OPEN ACCESS

ESCOLA DE HUMANIDADES
PUCRS

CIVITAS
Revista de Ciências Sociais
Programa de Pós-graduação em Sociologia e Ciência Política
Civitas 25: 1-11, jan.-dez. 2025
e-ISSN: 1984-7289 ISSN-L: 1519-6089

http://dx.doi.org/10.15448/1984-7289.2025.1.46815

DOSSIÊ RELIGIÃO E ECONOMIA: GENEALOGIAS, FRONTEIRAS E LIMIARES

Pedagogias da mediunidade: economia moral e hierarquia no Vale do Amanhecer

Pedagogies of mediumship: moral economy and hierarchy in Vale do Amanhecer

Pedagogías de la mediumnidad: economía moral y jerarquía en el Vale do Amanhecer

Evenise Beatriz Sabatine[1]
orcid.org/0000-0002-7089-333X
evenisesabatine78@gmail.com

Recebido em: 4 set. 2024.
Aprovado em: 5 fev. 2025.
Publicado em: 29 maio 2025.

Resumo: Neste artigo, analiso a perspectiva da economia moral na relação entre carma e graça no *telos* do autoaperfeiçoamento do médium na doutrina espiritualista Vale do Amanhecer sob a ótica da ética ordinária. Etnograficamente, inspiro-me nas pedagogias da mediunidade, analisando a aprendizagem prática de recém-chegados e praticantes já consagrados na doutrina por meio da noção de Jean Lave e Etienne Wenger (1991) de *participação periférica legítima* para conceituar estágios iniciais de inclusão e envolvimento na prática ritual evidenciados, sobretudo na relação de exemplaridade entre mestre/aprendiz. Na análise, investigo como os iniciantes aprendem a participação hábil na vida litúrgica da doutrina e, especificamente, na conduta ritual incorporada. O artigo destaca os desafios enfrentados pelos iniciantes na aquisição do repertório incorporado dos rituais, incluindo a adaptação ao uso de gestos e a negociação dos significados produzidos por meio deles. Além disso, também ilustra como a dinâmica diferenciada entre recém-chegados e veteranos calcada nas estruturas hierárquicas da doutrina influencia o processo de aprendizagem.

Palavras-chave: Mediunidade. Aprendizagem ética. Economia moral. Ética ordinária.

Abstract: In this article I analyze the perspective of moral economy in the relationship between karma and grace in the telos of the medium's self-improvement in the Vale do Amanhecer Spiritualist Doctrine from the perspective of ordinary ethics. Ethnographically, I am inspired by the pedagogies of mediumship, analyzing the practical learning of newcomers and practitioners already established in the doctrine through Jean Lave and Etienne Wenger's (1991) notion of *legitimate peripheral participation* to conceptualize initial stages of inclusion and involvement in the ritual practice evidenced, above all, in the exemplary relationship between master/apprentice. In the analysis, I investigate how beginners learn skillful participation in the liturgical life of doctrine and, specifically, embodied ritual conduct. The article highlights the challenges faced by beginners in acquiring the embodied repertoire of rituals, including adapting to the use of gestures and negotiating the meanings produced through them. Furthermore, it also illustrates how the different dynamics between newcomers and veterans based on the hierarchical structures of the doctrine influence the learning process.

Keywords: Mediumship. Ethical learning. Moral economy. Ordinary ethics.

Resumen: En este artículo analizo la perspectiva de la economía moral en la relación entre karma y gracia en el telos de superación del médium en la Doctrina Espiritista Vale do Amanhecer desde la perspectiva de la ética ordinaria. Etnográficamente, me inspiro en las pedagogías de la mediumnidad, analizando el aprendizaje práctico de los recién llegados y los practicantes ya establecidos en la doctrina a través de la noción de Jean Lave y Etienne Wenger (1991) de *participación periférica legítima* para conceptualizar las etapas iniciales de inclusión y participación en el proceso. La práctica ritual se evidencia, sobre todo, en la relación ejemplar entre maestro/aprendiz. En el análisis, investigo cómo los principiantes aprenden a participar hábilmente en la vida litúrgica de la doctrina y, específicamente, en la conducta ritual encarnada. El artículo destaca los desafíos que enfrentan los principiantes al adquirir el repertorio corporal de

Artigo está licenciado sob forma de uma licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.

[1] Universidade Federal de Santa Catarina (Ufsc), Florianópolis, SC, Brasil.

los rituales, incluida la adaptación al uso de gestos y la negociación de los significados producidos a través de ellos. Además, también ilustra cómo las diferentes dinámicas entre recién llegados y veteranos basados en las estructuras jerárquicas de la doctrina influyen en el proceso de aprendizaje.
Palabras clave: Mediumnidad. Aprendizaje ético. Economía moral. Ética ordinaria.

