

ARAKCY MARTINS RODRIGUES
FRANCINE MUEL-DREYFUS

REENCARNAÇÕES

notas de pesquisa
sobre uma seita espírita de Brasília





Fotografia de tia Neiva, vendida no Vale.

* Uma estada no Brasil, no outono de 1984, realizada por ocasião dos intercâmbios entre o Centre de Sociologie Européenne, o Instituto de Estudos Econômicos, Sociais e Políticos de São Paulo (IDESP), a Universidade de São Paulo e o Museu Nacional do Rio de Janeiro deu-nos a oportunidade de aprofundar uma reflexão comum iniciada com Arakcy Martins Rodrigues, quando de suas estadas anteriores em Paris. Tendo eu própria estudado o messianismo na África, sob a direção de Georges Balandier, e tendo Arakcy Martins Rodrigues pesquisado o pentecostismo e o fanatismo religioso no Brasil, tivemos a possibilidade, a partir desse interesse comum, de iniciar um estudo sobre um movimento profético de inspiração espírita de Brasília (Rodrigues, 1981; Dreyfus, 1967). Esse trabalho tornou-se possível devido ao apoio constante de Sérgio Miceli por ocasião dessa viagem, graças à ajuda material no Brasil da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) e à acolhida de Roque de Barros Laraia e de Lia Machado, na Universidade de Brasília. Relembrando certos traços desse espaço social que constitui o Vale do Amanhecer, gostaríamos simplesmente de propor hipóteses de pesquisa sobre a oferta e a procura religiosas observáveis atualmente em Brasília e na sua periferia, e de compartilhar alguns momentos concretos de nosso encontro com esse "outro mundo" que é a seita para aqueles e aquelas que se tornaram seus adeptos.

Introdução

O Vale do Amanhecer ? comunidade de inspiração espírita e de caráter milenarista, lugar "predestinado" de reunião de "espíritos" que terão de cumprir, nesta "encarnação", uma missão privilegiada no momento das conturbações que acompanharão o terceiro milênio ? está localizado, aproximadamente, a 60 quilômetros de Brasília. Linhas de ônibus ligam a Capital Federal a Planaltina, cidadezinha próxima, e Planaltina ao Vale, instalado numa zona virgem do Planalto. Trata-se de um lugarejo rural com casas individuais, bares, telefones públicos, estradas de terra, postes elétricos e, ao mesmo tempo, de um espaço ritual com um templo, imensas figuras pintadas, de gesso ou de madeira, representando o Cristo, Pai Seta Branca (um índio com cocar de plumas que é o principal guia espiritual do movimento) e princesas indígenas (guias femininos) ou símbolos (estrela de Davi que "capta as energias"), locais de cerimônias ao ar livre organizados segundo uma divisão complexa demarcada por muretas e construções de cimento pintadas de cores vivas, uma pirâmide branca, um lago sagrado, uma cascata artificial e a frase, "Salve Deus", usada como saudação por todos os membros da comunidade, inscrita em toda parte e destacando-se em letras garrafais na colina que cobre o horizonte.

O Vale é um lugar de trabalho ritual e terapêutico organizado em torno de uma mulher, Tia Neiva, "A clarividente", em que se reconhecem hoje os poderes espirituais extraordinários (mediunidade, contatos com o mundo sobrenatural, curas) característicos da figura do profeta, portador de carismas pessoais, assim como a definiu Max Weber: revelação e dons pessoais, missão fundadora de uma doutrina, faculdades extáticas particulares e gratuidade das profecias. Tínhamos preparado nosso contato com o Vale por intermédio de um adepto, Vicente, que exerce na universidade o cargo de pequeno funcionário. Durante nossa visita, num sábado, dia de grande atividade ritual, pedimos-lhe que nos conseguisse um encontro com Tia Neiva a fim de lhe falar sobre nosso interesse pela comunidade, pensando ingenuamente que poderíamos abordar com ela certos aspectos de sua história e da história do grupo. Vicente pediu que esperássemos no terraço coberto da "Casa Grande" onde Tia Neiva habitualmente recebe e foi anunciar-lhe nossa presença.

Já havíamos assistido a uma cerimônia, visitado o templo, gravado uma entrevista com outro dirigente da seita, Mário Sassi ? companheiro de Tia Neiva desde 1968 e autor de obras editadas pela comunidade ?, falado com adeptos etc. A seguir compramos livros e cartões-postais, depois assistimos ao trabalho ritual e às curas que se realizavam no templo no final do dia. Tínhamos a impressão de ter aprendido muito em pouco tempo, de ter tido um contato fácil com uns e outros, quase a sensação de uma espécie de familiaridade. Vicente voltou para nos fazer entrar dizendo-nos que Tia Neiva estava cansada e dispunha de pouco tempo. Já sabíamos que ela estava doente. Entramos numa grande sala mobiliada com bancos, dispostos como numa sala de aula; algumas pessoas, sentadas, estavam aguardando e nos viram chegar; muita gente em pé também, um vaivém, uma atmosfera de tempo ocupado interrompido. Tia Neiva estava sentada atrás de uma pequena escrivaninha, de frente para os bancos, numa imensa cadeira de madeira escura, esculpida, recoberta de napa vermelha. Uma audiência. Na escrivaninha, uma taça com pedaços de gelo e um grande copo de água, para "ajudá-la a respirar", disse-nos Vicente. Nós a cumprimentamos, Vicente fala por nós, ela mal nos olha, ou melhor, nos olha sem ver; seu rosto é muito pálido, os olhos negros muito maquiados; dizemos uma ou duas frases e vamos embora; nós também não a vimos realmente, ou melhor, nós a vemos como uma imagem.

Usa um vestido longo, de renda preta, decotado, de mangas longas; os cabelos negros estão penteados à moda andaluza e está coberta de jóias; mal se mexe e tem um pequeno aparelho para respirar, ligado a bombas de oxigênio.

Ao sair dessa entrevista, todas as observações do dia parecem diluir-se. Tudo acontece como se a força da fé, o fato de estarmos "fora do jogo", a ausência de interesse pelo nosso "interesse" e a autoridade sagrada do personagem tornassem inútil qualquer esforço de análise. Pode-se pensar aqui nas observações, sobre a situação de pesquisa, feitas por Regina Novaes a propósito do pentecostismo no Nordeste: ela observou que o proselitismo nessa região é tão grande que o pesquisador "interessado" é imediatamente compelido a se converter. Da mesma forma, as pesquisas sobre a umbanda levaram muitas vezes à iniciação do pesquisador (Novaes, 1980; Saint Martin, 1984, p 52-3). No caso dessa comunidade que defende os princípios de

livre-arbítrio do espiritismo ? "não fazemos proselitismo", cada um é "responsável" pela sua adesão e traça um itinerário espiritual "à sua altura" ?, nota-se também que a situação de observação voltada para os fenômenos de fé religiosa não acontece sem reações de angústia e sentimento de indignação no momento do encontro real com aquela que encarna o sagrado do grupo.

Na Universidade de Brasília, as formas de religiosidade, objetivadas nas múltiplas seitas que se desenvolveram em torno da cidade nos últimos 25 anos, são objeto de um interesse especial (1). Os pesquisadores vêem, geralmente na idéia de uma inspiração divina que orientou a escolha política dessa região para a construção da capital do país (zona geográfica "eleita", o que faria dela uma terra sagrada predestinada a sobreviver ao cataclismo apocalítico anunciado muitas vezes pelos profetas locais), um dos mitos fundadores comuns dessa criação religiosa multiforme. Fazendo da região de Brasília um lugar predestinado, uma terra eleita desde sempre, as doutrinas religiosas não estariam dotando essa cidade, sem passado, de um mito de fundação, uma história das origens, em relação aos quais cada um pode reelaborar sua própria história?

Uma análise em termos de "mercado" de oferta e procura religiosas seria particularmente pertinente neste caso (Bourdieu, 1971; Loyola, 1982; Saint Martin, 1984, p. 52-3). No campo religioso local toda a paleta das formas religiosas brasileiras parece de fato aí estar representada: desde a Igreja católica, cuja extraordinária catedral domina a arquitetura político-simbólica da cidade e cujos colégios com anuidades e nível escolar elevados recebem os filhos das classes dominantes, até os cultos mais periféricos em todos os sentidos da palavra, passando por toda a gama das igrejas e movimentos protestantes, o espiritismo nas suas formas "puras" ou "populares" e a umbanda. Cada um pode encontrar uma oferta religiosa adequada e o fato de que todos esses movimentos sejam de criação relativamente recente permitiria reconstruir aqui, com rara nitidez, a lógica social das adesões. Desta forma, o professor Roque Laraia evocava, durante uma discussão que tivemos na universidade, um grupo de "monistas", inspirado num autor espírita, Pietro Ubaldí, composto principalmente por empresários que enriqueceram na construção de Brasília, altas classes médias não escolarizadas, que fizeram da livraria do Hotel Nacional seu local de encontro e reconstruíam a história de sua chegada a Brasília sob o signo da predestinação. Num estudo realizado em 1979, enumeram-se 94 locais de culto em Brasília e 323 na periferia da capital, num raio de uma centena de quilômetros: 36 locais de culto católico em Brasília e 42 na periferia, os números seguintes sendo respectivamente de 28 e 172 para os "protestantismos" e 7 e 12 para o espiritismo kardecista, 5 e 71 para "os espiritismos", 18 e 23 para "os outros" (Cope, 1979).

Nesse espaço, o Vale do Amanhecer ocupa uma posição não desprezível; na sua tese sobre o Vale, Ana Lucia Galinkin fala de 9.000 adeptos em 1975 (Galinkin, 1977) e esse estudo de 1979 faz referência a 40.000 adeptos; o próprio movimento fala hoje de 70.000 adeptos. Os espaços rituais externos e o próprio templo são muito amplos; vêem-se numerosas casas de concreto, o grande prédio moderno do orfanato, "cafés", uma livraria, que vende manuais e obras de doutrina, um ateliê de costura onde se confeccionam as roupas rituais, o ateliê do pintor da seita, um salão de cabeleireiro e uma loja de santinhos e objetos piedosos. No dia em que fomos lá havia também um Fiat vermelho exposto, primeiro prêmio de uma rifa organizada em benefício do orfanato; tudo isso dá a impressão de uma comunidade próspera e ativa. Compreender as razões desse sucesso implicaria certamente a realização de uma verdadeira pesquisa sobre as trajetórias sociais dos adeptos relacionando-a com informações sociologicamente construídas a respeito do conjunto da demanda e da oferta religiosas locais. Nesta abordagem, essencialmente descritiva, decidimos enfocar certos aspectos da trajetória social e religiosa dos líderes da seita e certos traços peculiares do ritual e da doutrina que nos parecem ser a origem do êxito social do Vale; a partir daí, proporemos algumas hipóteses de trabalho para uma sociologia da adesão. O interesse de uma pesquisa aprofundada estaria em poder reconstruir, a partir de numerosos casos, as condições sociais singulares da ruptura com a ordem profana, única maneira de apreender a "eficácia simbólica" das reordenações propostas pelo Vale.

