

Para citar este artigo (ABNT):

OLIVEIRA, Amurabi P. Imaginário e construção da realidade: um olhar sobre as visualidades do Vale do Amanhecer. In: *Cultura Visual*, n. 13, maio/2010, Salvador: EDUFBA, p. 71-83.

Imaginário e construção da realidade: um olhar sobre as visualidades do Vale do Amanhecer

Imaginary and the build of reality: a look over the visualities of the Valley of Dawn

Amurabi Pereira Oliveira

Resumo

Este trabalho tem por objeto o Vale do Amanhecer – que vem a ser um movimento místico-esotérico fundado em Brasília no final dos anos 60, por “Tia Neiva”, marcado por um intenso sincretismo entre catolicismo, espiritismo, religiões afro-brasileiras e elementos da nova era principalmente – buscando analisar as construções simbólicas, presentes nas imagens e nas narrativas míticas do movimento, à luz da teoria do imaginário de Durand, nos utilizando também de outros autores que buscam compreender o simbolismo como Eliade. Almejamos traçar um percurso sobre tais construções simbólicas, destacando como as mesmas se organizam e se articulam em seus regimes de imagem.

Palavras-chave

Vale do Amanhecer; Simbolismo; Imaginário.

Abstract

This work is about the Valley of Dawn – that is an esoteric-mystical movement founded in Brasilia in the late 60's by “Tia Neiva”, marked by a strong syncretism between Catholicism, spiritism, african-Brazilian religions and elements from the new age - trying to analyze the symbolic constructions, present in the images and in the mythic narratives of the movement in the light of the Durand's theory of the imaginary, also using the other authors who seek to understand the symbolism as Eliade. We aim to set a course on such symbolic constructions, highlighting how they are organized and articulate in their schemes of images.

Keywords

Valley of Dawn; Symbolism; Imaginary.

1. Introdução

A condição humana se marca por um processo contínuo de criação e de recriação, de modo que a partir do contato com o real o homem constrói a sua realidade, a imaginação, neste sentido, deforma o real, como nos afirma Bachelard (2008). Todo o contato humano com o que o cerca leva a um processo de construção imaginária, que se reflete no plano da linguagem, dos sentidos e da imagem, e talvez este reflexo esteja mais claramente esboçado na constituição do sagrado, neste processo de reinvenção da própria realidade

Submetido em: 30/01/2010
Aprovado em: 07/04/2010

no qual o homem se põe e que o leva a níveis inimagináveis no mundo profano. A criação do universo religioso leva também a criação do próprio homem, ou ao menos de um novo homem. Como nos aponta Durkheim (2007):

[...] os crentes, homens que, vivendo a vida religiosa, têm a sensação direta daquilo que a constitui, objetam a essa maneira de ver que ela não corresponde à sua experiência cotidiana. Eles sentem, com efeito, que a verdadeira função da religião não é a de nos fazer pensar, de enriquecer nosso conhecimento, de acrescentar às representações que devemos à ciência representações de outra origem e de outro caráter, mas de nos fazer agir, de nos ajudar a viver. O fiel em comunhão com seu deus não é apenas um homem que vê as verdades novas que o incrêdo ignora: é um homem que *pode* mais. (DURKHEIM, 2007, p. 166).

O que nos interessa aqui é pensar como as estruturas imaginárias, dentro da concepção proposta por Durand (2002), se apresentam no nível da imagem na construção religiosa, e de como a partir desta, que é por excelência simbólica, podemos pensar o caráter criador do ser humano. Para tanto optamos por analisar as construções visuais presentes no Vale do Amanhecer – VDA, que segundo Carvalho (1991) é possivelmente o universo religioso mais original conhecido.

