

**A DINÂMICA DA DÁDIVA NO UNIVERSO RELIGIOSO DO VALE DO  
AMANHECER<sup>1</sup>**

**Amurabi Oliveira<sup>2</sup>**

**Resumo:** O presente trabalho discute as múltiplas dimensões da dádiva vivenciada na prática religiosa do Vale do Amanhecer, movimento místico-esotérico fundado no final dos anos 60 no Distrito Federal por “Tia Neiva”, destacando a dádiva existente entre os adeptos e as entidades espirituais, bem como entre eles mesmos. Nossa análise busca compreender o sentido social que a dádiva ocupa neste grupo religioso partindo das contribuições tanto de autores que discutem o dom quanto daqueles que pensam a dinâmica simbólica do social, em especial Bourdieu.

**Palavras-chave:** Vale do Amanhecer. Dádiva. Antropologia da Religião. Sociologia da Religião.

**Abstract:** This paper discusses the multiple dimensions of the gift experienced in religious practice of Sunrise Valley, esoteric-mystical movement founded in the late 60 in the Federal District for "Tia Neiva", highlighting the gift between the fans and the spiritual entities, and as between themselves. Our analysis seeks to understand the social meaning that the gift takes in this religious group, starting from the the contributions both authors who discuss the gift and those who think the symbolic dynamics of social, especially Bourdieu.

**Key-words:** Sunrise Valley. Gif. Anthropology of Religion. Sociology of Religion.

### **Introdução**

O presente trabalho discute como a dádiva se apresenta, e se desenvolve, no movimento religioso denominado Vale do Amanhecer – VDA<sup>3</sup>. Enfocamos aqui dois

---

<sup>1</sup> Este trabalho origina-se como parte de pesquisa desenvolvida em nível de mestrado junto ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Campina Grande, sob a orientação da professora Dr.<sup>a</sup> Magnólia Gibson da Silva, a quem agradeço pela leitura cuidadosa do texto, e enorme contribuição em nível teórico e metodológico para o desenvolvimento da pesquisa.

<sup>2</sup> Professor da Universidade Federal de Alagoas. E-mail:

<sup>3</sup> O Vale do Amanhecer conta hoje com cerca de 600 templos espalhados pelo país, ainda que o mais conhecido deles seja o templo mãe localizado em Planaltina (Distrito Federal), contudo, os dados utilizados para o desenvolvimento deste trabalho foram obtidos por meio de pesquisa etnográfica desenvolvida junto ao templo da cidade de Campina Grande – PB.

momentos: a dádiva existente entre os adeptos e as entidades espirituais cultuadas no VDA e, a dádiva entre os adeptos, considerando sua prática enquanto uma vivência marcada pela obrigação tripartite de dar, receber e retribuir, tal qual posto por Mauss (2002). O substrato para nossas análises decorre da pesquisa de mestrado realizada junto ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Campina Grande.

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* – NA –, 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 (2003), o movimento incorpora ainda crenças hoje bastante difundidas no Planalto Central, como a ideia 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). Este aspecto não será explorado em nossa pesquisa.

Desse modo, para que se possa compreender as múltiplas dimensões do movimento, devemos considerar as seguintes esferas presentes no universo das terapias oferecidas (TAVARES, 1999, p. 114): a perspectiva holística, a explicação dos fenômenos a partir da ideia de energia (fluxo e manipulação), bem como de vibração, estas últimas em especial sempre presentes nas narrativas dos adeptos.

Como em nossa análise daremos ênfase ao processo de fluxo de energia enquanto operacionalizador das relações de reciprocidade no templo do VDA, definiremos esta categoria a partir dos dados obtidos em nossa pesquisa. Para os adeptos, todos os seres vivos são portadores de energia. Aquela produzida pelo médium recebe o nome de ectoplasma, fluído ou magnetismo animal, não apresenta uma definição fixa, porém poderia ser entendida enquanto elemento sutil, não perceptível num plano sensível, manipulável pelos médiuns de acordo com o fim almejado. Na medida em que pode ser incorporada e manipulada pelo médium e cada qual o faz à sua maneira, a energia passa ser personalizável logo, é qualitativamente distinta da energia de outro médium. Em nossa pesquisa, chegamos à conclusão que por mais que se trate de uma categoria do sagrado, sua eficácia e explicação encontram-se no campo terreno e, os deslocamentos dos sujeitos pelos diversos campos - no sentido que coloca Bourdieu (2006) - influenciará na eficácia e na legitimidade da mesma.

Em suma, diremos que para os adeptos energia é uma força sagrada presente em todos os seres vivos que possui a capacidade de intervir na realidade material humana, em especial

no que tange aos problemas espirituais, a manipulação desta energia está condicionada ao progressivo conhecimento da doutrina do Vale do Amanhecer.

Em Campina Grande, a história do templo vincula-se a biografia de Dona Fátima e do seu esposo o Sr. José Carlos, que em 1993, pela primeira vez, entram, em contato com o movimento na sede de Brasília, é quando começa o processo iniciático do casal, que será continuado no núcleo do VDA em Olinda e concluído no núcleo de João Pessoa. Em 1995, fundam o primeiro núcleo em Campina Grande num imóvel alugado e continuam em atividade até hoje, só que num imóvel próprio na zona rural, construído expressamente para este fim.

### **A dádiva entre Adeptos e Entidades Espirituais**

Iniciamos nossa discussão considerando as relações entre aqueles que se identificaram enquanto adeptos da doutrina do VDA e as entidades espirituais que compõe o universo cosmológico dessa denominação. Frisemos nesse momento que nem todas as entidades existentes inicialmente no panteão do VDA são utilizadas na composição do universo religioso do templo de Campina Grande, pois estas entidades necessitam da construção de espaços específicos para que possam “trabalhar” junto aos médiuns, de modo que devido à limitação espacial do templo de Campina Grande nem todas são utilizadas nos rituais ali desenvolvidos.