A ruptura com a ordem profana

Ao descrever certos traços das trajetórias sociais e das experiências místicas dos dirigentes da seita, gostaríamos de abordar a questão das ligações entre a história da relação com o mundo social e a história da relação com o mundo sobrenatural. A abordagem desse sistema de ligações que organiza a carreira religiosa dos líderes pode fornecer hipóteses sobre as razões da adesão dos adeptos: na doutrina, na reconstrução mística do mundo e da relação com o mundo, nas representações do tempo, da saúde e da doença, da desgraça, atuam de fato experiências conflitantes da relação com o mundo social. Como em todo milenarismo, a adesão ao Vale parece que se faz a partir da adesão a um processo de reordenação, cujos traços estruturais vão ao encontro dos sistemas de expectativas, estrutural e historicamente produzidos, de um grupo potencial de adeptos. Os sistemas de "interesses" de uns e outros, baseados em experiências e representações da desordem e da ordem, da desclassificação e da reclassificação, se unem, se correspondem, se reforçam.

A construção das informações sobre a história de Tia Neiva está submetida à lógica hagiográfica: a vida do personagem sagrado é primeiramente a história de uma eleição da qual se registram os aspectos relevantes, deixando na sombra a vida profana. Pode-se mesmo lançar a hipótese de que uma entrevista pessoal com ela também teria se enredado nessa espécie de efeito ? lenda que tende a impor uma reconstrução biográfica legítima. Entrevistas com pioneiros do movimento, informações sociológicas sobre a região de origem e o meio social e profissional de outrora, seriam aqui necessárias para relacionar sua trajetória a outras trajetórias socialmente próximas e colocar assim a pergunta sobre as condições da passagem do estado de profeta potencial ao de profeta realizado.

Neiva nasceu em Propiá, em Sergipe, pequeno Estado pobre do Nordeste onde a emigração é particularmente forte (Sassi, 1974; *Instruções práticas para os médiuns*, fascs. 2 e 6; Galinkin, 1977, cap. 2) (2). Não se sabe nada sobre sua

família, a não ser que ela mesma "não tem instrução". Casou-se em Goiás, em 1943. Viúva aos 24 anos, com quatro filhos pequenos, ela começa a trabalhar como motorista de caminhão, viajando pelo interior do país. Em 1956, estabelece-se em Goiânia e acha um emprego como motorista de ônibus, sendo que um dos filhos trabalha com ela como cobrador. Quando começa a construção de Brasília, ela retoma seu trabalho como motorista de caminhão, dirigindo um veículo de sua propriedade, e é empregada pela Novacap, a companhia responsável pela instalação de Brasília.

Em 1958, com 33 anos, começa a ter visões ao volante de seu caminhão; principalmente a de um índio, com um cocar de plumas brancas, que se chamará mais tarde Pai Seta Branca. Neiva pensa estar enlouquecendo. Conta que na época era católica e que tinha "horror dessas coisas do espiritismo". Em vez de desenvolver o que seus colegas da época lhe teriam assinalado como "dons", ela decide consultar um psiquiatra. Quando o Médico lhe pergunta o motivo da consulta, ela responde que está ficando louca, pois está tendo visões como a que está tendo exatamente naquele momento: "a seu lado, estou vendo um senhor que diz chamar-se Juca, que era seu pai e morreu há 62 dias". O médico teria ficado perplexo, confirmando que era realmente o nome de seu pai, falecido dois meses antes, e teria terminado a consulta dizendo-lhe que seu caso escapava à psiquiatria. Neiva explicitou mais tarde que essa confirmação médica da sua mediunidade a tinha deixado furiosa e que tinha saído imediatamente do consultório batendo a porta. Só um ano depois, em 1959, continuando a ter visões, acabou por aceitar essa idéia e se pôs à procura de uma comunidade espírita onde pudesse desenvolver seus "dons". Não se sabe quem ela encontrou nesse sentido em Brasília e na periferia, nem por que ela preferiu confiar seu "desenvolvimento espiritual" a Dona Neném, uma médium espírita que trabalhava no núcleo Bandeirante, a enorme "favela" de Brasília. Sobre esse período, Mário Sassi relata o seguinte testemunho de Neiva: "A maior dificuldade de mãe Neném, comigo, era minha rebeldia contra qualquer disciplina. Eu era uma simples motorista de caminhão e, na maior parte de minha vida, tinha sido independente economicamente e tinha os meus próprios caminhões. Como viúva e mãe de quatro filhos exercia o duplo papel de pai e mãe e isto me tinha habituado a tomar decisões sozinha. Com a 'abertura' da minha mediunidade, e meu desconhecimento total do espiritismo, fiquei dependente das pessoas que me cercavam" (Sassi, 1974).

Sem ser muito instruída, Dona Neném lia muito, sobretudo Chico Xavier (Francisco Cândido Xavier, grande propagador do espiritismo de Allan Kardec no Brasil) (3), e era considerada, diz Neiva, "a maior autoridade doutrinária no nosso meio de pessoas simples". Dizem que suas mediunidades eram de tipo diferente, Neiva dotada de poderes extraordinários, Dona Neném mais a par da doutrina espírita, uma sentindo, a outra nomeando (prefigurando assim a divisão posterior do trabalho religioso que estrutura hoje em dia a doutrina e o ritual do Vale). A partir de julho de, 1959, as duas mulheres fundam a União Espiritualista Seta Branca. Depois Neiva "recebe a ordem" de se estabelecer na zona rural, num lugar chamado Serra de Ouro, a meio caminho entre Brasília e Anápolis: uma pequena comunidade é criada onde se realiza o trabalho de cura. Durante esse período Neiva adoece, após uma série de visões muito impressionantes.

Passa por momentos de perturbações psíquicas, tem uma pneumonia, depois descobremlhe uma tuberculose; ela é hospitalizada em Belo Horizonte, onde chega em estado de coma; parece que diagnosticaram-lhe um câncer no pulmão e os médicos a teriam considerado perdida. Três meses depois, ela sai do hospital e continua um tratamento, ao término do qual é declarada curada; ficará com uma deficiência respiratória grave. Em 1964, as duas mulheres se separam e Neiva vai se estabelecer em Taguatinga, outra concentração pobre da periferia de Brasília, com seus quatro filhos, uma nora, quatro famílias e as quarenta crianças abandonadas que ela havia recolhido. Eles constroem aí um grande barraco de madeira, para as famílias, uma casa para as crianças, um lugar de culto depois um templo, e fundam a Ordem Espiritualista Cristã. É aí que, em 1965, Mário Sassi a encontrará; após três anos de "iniciação", ele abandonará seu trabalho, sua vida social e familiar, para fundar com ela o Vale do Amanhecer.

REENCARNACÕES



Um estudo recente a respeito da comunidade religiosa rural ? Organização do Divino Pai Eterno, ODPE ? instalada em 1962 em terras livres do sul do Pará, traça, a trajetória social da líder do grupo, Dona Ana; sob numerosos aspectos, a história de sua conversão assemelha-se à de Tia. Neiva (Vieira, 1984). Originária de uma cidadezinha do interior de Goiás, a família passou por numerosas andanças ligadas à procura de trabalho; o marido foi meeiro, posseiro, garimpeiro, depois, em Goiânia, guarda do Jardim Botânico. Aos 34 anos, Dona Ana ficou viúva com três filhos. "É

duro não ter mais ninguém para tomar conta da gente, nem marido, nem mesmo um irmão; parece um abismo." Pai Divino lhe aparece então pela primeira vez e lhe fala sobre a morte de seu marido. Depois dessa visão, Dona Ana fica "inconsciente", "sem comer, sem beber nem dormir, durante três meses". Fase de transição entre uma velha e uma nova vida, entre a situação de mulher casada e a de chefe de família, esse período de "morte" é um momento de iniciação durante o qual ela é "guiada", segue os mandamentos de Pai Divino e desenvolve seus dons de benzedeira.

Estabelece-se então na periferia de Goiânia e pretende, assim que sua situação financeira melhorar, construir um "hospital" para continuar suas atividades terapêuticas em maior escala. Sobrevém então uma segunda série de visões ordenando-lhe que "leve" ao Pará a estátua do Divino Pai Eterno localizada em Trindade, perto de Goiânia. Dona Ana se revolta contra essa nova missão e enfrenta a cólera divina. Dilacerada entre o desejo de realizar seu projeto de trabalho na cidade e a ordem divina de migrar para a zona rural, ela é finalmente vencida pelo "braço de Deus": não obedecer seria, diz ela, correr o risco de se perder para sempre, de "rolar na lama". Segue então a via traçada por suas visões, vende tudo o que possui e pega a estrada para o Pará com a estátua, seus filhos e uma outra família; no caminho, lavradores sem terra se juntam a eles. Chegando à terra prometida, o grupo eleito funda uma comunidade rural baseada no princípio do livre acesso à terra que não pode ser vendida e é colocada sob a proteção divina; em 1983, a comunidade engloba umas trinta famílias, tendo resistido a todas as tentativas de expulsão (4).

Certos traços comuns parecem marcar as trajetórias de Dona Ana e de Tia Neiva. O principal diz respeito à divisão sexual do trabalho, ao fato de que os papéis sociais dos homens e das mulheres estão nitidamente diferenciados nas camadas populares brasileiras. Nas famílias camponesas de pequenos proprietários, as tarefas que são designadas como "trabalho" são sempre as dos homens, as mulheres não fazem mais que "ajudar", mesmo quando elas trabalham no campo; nos mercados rurais, os produtos "fundamentais" (farinha, feijão) são exclusivamente vendidos pelos homens, sendo a "ajuda" trazida pelas mulheres em matéria de comercialização, isto é, no âmbito de um contato do grupo doméstico com o exterior, muito rara e restrita aos produtos "secundários" como os legumes; o trabalho fora de casa das mulheres solteiras significaria aqui a desonra do chefe de família (Heredia & Garcia, 1984). Por ocasião das pesquisas (Rodrigues, 1978, 1980), as mulheres que trabalham definem sua atividade profissional negativamente, como justificativa de uma incapacidade de seus maridos. É porque ele não faz, porque ele não prevê; em resumo porque ele não desempenha o papel que lhe atribui a divisão simbólica das funções masculinas e femininas, que elas trabalham; então trabalhar não significa mais uma transgressão. Se a legitimação do trabalho feminino repousa na designação de uma fraqueza masculina, é que as representações nesse domínio se organizam em torno de uma fronteira nítida que separa a relação masculina e a relação feminina no trabalho. Numerosos são os relatos que comprovam o papel central dos homens, portavozes e fiadores do grupo familiar fora de casa. Assim, no âmbito de um estudo sobre o grupo sócio-profissional ao qual pertenciam os maridos, algumas mulheres



achavam estranha a idéia de que elas pudessem ser interrogadas e não se atribuíam nenhuma outra identidade social a não ser a de peça acessória do sistema familiar (Rodrigues, 1981). Num tal contexto, uma viúva poderia, parece, ser vista e se ver como uma mulher autorizada a desempenhar tarefas profissionais e de sustento familiar habitualmente masculinas. A análise da posição das viúvas ou das mulheres abandonadas nos mercados rurais sugere que o papel é ambíguo e se, se admite que elas "vendam", na realidade elas só vendem bebidas e comidas feitas para esses "verdadeiros" vendedores que são os homens; os rapazes "aprendem" a vender no mercado desde a infância, começando por aí vender passarinhos; não há lugar para as solteiras e uma viúva só terá um lugar se comercializar sua atividade doméstica legítima (Garcia, 1983). Uma viúva que trabalha enfrenta um conflito de legitimidades. Nesses dois casos, tudo parece acontecer como se as viúvas estivessem do lado da "não-estrutura", para retomar um tema de Mary Douglas, do lado da ambigüidade, nessas zonas "duvidosas" do espaço social e do espaço simbólico em que as estruturas de concorrência estão desorganizadas; o perigo seria a *transição*. A vida de Neiva está marcada por rupturas geográficas e simbólicas que fazem dela uma personagem migrante e mutante. "A acusação de bruxaria que atinge certos indivíduos desgraçados, encolerizados ou intersticiais, escreve Mary Douglas, é na realidade um aviso para que esses indivíduos dominem seus sentimentos de rebeldia e desempenhem convenientemente o papel que lhes for atribuído. Se essa hipótese fosse geralmente válida, dever-se-ia poder definir também em termos estruturais a bruxaria, poder que é visto como uma força psíquica. A bruxaria seria a manifestação de um poder psíquico anti-social emanando de pessoas que se situam nas regiões relativamente não estruturadas da sociedade."(...) "Os 'poluentes' nunca têm razão. De uma maneira ou de outra, eles estão fora do lugar, ou ainda ultrapassaram uma linha que eles não deveriam ter ultrapassado e esse deslocamento acarreta um

perigo para alguém" (Douglas, 1981, p. 119-28). Neiva considera-se pai e mãe, desdobra-se, e exerce a mais masculina das profissões; Ana evoca o "abismo" que ela descobriu à sua frente com a morte do marido. As visões de figuras sobrenaturais parecem dar ensejo a um novo reconhecimento da autoridade, da palavra, masculina, talvez também uma projeção da parte masculina de si mesma marcada pelo *status* de viúva (em todo caso para aquelas que devem prover sozinhas às suas necessidades).

