*. Goiânia-GO, v. 8, n. 1, p.231-251, abr/2014.
- ARAUJO, Celmo Antônio de. *Corpo: espaço de sacrifícios aos deuses e ao mercado*. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) - Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2007.
- ARENDT, Ronald João Jacques. Psicologia Social, Comunidade e Contemporaneidade. In: *Psicologia Reflexão e Crítica*, v.11, n.1, p.143-153, Porto Alegre, 1998.
- BACHELARD, Gastón. *O novo espírito científico*. Trad. A. Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1996.
- BASTARDAS I BOADA, Albert. Biological and linguistic diversity: transdisciplinary explorations for a sociology of languages. In: *DiversCité VII*. 2002.
- BELL, Judith. *Projeto de pesquisa: guia para pesquisadores iniciantes em educação, saúde e ciências sociais*. Trad. de M. Lopes. Porto Alegre: Artmed, 2008.
- BERMAN, Morris. *The reenchantment of the World*. New York: Cornell, 1981.
- BIRCK, Vera Regina; KESKE, Humberto Ivan. A voz do corpo: a comunicação não-verbal e as relações Interpessoais. In: *Intercom*. FEEVALE, Novo Hamburgo, RS, 2008.
- BLOOMFIELD, Leonard. A set of postulates for the science of language. In: *Language*. v. 2, n. 2, p. 153-164, 1926.
- _____. Linguistic Aspects of Science. In: *Philosophy of Science*. Vol. 2, No. 4 (Oct., 1935), pp. 499-517. Published by: The University of Chicago Press Article Stable URL:<http://www.jstor.org/stable/184442>. 1950.
- BOOKCHIN, Murray. *The ecology of freedom*. California, Cherise: 1982.
- BOLINGER, Dwight. *Aspects of language*. New York: Harcourt Brace, 1975.

BRANCALEONE, Cassio. Comunidade, sociedade e sociabilidade: revisitando Ferdinand Tonnies. In: *Revista de ciências sociais*. Ceará. UFC. V. 39. N. 1. 2008.

CAMPBELL, Joseph. *Tu és isso: transformando a metáfora religiosa*. São Paulo: Madras, 2003.

CAPRA, Fritjof. *Pertencendo ao universo*. São Paulo: Cultrix/Amana, 1991.

_____. *O tao da física*. São Paulo: Cultrix, 1983.

CARVALHO, José Jorge de. Características do fenômeno religioso na sociedade contemporânea. In: *Série antropológica 114*. Brasília: UNB, 1991.

CASTANHEIRA, Karla A. A; SANTOS, Tânia Resende F. A noção de comunidade de fala para etnografia da comunicação: problematizações. In: *Língua e Literatura*. FW. v. 14. n. 23. 2012.

CATTON, Willian; DUNLAP, Riley. New ecological paradigm for post-exuberant sociology. In: *American Behavioural Scientist*. 1980.

CAVALCANTE, Carmen. *Xamanismo no Vale do Amanhecer: o Caso Tia Neiva*. São Paulo: Annablume. 2000.

CHAMMING'S, Louis. Prefácio. In: MARITAIN, Jacques. *A filosofia da natureza*. Trad. L. Rouanet. São Paulo: Loyola, 1996.

CHAVES, Neiva Zelaya. *Tia Neiva: autobiografia missionária*. Neiva Publicações, Brasília. 1992.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, A. *Dicionário de símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números*. 23ª ed. Rio de Janeiro: José Olympo, 2009.

CHOMSKY, Noam. *Aspects of the theory of syntax*. Cambridge MA: MIT Press, 1965.

CORDER, S. Pit. *Introducing applied linguistics*. Harmondsworth: Penguin, 1973.

COUTO, Hildo Honório do. *Ecolinguística: estudos das relações entre língua e Meio ambiente*. Brasília: Thesaurus, 2007.