Introdução

No início dos anos 1950, uma caminhoneira chamada Tia Neiva passou a ter visões sobrenaturais de espíritos. Logo depois, começa a construir uma base de pessoas que, eventualmente, formariam o Vale do Amanhecer, religião da qual foi a fundadora. Por meio de uma série de terapias espirituais e invocações de forças invisíveis, os devotos passaram a tratar a população local como um ato de missão cármica.

Nos rituais de cura física e desobsessiva, dois médiuns costumam trabalhar em pares durante os rituais. Um apará, ou médium receptor, tem a função de incorporar fisicamente um espírito, seja ele benigno ou problemático, e um médium doutrinador assume a tarefa de ensinar o espírito sobre os benefícios do perdão, ajudando a repeli-lo de volta ao mundo espiritual. Os adeptos acreditam que os rituais também ajudam os médiuns a expiar as dívidas cármicas de suas vidas passadas. Há vários tipos de incorporações de entidades que são fundamentais para as práticas rituais. Essas entidades podem ser de diferentes origens espirituais, como caboclos, pretos-velhos, médicos de cura, sereias, entre outros. Todos os componentes da cena ritual – médiuns, pacientes e entidades espirituais com múltiplas origens, destinos e funções – se entrelaçam no Vale em torno do valor englobante (Dumont 1985) da caridade. Apesar de extremamente heterogênea e inclusiva, a historicidade e o sistema moral do Vale encontram-se como meios de salvação, são as suas bases normativas mais fundamentais.

Apresento o Vale do Amanhecer sob a evocativa imagem de um caleidoscópio, em que fragmentos se combinam em uma espécie de mosaico, sugerindo diferentes visualizações possíveis. Esse movimento tem seu templo-mãe em Planaltina, Distrito Federal, e centenas de outros templos ramificados no Brasil e no exterior. Suas bases doutrinárias, litúrgicas e estéticas incluem aspectos do espiritismo, da parapsicologia, do catolicismo, da umbanda, do xamanismo, bem como elementos que podem fazê-lo aproximar-se dos Novos Movimentos Religiosos e New Age. Inscreve, ainda, em sua narrativa fundacional e historicidade, elementos e signos retirados de conjunturas culturais globais, antigas e modernas, que são apropriados por sua cosmovisão, estética, estrutura hierárquica e liturgias.

O Vale do Amanhecer se mostra como um movimento religioso que permite visualizar diferentes possibilidades, dimensões, prismas, sentimentos, emoções, percepções, além de possibilitar múltiplas abordagens através de categorias analíticas que remetem a estudos sobre sincretismo religioso, ufologia, modernidade, gênero, materialidade, corpo, carisma, narrativa, entre outros. Abaixo, demonstro alguns ângulos deste caleidoscópio que têm sido privilegiados pelas representações acadêmicas e, nesse contexto, defino onde pretendo me situar com essa pesquisa. Neste artigo, proponho abordar etnograficamente os modos de transmissão e aprendizado na doutrina espiritualista Vale do Amanhecer. No entanto, afasto-me do paradigma e do conjunto de questões privilegiadas pela fenomenologia cultural, enfatizando, alternativamente, o diálogo com a antropologia da ética (Laidlaw 2023).

Desde a sua origem, a antropologia tem sublinhado a qualidade moral das práticas socioculturais ou o modo com que sociedades e culturas são agregadas em torno de noções específicas do bom, do justo, e de respostas variadas para o problema do bem-viver. No entanto, como notam Faubion (2001), Laidlaw (2007), Lambek (2000), entre outros, a antropologia clássica tendeu a subsumir as dimensões morais da ação humana de maneira funcional ao seu trabalho explicativo ou hermenêutico de reconstituir organizações sociais e padrões culturais.

A recente *virada ética* na antropologia (Laidlaw 2023), incitada por esses trabalhos tem se preocupado, alternativamente, em abordar etno-

graficamente *como* os recursos morais providos por instituições e tradições são mobilizados pelos sujeitos. À luz de autores como Foucault (2004), a palavra ética tem sido cada vez mais entendida entre antropólogos não como *sistemas morais* descritos em terceira pessoa, mas como *a relação* em primeira pessoa travada entre sujeitos e códigos morais prescritivos em determinados contextos e ao longo de determinados projetos de autotransformação ou subjetivação.

Isso tem suscitado uma análise mais nuançada de práticas de autocultivo (pedagógicas, éticas ou tecnologias do sujeito, na terminologia de Foucault), relações de cuidado, relações de maestria, emulação e exemplaridade, assim como temas como liberdade, valor, sofrimento, autoridade, responsabilidade, narrativa, entre outros. Antropólogos como Das (2010) e Lambek (2010) têm adicionado a essa preocupação com a pedagogia ética e a subjetivação o foco no que chamam de ética ordinária, sublinhando como a arena do cotidiano frequentemente submete projetos éticos e regimes prescritivos a lealdades e imperativos morais plurais e eventualmente contraditórios ou conflitantes.