Apesar de não haver oficialmente na doutrina uma pessoalização das entidades, na prática é recorrente nas narrativas dos médiuns esse processo, os caboclos, os pretos velhos, os índios, entre outros são tratados como um ser íntimo. Nos médiuns de incorporação tal fato é extremamente recorrente, podemos afirmar que em todas as entrevistas realizadas entre médiuns de incorporação havia elementos de pessoalização das entidades, de modo que por vezes era-nos dito que os “trabalhos” com ela não se limitavam unicamente à sua atuação no Vale, em casa, eles também continuariam a entrar em contato e desenvolver atividades espirituais, mas, estas não foram especificadas. Talvez, por ocorrerem no espaço doméstico, são atividades sobre as quais os adeptos possuem maiores ressalvas em publicizar.

Para Brandão (1994) os sistemas religiosos no Brasil compõem o que ele denominou

como *código da alma*, que seria:

“Um sistema de valores e preceitos que define identidades e estabelece a norma de situações e princípios por meio dos quais pessoas vivas e a pessoa viva do morto podem viver entre elas: desejos, temores, gestos e troca de bens, serviços e sentidos, em uma verdadeira lógica de reciprocidade” (BRANDÃO, 1994, p. 182)

Este conceito ser-nos-á demasiadamente caro, pois nesse momento, buscaremos identificar o *código da alma* existente no VDA em Campina Grande, com o objetivo de verificar como as relações de reciprocidade entre vivos e mortos são entendidas e vivenciadas neste contexto religioso.

Para os adeptos, relacionar-se com uma entidade espiritual é uma atividade que vai para além do templo, pois, como já colocamos, estas entidades passam a ser personalizadas, acompanham a vida do médium. Em nosso entender, é nesse processo de personalização das entidades que o médium demarca-se socialmente, e constrói sua identidade espiritual no templo. No momento em que dá uma “biografia” a uma entidade, no sentido em que esta se personaliza não só para ele, como para todos os adeptos do templo, ele também remodela sua biografia, constitui-se enquanto sujeito para o grupo.

Os processos de comunicação entre entidades e adeptos são essenciais nesse sentido. Quando indagamos o porquê de uma entidade se mostrar, se comunicar e “trabalhar” com um médium, a chave para a compreensão da resposta é sempre a mesma: o que eles chamam de trabalho de caridade.

Para os adeptos, as entidades, estariam engajadas num “trabalho de caridade” que contribui para a evolução espiritual de todos. Desde aquele que recebe o bem espiritual ofertado, o “espírito obsessivo”, o médium e por extensão, a comunidade como um todo. Desse modo, quando um “paciente” chega ao templo com algum problema, e uma entidade como um preto velho ou um caboclo, interfere em seu favor, estaria ao mesmo tempo ajudando a evolução espiritual do paciente, do “espírito obsessivo” que supostamente seria o causador de boa parte dos males que o levaram ao Vale e assim, sucessivamente, num diversificado e infinito circuito de dádivas.

Esta categoria de “caridade” no VDA aparentemente tem sua origem na doutrina espírita, devido a seu uso. Nesse ponto nos são elucidativas as colocações de Cavalcanti

(1983):

“Cada homem, ser individual, e a humanidade em geral têm no Espiritismo uma natureza dupla: são corpo e alma, matéria e espírito. Todos os homens são assim ‘irmãos em Deus’, seres da mesma natureza, partes do mesmo todo. Eles diferenciam-se, contudo, ao longo das sucessivas encarnações regidas pela *evolução*. A evolução é a de uma individualidade cósmica, o Espírito, que caminha no sentido do progresso, de um ponto zero de materialidade e inferioridade a um ponto mais relativo de espiritualidade e superioridade. Se a trajetória evolutiva é assim em um plano individual, ela é necessariamente referida ao outro. Um dos requisitos fundamentais para que ela se dê é o ‘amor ao próximo’: ‘ O progresso é o progresso junto com o outro’. O destino de cada homem e da espécie humana estão imbricados. (...) Nessa relação entre o eu e outro terreno a *caridade* ocupa um lugar central. Toda tarefa espírita é em sentido amplo caridade, pois é serviço de *amor ao próximo*. Receber Espíritos sofredores na reunião de desobsessão é caridade, dar um passe num freqüentador é caridade” (CAVALCANTI, 1983. p. 65)

É, portanto, devido à perspectiva de interligação entre todos os seres do universo que o “trabalho de caridade” se faz possível, perspectiva esta que para os adeptos abarca seres humanos ou não, encarnados ou desencarnados – a crença esta dominante no espiritismo e no esoterismo como um todo. Considerando que as entidades seriam o que eles chamam de “Espírito de Luz”<sup>4</sup>, por terem atingido alto grau de evolução espiritual, estariam aptos a auxiliar todos os que sofrem, sejam estes encarnados ou desencarnados, como é o caso dos espíritos obsessores, segundo os adeptos.

O médium também realiza um trabalho de caridade, afinal é através dele que a entidade pode agir de forma “factual” sobre os “pacientes”, nesse processo médiuns de incorporação e doutrinadores estão envolvidos, pois é o doutrinador que prepara o ritual, que “chama a entidade”, e auxilia o apara ou jaçanã no processo de possessão.

Leford (1979, apud. CAMPOS, 2006) ressalta que não se dá com o objetivo de receber, mas sim para que o outro seja levado a doar. A partir dessa colocação, temos que o médium ao se colocar a serviço do “paciente”, tendo o outro como fim, ativa o circuito de dádivas, ele entrega o que possui, no caso seria a categoria “energia”<sup>5</sup>, para o “paciente”,

---

<sup>4</sup>Esta categoria também tem sua origem entre nós na doutrina espírita, designando os espíritos que já teriam alcançado elevado grau de evolução espiritual.