Mas, em ambos os casos, a conversão profética é acompanhada de dúvidas, de crises pessoais, de doenças e de revoltas. Essas duas mulheres tinham tido sucesso, cada uma a seu modo, na sua vida profissional e na sua segunda vida como chefe de família: Ana, tornando-se benzedeira, prepara-se para fundar um "hospital", instalar-se no espaço urbano; Neiva possui um caminhão (ou vários) e tem um trabalho seguro na Novacap. São, na realidade, mulheres "chefes de empresa" cujo êxito é real, "mulheres fortes". Acabrunhada a princípio pela visão de Pai Divino, morta viva durante três meses, Ana descreve como uma luta entre ela e seu interlocutor sobrenatural a segunda série de visões que lhe ordenam abandonar seus projetos profissionais e a cidade para se colocar ao serviço do projeto divino e partir para as terras virgens. Neiva considerará durante muito tempo suas visões como uma doença mental antes de endossar, após verificação médica (proceder que prova por si só o reconhecimento do saber profano dominante), sua nova identidade. A ameaça do "lamaçal" urbano evocado por Ana, as conotações sociais negativas que envolvem as mulheres da boléia, são indicações de uma sexualidade dúbia rapidamente associada à solidão feminina (César, 1977) (5). Tudo isto parece comprovar a violência dos conflitos internos - conflitos sociais interiorizados e conflitos psíquicos socialmente fundamentados - com os quais se defrontaram essas duas mulheres: o papel de "empresário" é tanto mais inacessível quanto mais a ele se aspira. Valorizando e desonrando, ao mesmo tempo, sinal de sucesso e estigma de depravação, não se pode "conservá-lo" a não ser pela "reconversão" e pagando um preço por isso: provações psíquicas e físicas, riscos de morte e de loucura, abandono das ligações comuns, investimento total numa missão de salvação. Submetendo-se às ordens sobrenaturais, não inscrevem elas sob o signo de uma submissão derradeira o modo feminino de ocupação de um lugar de autoridade? A posição ambígua torna-se posição sagrada. Uma sociologia comparativa das trajetórias sociais e místicas dos profetas femininos e masculinos permitiria talvez reconstruir, nessa perspectiva psicossociológica, as condições da ruptura com a ordem profana, as da revelação e da invenção de uma nova maneira de estar no mundo (6).

Nesses dois casos, a posição de líder só encontrará sua medida plena com os apoios masculinos: Ana se apoiará no seu filho mais velho, escolarizado, que sabe "se virar com os papéis" e falar com os funcionários e com os políticos de Brasília, para gerir materialmente a comunidade agrícola; Neiva encontrará um Mário Sassi, o teórico de sua história, aquele que classifica, nomeia e ordena os fenômenos extraordinários, construindo a doutrina e institucionalizando, a seu lado, o movimento. Neto de italianos, Mário Sassi foi criado no Brás, bairro tipicamente italiano da cidade de São Paulo, "no meio dos imigrantes" (Sassi, 1974; Galinkin, 1977, cap. 2) (7). De origem "humilde", fez o curso secundário, foi um dos responsáveis da juventude operária católica, e fez carreira em relações públicas, participando mesmo da fundação da primeira associação brasileira de relações públicas. Nesse setor, teve "bons cargos" e, quando encontra Neiva, é conselheiro de relações públicas na reitoria da Universidade de Brasília, cargo que ocupou durante cinco anos, até 1968, quando então se engaja totalmente no movimento. Durante sua vida profissional, faz cursos noturnos na Universidade de São Paulo - "um curso superficial (filosofia); fiz os exames com muita dificuldade, porque trabalhava, tinha quatro filhos, minha vida era dura" -, depois o curso de ciências sociais na Universidade de Brasília - "pensando que aí eles teriam solução, mas não tinham!". Foi casado com uma socióloga; tem uma filha jornalista, um filho que vive em Roma e um outro que é antropólogo e vive no meio dos índios.

Descreve sua vida como a busca incessante de uma resposta a questões existenciais: "Eu fiz a trajetória de todos os membros da classe média típica... que procuram uma saída, que têm angústia, que entram numa religião, depois noutra, nesta, naquela, que querem sair da angústia e não conseguem... eu me preparei para ser pastor, e tentei o esoterismo. Não consegui nada de excepcional, em compensação sentia a angústia clássica, vivia procurando, procurando, procurando, e não encontrava nada... até o dia em que, de repente, descobri o ovo de Colombo. É a coisa mais simples do mundo encontrar-se religiosamente. Nossa civilização é que complica tudo". Em 1965, ele passa por uma crise pessoal; familiar e profissional ao mesmo tempo, decorrente de uma aversão pela sua imagem social. Descreve o espaço social "sofisticado" dos grandes hotéis de Brasília que exige um trabalho de representação, de estratégias de distinção, obriga a forjar um personagem, a beber coquetéis especiais. "Eu era metido a besta", resume ele. Decide então desaparecer como se fosse uma espécie de suicídio. simbólico, fugir para a Europa, no anonimato. Quando lhe perguntamos sobre a maneira pela qual os adeptos vêm pedir ajuda, responde com humor, tomando-se como exemplo. "Quando chegamos, é quase sempre porque estamos no fim. Eu mesmo, quando cheguei, já havia preparado meu suicídio. Mas não era o suicídio de quem mete uma bala na cabeça, achava isso nada elegante! Queria um suicídio sofisticado, sair da minha identidade. Já havia preparado tudo; um dia, ia desaparecer da circulação e reapareceria lá na Europa. Tinha o sonho de conhecer a Europa porque tinha sido criado por imigrantes europeus. Naquele tempo tinha nojo das pessoas, era irascível, arranjava muitos inimigos. Era o que imaginava, ia abandonar tudo; de fato deixei tudo isso de uma outra maneira. Não era uma renúncia romântica, não, foi uma mudança prática. De uma só vez me liberei de tudo."

Dessa trajetória social de ascensão rápida, Mário Sassi guarda apenas os aspectos desestruturantes e destruidores: a competição intensa, a obsessão da apresentação de si mesmo, a angústia. Novo ocupante de uma nova posição? relações públicas? enfrenta essa carreira em que nada é garantido, essa posição situada num "ponto crítico" da estrutura social, sem as armas que uma origem social elevada e um capital cultural importante conferem. O passado emudeceu e o mito do retorno à Europa, origem da origem, corresponde a esse presente em que tudo para ele é apenas aparência e Brasília o cenário de uma

peça ruim. Pertencendo à universidade sem pertencer a ela universitariamente, exercendo uma profissão de representação em que não há negociação bem-sucedida da qual não se é refém e em que tudo se ganha e se perde na relação pessoal, ele pertence a essas classes médias "típicas", segundo conceito seu, que são de fato as frações da classe média enfocadas de maneira privilegiada por Erving Goffman. (Cf. Goffman, 1973; e, para uma análise da "escolha" das frações de classes médias estudadas e de noção de "típico" em Goffman, cf. Boltanski, 1973, p. 3). "Obcecado pelo olhar dos outros", "comprometido com a aparência", ocupa de forma exemplar essa posição pequeno-burguesa condenada a "todas as contradições entre uma condição objetivamente dominada e uma participação, em intenção e em vontade, nos valores dominantes" (Bourdieu, 1979, p. 283). Aqui também, como no caso de Neiva, mas em outro plano, em outro registro, encontramos a ambigüidade da posição na estrutura social que constrói desta vez uma representação do mundo como teatro em que estamos condenados a ser vítimas de nossa própria "impostura", já que o sentimento da impostura não nos abandona (8).

Só o estudo detalhado e comparativo dessas trajetórias que levam à ruptura com a vida social anterior, e seu relacionamento com trajetórias sociologicamente próximas em que o futuro pôde ser negociado diversamente, permitiriam apreender os fatores sociais que operam nessas experiências subjetivas do *impossível social* e que determinam sua intensidade. Onde está esse ponto-limite para os homens e para as mulheres: ponto-limite das tensões entre o passado e o presente, a identidade herdada e a identidade adquirida, a identidade sexual e a identidade social, os sistemas de aspirações legítimas e ilegítimas, objetos de uma sociologia da renúncia, requisito necessário ao estudo da "transfiguração simbólica" que produz "o deslocamento das aspirações e dos conflitos?" (Bourdieu, 1971).

Os colegas e conhecidos de Mário Sassi julgaram-no ainda mais "louco", como ele mesmo observa, pelo fato de a pequena comunidade dirigida por Tia Neiva se identificar no momento em que a encontrou com a miséria da periferia de Brasília. Barracos de madeira, um "templo" construído com tábuas já usadas, pessoas de aparência modesta para quem Neiva era apenas uma mulher simples que mitigava os sofrimentos. Essas pessoas "simples", não escolarizadas, "rotineiras" e "alérgicas ao racional", habituadas a todos esses fenômenos, não se admiravam com os poderes extraordinários de Neiva (Sassi, 1974). As perguntas incessantes de Mário Sassi fazem com que o apelidem rapidamente de "o intelectual". Em 1969, após já terem trabalhado juntos alguns anos, Neiva e Mário Sassi "recebem a ordem" de fundar o Vale do Amanhecer onde desde então haverá continuamente "invenções" teóricas e rituais.

Esse encontro, que é um encontro entre um homem e uma mulher, entre origens e trajetórias sociais diferentes, entre relações diferentes respeitante ao saber e à escola, coloca face a face dois indivíduos que têm em comum, entretanto, a experiência de conflitos sociais e psicológicos ligados à ocupação de uma posição social ambígua e contraditória. É na relação impossível entre o passado ? os valores do passado ? e o presente que essa ambigüidade se faz talvez sentir mais. Poder-se-ia dizer que, - escolhendo Neiva, Mário Sassi escolhe uma mulher de "antigamente", diferente de sua mulher "complicada", uma mulher que ouve, que cuida das crianças que a procuram. Talvez o encontro de Mário Sassi tenha permitido a Neiva adquirir uma nova relação com o mundo do saber, dos livros, dos estudos e também das palavras, permitindo ordenar fenômenos extraordinários cuja "inquietante estranheza" ela percebera e que a fizeram duvidar da sua sanidade mental. É a partir desse *duplo reconhecimento* que o movimento vai assumir verdadeiramente sua dimensão de empresa independente de salvação. Se o *status* profético de Neiva a torna fora do comum, é entretanto no modelo da partilha das aptidões e das tarefas, encarnado por esse casal exemplar, que vai se organizar o que parece ser a criação doutrinária maior do movimento, princípio de estruturação do espaço ritual e do espaço mental dos adeptos.