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

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

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

[...] estas tradições têm uma característica comum: são portadoras de 'histórias cósmicas'. Isto é, daquelas narrativas que contam as origens da humanidade e respondem às indagações perenes sobre o papel e destino da humanidade e seu lugar na natureza. Falam sobre as origens do homem, da cultura e do cosmo e definem as responsabilidades do homem para com o universo. Dão sentido à nossa existência enquanto seres humanos (ALBUQUERQUE, 2004, p. 147)

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

A presença do sincretismo religioso nesta denominação é, possivelmente, um dos aspectos que mais chama a atenção dos pesquisadores, porém não pretendemos frisar este aspecto em nosso trabalho, tendo em vista que almejamos, justamente, realizar uma análise original acerca deste movimento, que não tenha sido elaborada pelos demais pesquisadores. De modo que o *core* de nosso trabalho será a busca pela compreensão do trajeto do imaginário traçado pelo movimento, de como os símbolos se organizam em regimes de imagem, que se articulam de modo a construir o universo simbólico do grupo.

2. Os regimes da imagem em Durand

Durand nos afirma que nossa civilização se colocou ante a um contra-senso, pois por um lado somos historicamente a civilização que mais buscou reprimir os regimes da imagem, por outro no período moderno nunca a imagem esteve tão presente (2004), “a Imagem mediática está presente desde o berço até o túmulo” (DURAND, 2004, p. 33).

Na ciência encontraríamos também hermenêuticas redutoras, que através de suas propostas e concepções do próprio homem teriam contribuído para a opressão da imagem e do imaginário no ocidente, como a psicanálise de Freud e o estruturalismo de Levi-Strauss, mas por outro lado também encontraríamos hermenêuticas instauradoras como o criticismo de Cassirer, a arquetipologia de Jung e a fenomenologia poética de Bachelard (DURAND, 2000).

Sua teoria se propõe a ser um resgate do próprio imaginário seguindo o rastro das hermenêuticas instauradoras, de modo que se possa repensar o valor da imagem e do imaginário enquanto instância produtora e produtiva do próprio real, e mais que isso, repensar o próprio homem a partir de sua capacidade de imaginação e simbolização.

Para a teoria de Durand os símbolos são construídos como forma de superação dos semblantes do tempo e da morte, claro que “Para falar da dimensão simbólica, é necessário ter em mente que o símbolo se caracteriza por sua

ambigüidade e pelo sem fim de seus significados” (PITTA, 2005, p. 23), portanto, devemos sempre encarar o símbolo enquanto polissêmico, até porque para Durand o símbolo é a expressão mais plástica do imaginário, já que para o autor os símbolos se organizam em *schèmes*, que representam um tendência geral dos gestos, como a verticalidade que corresponde aos *schèmes* da subida e da divisão, e a deglutição que corresponde aos da descida e do aconchego. Por sua vez o arquétipo corresponde à representação do *schème*, como o da verticalidade pode ser representado pelo arquétipo do chefe. O símbolo corresponde a um signo concreto, uma representação que “evoca”, “faz aparecer” determinado arquétipo. Já o mito corresponde à um sistema dinâmico de símbolos. (DURAND, 2002; PITTA, 2005).

Ante aos semblantes do tempo encontramos os símbolos teriomórficos, que são relativos à animalidade, sintetizados através do fevilhamento, da animação e da mordicância; os símbolos nictomórficos, relativos à noite, representados pela situação de trevas e pela água escura; e os símbolos catamórficos, relativos à queda. Todos estes símbolos tentaram ser superados pela imaginação humana através tanto do regime diurno da imagem, quanto do regime noturno. Mais que antagônicos estes regimes são complementares com relação à construção humana da realidade.

Para Durand o regime diurno da imagem, que corresponde à estrutura heróica do imaginário, representa uma vitória sobre o destino e sobre morte através da luta aberta, sintetizado através de três constelações de imagens: Os símbolos de ascensão, relativos à elevação; os símbolos espetaculares, relativos à visão; e os símbolos de divisão, ou diairéticos. Deste modo o regime diurno se caracteriza por um regime de ação, ao mesmo tempo é um regime que nos remete aos *schèmes* de elevação e divisão através dos mais diversos símbolos, que como já ressaltamos são sempre polissêmicos.