<sup>5</sup>Entendida enquanto uma categoria subjetiva da qual todos os seres humanos, e tudo que há no universo de modo geral, são portadores, que são manipuladas pelos médiuns no decorrer do ritual com o fim de ajudar o

manipula também as energias deste, absorvendo as negativas, atraindo-as para si. Nesse momento, a entidade “também dá”, entregando o que possui, ou seja, sua energia purificada.

Ao se doar ao outro e ao colocar o próximo como fim, o médium se mostra capaz de receber a dádiva do espírito de luz, pois no complexo jogo de dons, só aquele que se abnega é capaz de receber. Não apenas porque a dádiva seja uma relação troca, mas porque, para receber, é preciso estar disposto a doar, muitas vezes, dar mais que recebeu, ou, talvez, do que nunca receberá. Na vida social, a incerteza do retorno faz com que o dom seja caracterizado enquanto um ato de generosidade (CAILLÉ, 2006).

Porém, enfatizamos que no universo da crença a dádiva possui, por vezes, outras significações, em especial quando consideramos o universo NA, no qual a idéia de karma se faz presente de modo significativo, neste caso o ato de doar pode tanto significar um processo de expiação de dívidas oriundas em outras vidas, como também refletir um alto grau de evolução espiritual no qual tal ser (humano ou não, encarnado ou não) preocupa-se apenas em doar já que teria superado as necessidades recorrentes nos demais seres. Tia Neiva, segundo os adeptos, teria vindo nesta vida expiar parte de sua dívida cármica, culminando com a sua morte, cuja forma – em decorrência de problemas pulmonares – teria refletido sua dívida, já que em outra vida teria matado uma outra mulher com uma punhalada no peito, movida por ciúmes.

Se a proposta do VDA é preparar a humanidade para a chegada do terceiro milênio, há que se “caminhar junto”, como disse um dos nossos entrevistados. Há uma necessidade de entregar-se, abnegar-se, o que tem implicações para além dos planos imediatos, materiais, aquele que é capaz de ser generoso, capaz de dedicar seu tempo e esforço, inclusive físico, para as atividades de caridade é marcado socialmente como superior, são muito bem vistos os médiuns que são assíduos nas atividades desenvolvidas no Vale. Para se conseguir uma nova sociedade neste terceiro milênio é preciso partir de categorias como generosidade e caridade, afinal “conceitos como *caridade* e *misericórdia* trazem consigo uma imagem ideal de sociedade, uma *utopia*” (CAMPOS, 2006, p. 152).

Se entre os trobiandeses eram os colares e pulseiras que circulavam, entre os adeptos

---

próximo, considerando que é o equilíbrio ou o desequilíbrio de energias que controlará o bem estar dos indivíduos.

do Vale, é a energia que circula, e esta, para além de um valor de uso, ou de troca, possui um alto *valor de elo* (CAILLÉ, 2006). Entregando o que possui a outro o médium, repactua com os “planos espirituais superiores”. Caso ele apenas “entesourasse” o que possui, não se colocando a serviço dos outros, não se preocupando com sua “cura desobsessiva” e com sua “evolução espiritual”, como poderia ainda assim receber o que lhe foi dado? Na lógica da dádiva, só pode-se receber aquilo que se capaz de abrir mão, de fazer circular.

As entidades, por sua vez, ao estarem integradas à totalidade espiritual “recebem” com a evolução espiritual dos seres humanos e dos espíritos obsessores, como nos elucidou Cavalcanti (Ibidem) a evolução espiritual é referida ao outro. Frisamos aqui que não falamos em relações de reciprocidade *stricto sensu*, como se houvesse nesse momento interesses ou cálculo nas ações dos médiuns. Não que a dádiva não considere a esfera do interesse, mas ela se posiciona exatamente contra o interesse e o cálculo (CAILLÉ, 2002), de tal forma que “o modelo linear da racionalidade instrumental é incapaz de explicá-la” (GODBOUT, 2002, p. 74), a retribuição não é o fim da dádiva (GODBOUT, Op. cit, p. 73). Em termos sociológicos, seria mais um meio para a criação, manutenção e recriação do elo social.

### **A Dádiva Entre os Adeptos e os “Pacientes”.**

Todo “paciente” que chega ao templo do VDA de Campina Grande é recepcionado por um médium doutrinador. Neste templo são sempre mulheres, porém, não há uma obrigatoriedade em relação a isso. Ao chegar ao templo, o “paciente” é orientado em relação às atividades que serão desenvolvidas, explica-se onde se deve esperar, qual o momento exato de se levantar, etc. Caso haja algum problema com a vestimenta, como uma camisa muito aberta, ou muito decotada, é pedido gentilmente para que isso seja corrigido.

Em nossos primeiros contatos, quando apresentados à médium que estava na recepção cumprimentamos a mesma apertando as mãos, porém depois foi-nos corrigido que tal ato deveria ser evitado, pois aqueles que vinham da “rua” traziam consigo uma “carga de energia” específica, que através do toque poderia ser passada ao médium e atrapalharia o desenvolvimento dos “trabalhos”. Porém, o que mais nos chamou a atenção, foi a resposta da médium quando pedimos desculpas e indagamos o porquê de ainda assim ela ter recebido o



nosso aperto de mão e ela nos respondeu que os médiuns não devem receber abraços e apertos de mãos depois que já estão trajados com suas indumentárias para a realização dos rituais, porém não podem recusar tais atos.