A representação de uma mediunidade "vaga" em que se recebem mensagens, entra-se em transe etc , "a mediunidade banal de sempre", o Vale substitui, de fato, a idéia de uma dupla mediunidade, a da "*Apara*" ? calcada na mediunidade clássica, semiconsciente, passiva, corporal ? e a do "*Doutrinador*", baseada na consciência plena, ativa, racional e ligada à palavra.

"O médium doutrinador, escreve Mário Sassi em 1970, é aquele cujo ectoplasma se acumula na parte superior do corpo, principalmente na cabeça. As emanções do mundo espiritual são filtradas pelo sistema cerebral e o doutrinador `emite" sua doutrina, isto é, fala, pensa, escreve, cuida, consola e cumpre a tarefa mediúnica. Por pendor natural, o doutrinador se- interessa pela cultura intelectual. Sendo ou não escolarizado, absorve sempre os . aspectos intelectuais do meio em que vive (...) O médium de incorporação (denominado mais tarde de 'apara') tem sua carga ectoplásmica no plexo solar, na região umbilical. Como o sangue afluí nessa região, a irrigação cerebral é empobrecida e isto diminui a percepção. Se o médium é influenciado através da cabeça, age segundo processos mentais; se a influência passa pelo corpo, age segundo processos fisiológicos. Por causa do teor emocional, a incorporação é mais freqüente entre as médiuns. E como o médium doutrinador tende para o racionalismo, encontra-se um maior número de doutrinadores entre os homens" (Sassi, 1970).

Homens e mulheres

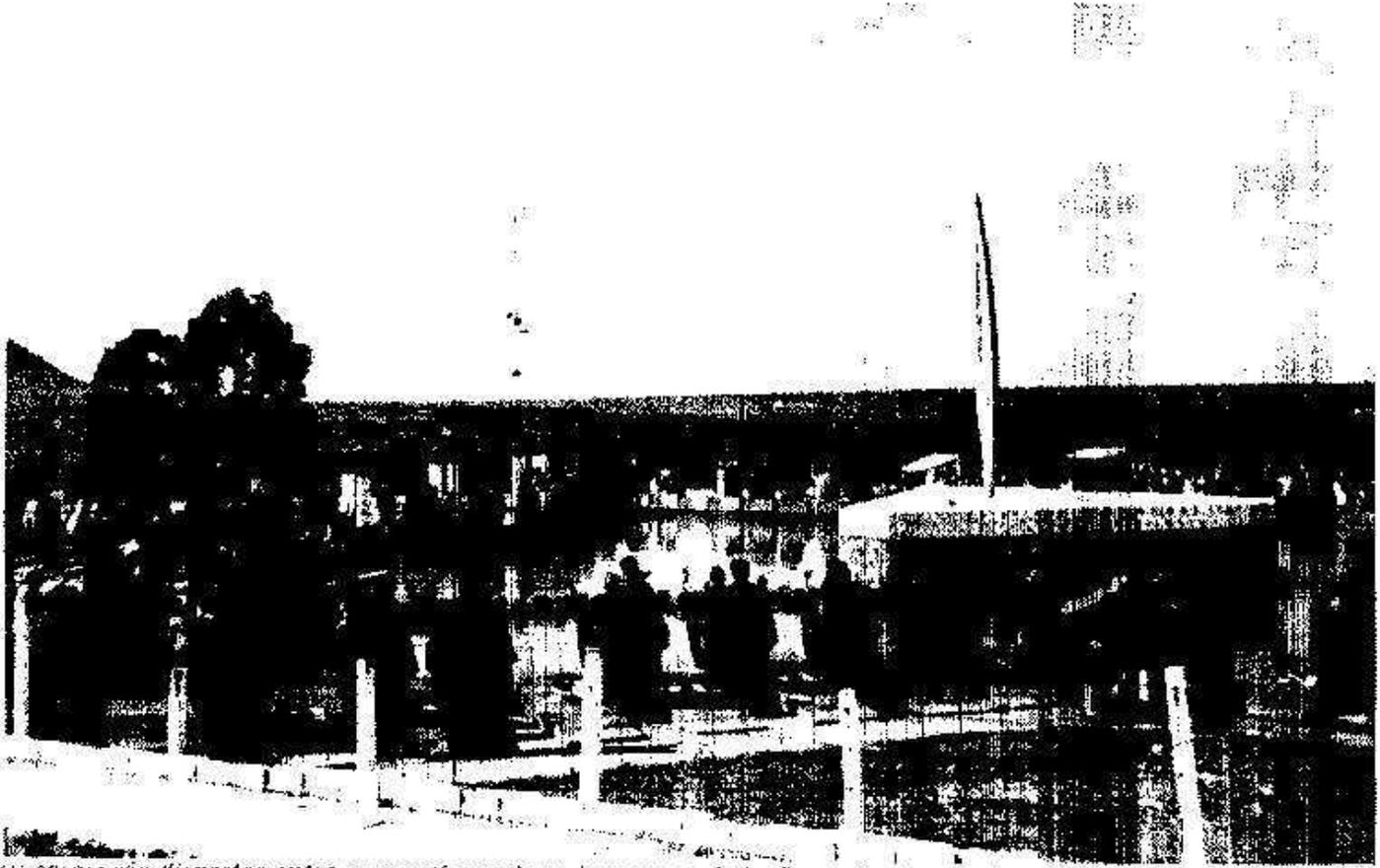
A divisão sexual do trabalho ritual percebe-se inicialmente nas roupas. Quando os adeptos chegam ao Vale, como no sábado em que lá estávamos, dia de cerimônias importantes, começam por trocar de roupa. Duas casinhas, uma para as mulheres, outra para os homens, são reservadas para esse fim, como os vestiários esportivos. Vicente estava com uma pasta de executivo e pediu-nos que o esperássemos, enquanto vestia a roupa dos homens, dos "Jaguars", que era uma calça marrom, uma camisa preta e um coletinho de napa branca com as insígnias variadas correspondentes a seu grau. Nesse dia, não usava a grande capa evocadora de uma Idade Média holywoodiana, de gola dura e majestosa, que os homens põem para as cerimônias rituais, pois, disse-nos ele, seu dia estava reservado para nós. As mulheres usam vestidos compridos de três tipos vestidos de "gala", suntuosamente enfeitados com *strass*, rendas, lantejoulas, com um longo véu cobrindo os cabelos e caindo até os pés, luvas de

baile, jóias, grandes fitas cruzadas no peito e também com insígnias ? se têm um estilo comum, essas roupas são diferentes para cada uma (suas cores correspondendo sem dúvida a classificações simbólicas que remetem às entidades protetoras); vestidos de "prisioneiras" (voltaremos a esse aspecto do ritual) que são desta vez iguais para todas a partir de um modelo de vestido de cigana estereotipado (símbolo do nomadismo?), babados de cores vivas até os tornozelos, corpete justo, flor nos cabelos; e, enfim, um vestido branco muito simples que é a roupa feminina do período de iniciação. Um salãozinho de cabeleireira propõe além disso curso de maquiagem. Essa espécie de encenação da identidade sexual por uma construção da imagem de si, baseada em sinais externos espetaculares, da feminilidade, reativa, de um modo teatral, a oposição entre o masculino e o feminino.

Isso se percebe claramente no decurso das cerimônias assim como no ritual coletivo ao ar livre, chamado da estrela, que visa "mobilizar energia", "recarregar as forças" dos "mestres" e cuidar de pacientes selecionados durante consultas prévias. Durante a cerimônia da estrela ? à qual assistimos às 14,00 horas e que reagrupava várias centenas de pessoas e três pacientes com suas famílias ?, a multidão de figurantes dispôs-se de repente para formar uma longa procissão em que os homens e as mulheres avançavam aos pares, depois efetuavam, sempre aos pares, um trabalho ritual complexo. 108 "esquifes", espécies de construções de cimento pintadas evocando a forma de uma lápide, desenham no chão, em volta de um lado, o contorno da estrela. O trabalho de cada casal organiza-se em torno desse lugar: os homens deitam-se sobre o esquife (sem temer o calor do cimento, apesar de suas pesadas roupas, observa Vicente, com orgulho), as mulheres sentadas a seu lado, de cabeça baixa, numa postura de contração; todos os gestos rituais assinalam a repartição sexual das tarefas, até os movimentos das mãos: os homens fazem gestos amplos e vigorosos com os braços ao passo que as mulheres mexem muito rapidamente as mãos, como asas de pássaros, sem mover os braços.

Durante nosso primeiro encontro na universidade, Vicente respondeu longamente e .com evidente prazer a nossa pergunta sobre a frequência feminina no Vale. "Sim, há muitas mulheres. Ah!, eu gostaria que vocês conhecessem as 'ninfas' (nome dado às adeptas que usam esses vestidos magníficos). Essas 'ninfas' que havia no Império Romano são as mesmas, as reencarnações. Também havia na França; naquele tempo, tudo acontecia na base da 'grana', pela lei do mais forte; hoje elas vêm por ternura. O jaguar é o homem; é o braço forte (imagem da virilidade, da força física, daquele no qual podemos apoiar-nos). O papel das 'ninfas' é muito importante. Trabalha-se sempre por casal, por par, a dois. Um é o 'doutrinador', a outra, a 'apara'. Os 'doutrinadores' estão do lado das palavras. Somos sempre dois, é uma multiplicação das forças" (9).

A doutrina sobre as duas formas de mediunidade, que parece original do Vale, fundamenta a repartição sexual das funções rituais na base das "qualidades" femininas e masculinas histórica e socialmente construídas.



As casais são dispostos entre os esquifes onde os homens se deitarão no fim do ritual.

Os médiuns "aparas" são em grande maioria (pode-se falar verdadeiramente de exceção no caso contrário) mulheres e estão do lado da "intuição", do corpo, das forças da lua; os médiuns "doutrinadores" são em grande maioria homens e estão do lado da "razão", da palavra, das forças do sol; é entre eles que se recruta a hierarquia do movimento. Ana Lucia Galinkin conta que, durante sua pesquisa, as mulheres lhe pareceram menos a par da doutrina, indo buscar o "doutrinador" mais próximo para responder em seu lugar durante as conversas, demonstrando aqui também, como na pesquisa, sociológica evocada, o sentimento de uma incompetência (de uma indignidade?) feminina para falar, em nome do grupo, sobre as regras que o regem.