Primeiramente, pretendo realizar uma reconstituição dos códigos morais estabelecidos pela doutrina do Vale à luz do conceito de economia moral (Keane 2022; Fassin 2009). Isso se dará através da exploração das noções de carma e de graça com foco no *Trabalho de Aramê* (ritual). Em segundo lugar, gostaria de explorar o lugar da hierarquia na pedagogia ética que sustenta o movimento, com ênfase nas relações entre mestre/aprendiz, caracterizadas tanto pela exemplaridade (Robbins 2017; Faubion 2001) quanto pela participação legítima periférica (Lave e Wenger 1991), explorando a questão da ética ordinária, dos conflitos que inevitavelmente emergem dentro da harmonia normativa almejada pelo Vale.

A relação entre esses preceitos pode ser vista como um ciclo de aprendizado e evolução espiritual, tornando-se a base para a análise neste estudo. O carma é o ponto de partida; a graça, a intervenção que ajuda a aliviar as cargas cármicas; a aprendizagem mediúnica, o processo contínuo de entendimento e comunicação com os planos superiores; e a hierarquia oferece a estrutura e a orientação necessárias para a evolução espiritual, garantindo que o carma seja trabalhado de maneira diligente. Juntos, formam uma rede interligada, determinante no caminho de autoconhecimento e transformação na doutrina do Vale do Amanhecer.

Carma, graça e economia moral no *Trabalho de Aramê*

As normas que regem o Vale do Amanhecer fornecem aos membros, em diversos estágios de desenvolvimento espiritual, modos éticos de conduta que englobam a relação do sujeito consigo mesmo, a relação do sujeito com as diversas entidades espirituais dispostas em falanges, e a relação do sujeito com outros humanos. Essas relações são mediadas por estruturas institucionais autorizadas. A articulação entre esses três eixos indica que as práticas religiosas no Vale do Amanhecer estão imbuídas de uma *economia moral* própria. Por economia moral, quero me referir às "fontes transcendentais de valor e modos divinos de agência ou causalidade" (Keane 2021, 7) que subjazem às práticas rituais do Vale e são por elas ativadas.

Ela pode ser recuperada através dos componentes econômicos da sua linguagem: trabalho, dívida, mérito, pagamento, cobrança, bônus, serviço são termos correntes que acompanham e justificam as práticas rituais públicas e privadas. O *telos* dessa economia moral é o equilíbrio, uma espécie de acerto de contas com dívidas cármicas adquiridas em outras vidas, através do serviço da caridade – ou seja, da graça. Meu primeiro problema de pesquisa reconstitui como as economias morais do carma e da graça, tidos na teoria social (Weber 2000; Mahadev 2019) como distintos e mesmo incomensuráveis, são justapostos no Vale do Amanhecer.

Ontologicamente, no Vale do Amanhecer, o ser humano não é visto apenas como um ser físico ou psicológico, mas como uma entidade espiritual que evolui ao longo de várias existências. A relação de graça, aqui, está intimamente

ligada ao processo de evolução espiritual, onde os indivíduos buscam alcançar estados elevados de consciência e curas de várias ordens. Reflete a ideia de que cada pessoa tem uma trajetória de múltiplas vidas e que a graça não é pontual ou isolada, mas algo contínuo, que se estende ao longo de várias encarnações. A graça, portanto, é um processo de educação espiritual e de aperfeiçoamento moral, mediado pelas ações e orientações dos guias espirituais, entidades de luz e forças cósmicas.

Sob essa ótica, a graça seria caracterizada como soberana e irredutível às transações humanas, sua manifestação adquirindo a forma de uma forte descontinuidade temporal entre o antes e o depois. A graça é um cancelamento de dívidas, um perdão, um jubileu ou anistia. O carma, por sua vez, seria um processo progressivo e contínuo de transações morais (dívidas e méritos) que conecta o sujeito ao passado e o transforma lenta e situadamente, geralmente através de muitas vidas. Elas implicam modos éticos distintos de produção de narrativas e de vivência prática da causalidade, responsabilidade, sofrimento e salvação.

Meu foco etnográfico aqui recai no *Trabalho de Aramê*, um ritual que simula um julgamento transcendental das falhas e dívidas dos membros em ações coletivas em outras encarnações, gerando cobradores espirituais em uma estrutura de interações sociais entre as pessoas (Keane 2019). O caráter transcendente da economia moral movimentada por este julgamento não o coloca em oposição ao ordinário – ao contrário, ela se imiscui em uma ética cotidiana concentrada nas maneiras pelas quais os julgamentos operam no curso das vidas diárias dos iniciados (Das 2012; Keane 2016; Laidlaw 2014; Lambek 2010; Mattingly 2014).