_____. Sobre o conceito de comunidade surda. In: *Revista de Estudos da linguagem*. Belo Horizonte, v. 13, n. 2, p. 193-219, jul./dez. 2005.

_____. O que vem a ser ecolinguística, afinal? In: *Cadernos de Linguagem e Sociedade*, v. 14, n. 1. 2013.

_____. Análise do discurso ecológica. In: *Meio Ambiente e linguagem*, 2013b.

_____. A ecologia da interação comunicativa II. In: *Meio Ambiente e linguagem*. 2013c.

CULLIFORD, Larry. *A psicologia da espiritualidade: o estudo do equilíbrio entre mente e espírito*. São Paulo: Fundamento, 2015.

DAVIDSON, Hilda. *Gods and Myths of Northern Europe*. Penguin Books, 1990.

DENZIN, Norman. K; LINCOLN, Yvonna. S. Introdução: a disciplina e a prática da pesquisa qualitativa. In: _____. *O planejamento da pesquisa qualitativa: teorias e abordagens*. Trad. S. Regina. Porto Alegre: Artmed, p. 15-41. 1996.

DEVALL, Bill; SESSIONS, George. *Ecologia profunda: dar prioridade à natureza na nossa vida*. Trad. Sempre-em-pé. Águas Santas: Sempre-em-pé, 2004.

DIKSON, Dennis. Uma e outra comunidade de fala. In: *Linguasagem*. UFSCAR. 21ª 2013.

DROOGERS, André. Espiritualidade: o problema da definição. In: *Estudos teológicos*. V. 23, n. 2, 1983.

DUFFY, Brendan. Análise de evidências documentais. In: BELL, Judith. *Projeto de pesquisa: guia para pesquisadores iniciantes em educação, saúde e ciências sociais*. Trad. M. Lopes. 4ª ed. Porto Alegre: Artmed, 2008. p. 107-117.

DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arquetipologia geral*. Trad. H. Godinho. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

DURANTI, Alessandro. *Linguistic anthropology*. Cambridge: Cambridge University, 1997.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo Martins Fontes, 1996.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

EVERNDEN, Neil. Beyond ecology. In: *North American Review*. p. 16-20. 1978.

FERGS. Federação Espírita do Rio Grande do Sul. *Dirigente de grupo mediúnico*. Porto Alegre: Letras de Luz, 2001.

FERRY, Luc. *A nova ordem ecológica: a árvore, o animal e o homem*. Trad. R. Janowitz. Rio de Janeiro: Difel, 2009.

FIGUEROA, Esther. *Sociolinguistic metatheory*. Oxford: Pergamon, 1994.

GARNER, Mark. Ecologia da lingual como teoria linguística. In: *ECO-REBEL: Revista Brasileira de Ecologia e Linguagem*. V. 1. Ed. 1. 2015.

GIL, Antonio. *Como elaborar projetos e pesquisa*. 3ª ed. São Paulo: Atlas, 1995.

GÓIS, Cezar Wagner de Lima. *Psicologia comunitária: atividade e consciência*. Fortaleza: Instituto Paulo Freire de Estudos Psicossociais, 2005.

GRICE, Paul. Logic and conversation. In: COLE, P; MORGAN, J. *Speech acts: syntax and semantics*. Vol. 9. New York: Academic Press, 1975.

GALINKIN, Ana Lúcia. *A cura no Vale do Amanhecer*. Brasília: TechnoPolitik, 2008.

GUMPERZ, John. Types of linguistic communities. In: *Anthropological Linguistics*. 1962.

_____. The speech community. In: *International encyclopedia of the social sciences*:381-6. Macmillan. 1968.

_____. *Language in social groups*. Stanford: Stanford University Press. 1971.

_____. *Language and social identity*. Cambridge: Cambridge University Press. 1972.

GOBARD, Henri. *L'aliénation linguistique: analyse tétraglossique*. Paris: Flammarion, 1976

GOFFMAN, E. Relations in public: microstudies of public order. Middlesex, England, Penguin Books, 1971

_____ Interactional Ritual. N.Y. Pantheon Books, 1967.

GONÇALVES, Djalma. *Vale do Amanhecer: análise antropológica de um movimento sincrético contemporâneo*. Dissertação de graduação. Universidade de Brasília. Instituto de Ciências Sociais. Departamento de Antropologia. 1999.