Já no regime noturno encontramos outra preocupação, centrada na busca pela fusão e pela harmonia, que se dará através de duas estruturas do imaginário: a mística e a sintética. Na estrutura mística encontramos os símbolos de inversão, bem como os símbolos de intimidade, desse modo a queda heróica se transforma numa suave descida, bem como o próprio túmulo outrora símbolo de morte e de derrota se metamorfoseia em um símbolo de repouso, o abismo torna-se taça. Já na estrutura sintética encontramos os símbolos cíclicos de modo que esta estrutura irá “[...] harmonizar os contrários, mantendo entre eles uma dialética que salvguarde as distinções e oposições, e propor um caminhar histórico e progressista” (PITTA, 2005, p. 36).

Percebemos, por tanto que a construção simbólica visa através das diversas saídas superar o semblante do tempo e da morte, seja através da vitória heróica, através da conciliação ou da perspectiva cíclica, o que importa aqui é que todas estas saídas apontam para uma infinidade de possibilidades que possibilitam ao homem ir para além do real, superando o que é encontrado através do processo de simbolização.



Figura 1 - MEDIUM Apara no Vale do Amanhecer em Brasília/ (Fonte: Batista, 2003).

3. O imaginário do Vale do Amanhecer: um olhar sobre suas visualizadas

A construção do universo místico-religioso do VDA atrela estruturas imaginárias à própria construção das identidades coletivas, os sujeitos atrelam seus processos de pertencimento e localização no espaço social do grupo a partir de construções simbólicas que se materializam através das imagens, cujo caso mais emblemático se dá através das indumentárias ritualísticas. Segundo Cavalcante (2000) elas se caracterizam por serem extremamente coloridas e irradiantes “adornadas com materiais de brilho, tais como *strass*, falsas gemas e materiais preciosos, estão repletas de símbolos” (Ibdem, 2000).

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

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

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

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

espírito que se liga ao adepto por cobrança ou apenas por atração.

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

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

É interessante frisar que as vestimentas reforçam uma marcação espacial e temporal extraordinária, referentes ao contato com o “outro mundo”, como coloca DaMatta (1997). O tempo extraordinário é marcado por uma inversão de valores, de lugares, que no caso do tempo que marca o contato com o “outro mundo” são demonstrados pelos cânticos, vestimentas etc. Há, portanto, toda uma mudança de comportamento, sendo a mudança de vestimentas mais um marcador desta extraordinariedade do momento. Neste momento sua representação do *self*, nos dizeres de Goffman (2005), passa a ser outra, o adepto torna-se um médium, um seguidor de Tia Neiva, alguém que segundo eles está ali para realizar um “trabalho de caridade”, que beneficiaria não apenas aquele que o recebe diretamente como toda a humanidade.

O templo também segue uma construção estilística própria, sendo o colorido uma marca sempre presente assim como os elementos sincréticos, que se hibridizam não apenas com elementos religiosos diversos como também culturais, em especial da cultura mundial, apontando para o processo de desterritorialização destes elementos, como aponta Ortiz (2006), sendo os mesmo também reterritorializados através dos processos de resignificação e reconstrução da realidade simbólica.

Segundo Eliade (2000) a construção de templos religiosos normalmente apenas “reproduz” um templo existente em outro plano, de modo que o templo terreno é uma mera reprodução imperfeita do que existe no outro mundo, para os adeptos do Vale teria sido o espírito de uma entidade denominada “Tiaôzinho” que teria guiado a construção estilística do templo. Ainda para Eliade (2002):

É certo que os espaços sagrados por excelência – altares, santuários – são ‘construídos’ segundo as prescrições de cânones tradicionais. Mas esta ‘construção’ baseia-se, em última análise, numa revelação primordial que desvendou em *in illio tempore* o arquétipo do espaço

sagrado copiado e repetido depois indefinidamente na construção de todos os novos altares, de todos os novos templos ou santuários (ELIADE, 2002, p. 299)



Figura 2 - Imagem do templo de Brasília.



Figura 3 - Imagem do templo de Olinda.



Figura 4 - Imagem portão de entrada do templo de Olinda - PE.

Por isso que encontramos uma repetição em termos de organização espacial e de construção estilísticas dos templos de Brasília e de Olinda, por exemplo, na medida em que devem obedecer não a preceitos “profanos”, mas sim “sagrados”.