Ao emblema do "apara", uma cruz recoberta de tecido, corresponde o emblema do "doutrinador", o triângulo; e, no templo, os dois emblemas ficam um frente ao outro, desenhando uma espécie de arco que produz uma "corrente de energia". O trabalho de cura no templo faz-se também sempre a dois. Uma série de bancos de dois lugares com carteira, de cimento, pintados de vermelho ou de amarelo, separados por passagens, lembram uma antiga sala de aula. A médium "apara" está sentada ao lado do paciente cujas mãos ela segura; semiconsciente, absorve as "cargas magnéticas" daquele ou daquela que veio à consulta; atrás dela, de pé, fica o médium "doutrinador" que observa o fenômeno sem "entrar nele" e trabalha com sua razão para , avaliar a pertinência da comunicação. Estamos bem longe desse período "obscurantista" descrito nos fascículos das "Instruções aos médiuns" (10): "Antes se tinha o hábito de dizer `fulano é médium' ou `eu nunca tive mediunidade mas minha mulher tem muita'". Pontos de doutrina e atos rituais levam a todo instante à formação do casal ideal. A esses períodos de "antes" - durante essas vidas "anteriores" em que se pode ver a sombra da vida de outrora, a de antes da conversão -, em que as mulheres tinham tradicionalmente e de um modo "grosseiro" parte com o sobrenatural, em que elas estavam interessadas, como diz Vicente, evocando essas idades antigas em que o dinheiro dominava tudo, segue-se o tempo da repartição racional dos sentimentos, das aptidões e das tarefas. "Um médium `apara' ? isto é, uma mulher ? nunca deve incorporar sozinho, dizem as `Instruções aos médiuns', o ideal é ter um doutrinador próprio, seja um marido, um irmão, um vizinho. Se não houver esse doutrinador, o `apara' deve redobrar a atenção com sua mediunidade."

O Vale é, pois, um movimento religioso com dominância masculina, ao mesmo tempo no plano estatístico, uma vez que seu recrutamento contrasta com o recrutamento mais feminino, parece, da maioria dos cultos, e, no plano simbólico, os homens ocupando maciçamente os graus elevados da hierarquia interna (11). O retorno a essa desigualdade "primeira" ? biológica e

histórica ? permite talvez ultrapassar experiências familiares conflitantes dos papéis masculinos e femininos ligados aos caracteres específicos das trajetórias de imigração e das reconversões profissionais próprias do conjunto da população de Brasília. Mas essa reafirmação da oposição entre o 'masculino e o feminino opera apoiando-se num reconhecimento desse novo princípio da classificação social que é a classificação escolar e, dessa forma, pode-se supor que a doutrina do Vale seduz mais particularmente certas frações dessa população. Não é exatamente para aqueles que têm, ao mesmo tempo, a mais forte ligação de reconhecimento e a menos armada relação de domínio com essas novas formas escolares da classificação social, que essa redefinição das aptidões masculinas e femininas, fundamentadas na repartição dessas "novas" competências sociais escolarmente definidas, pode oferecer um esquema classificatório particularmente adequado?

Ordem escolar e ordem ritual

Seríamos tentados a dizer que o Vale é uma espécie de universidade paralela, de "universidade popular" ou de curso noturno. Tem-se a impressão que entre o movimento e a Universidade de Brasília existe uma relação de fascínio mútuo parecem ser numerosos os que conhecem o Vale na universidade e numerosos os que conhecem a universidade no Vale. Se o papel de Mário Sassi é nesse campo evidente, devido a seu conhecimento real do mundo acadêmico, outros fatores atuam nesse processo de interações: a proporção, aparentemente importante, de pequenos funcionários, entre os adeptos, exercendo por vezes tarefas unicamente manuais, mais ou menos próximas do setor propriamente universitário, mas em todo caso ligados ao setor administrativo que está sujeito a um sistema de hierarquia baseado em critérios escolares e em concursos (Brasília é uma cidade do "terciário"); e também de forma mais subterrânea, a interrogação do mundo universitário de Brasília a seu próprio respeito ? universidade "isolada" numa cidade sem história e sem "locais" intelectuais ? que contribui a fundamentar seu interesse por essas formas de saber concorrentes.

No dia de nossa visita, encontramos no Vale um professor e sua família, que Vicente conhecia, e que pareciam muito interessados em aproveitar a relação que mantinham com este, na universidade, para conseguir que ele os introduzisse no espaço cerimonial. "Minha mãe se interessa muito por isso, disse o professor, eu não sabia que você era 'mestre'". Vicente respondeu que lá não se tinha o costume de bater na porta alheia e rapidamente deu a entender que não estava disponível devido a seu compromisso conosco, querendo assinalar, pareceu-nos, que lá, estava em casa, dono de seu tempo e que o estabelecimento de uma relação privilegiada no local da seita não era evidente e não decorria "naturalmente" da existência de uma relação preexistente no espaço profissional. A família de universitários em questão (carrão, pais, filhos e avós) só restava então fazer sua "visita de domingo" como simples espectadores boquiabertos, como "turistas" fadados a não entender nada; ao recusar o papel de guia de um amplo grupo de universitários, Vicente deixava bem claro que há também hierarquias no interior da universidade e que professores de Paris e de São Paulo se tinham dado ao trabalho de marcar o encontro, livrando ao mesmo tempo o Vale de uma desvalorização folclorizante.

Diante da entrada do templo, Vicente começou suas explicações, apontando sua própria roupa e descrevendo as insígnias que usava em seu colete branco. A placa de plástico com seu retrato e assinaturas indica seu grau de "mestre jaguar" e assemelha-se aos sinais de reconhecimento que ostentam os frequentadores dos colóquios. Todo o "curso ritual" é marcado por atribuições de títulos que lembram os títulos escolares e universitários, por "graus", "especializações", graus numéricos, alguns tendo a designação própria dos passos da universidade: fala-se em "mestrado", termo recente datado do final dos anos 60 que retoma o "master" inglês, de "adjunto" (mais ou menos equivalente ao "professor-assistente" francês), de "tempo integral", termo também recente usado para professor na universidade. Vicente é ao mesmo tempo "cavaleiro da lança vermelha", devido a sua "ascendência índia" numa vida anterior, o que lhe permite curar "obsessões", e "adjunto Quatai 108".

O itinerário de iniciação do novo adepto faz-se sob a direção de um instrutor que controla os fenômenos de "incorporação" dos "guias" ou "mentores"; uma vez identificado o guia principal, o postulante suficientemente treinado pode pedir ao "mestre dos tronos" que assine sua carta; cinco assinaturas serão ainda necessárias, inclusive a do "mestre da linha de passes" (palavra de múltiplos sentidos, passe magnético, salvo-conduto, senha e autorização de passagem) e uma entrevista com Tia Neiva, antes de ser considerado apto a receber pacientes; se tudo estiver em ordem, será necessário apresentar essa carteira preenchida para ser registrado, para ser "emplacado" e obter a placa, assinada por Tia Neiva, espécie de nova carteira de identidade. No domingo, pela manhã, o templo funciona como uma "escola" na qual cada médium pode pedir conselhos e explicações aos mestres instrutores.

Evocando sua experiência de campo no Vale, Ana Lucia Galinkin assinala que em cada casa o diploma de "mestre jaguar" aparecia em lugar de destaque, enquadrado, na parede da sala e que os adeptos respondiam tanto mais facilmente a suas perguntas quanto mais sensíveis eram ao fato de que se fizesse uma tese sobre o Vale, que se escrevesse um livro sobre seu movimento. Dá para sonhar com uma orientação de tese especializada sobre as seitas locais na qual não se saberia mais muito bem se a tese registra ou cria, analisa ou constrói o movimento, numa troca constante de legitimidades.

Nessa perspectiva, pode-se observar também que a doutrina, inspirada no espiritismo kardecista ortodoxo, recorre à legitimidade científica. Falando da doença de Tia Neiva, por ocasião de nosso primeiro encontro na universidade, Vicente explicitara de imediato: "Quando se trata de problemas materiais, os 'mentores' encaminham ao médico material, porque às vezes a gente precisa tomar um remédio. Compreendemos os dois lados, respeitamos tanto a parte material quanto a parte espiritual. Nossa 'mentora' (Tia Neiva) foi para o hospital porque tem uma parte material, ela não é uma santa" (Warren, 1984, p. 3; Ellenberger, 1974, caps. 2 e 3) (12). Se o médium. "apara" pode "incorporar" um "preto velho" ou um "caboclo" (figuras da umbanda), nem por isso deve entregar-se às "gesticulações" próprias dos transes "comuns". É preciso saber evitar as "passagens

perigosas" da mediunidade, ser "responsável por seus atos mediúnicos", ter consciência de que "seu corpo lhe pertence" e "você será então capaz de liberar mais ectoplasma fazendo menos ruídos e gestos", lembram as "Instruções aos médiuns". É contra toda uma gestualidade associada à umbanda, aos negros, à ignorância, às favelas, que a mediunidade se define no Vale.

Assim, a propósito de um ritual particular destinado a absorver as "cargas negativas" dos pacientes, as Instruções precisam que as cargas negativas "não são espíritos", que elas "não falam e não gritam". No exame de consciência que o postulante deve fazer antes de ser "emplacado" deve, principalmente, saber se é capaz de incorporar um espírito "sofredor" sem palavras inconvenientes e sem cair em posições desagradáveis. Enfim, quando o "apara", ao lado do "doutrinador", trabalha no espaço de cura do templo, "a única coisa da qual deve defender-se é de suas próprias sugestões. O guia 'médico' não prescreve, não diagnostica; nunca deve recomendar esse 'remédio santo que seu avô utilizava', nem querer tocar o ventre do paciente" (13). Na entrevista que nos concedeu, Mário Sassi liga todos esses temas resumindo a relação do Vale com os saberes e os discursos de autoridade socialmente dominantes. "Os 'doutrinadores' resolvem os problemas sem tocar a pessoa, sem lhe falar, com muita elegância. Curamos sem dar remédios, é por isso que estamos em bons termos com os médicos, com as outras religiões também. Há padres que vêm aqui incógnitos e o núncio apostólico nos fez uma visita oficial; religiosos que fazem estudos sobre nós, que escrevem sobre nós; na Europa mesmo houve uma grande reportagem numa revista."

Se é provável que uma relativa heterogeneidade social caracteriza o grupo dos adeptos, que a dupla mediunidade e a hierarquia ritual complexa permitem ao movimento responder a expectativas social e culturalmente, diversificadas, a simbólica escolar parece, no entanto, como a simbólica sexual, constituir um dos esquemas integradores desse espaço paralelo de socialização. Alguns adeptos podem, certamente, ter uma relação com o Vale próxima da que se tem com um "terreiro" de umbanda ou com um simples curandeiro de bairro, mas os caracteres específicos da doutrina e do ritual levam, no entanto, a pensar que a demanda social dominante à qual corresponde de forma privilegiada o movimento se diferencia, sob certos aspectos, ao mesmo tempo das demandas sociais das camadas populares estudadas quanto à umbanda nos subúrbios do Rio de Janeiro ou de São Paulo e das demandas sociais dirigidas ao espiritismo kardecista ortodoxo por membros de profissões liberais e camadas escolarizadas. Quais são as trajetórias sociais específicas no interior de grupos sociais específicos que predis põem indivíduos, famílias, grupos de conhecidos a aderir a um tal movimento? As características da trajetória social de Mário Sassi, o respeito pelo capital escolar manifestado pelos adeptos e seu desejo de participar desse universo dos títulos e do saber são, provavelmente, componentes da atração exercida pelo Vale. Nas entrevistas realizadas com diversas frações das camadas populares brasileiras, o tema da valorização do saber apareceu com tanta força, senão mais, quanto os sonhos de aquisição de bens materiais economicamente inacessíveis. Essas mesmas pesquisas mostram que o espiritismo, em suas diversas manifestações, não parecia atrair os operários, nem mesmo os que ocupavam uma posição privilegiada em seu setor profissional; em compensação, entre os funcionários públicos de baixo *status*, o espiritismo tinha adeptos. Os números disponíveis para o espiritismo kardecista ortodoxo mostram uma nítida progressão do movimento no Brasil entre 1940 e 1950, sobretudo nas zonas urbanas e nas "classes médias" (Camargo & Labbens, 1960, p. 5-6). Se a temática espírita do progresso contínuo e do livre-arbítrio tem afinidade com a ideologia meritocrática e a boa vontade social, não atrai ela mais especificamente grupos sociais a procura de "sinais de distinção" e para os quais o domínio da simbólica escolar é desde então constitutivo da dignidade social?