GUY, Gregory. A Identidade linguística da comunidade de fala: paralelismo interdialetoal nos padrões de variação linguística. In: *Organon*, Revista do Instituto de Letras da UFRGS, Porto Alegre, v. 28 e 29. p. 17-32. 2000.

HAUGEN, Einar. *The ecology of language*. Stanford: Stanford University Press, 1972.

HUDSON, Richard. *Sociolinguistics*. New York: Cambridge, 1996.

HUTCHBY, Ian; WOFFITT, Robin. The organization of turn-taking. In: _____. *Conversation analysis: principles, practices and applications*. Malden/USA: Polity Press, 1998, p. 47-58.

HYMES, Dell. Models of the interaction of language and social life. In J.J. Gumperz & D.H. Hymes (Org.). *Directions in sociolinguistics*, 35-71. New York: Holt, Rinehart and Winston. 1972.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Dados demográficos. 2007.

KOCH, Ingedore Vilaça. *A inter-relação pela linguagem*. São Paulo: Contexto, 1995.

KNAPP, Mark. L.; HALL, Judith. *Comunicação não verbal na interação humana*. São Paulo: JBN, 1999.

- LABARRERE, Vanessa. S. *O vocabulário da doutrina religiosa do Vale do amanhecer como índice de criouliização cultural*. Dissertação (Mestrado em Linguística). Universidade de Brasília. 2006.
- LABOV, William. *Sociolinguistic patterns*. 3. ed. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1972
- _____. *Principles of linguistic change*. Vol. I: Internal factors. Oxford: Blackwel. 1994.
- LIMA, Alceu. *A vida sobrenatural e o mundo moderno*. Rio de Janeiro: Agir, 1956.
- LYONS, John. *New directions in linguistics*. London: Penguin, 1970.
- MAFFESOLI, Michel. *A parte do diabo: resumo da subversão pós-moderna*. Trad. C. Marques. Rio de Janeiro: Record, 2004.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Magia, ciência e religião*. Coimbra: Edições 70, 1948.
- MAKKAI, Adam. Porque *ecolinguística*. In: *ECO-REBEL: Revista Brasileira de Ecologia e Linguagem*. V. 1. Ed. 1. 2015.
- MARCHI, Euclides. O sagrado e as religiosidades: vivências e mutualidades. In: *História: Questões & Debates*. Curitiba, n. 43, p. 33-53, 2005.
- MARCUSCHI, Luiz Antônio. *Análise da conversação*. São Paulo: Ática, 2001.
- MARQUES, Erich Gomes. *Os poderes do estado no Vale do Amanhecer: percursos religiosos, práticas espirituais e cura*. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade de Brasília, 2009.
- MAZZA, Giampietro; JACINTO, Rui. Territorialidade e identidade territorial: notas para o estudo das comunidades e áreas de montanha. Universidade de Roma. In: *Diálogos fronteiriços*. Academia.edu. 2010.
- MILROY, James; MILROY, Lesley. Linguistic change, social network and speaker innovation. In: *Linguistics*, v. 21 (1985), 339-384. Printed in Great Britain.
- MOURÃO, Rodrigo Brasil da Fonseca. *O espaço sagrado em Mircea Eliade*. FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. (Dissertação de Mestrado). Belo Horizonte, 2013.
- MORAES, Luciana Salles de Bragança. Cumprimentos e despedidas como rituais conversacionais. In: *Escrita*. PUC-RJ. 2011.
- MORGAN, Marcyliena. *Speech community: key topics in linguistic anthropology*. New York, Cambridge, 2014.