Ao relatar a estrutura e disposição ritual do Aramê, trabalho com a noção de carma como uma solução moralmente satisfatória para o problema da dívida transcendental por parte dos membros. Na doutrina, os adeptos estabelecem suas experiências religiosas ao redor da movimentação de energias, espíritos, conhecimentos acumulados e transmitidos, curas, mensagens, materialidades, entre outros. Essa imagem do universo é organizada em termos de níveis hierárquicos, em uma dinâmica que também orienta as relações entre encarnados e desencarnados na Terra.

Localizo, ainda, uma espécie de sistema monetário próprio a partir do bônus, a linguagem econômica que transita entre o carma e a graça no ritual. No Aramê, a complementaridade entre a graça e o seu suposto outro, o carma, fornece o potencial de análise deste ritual e opera através de alguns referenciais.

Em termos gerais, carma e graça são conceitos que têm significados distintos em diferentes tradições religiosas. No Vale do Amanhecer, eles refletem uma visão moderna da graça, distanciada da estrutura teológica pré-moderna e medieval. Em vez de uma graça teocêntrica e hierárquica, o Vale do Amanhecer coloca o ser humano como protagonista de sua própria evolução espiritual, com a graça como um princípio cósmico acessado através da mediunidade e da prática espiritual. Além disso, essa graça não é apenas individual, mas também social, promovendo transformação pessoal e solidariedade. A concepção de carma não tem lugar específico na teodiceia cristã, sendo mais comumente associado às tradições religiosas e filosóficas do hinduísmo e do budismo, como lei universal de causa e efeito.

A consideração de que o conceito de carma pode oferecer uma explicação moral para as experiências humanas fez com que vários autores o considerassem em perspectiva. Max Weber (1958, 121) considera que: "A doutrina do carma transformou o mundo em um cosmos estritamente racional e eticamente determinado; ela representa a teodiceia mais consistente já produzida pela história". De forma semelhante, Mircea Eliade (1978, 98) afirmou que: "à luz da lei do carma, os sofrimentos não só encontram um significado, mas também adquirem um valor positivo. O carma assegura que tudo o que acontece no mundo ocorra em conformidade com a lei imutável de causa e efeito".

No Vale do Amanhecer, quando os membros sentem influências negativas em seu cotidiano, expressas em dificuldades financeiras, questões familiares, padecimento por doenças e/ou perturbações emocionais, entre outros, e que agem sobretudo no seu equilíbrio, recorrem ao ritual de Aramê. Em uma perspectiva cármica, asseguram estar sob o efeito de espíritos que estão cobrando dívidas de outras encarnações, fomentando infortúnios na vida ordinária. A solução seria o pagamento da dívida, oportunizada através do perdão de seus cobradores na execução do ritual, objetivando a libertação, como desvinculação ou rompimentos de laços com pessoas espirituais.

O início do ritual acontece com uma semana ou quinze dias de antecedência, quando os médiuns decididos a enfrentar esse julgamento transcendental assumem a condição de *prisioneiros da espiritualidade*. Eles ficam esses dias realizando um ritual prévio, uma espécie de expiação. A liturgia do ritual indica algumas especificidades, como indumentária própria e acessórios de identificação. Os mestres usam um acessório chamado Ataca, e as ninfas, o Exê. Segundo a narrativa deixada por Tia Neiva, esses acessórios geram uma tênue vibração protetora que permite ao espírito cobrador ver e vigiar o médium sem, contudo, poder alcançá-lo. Devem ainda, conforme a Lei da Prisão, ter um caderno onde possam recolher e registrar os bônus necessários à sua libertação.

Stanley Tambiah (1970), descreve processos semelhantes aos dos acessórios no ritual de Aramê no qual objetos e lugares são infundidos com uma espécie de força, e é esse poder que por sua vez gera sensibilidades quando as pessoas recorrem a essas imagens. Estas transduções entre diferentes formas ontológicas (Keane 2013) tratam explicitamente da ética, dos modos de habitar uma ação julgada correta, justa ou boa.

O carma, e sua medição como oportunidade de alcançar a graça, é assim materializado na ação correta dos médiuns durante o período como prisioneiros. Essa materialização pode ser entendida, por exemplo, na contabilidade dos bônus. O aprendizado internaliza a ideia de que a aquisição de bônus proporciona merecimento e condições mais amenas para as difíceis passagens cármicas dos médiuns. Nesse processo, a espiritualidade mentora executa o trabalho por intermédio dos médiuns e vai creditando bônus (créditos espirituais) que resgatam, em parte ou no todo, suas dívidas desta ou de outras encarnações. Esses bônus podem ser adquiridos via doação de outros médiuns que registram seus nomes e os de familiares no caderno de doações (cada nome corresponde a um bônus), ou pela aquisição via trabalhos desenvolvidos na doutrina.