Se para Mauss (2001) a obrigatoriedade tripartite da dádiva se dá na obrigação – porém livre – para dar, receber e retribuir, já em com relação aos presentes, nos lembra que estes dons são “ao mesmo tempo obrigatória e voluntariamente dados e obrigatoriamente e voluntariamente recebidos” (MAUSS, 2001, p. 362). Percebemos, que uma de suas faces: a obrigatoriedade voluntariosa em receber, inclusive receber aquilo que “faria mal”, o *gift* possui desse modo sempre um *gift*.

A obrigatoriedade voluntariosa estende-se também aos gestos e palavras. Nesse sentido, Lévi-Strauss (2003) já nos alertava que os homens trocam principalmente mulheres, presentes e palavras. Em nosso entender, a dádiva não se limita à simples troca, quando recebemos algo nos ligamos ao doador, e tal fato, nos incita a uma contrapartida (CHANIAL, 2004, p. 31). Ainda acerca da troca de palavras pontua Caillé (2002):

”À semelhança da troca cerimonial, a conversação com vários interlocutores obedece, portanto, a regra de desafio, lançado e aceito, a regra de partilha, e mistura-se a uma lógica sacrificial e vindicativa. À semelhança dessa troca, seu próprio desafio é a honra e a face dos participantes; à semelhança dessa troca, a conversa funciona em conformidade com a tripla obrigação de dar, receber e retribuir, ou seja, a obrigação paradoxal de ser o mais espontâneo e o mais generoso possível em palavras” (CAILLÉ, 2002, p. 103)

Ainda assim continuamos a indagar nossos entrevistados: porque receber algo que faz mal ao médium? Que interfere no desenvolvimento dos rituais? A resposta novamente remete a idéia de “caridade”, esta deve-se fazer presente em todos os momentos e em todas as suas dimensões possíveis. Consoante a Campos “[...] caridade implica atitudes e disposições psicológicas, implica ser generoso, benevolente, amoroso. Disso, entendo que caridade implica um modo de ser no mundo” (CAMPOS, 2003, p. 231).

Ser generoso, ser capaz de se deixar prejudicar apenas movido pela vontade de ajudar, de praticar a caridade” com o seu semelhante marca o sujeito socialmente, a lógica da dádiva é a lógica da multiplicação das dívidas, pois esta, voluntariamente mantida, é uma tendência essencial da dádiva (GODBOUT, 2002, p. 74). Multiplicam-se dívidas que nunca serão pagas

(GODELIER, 2001) para que os elos possam ser multiplicados. Esta lógica só passa a ser possível quando as pessoas são consideradas mais importantes que suas funções – no sentido utilitário do termo –, neste contexto, o elo é mais importante do que qualquer outra instância.

No decorrer de nossa investigação concluímos que nas relações entre adeptos e “pacientes” a regra é ter o outro como fim, é entregar-se, abnegar-se, isto é colocado pelos adeptos no nível do discurso e das práticas culturais. Consoante Rodrigues (2006), no trabalho mediúnico, o condutor deve esforçar-se, cansar, não só o espírito como também o corpo, contorcer-se durante o ato performático, demonstrar sua dor, circunscrever sua generosidade através de uma expressão corporal específica, afinal “reconhecemos no nosso corpo e no das pessoas que conosco se relacionam um dos diversos indicadores da nossa posição social e o manipulamos cuidadosamente em função desse atributo” (RODRIGUES, 2006, p. 49). Não basta ser generoso, deve-se demonstrar sua generosidade, para que desse modo possa haver uma marcação social específica em relação àquele que realiza seus atos voluntariamente obrigatórios.

No decorrer do processo de pesquisa encontramos mais indagações que nos pareceram pertinentes, afinal se a doutrina do VDA baseia-se na crença da reencarnação e do *karma*, encontrando nestas crenças as explicações para alguns dos males apresentados por pacientes e adeptos, por que o “trabalho de caridade” seria tão importante nesse contexto? Nesse momento nos veio mais uma “surpresa”, afinal se a noção de *karma* na tradição indiana tem um caráter quase fatalístico, ao menos nessa vida, no VDA isso não aparece, o que é extremamente recorrente no universo *New Age*. “O processo de auto-conhecimento e de encontro com o eu superior, ou eu maior, e de limpeza do *karma* seria tão poderoso que as dificuldades do cotidiano, as doenças, os *karmas* físicos, poderiam desaparecer. Haveria a possibilidade da auto-cura a partir da consciência” (SIQUEIRA, 2003a, p. 37).

O ato de abnegação, portanto, mostra-se enquanto importante veículo de purificação e evolução espiritual, segundo os adeptos, o “trabalho de caridade” desenvolvido contribuí diretamente para o adepto na medida em que permite a sua evolução espiritual, e de modo indireto na medida em que contribuí para a evolução espiritual de toda a humanidade, seu sacrifício hoje é, desse modo, a sua recompensa de amanhã, nesta ou em outra vida, porém é deve ser sempre um ato

de generosidade, na medida em que há uma incerteza social do retorno. Em termos espirituais, ainda segundo os adeptos, aquele que doa de forma não verdadeiramente generosa não garante a sua evolução espiritual, esta ocorre quando o ato de doar-se é verdadeiro, fruto da generosidade do médium.

Imaginemos, desse modo, quão alto seria o *valor de elo* de uma ação que culmina com a “limpeza do *karma*” de alguém, algo que poderia demorar um processo longo e sofrido de várias encarnações, mas que pode ser purgado a partir dos bens de salvação ofertados pelo VDA, nesse sentido retomemos a discussão de Bourdieu (2004) ao colocar que o profeta enquanto representante de uma nova expressão religiosa emergente busca contestar a eficácia de dos bens de salvação ofertados pela religião instituída e ao mesmo tempo ofertar novos bens de salvação, é nesse contexto que esta “cura” é ofertada no templo do VDA, o movimento se apresenta enquanto uma nova alternativa às possibilidades já postas.