E mais que isso quando analisamos estas imagens à luz da teoria de Durand podemos observar a repetição de alguns elementos presentes no mesmo regime de imagens. Notoriamente o VDA utiliza-se tanto do regime diurno quanto noturno da imagem, não à toa tanto o Sol quanto a Lua se fazem presentes em indumentárias, brasões e nas mais diversas construções estilísticas presente entre os adeptos, o que demonstra uma busca por conciliação entre os dois regimes, o VDA, neste sentido, seria um movimento místico-esotérico que se situa ao mesmo tempo nos dois regimes, ainda que em alguns momentos possamos identificar a predominância de um regime sobre o outro.

4. Elementos para um regime diurno da imagem

Como já apontamos no VDA há uma busca pela conciliação entre os dois regimes de imagem, o que não significa que não haja o predomínio de um ou outro em determinada construção, ou determinado momento ritual, nos propomos a analisar neste momento os elementos do regime diurno que se apresenta no VDA.

Nas imagens dos templos tanto de Brasília quanto de Olinda observamos a referência ao Sol, que em verdade se assemelha à imagem do Sol nascente japonês, o que demonstra o processo de transnacionalização cultural já apontado por Ortiz (2006) que neste momento

se apresenta na construção imagética do VDA. Para Durand (2002) os símbolos espetaculares se demonstram principalmente através da imagem solar, que pode ser observada em imagens como apresentado na Figura 5.

Tal imagem traz em si a antinomia com relação às trevas apontadas por Durand enquanto uma das imagens da morte. Segundo o autor: “Tal como o esquema da ascensão se opõe ponto por ponto, nos seus desenvolvimentos simbólicos, ao da queda, também aos símbolos tenebrosos se opõem os da luz e especialmente o símbolo solar.” (DURAND, 2002, p. 146).

Temos, aí, que no VDA o regime diurno apresentar-se-á através dos símbolos espetaculares, mas não através destes, os símbolos de ascensão, seja através da própria imagem do chefe, daquele que está mais elevado, que neste caso poderíamos centralizar na imagem do Pai Seta Branca, que por vezes podemos ter a impressão de ser confundido com o próprio Jesus Cristo no Movimento (MELLO, 1999), que para além de se apresentar como chefe também em sua imagem encontramos o simbolismo ascensional do angelismo através da flecha que ele segura em suas mãos, como podemos observar na Figura 6.

Em verdade, a imagem do Pai Seta Branca pode ser pensada como o símbolo que sintetiza o regime diurno da imagem no VDA. Porém nos é válido ressaltar aqui a própria plasticidade do símbolo (DURAND, 2000), ou seja, ainda que esta entidade espiritual se simbolize sintetizando o regime diurno é sempre dinâmico, podendo modificar sua simbologia com o tempo.

Ainda acerca de tal símbolo destacamos que o Pai Seta Branca não possui apenas os símbolos de ascensão e espetaculares em sua construção, como também os símbolos da divisão, uma vez que a flecha que o mesmo carrega em suas mãos pode ser entendido também como a arma do herói, é um símbolo de pureza, que permite ao mesmo a transcendência que “(...) *está sempre, portanto, armada*, e já encontramos esta arma transcendente por excelência que é a flecha, e já tínhamos reconhecido que o cetro de justiça traz a fulgurância dos raios e o executivo do gládio ou do machado.” (DURAND, 2002, p. 159).



Figura 5 - Imagem do templo de Brasília.

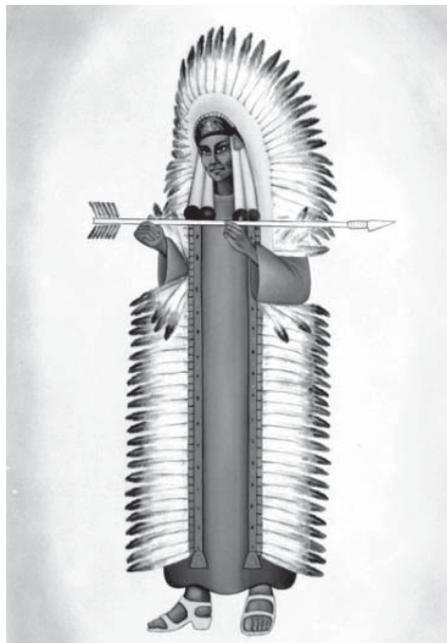


Figura 6 - Imagem do Pai Seta Branca (Fonte: Pintura Vilela).