MOSELEY, Christopher (ed.). Atlas de las lenguas del mundo en peligro, 3ra edición. París, Ediciones UNESCO. 2010. Versión en línea: <http://www.unesco.org/culture/en/endangeredlanguages/atlas>.

MAUSS, Marcel. La prière et les rites oraux. In: *Œuvres*, vol.1 - Les Fonctions Sociales du Sacré. Paris: Minuit. 1968. Tradução de M. Reesink.

NASH, Joshua. Norfolk Island, South Pacific: An empirical ecolinguistic case study. In: *Journal of the Australasian Universities Language and Literature Association*. 116: 83-97, 2011.

NENOKI DO COUTO, Elza. K. N. *Ecolinguística e Imaginário*. Brasília: Thesaurus. 2012.

_____. *Ecolinguística: um diálogo com Hildo Honório do Couto*. Campinas: Fontes, 2013.

OLIVEIRA, Amurabi. Nova era, *habitus* e estranhamento: os processos de imersão religiosa no vale do amanhecer. In: *Antropolítica*. Niterói, n. 34, p. 99-124, 1. sem. 2013

PATRICK, Peter. L. The speech community. In: CHAMBERS, J. K; TRUDGILL, P. & SCHILLING-ESTES, N. *Handbook of language variation and change*. Oxford: Blackwell. 2004.

PELBART, Peter Pál. *Vida capital: ensaios de biopolítica*. São Paulo: Iluminuras, 2003.

PIAZZA, Waldomiro. *Introdução à Fenomenologia religiosa*. Ed. Vozes,. Petrópolis 1976.

RABINOVICH, Diana. *A angústia e o desejo do Outro*. Rio de Janeiro, Companhia de Freud, 2005.

RAITH, Joachim. Sprachgemeinschaftstyp, Sprachkontakt: social substratum of language ecology. In: *Studies in Language Ecology*. 1987.

ROCHA, Tatiana Gomes da. Discutindo o conceito de comunidade na psicologia para além da perspectiva identitária. In: *Global Journal of Community Psychology Practice*. V. 3, N. 4. 2012.

ROMAINE, Suzanne. *Language in society: an introduction to sociolinguistics*. London: Blackwell, 1994.

SANTA ANA, Otto & PARODÍ, Claudia. *Modeling the speech community: configurations and variable types in the Mexican Spanish setting*. 27(1):23-51. 1998.

SASSI, Mario. *No limiar do III milênio: Vale do Amanhecer*. 3 ed. Neiva Publicações. Brasília. 1974.

SCHERRE, Marta. Speech Community. In: BROWN, K. *Encyclopedia of Language and Linguistics*. 2. ed. Oxford: Elsevier, 2006

_____; NARO, Anthony. A concordância de número no português do Brasil um caso típico de variação inerente. In: HORA, Dermeval da (Org.). *Diversidade Linguística no Brasil*. João Pessoa: Idéia, 1997. p. 93-114.

SCHMALTZ NETO, Genis Frederico. Entre o Vale e o Amanhecer: comunidade de fala para ecolinguística. In: *Linguística ecossistêmica e análise do discurso ecológica: teoria e aplicações*. Brasília: Thesaurus, 2015.

_____. O princípio de Borromeu e o ecossistema linguístico triádico. In: *Via Litterae*. Anápolis. v. 7, n. 1, p. 21-29. Jan./jun. 2015.

_____. Interfaces entre ecolinguística e sociolinguística interacional. In: *Ecolinguística: Revista Brasileira de Ecologia e Linguagem*, v. 03, n. 01, p. 192-205, 2017.

_____. Sobre o conceito de comunidade de fala: teorias, desdobramentos e reflexões. In: COUTO, Elza K. N. N et. al. *10 anos de ecolinguística no Brasil*. São Paulo: Pontes, 2017b.

SEATTLE, Cacique. Carta da tribo Suquamish ao presidente Francis Pierce. Washington. LCC, 1887.