Numerosos indícios parecem atestar aqui a ampliação para novas camadas sociais do reconhecimento dessas novas formas de legitimação da classificação social fundamentadas na atestação escolar dos méritos de cada um. Pode-se ver um sinal disso na "invenção" recente do ritual de "aprisionamento" que não existia em 1975, por ocasião da pesquisa de Ana Lucia Galinkin. As criações rituais bem-sucedidas, isto é, as que se impuseram rapidamente e parecem ter-se tornado a propriedade de todos? cada um participando e cada um sendo capaz de discursar de forma pessoal sobre sua participação?, testemunham a transcrição religiosa bem-sucedida de uma expectativa coletiva socialmente fundamentada. Mário Sassi precisou para nós que esse sistema dos "prisoneiros", "inspirado" por Pai Seta Branca, visava abreviar o tempo consagrado ao pagamento necessário das dívidas de cada um: dívidas em relação aos espíritos desencarnados, de "nossas vítimas do passado". Quando um adepto passa por um período de aprisionamento que dura de 8 a 15 dias, não tem mais o direito de usar as roupas habituais; os homens perdem seu colete e suas insígnias e usam um cinturão de couro marrom em forma de corrente; as mulheres perdem seus vestidos de princesas e usam o vestido de cigana. Durante esse período, "prisoneiros" e "prisoneiras" usam um caderninho escolar no qual duas mil assinaturas de adeptos deverão ser subscritas. Logo nos chamou a atenção o número de pessoas que, o dia todo, apresentavam aos outros cadernos e esferográficas: cerca de 30 % dos adeptos, naquele dia. Centenas de cadernos passavam de mão em mão, logo assinados, logo oferecidos para uma nova assinatura, ambiente escolar, pedido de autógrafo. Assinamos vários e pudemos ver nos cadernos cruces, assinaturas e séries de nomes escritos pela mesma mão; Vicente explicou-nos que ele mesmo assinava duas vezes, uma vez em seu próprio nome, outra em nome de seu pai; tais séries de assinaturas adquiriam então a aparência de um texto e davam importância à contribuição do signatário. Quando duas mil assinaturas forem recolhidas, a dívida está paga e uma cerimônia, o "aranê", liberta o prisioneiro de seus espíritos credores. A referência à simbólica escolar não basta para esgotar o sentido social dessa prática ritual- que está também carregada de uma eficácia terapêutica: acertar suas contas, pagar suas dívidas ao passado é também trabalhar sobre os retornos dos conflitos ligados à história passada.

Passado e presente

"Antigamente, Seta Branca encarnou numa tribo cigana. Mário e Neiva que agem conduzidos por esse índio procuram na história de seus antepassados a relação que os uniu a esse povo errante de origens incertas" (César, 1977). No mundo espiritual, Neiva é conhecida por Natacha, seu nome cigano, e o grupo dos "jaguares", formado pela elite dos adeptos foi, em outra encarnação, uma

tribo cigana (Sassi, 1970 & Galinkin, 1977). O vestido cigano torna, enfim, visível aos olhos de todos essa ascendência singular. A referência ao povo cigano, condenado ao nomadismo, sem terra e sem nação, é um dos elementos do mito das origens elaborado no Vale. Evoca imediatamente a história social, individual e coletiva, do povoamento de Brasília.

Construída segundo um plano de conjunto, chamado "plano piloto", que nada deixava ao acaso, Brasília é inaugurada em abril de 1960, pelo então presidente Kubitschek que tinha iniciado os trabalhos por ocasião de sua eleição em 1955. Seu local tinha sido escolhido de acordo com a vontade de conquista do Oeste que visava realizar no Brasil, com rodovias, o que os Estados Unidos tinham realizado no século XIX com trilhos. Em 1967, a própria cidade tem 90.000 habitantes, mas mais de 200.000 pessoas vivem então em sua periferia (*Encyclopaedia Universalis*, 1968, art. Brasil). Em 1980, a população do Distrito Federal é avaliada em 1.200.000 pessoas (*Grand Dictionnaire Encyclopédique Larousse*, 1982). Se se trata em parte de uma cidade de pioneiros, de imigrantes em seu próprio país, que foram atraídos por esse gigantesco canteiro de construção fornecedor de empregos, trata-se ao mesmo tempo de uma cidade cujo desenvolvimento é ordenado, planejado de antemão segundo um modelo de distribuição do espaço que nada deixa ao acaso. O plano diretor organizou o esquema urbano segundo os dois eixos de uma cruz ou de um avião que simboliza a idéia de "decolagem" ? e de desenvolvimento: segundo um eixo leste-oeste, evocando a fuselagem, distribuem-se o palácio presidencial, os ministérios, o supremo tribunal, a catedral, as assembléias de representantes, a torre de televisão; segundo um eixo norte-sul, desenhando as duas asas do avião onde estão inseridos dois lagos, distribuem-se os prédios residenciais e as casas particulares.

Os migrantes, atraídos pela nova cidade e aos quais ela não pôde fornecer empregos urbanos e os que durante um certo tempo trabalharam na construção, vivem fora da cidade propriamente dita nas "cidades-satélites" e na antiga "cidade provisória". O povoamento pobre não obedece aqui a mesma lógica das grandes cidades do litoral em que se mesclam em certos lugares "favelas" e prédios residenciais e onde a luta pelo espaço físico pode ser um desafio. Os que ficaram em Brasília ficaram contra a ordem do plano diretor. São os que não "tomaram o avião" (14). Aqui, de certa forma, se está, mais do que em outros lugares, dentro ou fora: dentro ou fora da ordem urbana legítima, mas talvez também dentro ou fora da "modernidade" com tudo o que isso comporta de imposição de novos modelos culturais (escola, família, gestão do tempo e gestão econômica), modelos que dominam o mercado local de emprego, qualquer que seja o nível do cargo que nele se ocupa.

Brasília é povoada por indivíduos e grupos sociais que em grande número perderam seus referenciais. A história do povoamento da cidade é ao mesmo tempo a história da passagem do campo à cidade, a história da passagem de uma profissão a outra, de um sistema de relações sociais e familiares a outro; ela traz em si os efeitos sociais e psíquicos induzidos pelas mudanças nas solidariedades, nos modos de vida e nas mentalidades, também os efeitos sociais dessas ascensões sociais rápidas ou da instalação definitiva no núcleo Bandeirante ou numa outra cidade-satélite miserável. O confronto com a memória do grupo social de origem que é provavelmente a única a poder dizer quem ele é àquele que partiu e voltou; a medida de sua trajetória social comparada com a trajetória dos que ficaram; a reinserção genealógica pela apresentação, ao grupo dos parentes, das crianças nascidas longe, tudo isso falta e faz desse espaço urbano, num certo sentido, uma cidade desabitada.

Pela adesão ao movimento, é um trabalho sobre a história das origens que pode ser elaborado coletiva e individualmente. Contra essa história social feita de rupturas, de perdas, de metamorfoses, de efeitos muitas vezes desestruturantes e traumáticos, o Vale constrói uma história mítica na qual cada um acha seu lugar segundo leis até então invisíveis: a idéia de reencarnação, de predestinação, a divisão do tempo em ciclos milenares propõem formas de ligação com o passado muito elaboradas que permitem provavelmente simbolizar os processos de desestruturação da ligação com a história, social e historicamente produzidos (Talmon, 1968, v. X) (15). Pode-se ver aí, parece-nos, uma das principais razões do pululamento desses movimentos religiosos que oferecem esquemas para reconstruir, reinterpretar a história individual e a história coletiva à luz deste ou daquele aspecto da teodicéia.

Vicente veio para Brasília em 1964, com 19 anos. Nasceu no Rio Grande do Norte onde tinha até então trabalhado na "agricultura". Seu pai foi pequeno proprietário, depois assalariado agrícola, "sempre na roça" Sua mãe morreu quando ele tinha três anos e seu pai teve "oito ou nove" filhos de um segundo casamento; há dez anos que ele não o vê. "Só vim a ser funcionário público em Brasília, eu nunca tinha pensado que um dia seria médium" (16). Aos 30 anos, Vicente "entrou no Vale; tem que entrar". A gente deve entrar para desenvolver-se e se a gente não entrasse, poderia `desencarnar' (morrer). É preciso afastar a obsessão, o que obseda por dentro, os espíritos do passado que nos perseguem. Tia Neiva diz que, para os jaguares, é a última encarnação, é nossa última chance. (...) Quando eu cheguei, o médium me disse: `Você não tem nada, você não está doente, você é médium'. Todos os médiuns têm uma razão para ter chegado ao Vale, cada um tem um problema. Um tem um problema de `carma', vai para o hospital e ninguém descobre o que ele tem, porque se trata de mediunidade; se ele não desenvolve sua mediunidade, fica doente, desmaia (epilepsia?), tudo o que faz, dá errado. Há os que perderam o emprego, outros brigam com a mulher; se não houvesse esses problemas, não iriam ao Vale".

Vicente nunca tinha pensado em virar médium, assim como não tinha imaginado ser um dia funcionário da universidade. Vive em contato com os grandes desse mundo, preenchendo funções de homem providencial que presta serviços pessoais; participa do espaço privado dos dominantes e tem por esse viés um acesso privilegiado a certos aspectos da cultura dominante (17). Vicente ocupa um lugar social duplamente ambíguo: devido a seu exílio geográfico e cultural, percorreu em pouco tempo universos sociais e simbólicos separados por uma imensa distância; devido ao lugar que ocupa no espaço social tem uma relação de domínio sem domínio com esse novo mundo ao qual chegou. Aos 30 anos, ainda solteiro, reapropriou-se de uma filiação índia, "cavaleiro da lança vermelha" que lhe permite "curar as obsessões". Ao cabo de uma trajetória social estruturalmente

homóloga à de Mário Sassi, pôde forjar para si mesmo, no Vale, uma identidade nova e é lá que ele é ele próprio: "Até para falar de mim, é melhor que seja no Vale; lá, estou com minhas roupas, na minha tarefa, nas minhas funções", disse-nos ele na universidade.