A doação dos bônus, comparada à caridade, não é relacionada à dádiva, pois quem doa o faz sem expectativa de recompensa futura. Essas qualificações constituem a base sobre a qual a caridade é diversamente problematizada (Laidlaw 2000; Douglas 2002; Pitt- Rivers 2011) como alternativa ao trabalho de Mauss (2003) e, neste estudo atrelada à graça. Tomaremos Pitt-Rivers (1992) como referência para analisar como se configura a relação entre o médium e a doação de bônus durante o período como prisioneiros na perspectiva da agência sobre a estrutura normativa do Vale do Amanhecer.

Quando finda o período determinado de expiação, os médiuns são convocados ao interior do templo para dar início ao ritual de Aramê. No Vale do Amanhecer, o entendimento sobre carma é muito mais que um princípio de justiça, embora esteja incluído como um de seus muitos aspectos. No entanto, existe uma estrutura analógica aos poderes de estado no Trabalho de Aramê, capacitando os médiuns para a prática ritual e subsidiando recursos para o julgamento de seus membros.

Esta analogia inclui a formação da disposição cênica do júri, promotores de justiça e defensoria pública, além da arquitetura da cena judicial criminal. Os médiuns responsáveis pelo ritual passaram por aprendizagens para corretamente manipular as energias e agem, na estrutura hierárquica da doutrina, como representantes deste arquétipo de estado, realizando os rituais, além de manter a ordem e a lei dentro e fora do templo.

O perdão da dívida, por exemplo, é extraído

implicitamente do espírito da graça, destacando a genealogia religiosa cristã dos apelos ao jubileu (Pinto e Carvalho 2013). Na captação e doação de bônus, os médiuns tratam a dívida cármica como uma oportunidade para demonstrar graça, um meio potencial de transcender a lógica do débito e do crédito pela qual suas vidas são governadas. Aqui entra uma variabilidade etnográfica de grandes proporções. Nem todos os bônus têm o mesmo impacto em termos de carma. Existem diferentes intencionalidades na doação e captação dos bônus, o que implica em diferentes tipos de relações e diferentes elementos circulando.

Lambek (2016), Laidlaw (2002) e Faubion (2011) salientaram que a liberdade, reflexividade e julgamento são componentes-chave para entender como os indivíduos são capazes de agir eticamente. Esses conceitos são centrais na ritualística do Aramê. Na continuidade do ritual começam as considerações acusatórias do mestre representante da promotoria de justiça.

O enredo ritual do Aramê alimenta substancialmente nos médiuns a crença de que o pagamento da dívida cármica e, consequentemente, a libertação das cobranças, é possível pela mutualidade da relação entre o médium e a espiritualidade. Não apenas o médium se submete ao ritual, mas o espírito cobrador reconhece a força dos ritos e não ousa desafiar as entidades de proteção dos médiuns. Ele reconhece a estrutura do ritual de julgamento, realizando suas cobranças quando devem ser realizadas – não antes, nem depois do momento adequado – como algo potencialmente pedagógico e disciplinador, por meio da exemplaridade (Faubion 2019; Reinhardt 2016).

A perspectiva da reflexão sobre as ações, afirma Laidlaw (2016, 25), é onipresente na interação social comum e é essencial para a ética; faz parte do chamado comum para sermos responsáveis por nós mesmos e por nossas ações. Ele explora os tipos de condições sociais que fazem *induzir a reflexividade*. Foucault (1997) considera como as pessoas em sua liberdade estão vinculadas às forças de subjetivação, enquanto também estão envolvidas em atos de problematização e automodelação ética.

Por outro lado, essa relação de pertença e submissão retroalimenta a ideia de que a graça só é possível pela manutenção do *contrato* que o médium tem com a doutrina e o espírito com o ritual. Essa relação sugere que a ideia da dádiva *gratuita* não se aplica ao contexto ritual do Aramê. Laidlaw (2000, 617) indica que a possibilidade de uma dádiva que "não desempenharia nenhum papel na criação de relações sociais, (e que) não criaria obrigações ou conexões entre pessoas era algo que se recusava a aceitar".

Todas as etapas ritualísticas são necessárias, segundo a doutrina, para a manipulação das forças necessárias à concretização do ritual, isto è: a libertação dos prisioneiros de suas dívidas cármicas e dos espíritos cobradores das redes magnéticas que os prendem. Ao deixarem o templo depois do ritual, os médiuns compartilham sentimentos que traduzem como *sensação de justiça*, *leveza da alma*, *alívio, gratidão,* entre outros. A ênfase na autotransformação, como componente dos testemunhos, aproxima-se de uma asserção disseminada da libertação – ou seja, de graça.