Na estrutura heróica do imaginário são os símbolos que vencem a morte através da luta, da divisão, da separação, que predominam no regime de imagens, de modo que encontramos nestes de forma mais clara a referência à divisão, é quando o sagrado e o profano distam, porém distam para que o sagrado possa ser acessado ao pelo profano, ou seja, ascende-se ao sagrado. Neste momento os ritos, as preparações, as vestimentas e o tempo tudo converge para que a realidade se apresente dicotomicamente, porém convergindo por fim, no tempo que é extraordinário (DAMATTA, 1997). Ainda segundo Eliade:

Dizíamos que o mundo religioso vive num mundo 'aberto' e que, por outro lado, sua existência é 'aberta' para o Mundo. Isto é o mesmo que dizer que o homem religioso é acessível a uma série infinita de experiências que poderiam ser chamadas de 'cósmicas'. Tais experiências são sempre religiosas, pois o Mundo é sagrado. (ELIADE, 2008, p. 139)

Ou seja os símbolos do regime diurno possibilitam a divisão entre o sagrado e o profano, que é o substrato do universo religioso. São por excelência o meio pelo qual o homem se percebe humano, mas ao menos tempo se percebe como ser capaz de acessar o sagrado, busca as alturas, o céu, o Sol, a luz, levado pelas asas, como no onírico mito de Ícaro, ou pelas flechas, como no sagitário. No VDA os símbolos se constelam, arranjam-se harmonicamente, constituindo, assim, as identidades dos sujeitos envolvidos no movimento, o que nos interessa aqui é destacar que para a constituição das identidades religiosas há uma complexa elaboração que visa harmonizar os regimes de imagem, e só assim possibilitar a elaboração de discurso e práticas simbolicamente eficazes para os adeptos.

5. Elementos para um regime noturno da imagem

O regime noturno é ao mesmo tempo oposto e complementar em relação ao regime diurno, ao passo este se preocupa em dividir e reinar aquele empenha-se em fundir e harmonizar. O regime noturno realizará tal tarefa de duas formas distintas "(...) que correspondem a duas estruturas do imaginário: a mística e a sintética. Neste regime, a queda heróica é transformada em descida e o abismo em taça. Não se trata mais de ascensão em busca do poder, mas de descida interior em busca do conhecimento." (PITTA, 2005, p. 29).

A estrutura mística do regime noturno buscará cumprir sua missão através dos símbolos de inversão e de intimidade. Nos símbolos de intimidade encontramos a utilização do eufemismo, como na figura do Jaguar que de fera feroz passa a ser uma das faces da entidade Pai Seta Branca, um dos seres sagrados do panteão do VDA, presente nas indumentárias, brasões e diversos símbolos presentes nos templos do movimento.

A proposta do regime noturno é inverter os símbolos, para que com isso possa-se conciliar os elementos da imaginação. Para além dos símbolos de inversão a estrutura mística do regime noturno também possui os símbolos de intimidade, como o da moradia, que pode ser compreendido como o próprio templo, que se torna a moradia do sagrado, não à toa parte dos rituais do VDA ocorre dentro do templo, outros ao ar livre. Poderíamos, baseado nesta colocação, afirmar

que os rituais ocorridos no templo formam a parte ritualística do regime noturno, ao passo que aqueles que ocorrem ao ar livre configuram a parte ritualística do regime diurno.

Ainda nesta estrutura encontramos os símbolos referentes aos alimentos e substâncias, sendo o sal considerado o “ouro alimentar”, este presente em alguns rituais do VDA como no do “Passe”, no qual o freqüentador, que receberá tais serviços espirituais, ingere sal ao entrar e ao sair do ritual, que além do sal também se faz presente o óleo e a água. Segundo Eliade (2002): “As águas simbolizam a soma niversal das virtualidades; elas são *fons* e *origo*, e reservatório de todas as possibilidades de existência; elas *precedem* toda forma e *sustentam* toda criação” (Ibidem, p.151).