Mas a teoria espírita elaborada pelo Vale permite também interpretar ou, mais precisamente, para retomar uma noção de Freud, "perlaborar" os conflitos psíquicos alimentados por essas experiências sociais feitas de rupturas e desarraigamentos. "Quando cheguei, o médium me disse: 'Você não tem nada, você não está doente, você é médium' ". O reconhecimento de sua própria mediunidade pelo outro e por si mesmo é o próprio fundamento da adesão ao Vale. Essas doenças incuráveis, essas obsessões, essas desgraças familiares e profissionais devido às quais se vai à consulta são interpretadas como o sinal da mediunidade por um outro que já se reconheceu como médium. O termo adepto que empregamos aqui é relativamente inadequado, uma vez que, nesse movimento, pacientes e médiuns são distintos e que os verdadeiros adeptos são os médiuns. Contrariamente a outros agrupamentos religiosos, em que o número de médiuns é restrito e em que um pequeno número de clarividentes se encarregam de um amplo público, só há no Vale médiuns que se encarregam individualmente de um número relativamente restrito de pacientes. O médium é ao mesmo tempo o beneficiário da "salvação", vinda da Clarividente, e o prestador de serviços para os pacientes. Quando nossos interlocutores nos dizem que, sem exceção, os que recorreram ao Vale tinham um problema grave (doença incurável, alcoolismo, ruptura dos laços sociais e familiares), falam dos médiuns e não dos pacientes. Essa posição intermediária entre o que é tratado e o que trata (com todas as possibilidades de "carreira" que ela implica) permite aos médiuns sentirem-se "curados" em relação aos pacientes propriamente ditos. O médium sempre foi um paciente e de certa forma continua a sê-lo, mas é também terapeuta de si mesmo, daquele que foi numa "vida anterior" e dos "espíritos" perseguidores dos quais não pode livrar-se. O ritual de aprisionamento que permite abreviar a duração do pagamento de suas dívidas, acertar as contas com o passado, é um privilégio dos médiuns. E quando alguns fazem seu pai e mesmo vários membros da família assinarem seus cadernos, não inscrevem eles, nessa troca simbólica que visa liberar do passado, toda uma família da qual se tornam assim os terapeutas (Searles, 1977 e 1981) (18).

Vendo que Vicente nos dava explicações durante a cerimônia da estrela, que lhe fazíamos perguntas e tirávamos fotografias, um "prisioneiro" aproximou-se de nós e fez-nos perguntas sobre o nosso interesse pelo Vale. Depois de trocarmos duas ou três frases, contou-nos a história de sua "redenção", de um fôlego só. Nasceu no Maranhão, no Nordeste, saindo de lá aos 9 anos. Aparece uns 40 anos e vive em Brasília desde os 16. É médium "apara", posição rara para um homem. "Estou aqui há 14 anos. Foi aqui que consegui resolver todos os meus problemas e os de minha família. Eu era louco; passei por 8 ou 9 juntas médicas e todas me disseram que eu era louco. Cheguei aqui amarrado numa camisa-de-força. Na primeira vez, falei com Tia Neiva. Ela disse: 'Não, meu filho, você não é louco; peça que lhe façam o uniforme; sua vida vai melhorar'. Hoje sou funcionário do ministério da agricultura. E também não bebo mais. A força de vontade é tudo na vida. Meus parentes estavam mais ou menos bem. Acabei com tudo isso. Foi através de meu trabalho mediúnico que eu me livrei dos "credores" que eram da minha família. Cada ramo da minha família era de origem diferente, romanos (da Roma antiga), franceses, italianos, e eles brigavam entre si porque cada um queria acabar com os outros. Hoje, graças a Deus, é uma família maravilhosa, eu organizei tudo. Passei 45 dias interno no Vale; minha doutrina estava aqui, minha herança. Chamei toda minha família; minha mulher é 'ninfa' Euricy, é minha irmã gêmea; era uma boa pessoa, vinha de uma boa família e a família lhe dizia: 'Largue dele'; ela respondeu: 'É minha missão'; ela não conhecia o Vale, mas dizia isso. Toda minha família tem 43 pessoas, somente três são do Vale, mas esses três manipulam tudo.(...) Agora estão fazendo um trabalho lá no ministério contra mim; são 'vibrações'; prefiro que me dêem um tapa na cara do que uma vibração, isso te deixa cair. As vezes uma pessoa compra um carro, uma casa e as pessoas querem saber então o que é (faz uma expressão de ciúmes, de mau olhado)".

A história desse encontro "milagroso" com o Vale, história exemplar já que esse homem estava "condenado", reúne numerosos traços evocados nessa abordagem de uma sociologia da adesão. Problemas de casais e de honra masculina (derrisão do "chefe de família"), problemas de carreira, de invejas e de luta pela vida ligados a essa ascensão social que o "mau olhado" pode sempre tornar a questionar, problemas de "histórias de família" em que cada ramo briga com o outro e em que os antepassados inimigos continuam a se degladiar em seu próprio corpo, tudo pode aqui ser repensado, distanciado e simbolizado e o caos (as divisões internas) ser organizado à luz da verdadeira "herança" (19).

A doutrina da reencarnação transfigura as "vidas anteriores". Permite reinterpretar o passado, reencontrar "seus" antepassados, construir "sua" genealogia, reencontrar seus "pais" e "mães" espirituais. Ela substitui a relação caótica com o passado, nascido dessas trajetórias sociais marcadas pela descontinuidade e pelo exílio, pelas novas histórias de famílias em que cada um é seu próprio antepassado, nascido eternamente de si mesmo. Desse ponto de vista, a adesão ao espiritismo está comprometida com o trabalho autobiográfico (Dreyfus, 1983, cap. 2) (20).

Mas o Vale está longe de ser apenas um centro espírita como outro qualquer, primeiramente pelo número de seus membros, e também pelas suas "invenções" doutrinárias e rituais. No espaço da oferta religiosa local, ele ocupa, a nosso ver, um lugar importante, parecendo ser um foco relativo de inovações. Não seria o caso de relacionar a expansão dessa empresa ao fato de que ela corresponde a uma demanda social específica: a de uma *educação social* que vai ao encontro das formas novas da vida familiar e da vida profissional, da vida privada e da vida pública, impostas pela inserção nesse espaço urbano muito específico que simboliza a centralização e a modernidade do país? Se esta hipótese tem fundamento, poder-se-ia também estudar o Vale como uma instituição de educação social como tantas outras, que tende a difundir uma ética econômica e uma relação com o trabalho, uma ética cultural e uma relação com a Escola, uma ética conjugal e uma relação com a família, e a propor uma

visão do mundo social em que o antigo e o novo devem ser repensados. A temática espírita é também uma maneira de repensar a herança que "abrevia a duração do pagamento das dívidas". O Vale é talvez assim uma escola de recuperação onde os que ocupam posições dominadas em setores simbolicamente dominantes (universidades, ministérios) podem conquistar os sistemas de valores do novo mundo no qual agora vivem, deles se apropriando.

Notas Biográficas

1 - Na Universidade de Brasília, numerosos cartazes propunham conferências ou seminários "político-psicanalítico-religiosos". Havia assim uma semana de debates cujas reuniões eram intituladas "os princípios da solidariedade social na Bíblia", "a análise transacional e a vida cristã", "a justiça social", "a visão teocêntrica e antropocêntrica do mundo", "o Cristo e seu engajamento político"; tinha-se a impressão de que a antropologia era "devorada" pelo seu objeto da mesma forma pela qual nós havíamos sido "devorados" no nosso encontro com Tia Neiva.

2 - Nós nos apoiamos aqui nos escritos de Mário Sassi, sobretudo *2000, A conjunção de dois planos*, Brasília, Vale do Amanhecer, 1974; nos fascículos editados pelo Vale Instruções práticas para os médiuns (números 2 e 6); nas entrevistas que realizamos e na tese de A. L. Galinkin, *A Cura no Vale do Amanhecer*, 1977, op. cit., cap. 2.

3 - Allan Kardec é o pseudônimo de Hippolyte Rivail, professor primário francês que havia sido discípulo de Pestalozzi na Suíça. e que fez do espiritismo uma espécie de religião laica; sua obra mais célebre, *Le livre des esprits*, foi publicada em 1857 (Paris, Dentu).

4 - As trajetórias geográficas de Neiva e de Dona Ana se inserem na "marcha para o Oeste", já estimulada pelo governo Vargas antes da segunda guerra mundial. A vontade de uma colonização do Centro-Oeste, onde o homem deveria conquistar uma natureza hostil e onde o lavrador sem terra poderia desbravar terras desocupadas, se faz baseada numa "condenação" do litoral, superpovoado, miserável e "poluído", e na idéia de uma "regeneração" do Brasil a partir do povoamento do interior do território. A escolha da localização de Brasília inscreve-se nessa temática política e simbólica. Mas o movimento efetivo do povoamento do Oeste só se ampliou a partir das décadas de 50 e 60. Partindo do norte da Bahia para ir a Goiás antes de 1950, Neiva, neste aspecto também, é uma pioneira. A caminhada de Dona Ana em direção do Pará une-se à trajetória coletiva de todos os que vão para o Amazonas na década de 70 à procura de terras livres. A idéia de um "povo eleito" agrupado em Brasília (local geográfico "predestinado" e "sagrado"), encarregado de uma missão divina e fugindo aos "cataclismas" anunciados pelo Vale e outros movimentos religiosos locais, parece estar relacionada a esses fenômenos migratórios e às temáticas políticas a eles associados.

5 - Diz-se que Neiva teria sido a primeira mulher a obter uma carta de motorista profissional no Brasil. "Revólver no porta-luvas, às vezes com os filhos na cabine do caminhão, 'Dona Neiva' fazia-se respeitar e era admirada por todos os que cruzavam com ela nas estradas poeirentas do interior do Brasil, vivendo de seu trabalho e não da prostituição como diziam alguns", set.-out. 1977; o padre César escreveu numerosos artigos sobre o Vale mas não explicita aqui a origem de suas informações.

6 - Nessa perspectiva dos efeitos sociais e psíquicos de uma contradição entre identidade sexual e identidade social, pode-se mencionar em contraponto o fato de que os Pais-de-Santo são muitas vezes homossexuais.

7 - Referimo-nos aqui à entrevista que nos concedeu Mário Sassi, aos primeiros capítulos de seu livro *2.000, A conjunção de dois planos*, op. cit., em que narra seu encontro com Neiva e sua iniciação, e à tese de A. L. Galinkin, op. cit., cap. 2.

8 - Essa trajetória social está provavelmente marcada também pela conjuntura política desse período; a Universidade de Brasília que era um pólo de contestação foi invadida pelo exército e a reitoria passou para o controle dos militares no momento da onda de depurações que começa em março de 1964. Para julgar essa "crise pessoal", seria preciso também legar em conta a história do cargo, impregnada também de ambigüidade, já que era preciso ao mesmo tempo dar provas de "neutralidade" e abandonar a idéia, de que a Universidade de Brasília era a universidade do futuro.

9 - O termo ninfa parece remeter, no Brasil, a uma imagem da mulher como objeto sexual (mulher de sonho, sereia ou gueixa) e que não pede pagamento. Quando Vicente evoca essas "vidas anteriores", em que tudo acontecia "na base da grana", evoca a mercantilização dos serviços sexuais. Como a importância atribuída às roupas, a escolha desse termo para designar as mulheres na seita (e do termo "jaguar" para designar os homens) reforça mais a oposição masculino/feminino. O Vale constitui talvez também um mercado de encontros amorosos "fugindo" às regras comuns e no qual os homens têm uma posição dominante. O que se passa com as posições masculinas e femininas no mercado de trabalho de Brasília nos diferentes níveis da hierarquia dos cargos?

10 - Numa série que comporta até agora sete fascículos (1977-1979), o Vale reuniu as "Instruções práticas aos médiuns". De formato muito reduzido, fácil de carregar no bolso ou na bolsa, cada fascículo comporta umas vinte páginas divididas em "itens" numerados e com subtítulos. É uma espécie de guia prático e teórico do médium que trata tanto dos diversos rituais, das funções receptivas e curativas dos médiuns quanto da doutrina do Vale, dos horários, das relações com os dirigentes, do significado dos espaços sagrados etc. Os subtítulos dos itens têm às vezes a forma de uma mensagem pessoal: "Como você começa", "Seus dias de presença", "Seu registro de médium"; é uma espécie de manual de aprendizagem e de "savoir-faire".