Essa experiência, e consequentemente o testemunho, pode ser associada à pressuposição de *ruptura radical com o passado* (Meyer apud Robbins 2011, 17), no caso das dívidas cármicas. Tal relação encontra espaço de conexão também com a perspectiva que Didier Fassin (2009, 15) sugere de "economia moral como a produção, distribuição, circulação e uso de sentimentos, emoções, valores e normas morais e obrigações no espaço social". Assim, percebe-se, através do Trabalho de Aramê, a perspectiva que anteriormente apresentamos sobre economia moral, expressa na justaposição entre carma e graça.

Webb Keane (2022) explora como as práticas religiosas e as economias morais se entrelaçam em contextos específicos, analisando como valores éticos e morais são negociados e expressos através de práticas econômicas dentro de comunidades religiosas. Esses contextos de negociação são fortemente marcados no cotidiano dos adeptos do Vale do Amanhecer. Um deles se expressa na relação de gênero na estrutura

hierárquica da doutrina e impacta o processo de aprendizagem mediúnica.

Hierarquia, gênero e aprendizado prático

Embora a mediunidade no Vale seja desenvolvida de forma individual, com ênfase na evolução do médium como um todo, o homem tem uma relação especial na hierarquia e na organização interna do Vale, o que lhe confere certos privilégios na formação e treinamento dos médiuns, especialmente os de nível avançado. Esse padrão pode ser observado, por exemplo, na forma como orientam práticas de disciplina, bem como na ênfase em aspectos de moralidade e dever.

Essa percepção provoca certos questionamentos sobre a relação entre hierarquia e aprendizagem ética no Vale do Amanhecer. O primeiro, é como uma doutrina inspirada na liderança carismática de uma mulher e com substancial engajamento feminino em suas práticas vivencia a exclusividade masculina em termos de autoridade e comando ritual. O segundo é como a relação entre exemplaridade e mimetismo, fundamental na aprendizagem prática de aprendizes em desenvolvimento de suas habilidades, é afetada pela estrutura hierárquica enrijecida na doutrina.

Evitando projetar aprioristicamente sobre todos os indivíduos e grupos o desejo liberal de autorrealização enquanto emancipação de hierarquias, essa seção da pesquisa pretende tratar das relações de comando e subordinação que sustentam a pedagogia ética no Vale do Amanhecer, com foco nas experiências dos meus interlocutores em campo e ênfase nas relações de mestria/discipulado e gênero.

A maneira como a doutrina negocia sua identidade também pode ser considerada neste bojo de discussões sobre aprendizagem ética. Isso ocorre em dois níveis: por um lado, em termos rituais e de cosmovisão, ela se mostra sincrética e fluída, legitimando autenticidade e engajamento variado; por outro, confirmam práticas hierárquicas enrijecidas e, muitas vezes, entendidas como conservadoras – representadas, por exemplo, na diferença de mobilidade entre mestres/homens (vertical) e ninfas/mulheres (horizontal) na hierarquia do mestrado.

A doutrina se fundamenta em três pilares amplamente difundidos nas etapas de aprendizagem mediúnica e doutrinária: amor, humildade e tolerância. Essas virtudes (MacIntyre 2001) introduzem a ideia de um *telos* na moralidade: a ideia de que algo é *bom* se ajuda o membro ou a doutrina a atingir esse fim. As aulas destinadas aos neófitos, exclusivamente aos convidados pela espiritualidade através da comunicação em rituais de incorporação de pretos velhos, são chamadas de *desenvolvimento*, e atuam, sobretudo, através de uma didática própria alicerçada em crescimento pessoal, conduta moral e mediunidade. São ministradas por instrutores veteranos chamados de mestres, treinados e especializados para esse propósito. A perspectiva contida nas aulas de desenvolvimento está entrelaçada com os desafios e inseguranças enfrentados pelos iniciantes na aprendizagem do repertório dos inúmeros rituais e comportamentos ético/doutrinário solicitados na doutrina. Abordamos esse processo de aprendizagem dos iniciantes na doutrina do Vale do Amanhecer através da noção de aprendizagem social e situacional de Jean Lave e Etienne Wenger (1991) que conceituaram a aprendizagem inicial ocorrendo por meio da participação modificada em contextos interacionais. Os autores se referem a estes como comunidades de prática. Exploramos essa relação de aprendizagem a partir da noção de *participação periférica legítima* de Lave e Wenger (1991, 98) para conceituar os estágios iniciais de inclusão e envolvimento em prática social. O resultado potencial desta relação é um conjunto de saberes e códigos que são transmitidos e apreendidos, configurando-as como situações de comunicação e aprendizagem.