Para além da estrutura mística do regime noturno, encontramos também a estrutura sintética, através da qual o tempo se torna positivo através do progresso ciclico, o homem em contato com o sagrado busca recriar o tempo, repetir o momento primervo do universo, através de rituais e sacrifícios, através das diversas ações ritualísticas.

A estrutura sintética, neste sentido, apresenta-se simbolicamente mais através das práticas rituais e das narrativas míticas que visualmente, ainda que ambos simbolismos possam se expressar através de imagens. Os rituais presentes no VDA são narrados pelos adeptos enquanto aqueles que são realizados através dos tempos pelas mais diversas culturas, de modo que a execução dos mesmo perfaz uma reatualização do tempo primervo. Consoante a Eliade (2000):

Para o homem tradicional, a imitação de um modelo arquetípico é uma reatualização do momento mítico em que o arquetipo foi realizado pela primeira vez. Assim, também essas cerimônias, que não são nem periódicos nem coletivos, suspendem a passagem de tempo profano, a duração, e projetam aquele que os celebra num tempo mítico, *in illio tempore*. (ELIADE, 2000, p. 91)

Além do mais, apesar de que não há no VDA preocupações apocalípticas (MELLO, 1999), há na narrativa mítica do movimento a idéia de que a humanidade possui origens num planeta chamado “Capela”, do qual também proveio o Pai Seta Branca, e ao qual toda a humanidade retornará. Nesta narrativa encontramos, portanto, a idéia ciclica de tempo, de retorno ao princípio, portanto, neste momento a estrutura sintética do regime noturno mostra a reconciliação com o tempo, que no fim das contas seria a maior imagem da morte que se coloca ante ao homem. O tempo ciclico é, desse modo, a reconciliação com os medos fundamentais do homem, neste caso organizado através do mito que “(...) é feito da pregnância simbólica dos símbolos que põe em narrativa: arquetipos ou símbolos profundos, ou então, sintemas anedóticos” (DURAND, 1996, p. 85)



Figura 7 - Imagem do VDA de Brasília.

no VDA as imagens buscam a harmonia, por isso o hino à noite, que aponta Durand (20002) se faz tão presente, ele eufemiza os símbolos nictomórficos. Na construção do universo do VDA a estrela de David é ressignificada – pois como aponta Gerriero (2006) os novos movimentos religiosos sincretizam, ressignificam e reinventam os símbolos presentes nas religiões tradicionais – e trazida para este mundo de cores e símbolos, atrela-se ao Sol e à Lua, e poderíamos mesmo afirmar, que apesar de ser um símbolo presente historicamente de forma mais ligada ao regime noturno, no VDA é um símbolo de síntese, que busca conciliar os dois regimes, demonstrar que as construções simbólicas almejam o mesmo fim, de alçar o ser humano à vãos mais amplos, de romper com sua própria humanidade levando-o ao universo do sagrado.

6. Considerações finais

O que buscamos no decorrer deste trabalho não foi exaurir o tema, muito pelo contrário, almejamos unicamente traçar um breve itinerário em torno do regime de imagens que compõem o universo mágico religioso do VDA. Compreendemos que a articulação entre os diversos símbolos, que neste caso pode provir de contextos culturais distintos, é que permite a figuração dos regimes de imagem articulados do VDA.

Ainda que tratemos de símbolos transnacionalizados (ORTIZ, 2006) entendemos que estes se articulam com outros presentes na realidade cultural local, de modo que no VDA encontramos uma nova realidade, que já denominamos em outro trabalho de *New Age Popular*, que se caracteriza justamente por esta articulação entre a Nova Era e a realidade cultural e religiosa brasileira (OLIVEIRA, 2009).

Porém estes símbolos não são articulados de forma aleatória, muito pelo contrário, é por isso que o símbolo solar, representado pelo sol nascente japonês, é ligado à imagem do líder indígena Pai Seta Branca, possuidor de uma flecha em mãos outro símbolo do regime diurno. O imaginário dos adeptos forma-se, portanto, através da articulação e da dinamização das imagens que compõem seu universo de representações. Isto implicar em dizer, que os símbolos são sempre aqueles que significam a existência dos adeptos, que tornam seus universos dotados de uma unidade simbólica, o que na modernidade é ainda mais explícito, uma vez que, o homem busca, por vezes, resgatar este aspecto perdido com o mundo moderno, que leva por vezes à crise de sentido subjetiva e institucional.