SERRANO, Glória Perez. *A Investigación cualitativa: retos e interrogantes I*. Madrid: La Muralla, 1998.

_____. *Investigación cualitativa: retos e interrogantes II*. Madrid: La Muralla, 1994.

SEVERO, Cristine Gorski. A comunidade de fala na sociolinguística laboviana: algumas reflexões. In: *Revista Voz das Letras*. Santa Catarina, n. 9, p. 1-17, 2008.

SILVA, José Carlos do Nascimento. *Observações tumará*. Brasília. 2009. PDF.

REIS, Marcelo. *Tia Neiva: a trajetória de uma líder religiosa e sua obra Vale do Amanhecer (1925-2008)*. Tese de doutorado. Universidade de Brasília. Instituto de Ciências Humanas. Departamento de História. 2008.

_____. et al. *Vale do Amanhecer: inventário nacional de referências culturais*. Brasília, DF. Superintendência do IPHAN, 2010.

ROCHA, Tatiana Gomes. Discutindo o conceito de comunidade na psicologia para além da perspectiva identitária. In: *Global Journal of Community Psychology Practice*. V. 3, n. 4 2012

RODRIGUES, Renato Gonçalves. O corpo na história e o corpo na igreja hoje. In: *IV Fórum Nacional Corpo e Cultura*. UnB, 2013.

ROGERS, Everett M.; STEINFATT, *Intercultural communication*. Illinois: Waveland Press, Inc., 1999,

TELLES, João. “É pesquisa, é? Ah, não quero, não bem!” Sobre a pesquisa acadêmica e sua relação com a prática do professor de línguas. In: *Linguagem e ensino*. V.5, n. 2, 2002. P. 91-116.

TÖNNIES, Ferdinand. *Princípios de Sociologia*. México: Fondo de Cultura Económica. 1942.

_____. Comunidade e sociedade como entidades típico-ideais. In: FERNANDES, F. (Org.). *Comunidade e sociedade: leituras sobre problemas conceituais, metodológicos e de aplicação*. São Paulo: Editora Nacional e Editora da USP, 1974. p. 96-116.

_____. Comunidade e sociedade: textos selecionados. In: MIRANDA, O. (Org.). *Para ler Ferdinand Tönnies*. São Paulo: Editora da USP, 1995. p. 231-342.

TRÍAS, Eugenio. *Pensar a religião: o símbolo e o sagrado*. In: DERRIDA, J. & VATTIMO, G. (orgs.). *A religião*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

VANIN, Aline Aver. Considerações relevantes sobre as definições de comunidade de fala. In: *Acta Scientiarum. Language and Culture*. Maringá, v. 31, n. 2, p. 147-153, 2009.

VENTURA, Magda Maria. O estudo de caso como modalidade de pesquisa. In: *Revista SOCERJ*. 2007;20(5). pp. 383-386.

WARDHAUG, Ronald. *An introduction to sociolinguistics*. Oxford: Blackwell, 1998.

WEBER, Max. Comunidade e sociedade como estruturas de socialização. In: FERNANDES, F. (Org.). *Comunidade e sociedade: leituras sobre problemas conceituais, metodológicos e de aplicação*. São Paulo: Editora Nacional e Editora da USP, 1973.

WIEDEMER, Marcos Luís. As faces da comunidade de fala. In: *Linguagens - Revista de Letras, Artes e Comunicação*. Blumenau, v. 2, n. 1, p. 21 - 35, jan./abr. 2008.

YIN, Robert. *Case study research: design and methods*. London: Sage, 1984.

ZELAYA, Carmem Lúcia. *Os símbolos na doutrina Vale do Amanhecer: sob os olhos da clarividente*. Neiva Publicações, Brasília. 2009.

ANEXOS

01. Na sequência, brasão de Borromeu, apropriação lacaniana e valknut.



02. Neiva e seu primeiro caminhão



03. Neiva e Mário