No Vale do Amanhecer, a periferia a que Lave e Wenger (1991) se referem na participação facilitada diz respeito à doutrina e às aulas de desenvolvimento, através da qual os iniciantes são expostos e envolvidos na prática da comunidade. Já a legitimidade é necessária para que a presença dos médiuns aprendizes em alguns

rituais iniciais seja aceita mesmo que não tenham ainda a competência de membros plenos. Ao longo do seu desenvolvimento, os aprendizes gradualmente adquirem conhecimentos e habilidades práticas e passam a ter atitudes mais ativas na dinâmica ritual e doutrinária.

Similarmente ao modelo educacional escolar, a doutrina possui suas hierarquias, programas de formação e metodologias práticas, e as dinâmicas diferenciadas entre mestre/aprendiz influenciam o processo de aprendizagem – inclusive a aprendizagem ética. Uma ênfase na ética inclui questões que vão muito além da conformidade ou de outras obrigações ou regras estritamente morais, situam-se também na exemplaridade (Faubion 2019) dos mestres que os médiuns aprendizes aspiram mimeticamente (Reinhardt 2017).

As discussões de Faubion (2019) sobre pedagogia ética e exemplaridade são contribuições relevantes para discussões sobre aprendizagem ética e religiosidade no Vale do Amanhecer. A exemplaridade está situada em diversas representações de mestres humanos e não-humanos e desempenha um papel nos processos de aprendizagem, construindo um tipo particular de individualidade no aprendiz.

No bojo da relação mestre/aprendiz no Vale do Amanhecer, o avanço educacional interno dos membros é muito valorizado por razões institucionais e de identidade. Na primeira, oportuniza, *ad continuum:*

a) captação e capacitação dos pacientes como aprendizes aspirantes, tornando-os aptos ao ritual de iniciação na doutrina;

b) pré-requisito para consagrações subsequentes, aprofundando os laços institucionais e possibilidade de transição do periférico para o central (Lave e Wenger 1991).

Na segunda, entendida como um processo pedagógico, por meio do qual um conjunto de saberes circula através da sabedoria dos mestres e é apreendido pelos aprendizes, contribuindo para a formação de insights que transformam identidades, um movimento de subjetivação que Foucault (2004) chama de tecnologias de si.

A hierarquia no Vale do Amanhecer é evidente e tangível, expressa abundantemente nas relações cotidianas e na prática ritual. Na intimidade de sua cosmovisão, descobri que há aspectos matizados da vida social na interface entre instituição e identidade, entre estrutura e prática. Para os membros da doutrina, as hierarquias (humanas e não-humanas) em um plano amplo e as classificações, em particular, não são abstrações: são visivelmente parte de uma aprendizagem ética, na qual os membros forjam suas identidades e interagem uns com os outros na intimidade da doutrina ou nas relações cotidianas.

Este cenário dimensiona a aprendizagem a partir da ideia de economia moral. Nos acervos doutrinários e nas relações sociais internas na doutrina é perceptível a orientação para uma conduta moral exemplar dos médiuns no Vale do Amanhecer, chamada de *conduta doutrinária*. Esta é consubstanciada na prerrogativa de missão espiritual e redenção do carma e operacionalizada na ideia de graça com o trabalho mediúnico de caridade.

A conduta doutrinária no Vale do Amanhecer é baseada em princípios e diretrizes que orientam a vida espiritual e prática dos seus seguidores, sob a autoridade legitimada dos trinos, adjuntos e mestres com mais experiência. Tia Neiva e a hierarquia por ela instituída ganham esses status através de um conjunto de regras conhecidas como Leis do Amanhecer.

Hierarquia, tal como o termo é empregado para análise na doutrina do Vale do Amanhecer, pode estar relacionada como sinônimo de relação de poder, numa ideia de liderança ou governo, tomando a noção de hierarquia de Dumont (1997) de absorção entre *relações, valores e classificação* em um sistema articulado, e a oposição entre esta noção de sistema e a perspectiva ocidental de pensar a hierarquia. Webb Keane (2007) também oferece insights sobre como isso funciona demonstrando que a concepção ocidental dominante de liberdade se concentra no ser humano emancipado como projeto de autodomínio progressivo.

A aprendizagem está diretamente relacionada à hierarquia no Vale do Amanhecer. Podemos perceber essa relação na linguagem pedagógica que constantemente é evocada através de termos correlatos como *regente, mestre, instrutor, mestrado, aulas*; e como pré-requisito para as classificações como vimos acima. Segundo narrativa presente no Vale do Amanhecer, a própria Tia Neiva para assumir a doutrina teve que ser longamente *preparada* pela espiritualidade. Essa preparação inclui a vivência em planos diversos, conhecimento passado pelas entidades, desenvolvimento de concepção mística (Sassi 2003). Seus professores espirituais foram, principalmente, o Pai Seta Branca e o mestre tibetano Umahã.