11 - O fato de que a única proibição imposta ao Vale é o consumo de álcool, explica esse "interesse" de uma clientela masculina; e de fato no início da adesão entre os homens parece haver muitas vezes um problema de alcoolismo.

12 - Sobre as ligações entre a medicina e o espiritismo kardecista ortodoxo das camadas escolarizadas cf. volta de 1900, *Religião e Sociedade*, 11, 3, dez. 1984 e, mais amplamente, H. F. Ellenberger, *A la découverte de l'inconscient, histoire de psychiatrie dynamique*, Villeurbanne, Simep édition, 1994, particularmente os capítulos 2 e 3.

13 - Durante as consultas, às quais assistimos no templo, o "doutrinador" escutava atentamente tudo o que a "apara" dizia ao paciente; cada vez que a "apara" começava a agitar-se ou a gritar, o "doutrinador", de pé atrás dela, fazia um amplo movimento com os braços, como para afugentar alguma coisa e a "apara" readquiria uma atitude discreta. O "doutrinador" decifra a mensagem do médium de incorporação, muitas vezes incompreensível; ele está do lado do domínio das palavras contra uma linguagem que não sabe o que diz.

14 - São também aqueles que não têm os recursos financeiros de tomar o avião para ir habitualmente de Brasília ao Rio ou a São Paulo, o que parece ser prática corrente nas camadas dominantes locais: a atmosfera do aeroporto de Brasília, como a da "ponte aérea" Rio-São Paulo, evoca mais a de uma rodoviária do que a de um aeroporto. A idéia de "viagens" para outros planetas, de contatos com os "extraterrestres", as imagens de discos voadores que ilustram certas obras do Vale, a idéia também de uma comunidade interplanetária, em síntese, toda essa temática da viagem "paralela" que impregna a doutrina do Vale, e talvez de outros movimentos milenaristas locais, deveria ser apreendida também à luz de uma análise das condições diferenciais de acesso à cidade propriamente dita e aos meios materiais de ausentar-se da cidade, na situação específica de Brasília..

15 - A semelhança do que acontece em numerosos movimentos messiânicos e milenaristas, como mostra o interessante balanço analítico da literatura sobre o assunto, estabelecido por Yonina Talmon, "Millenarism", *International encyclopedia of the social sciences*, New York, Macmillan Co and Free Press, 1968, vol. X. No entanto, uma análise da adesão fundamentada no relacionamento entre as trajetórias sociais individuais e coletivas e os sistemas de expectativas que elas induzem com as representações do mundo elaboradas pela mensagem profética permitiria especificar as condições sociais e históricas portadoras de perturbações do que se poderia chamar a *identidade genealógica*. Se os movimentos messiânicos e milenaristas estão comprometidos com a desorganização da

relação com a história, seria necessário em cada caso poder reconstruir as condições sociais efetivas dessa desorganização para não correr o risco de perder as singularidades, social e historicamente fundamentadas, de um movimento ou de um conjunto de movimentos desse tipo em proveito de um "eterno milenarismo".

16 - Essa entrevista foi realizada com Vicente na universidade numa galinha onde ele é encarregado de fazer o café para os professores e secretários, ou providenciar material necessário para isso. Se Vicente aceitou finalmente essa conversa informal em que falamos ao mesmo tempo do Vale e de sua vinda para o Vale, foi com muitas reticências e, parece, com uma grande apreensão de desempenhar o papel desse homem novo que fala em nome da seita; ele nos remeterá muitas vezes a nosso futuro encontro com Mário Sassi e Tia Neiva. Evoca a imensa responsabilidade de um "mestre" no Vale: "Não se podem dizer mentiras, é proibido em nossa doutrina; é uma tarefa de grande responsabilidade para mim ser um mestre, não posso mentir, tem gente desesperada, preciso ajudá-las". A tarefa principal de Vicente na universidade é a de "servente", numa grande sala do porão chamada "catacumba" onde os estudantes vão discutir e trabalhar. A função de "servente" é uma das mais baixas do serviço público; é um trabalho semimanual efetuado no quadro de um serviço administrativo. Vicente conserva a sala em ordem, faz o café, lava a louça do café, abre e fecha a "catacumba", deve pensar no material e buscar o que falta. Vicente mora a meio caminho entre Brasília e o Vale.

17 - Poderíamos levantar a hipótese de que existe uma homologia entre essas relações profissionais muito personalizadas, matizadas de clientelismo, que povoam os ministérios e as administrações de Brasília, e a temática desenvolvida no vale, segundo a qual cada um deve descobrir seu guia, seu protetor espiritual, espécie de familiar todo poderoso.

18 - Pensamos aqui nas análises de Harold Searles sobre a "simbiose terapêutica" e a insatisfação ou as vicissitudes das tendências terapêuticas (que estão para ele presentes em todos) das quais faz um fator determinante das perturbações psíquicas.

19 - Em todo caso, e isto levaria a outras análises cujo material deveria ser construído, a mediunidade "apara" foi atribuída a esse homem a partir de um diagnóstico psiquiátrico anterior. Um estudo das exceções ? homem "apara" e mulher "doutrinadora", homem-lua e mulher-sol ? permitiria refletir sobre a lógica dessas classificações e sobre a natureza de suas ligações com as classificações psiquiátricas ? histórico, epilético/obsessivo, paranóico ? e com os sistemas de oposições masculino/ feminino; todo um saber psiquiátrico, calcado em classificações sociais, atua de fato aqui, merecendo um estudo interdisciplinar. Mais amplamente, e com relação ao que dissemos mais acima sobre o *status* dos médiuns, pode-se perguntar, agora que o recrutamento do movimento está assegurado, segundo quais princípios de seleção transforma-se um paciente em médium. No seu livro, *No limiar do IIIº Milênio*, Mário Sassi esboça uma classificação psicossomática: "o doutrinador potencial, quando se apresenta ao grupo mediúnic, tem geralmente uma vida desequilibrada e dominada pela angústia, pela perda da fé, pela agressividade ou passividade excessivas. No plano físico, ele se queixa de dores de cabeça, problemas digestivos e cardíacos. (...) Quando chega à mediunidade, o incorporador nato (o futuro "apara") apresenta problemas na parte inferior do corpo, sobretudo no aparelho digestivo, nos rins, na bexiga e também na coluna vertebral, dores de cabeça, vertigens. No plano psicológico, os sintomas são as fobias, as alucinações, o sentimento de insegurança, a instabilidade, a emotividade e até a histeria.

20 - Pode-se observar novamente aqui a atuação dessa necessidade, social e historicamente fundamentada, de uma volta às origens; cf. F. Muel-Dreyfus, *Le métier d'éducateur*, Paris, Ed. de Minuit, 1983, principalmente o capítulo 2. Uma história social da "invenção" do espiritismo no século XIX e de sua expansão rápida nos Estados Unidos e na Europa trataria provavelmente de temas semelhantes: processos de emigração geográficos, sociais e culturais, reestruturações dos modelos familiares e das economias afetivas, mudanças nos modos de gestão do passado; "espíritos" e espírito de família, palavras de antes e do "além".

Bibliografia

- BOLTANSKI, L. "Erving Goffman et le temps du soupçon". *Informations sur les Sciences Sociales*. Paris, n. 12, p. 3, 1973.
- BOURDIEU, P. "Genèse et structure du champ religieux". *Revue Française de Sociologie*. Paris, v. XII, 1971.
- _____. *La distinction; critique sociale du jugement*. Paris. Minuit, 1979.
- CAMARGO, C.P. Ferreira de & LABBENS, G. "Aspects sociologiques du spiritisme au Brésil". *Social Compass*. V. VII, p. 5-6, 1960.
- CÉSAR, J.V. (padre). "Vale do amanhecer". *Atualização*. Set.-out. 1977.
- COPE, P. Lachlan Silverwood. *Religião e política no Distrito Federal*. Brasília, Fundação Universidade de Brasília, nov. 1979 (mimeo.) (Série Antropologia V).
- DOUGLAS, M. *De la souillure*. Paris, Maspero, cap. 6, p. 119-28, 1981.
- DREYFUS, F. *Le métier d'éducateur*. Paris, Minuit, 1983.
- _____. "Nationalisme noir et séparatisme religieux en Afrique du Sud". *Revue Française d'Etudes Politiques Africaines*. n° 19, j. ul. 1967.
- ELLENBERGER, H. F. *A la découverte de l'inconscient, histoire de psychiatrie dynamique*. Villeurbanne, Simep Edition, 1974.
- ENCYCLOPAEDIA *Universalis*, 1968, art. Brésil.
- GALINKIN, A.L. *A cura no Vale do Amanhecer*. Brasília, Universidade de Brasília, departamento de Ciências Sociais, 1977. Tese de Mestrado.
- GARCIA, M.F. "Negócio e campesinato: uma estratégia de reprodução social". *Boletim do Museu Nacional*. Nov. 1983 (Série Antropologia 45).
- GOFFMAN, L. *La mise en scène de la vie quotidienne*. Paris, Minuit, 1973, 2 v.
- GRAND *Dictionnaire Encyclopédique Larousse*. Paris, Lib. Larousse, 1982.
- HEREDIA, B. Alasia de. & GARCIA, M.F. "O lugar da mulher em unidades domésticas camponesas". In: AGUIAR, N. (coord.). *Mulheres na força de trabalho na América Latina*. Petrópolis, Vozes, 1984.
- LOYOLA, A. "Cures des corps et cure des âmes, les rapports entre les médecins et les religions dans la banlieue de Rio". *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, p. 43, jun. 1982.
- NOVAES, R. "Os pentecostais e a organização dos trabalhadores". *Religião & Sociedade*. Rio de Janeiro, n° 5, 1980.
- RODRIGUES, A.M. "O do Catulé e outros demônios". *Almanaque*. n° 12, 1981.
- _____. "Mulher e família entre operários e funcionários públicos: uma comparação". *Revista de Administração de empresas*. São Paulo, FGV, abr.jun. 1980.
- _____. *Operário, operária*. São Paulo, Símbolo, 1978.
- _____. *O trabalho autônomo e semi-autônomo*. São Paulo, Escola de Administração de Empresas, FGV, 1981 (mimeo).
- SAINT MARTIN, M. de. "Quelques questions à propos du pentecôtisme au Brésil". *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, p. 52-3, jun. 1984.
- SASSI, Mário. *No limiar do IIIº milênio Brasília, Vale do Amanhecer*, 1970.
- _____. *2000, a conjunção de dois planos*. Brasília, Vale do Amanhecer, 1974.
- SEARLES, H. *Le contre-transfert*. Paris, Gallinard, 1981.
- _____. *L'effort pour rendre l'autre fou*. Paris, Gallinard, 1977.
- TALMON, Yonina. "Millenarism". *International Encyclopedia of the Social Sciences*. New York, Macmillan Co and Free Press, v. X, 1968.
- VIEIRA, M. A. da Costa. "O trabalho engrupado na organização do Divino Pai Eterno". *Cadernos do ISER*. n° 16, 1984.

WARREM, D. "A terapia espírita no Rio de Janeiro por volta de 1900". *Religião & Sociedade*. Rio de Janeiro, Campus/ISER/CER, n. 11, p. 3, dez. 1984. Este artigo foi publicado originalmente em *Actes de la Recherche*, Paris, Maison de le Sciences de L'Hommes, n. 62/63, junho de 1986. Agradecemos a autorização para a presente publicação.