Porém, se dádiva se configura enquanto um sistema complexo de prestação e contraprestação qual seria a contraprestação ofertada pelos pacientes? Uma das entrevistas realizadas com José Carlos nos foi bastante elucidativas. Quando indagamos o que eles “ganhavam” ao realizar este trabalho de caridade com os “pacientes”, ele nos falou sobre o fato de todas as coisas no universo estarem interligadas e, que ao ajudar alguém a pessoa também se ajuda, pois o destino de toda a humanidade estaria interligado, por isso a missão do VDA seria preparar toda a humanidade para o terceiro milênio. Os “trabalhos de caridade” são, neste sentido, direcionados não apenas para os fins específicos que movem os adeptos até o templo, mas também para outros fins considerando a perspectiva da totalidade do sujeito.

É nesse contexto que se dá, de maneira geral, a dinâmica da dádiva entre pacientes e adeptos, estes se entregam visando o outro, aqueles retribuem na medida em que se “equilibram espiritualmente” contribuindo para a totalidade, para nós o interessante é a capacidade dos valores presentes nestas narrativas de criar vínculos sociais, neste sentido devemos considerar que “Se a vida não visa nada além da própria vida, o dom visa a reprodução não biológica, mas sociológica, ao estabelecimento da relação social.” (CAILLÉ, 2006, p. 61).

### **A Dádiva entre os Adeptos.**

Outra esfera complexa diz respeito às dádivas que circulam entre os adeptos, outras realidades estão imbricadas nesta dinâmica, como a relação com as entidades, porém devemos reconhecer que o dom estabelecido entre as entidades – em especial quando falamos das entidades mais altas do panteão do VDA como a imagem de Jesus e do Pai Seta Branca – e os sujeitos é um dom vertical, ao passo que aquele estabelecido entre os sujeitos é dom horizontal. Apenas na perspectiva da totalidade é que o sujeito pode entregar algo aos “seres espirituais superiores”, porém entre seus pares há uma infinidade de dádivas que podem e devem circular.

Dona Fátima, em uma das entrevistas, nos disse que todos os adeptos sempre tinham algo a fazer no templo do VDA de Campina Grande, pois mesmo quando não podiam ofertar algo deveriam vir para receber. Isso ocorre, por exemplo, quando um médium fica doente, ou é afetado por problemas pessoais. Nestes casos, não deve ofertar seus serviços espirituais, porém é interessante que ele vá ao templo receber ajuda de outros médiuns. Neste ponto, chegamos a uma constatação interessante, pois a lógica vai para além de ter o outro como fim e ser recompensado na perspectiva da totalidade. Ser generoso não está desvincilhado de ser humilde, só pode receber quem é capaz de dar, e só pode dar quem é capaz de receber, esta lógica que parece ser circular, a primeira vista possui uma significabilidade própria na dinâmica do dom. “A aposta sobre a qual repousa o paradigma do dom é que o dom constitui o motor e o performador por antonomásia das alianças. O dom é o que as sela, as simboliza, as garante e lhes dá vida” (CAILLÉ, 2002, p. 19).

Mais uma vez, a ideia de energia se mostra fundamental para a compreensão do fenômeno. Como nos alerta Tavares (1999) o “discurso energético” figura enquanto uma moeda corrente no segmento das terapias alternativas no universo *New Age* de modo geral. Ainda segundo a autora:

“[...] a categoria energia possui uma conotação genérica, referida à ideia de energia cósmica: todos os seres vivos ou inanimados estariam submetidos a um mesmo princípio – ou lei – cósmica, que regeria, numa espécie de ‘pulsção universal’, o ciclo da vida em suas mais diversas manifestações. Essa acepção do termo – generalizante e difuso – apresenta-se em consonância direta com a orientação de fundo própria a consciência holística” (Op. cit, p. 118)

Esta categoria difusa, portanto, funciona como o verdadeiro dom que deve circular, porém, rememoremos que esta circulação se alcança através da obrigação de alcançar a espontaneidade, é a obrigação de “[...] testemunhar sua liberdade e forçar o outro a afirmá-la também, obrigação de criação e inovação” (CAILLÉ, Op. cit., p. 9). Sendo “obrigatoriamente espontâneo” os indivíduos entram num complexo processo de criação de dívidas, selando alianças que podem ser mais ou menos fortes.

Os sujeitos envolvidos nas dinâmicas mágico-religiosas do VDA em Campina Grande, são sempre sujeitos biografáveis, que se deslocam nos diversos campos, este deslocamento possui implicações sobre a formação do *habitus* dos sujeitos, e sobre o processo de acumulação de capital simbólico dos mesmos. Na dinâmica do campo haverá uma constante luta em busca da acumulação de capital simbólico, nesse caso objetivado enquanto capital social. A lógica imanente é que quanto maior o capital social angariado maior a capacidade de realizar mais vínculos, e mais duráveis, e estes implicam de volta numa acumulação ainda maior de capital social, o processo é, portanto, de mão dupla. Criam-se vínculos para acumular, acumula-se para criar vínculos. Neste sentido recorreremos à problematização realizada por Bourdieu (1998) acerca da categoria de capital social:

“O capital social é o conjunto de recursos atuais ou potenciais que estão ligados á posse de uma *rede durável de relações* mais ou menos institucionalizadas de interconhecimento e de inter-reconhecimento ou, em outros termos, *à vinculação a um grupo*, como conjunto de agentes que não somente são dotados de propriedades comuns (passíveis de serem percebidas pelo observador, pelos outros ou por eles mesmos), mas também são unidos por *ligações* permanentes e úteis. Essas ligações são irredutíveis às relações objetivas de proximidade no espaço físico (geográfico) ou no espaço econômico e social porque são fundadas em trocas inseparavelmente materiais e simbólicas cuja instauração e perpetuação supõe o reconhecimento dessa proximidade. O volume de capital social que um agente individual possui depende então da extensão da rede de relações que ele pode efetivamente mobilizar e do volume de capital (econômico, cultural ou simbólico) que é posse exclusiva de cada um daqueles a quem está ligado. Isso significa que, embora seja relativamente irredutível ao capital econômico e cultural possuído por um agente determinado ou mesmo pelo conjunto de agentes a quem está ligado (como bem se vê no caso do novo rico), o capital social não é jamais completamente independente deles pelo fato de que as trocas instituem o inter-reconhecimento supõem o reconhecimento de um mínimo de homogeneidade ‘objetiva’ e de que ele exerce um efeito multiplicador sobre o capital possuído com exclusividade.”

(BOUDIEU, 1998, p. 67)

Colocamos anteriormente que os sujeitos, ao passo que são biografáveis, têm o grau de eficácia simbólica de seus “trabalhos espirituais” influenciados pelos seus percursos nos diversos campos, percursos estes indispensáveis para a compreensão de uma biografia (BOURDIEU, 2006). Os sujeitos que irão receber determinados “serviços espirituais” também são biografáveis, e seus percursos nos campos conferem a estes indivíduos um conjunto de pré-disposições objetivadas através do *habitus*, esta categoria possibilita a compreensão de algumas das dinâmicas realizadas no templo do VDA de Campina Grande.

Lévi-Strauss (1967), ao descrever o processo da eficácia simbólica num ritual xamânico de parto, demonstra como o contínuo processo discursivo, através da utilização de signos, em especial lingüísticos, consegue produzir um efeito tal que culmina com a viabilização do parto da parturiente. Em nosso entender, tal grau de eficácia se faz possível na medida em que o *habitus* da parturiente permite que ela reconheça aqueles signos enquanto simbolicamente eficaz, Segalen (2002) coloca que os rituais não podem ser realizados de todo modo, que há um conjunto de símbolos, palavras e ações que devem ser seguidos, mas este conjunto só faz sentido dentro de um universo social significativo, é através das estruturas sociais incorporadas que encontramos respostas para esta eficácia. Ainda segundo Bourdieu (2007a)

“As estruturas cognitivas utilizadas pelos agentes sociais para conhecer praticamente o mundo social são estruturas sociais incorporadas, O conhecimento prático do mundo social que supõe a conduta ‘razoável’ nesse mundo serve-se de esquemas classificatórios – ou, se preferirmos, ‘formas de classificação’, ‘estruturas mentais’, ‘formas simbólicas’, ou seja, outras tantas expressões que, se forem, ignoradas as respectivas conotações, são praticamente intermutáveis –, esquemas históricos de percepção e apreciação que são o produto da divisão objetiva em classes (faixas estarias, classes sexuais, classes sociais) e que funcionam aquém da consciência do discurso. Por serem o produto da incorporação das estruturas fundamentais de uma sociedade, esses princípios de divisão são comuns ao conjunto dos agentes dessa sociedade e tornam possível a produção de um mundo comum e sensato, de um mundo de senso comum” (BOURDIEU, 2007a, p. 435-436)

Entendemos que as relações estabelecidas entre os adeptos têm por fim a criação,

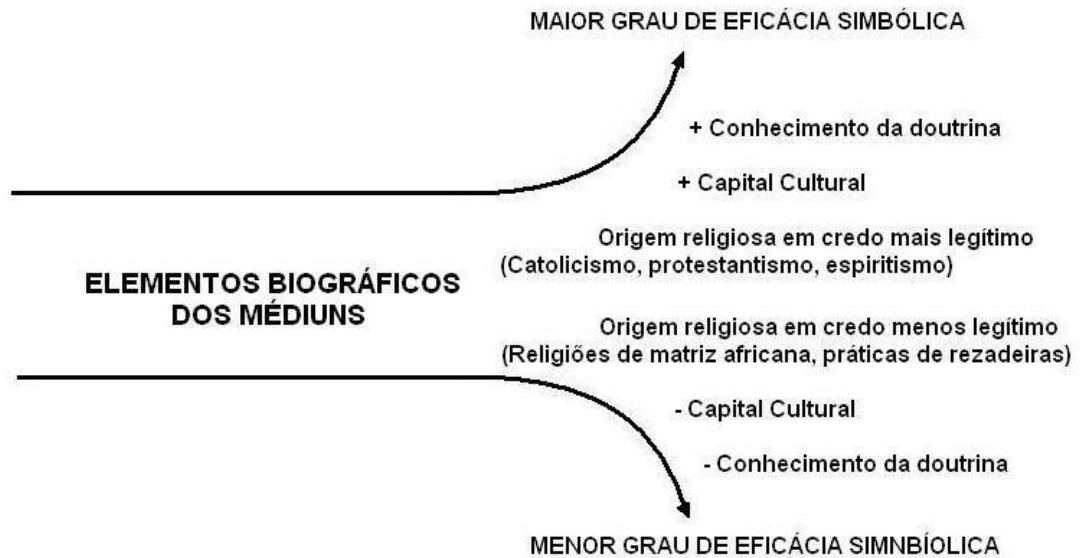
manutenção e recriação dos elos sociais, visando à acumulação de capital social, porém esta possibilidade se abre a partir do momento em que o adepto, na dinâmica de campo, acumula capital simbólico.