Propusemo-nos a pensar o imaginário que sempre deve ser pensado enquanto face da criatividade humana, que se arranja e articula de modo a formular um universo simbólico significativo para os sujeitos. O símbolo não apenas ilustra o pensamento como dá ao homem o *status* de homem, só podemos pensar o ser humano enquanto tal se o situarmos enquanto *homo symbolicus*, e no VDA esta capacidade criativa e simbolizante se mostra mais clara que nunca, explodindo numa infinidade de cores, símbolos, significados e sentidos, que se entrelaçam às vidas dos sujeitos de modo que os mesmos passam a se reconhecer como tais a partir destes regimes de imagens.

Referências

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

BACHELARD, Gaston. *A Poética do Espaço*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

CARVALHO, José Jorge de. "Características do fenômeno religioso na sociedade contemporânea". *Série Antropológica*, Brasília, ano de 1991, nº 114. Disponível em <www.unb.br/ics/dan/Serie114empdf.pdf>. Acesso em 10 de janeiro de 2010.

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

DURAND, Gilbert. *As Estruturas Antropológicas do Imaginário*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *A Imaginação Simbólica*. Lisboa: Edições 70, 2000.

_____. *Campos do Imaginário*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

_____. *O Imaginário*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2004.

DURKHEIM, Émile. *Durkheim*. São Paulo: Editora Ática, 2007.

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

_____. *O Sagrado e o Profano: A Essência das Religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

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

ELIADE, Mircea; COULIANO, Íoan Peter. *Dicionário das Religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

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

GUERRIERO, Silas. *Novos Movimentos Religiosos: O Quadro Brasileiro*. São Paulo: Paulinas, 2006.

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

OLIVEIRA, Amurabi Pereira de. "Nova Era à Brasileira: A New Age Popular do Vale do Amanhecer". *Inter. Cult. Com.* Vol. 4., N. 5. jan./jul. 2009.

PITTA, Danielle Perin Rocha. *Iniciação à Teoria do Imaginário de Gilbert Durand*. Rio de Janeiro: Antlântica Editora, 2005.

REIS, Adriana Valle dos. "Nova Religiosidade e Educação em Brasília: Uma Nova Ética em Curso?". In: COELHO, Maria Francisca Pinheiro; BANDEIRA,

Lourdes; MENEZES, Marilde Loiola de. *Política, Ciências e Cultura em Max Weber*. Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2000.

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

Sobre o autor

Possui Licenciatura Plena (2007) e Mestrado (2008) em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Campina Grande. Atualmente é professor de Sociologia do quadro permanente do Instituto Federal de Pernambuco e doutorando em Sociologia pela Universidade Federal de Pernambuco, onde desenvolve pesquisa na linha de Cultura Política, Identidades Coletivas e Representações Sociais sob a orientação do Prof. Roberto Motta e, desenvolve ainda junto a esta Universidade atividades ligadas ao Núcleo de Pesquisa e Ensino de Sociologia, também ocupa junto ao Ministério da Educação a função de membro da Comissão de Avaliação Pedagógica e Orçamentária dos Cursos de Especialização em Educação Profissional integrada à Educação Básica na modalidade EJA da rede federal de educação profissional e tecnológica, ligada a SETEC foi professor substituto da Universidade Estadual da Paraíba e professor efetivo do Instituto Federal do Sertão Pernambucano. Possui experiência na área de sociologia e de educação, com ênfase, em nível de prática e de pesquisa, no ensino de sociologia no ensino médio e na área de antropologia e sociologia da religião, além de ter prestado consultoria envolvendo populações tradicionais à CHESF. Atua principalmente nos seguintes temas: Religiosidades, Nova Era, Novos Movimentos Religiosos, Vale do Amanhecer, Educação, Sociologia da Educação, Dádiva.

E.mail: amurabi@oi.com.br