Temos, portanto, duas direções seguidas pelo adepto no campo religioso: a acumulação inicial de capital simbólico pautada no *sensu práctico* do mesmo, portanto, num processo contínuo de disputas ele apresentará posturas heterodoxas no campo que visam sua mudança posicional, lançando mão das mais diversas estratégias (BOURDIEU, 2005), esta acumulação inicial será objetivada através de signos reconhecíveis por um determinado grupo social, sua acumulação e sua exteriorização são, portanto, contextuais sócio-culturalmente.

Num segundo momento, este capital simbólico acumulado, principalmente capital religioso, será o meio viabilizador da acumulação de uma quantia maior de capital social, sua acumulação inicial lhe permite que haja uma marcação simbólica em relação aos demais adeptos, diríamos mesmo que um elemento de distinção.

A oferta de serviços espirituais a outros adeptos não possui os mesmos efeitos para todos, aspectos como a origem religiosa, quantidade de capital cultural, tempo no movimento e conhecimento acerca da doutrina – que a nosso ver configura-se num tipo de capital religioso e cultural ao mesmo tempo, por se tratar de um processo de erudição sobre os conceitos religiosos trabalhados – entram no cálculo. Indivíduos oriundos de credos “menos legítimos” no campo religioso brasileiro, possuidores de menor quantia de capital cultural, aqueles que estão há menos tempo no movimento e que possuem um conhecimento menos elaborado acerca da doutrina, produzem dádivas de menor *valor de elo*.

Em teoria, todos os adeptos poderiam participar de quaisquer rituais, desde que respeite sua colocação como médium doutrinador ou médium de incorporação, porém, na prática, observamos outro caminhar. Entre os médiuns de incorporação as diferenças eram mais tênues, sendo percebidas apenas através das narrativas produzidas pelos adeptos, que hierarquizavam os “trabalhos” desenvolvidos enquanto mais ou menos eficazes, e atribuíam tais graus de eficácia às peculiaridades biográficas de cada médium. Buscamos sintetizar graficamente as representações dos elementos que entram no grau de avaliação da eficácia simbólico do “trabalho mediúnico”, baseado nas entrevistas realizadas com os adeptos.



Se entre os médiuns de incorporação as diferenças eram mais tênues e perceptíveis apenas no nível dos discursos, no caso dos médiuns doutrinadores, as diferenças são mais claras. Em todos os rituais realizados os médiuns doutrinadores também participam, pois caberia a eles intermediar a relação de possessão, porém, para ocupar tal posto - que é percebido com hierarquicamente superior em termos de marcação social, o que implica numa atividade de maior *valor de elo* que as demais - faz-se necessário que o médium possua um conhecimento da doutrina mais refinado, o que normalmente está atrelado a uma maior quantidade de capital cultural. Àqueles que não possuem um conhecimento tão aprofundado da doutrina, normalmente, ficam responsáveis por atividades secundárias, como na parte da recepção, do encaminhamento dos “pacientes” e da manutenção do equipamento de som.

Em nossa análise, argumentamos que os elementos biográficos dos médiuns são continuamente modelados e arranjados pelos mesmos, pautados em estratégias de acumulação de capital simbólico, de modo que em nenhuma das entrevistas encontramos sujeitos que se identificaram enquanto originários de credos de matriz africanas, nas 20 entrevistas realizadas 14 declararam ter sua origem religiosa no catolicismo, 4 no espiritismo, 1 no protestantismo e, 1 declarou não possuir religião antes do ingresso no VDA.



Para que seus “trabalhos mediúnicos” possam ser entendidos enquanto simbolicamente mais eficazes, os médiuns articulam suas biografias, enfatizam aspectos que antecederam a ligação ao VDA e, situam-se num complexo jogo de afastamentos e aproximações em relações a outros credos. Esta articulação se faz necessária para que os demais adeptos percebam seus “trabalhos” como eficazes, o que só é possível quando o médium possui uma considerável quantia de capital simbólico. Todo este jogo se direciona tendo em vista a acumulação de capital social, como já expusemos, somente quando os serviços são entendidos enquanto dotados de um alto grau de eficácia simbólica é que sua dádiva possuirá um alto *valor de elo*.

Sendo a dádiva uma oferta obrigatória (voluntária) de algum serviço visando o elo, devemos considerar que a dádiva só tem valor contextual, cultural e socialmente. Os colares e braceletes dos trobianeses possuem valor não *per se*, mas quando inseridos na totalidade simbólica significativa para os sujeitos e para a coletividade. É o *habitus* dos indivíduos que permite o reconhecimento destes colares e braceletes enquanto possuidores de determinado *valor de elo*, e é ainda através deste *habitus* que se produzem hierarquias entre os diferentes tipos de dádivas, situando-as enquanto possuidoras de maior ou menor *valor de elo*, a partir dos elementos valorativos instituídos socialmente e das dinâmicas instauradas nos diversos campos.

Tem mais valor aquilo que é doado por alguém possuidor de grande quantia de capital simbólico. E já que a dádiva nunca deixará de pertencer ao donatário inicial, tal como seu doador, esta também possui grande valor (GODELIER, 1991). Desse modo, quanto maior o capital simbólico do doador, maior será o *valor de elo* atribuído pela coletividade e pelos indivíduos que recebem. Assim, estabelecem-se elos mais ou menos duradouros e preciosos, que se transfiguram e se objetivam em capital social, o qual também compreende o capital simbólico afinal, se a dádiva implica retribuição, é interessante que seja ofertada a quem possa lhe retribuir com igual ou maior valor do que o recebido, pois, só assim, será capaz de gerar uma acumulação mais eficaz de capital social.

Retomamos aqui a idéia de energia enquanto dádiva. Quem a recebe retribui socialmente. De fato, a doação de um “serviço espiritual” tem como retribuição o reconhecimento de quem o recebe. Este atesta sua eficácia e socializa a informação com os demais. Desse modo, são construídas as narrativas dos sujeitos sempre a partir do outro. No

templo do VDA em Campina Grande, os sujeitos são mais do que simples indivíduos, pois, atrelado à eficácia dos serviços oferecidos e sendo estes diretamente vinculados às trajetórias individuais, são uma construção social e simbólica. É devido a isso que a criação de dívidas se faz importante, para se construir, faz-se necessária a abnegação, a entrega, entrega coletivamente eficaz, capaz de gerar teias de sociabilidades. Doa-se energia em troca de reconhecimento prestígio, entrega-se para o outro para que este outro possa constituir o sujeito.

### **Considerações Finais**

Considerando o percurso percorrido percebemos que o dom mostra-se enquanto uma realidade não homogênea, complexa que se apresenta em múltiplas dimensões, atrelando-se à dinâmica social e cultural vivenciada pelos sujeitos que animam a dádiva, que lhes dá substância.

No que tange ao VDA, observamos que o sustentáculo de sua vivência religiosa encontra-se no dom, é a possibilidade de criar e manter elos sociais que torna a crença possível, é o ato de abnegação e entrega que possibilita aos adeptos a formação de um universo simbólico significativo que dá sentido às práticas religiosas e sociais dos adeptos.

Em suma, afirmamos que as relações significativas dos sujeitos só se fazem possíveis a partir do dom. Como afirmamos em trabalho anterior:

“Se, por um lado, temos que as dádivas são elementos de circulação mais perceptíveis nos espaços que Caillé (2006) chama de *sociabilidades primárias* – que ele exemplifica através da família, vizinhança, etc –, por outro, temos que não apenas elas se fazem mais perceptíveis nestes espaços, como elas os constituem. Desse modo, invertemos a lógica proposta por Caillé ao propor que não é dádiva que se faz mais visível nas *sociabilidades primárias*, são estes espaços que são estruturados a partir da circulação das mesmas. A família, a vizinhança, o grupo de amigos só são configurados como tais, pois, nestes há a circulação de dádivas generosas.” (OLIVEIRA, 2009, p. 113-114)

Consideramos, portanto, que o dom é o substrato do social, que dá o sopro e anima a

prática dos sujeitos, e no caso do sagrado é também o que suscita a fé e a formulação e reformulação das identidades, e mais que isso é o que permite a localização social dos sujeitos em seu grupo, tornando-os alguém dentro de seu universo.

## 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.

BOURDIEU, Pierre. *A distinção: crítica social do julgamento*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Porto Alegre: Zouk, 2007a. GODELIER, Maurice. *O Enigma do Dom*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

\_\_\_\_\_. “A Ilusão Biográfica”. In: FERREIRA, Marieta de Moraes, AMADO, Janaína. *Usos e Abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

\_\_\_\_\_. *Escritos de Educação*. NOGUEIRA, Maria Alice; CANTANI, Afrânio (orgs.) Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1998.

\_\_\_\_\_. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Somos as Águas Puras* Campinas, SP: Papirus, 1994.

CAILLÉ, Alain. *Antropologia do Dom: O Terceiro Paradigma*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

\_\_\_\_\_. “O Dom Entre Interesse e Desinteressamento”. In: MARTINS, Paulo Henrique, CAMPOS, Roberta Bivar C. (orgs.), *Polifonia do Dom*. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2006.

CAMPOS, Roberta Bivar C. “O Outro Como Fim: A Caridade Como *Mimesis* do Deus. Implicações Teóricas”. In: MARTINS, Paulo Henrique, CAMPOS, Roberta Bivar C. (orgs.), *Polifonia do Dom*. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2006.

\_\_\_\_\_. “Utopia e sociabilidade: imagens de sofrimento e caridade no Juazeiro do Norte”.  
*Rev. Antropol.*, 2003, vol.46, no.1.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. *O Mundo Invisível: Cosmologia, Sistema Ritual e Noção de Pessoa no Espiritismo*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983.

CHANIAL, Phillipe. “Além do Domínio do Interesse? Dádiva, Proteção Social e Renda da Cidadania”. *Caderno CHR.*, jan./abr. 2004, n. 40.

GODBOUT, J. “Homo Donator Versus Homo Oeconomicus”. In: MARTINS, Paulo Henrique (org.) *A Dádiva Entre os Modernos: Discussão Sobre os Fundamentos e as Regras do Social*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

GODELIER, Maurice. *O Enigma do Dom*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

LEVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

\_\_\_\_\_. *As Estruturas Elementares do Parentesco*. Petrópolis: Vozes, 2003.

MAUSS, Marcel. *Ensaio Sobre a Dádiva*. Lisboa: Edições 70, 2002.

\_\_\_\_\_. *Ensaio de Sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 2001.

OLIVEIRA, Amurabi Pereira de . “As Múltiplas Dimensões do Sujeito Moderno: Dádiva e Novas Formas de Sociabilidades no Ciberespaço”. *CIENTEC - Revista de Ciência, Tecnologia e Humanidades do IFPE*, v. 1, p. 107-119, 2009.

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.

RODRIGUES, José Carlos. *Tabu do Corpo*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2006.

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.

\_\_\_\_\_. “Novas Religiosidades, Estilo de Vida e Sincretismo Brasileiro”. 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, 2003b.

TAVARES, Fátima Refina Gomes. “‘Holismo Terapêutico’ no âmbito do movimento Nova Era no Rio de Janeiro”. In: CAROZZI, María Julia. *A Nova Era no Mercosul*. Petrópolis: Vozes, 1999.

**Recebido em: 14/02/2013. Aceito em: 26/03/2013.**