Na cosmovisão do Vale do Amanhecer, a hierarquia também carrega componentes espirituais que influenciam as múltiplas formas relacionais, sustentam os laços de *dependência* e negociam um modelo idealizado, neste caso, uma doutrina religiosa em que os membros estão buscando evolução, mas seguindo as leis elaboradas no plano espiritual. Desde a base da escala decrescente, como aspirantes aprendizes, os membros ativam um *modus operandi* ético, orientados pelo que chamam de *conduta doutrinária*. Abrange diversos aspectos da vida dos membros, desde a maneira correta de se portar durante os rituais até normas de convivência comunitária e princípios éticos a serem seguidos. Esse *manual* sobre padrão comportamental envolve orientações, posturas, gestos, tom de voz, reverência a imagens de entidades mentoras e espaços focais no templo, respeito aos superiores na hierarquia, entre outros.

Lave e Wenger (1991) esclarecem que o movimento da periferia para o centro de uma comunidade de prática combina o estudo formal com a aprendizagem situacional. Esse movimento envolve, ainda, a interação com membros experientes da comunidade como um aspecto importante do processo de aprendizagem. Para os autores, iniciantes aprendem acompanhando e observando membros mais experientes em seu trabalho, envolvendo-se nas atividades desde o início.

Considerações finais

Na doutrina do Vale do Amanhecer, a identidade, forjada na pertença e na hierarquia, revela significados simbólicos, reforça limites e conectam uns aos outros pela via da aprendizagem ética. É basilar nesta cosmologia a idealização da sintonia/adequação de seus membros aos preceitos normativos nas práticas rituais (Durkheim 1996) e nas interações (Goffman 2011) cotidianas dentro e fora dos templos. Existe um apelo por uma atenção renovada ao ético como central para a teoria e prática antropológicas. Laidlaw (2014, 44) argumenta que há algo *irredutível* sobre práticas éticas, na medida em que *conduta cotidiana* em qualquer lugar é constitutivamente permeada por avaliação reflexiva.

A hierarquia no Vale do Amanhecer é claramente definida, com uma divisão de papéis baseada em diferentes funções espirituais, que são determinadas por uma combinação de fatores, como a evolução espiritual do indivíduo, a mediunidade que ele desenvolve e, em grande medida, seu gênero. Dentro da hierarquia do Vale do Amanhecer, homens e mulheres são atribuídos a funções que refletem, em certa medida, as normas sociais de gênero que predominam nas culturas brasileiras, especialmente nas mais tradicionais.

As sensibilidades vivenciadas pelos médiuns, decorrentes do carma e da graça, têm origens e são resultado da ética ordinária. A justaposição ou complementaridade entre carma e graça, presentes na cosmovisão da doutrina do Vale do Amanhecer, possibilita aproximação com uma economia moral, a fim de promover as condições necessárias ao equilíbrio do médium.

Essa percepção sobre a relação entre hierarquia e aprendizagem ética no Vale do Amanhecer sugere que a teleologia na doutrina, que tem a sua principal figura legitimada na liderança carismática de uma mulher e com substancial engajamento feminino em suas práticas, explica a exclusividade masculina em termos de autoridade e comando ritual. Sugere, ainda, que a relação entre exemplaridade e mimetismo, fundamental na aprendizagem prática de aprendizes em de-

senvolvimento de suas habilidades, é afetada pela estrutura hierárquica enrijecida na doutrina.

A *ética ordinária* determina, em seus mutáveis cotidianos, como os médiuns lidam com aquilo que consideram ser o certo ou o errado, em contraste com as normativas da doutrina. Longe de se referir meramente à obediência a regras ou a hábitos automatizados, os médiuns reconhecem inconsistências na doutrina, compreendendo as moralidades como uma *qualidade da ação* (Lambek 2010, 7), e não uma força normativa sobre os adeptos.

Referências

Das, Veena. 2010. Engaging the life of the other: love and everyday life. In *Ordinary ethics: anthropology, language and action*, organizado por Michel Lambek. Fordham University Press.

Das, Veena. 2012. Ordinary ethics. In *A companion to moral anthropology*, organizado por Didier Fassin. Lackwell.

Douglas, Mary. 2002. Foreword: no free gifts. In *The gift: the form and reason for exchange in archaic societies*, organizado por Marcel Mauss. Routledge.

Dumont, Louis. 1997. *Homo hieráquicus*: *o sistema de castas e suas implicações*. Edusp.

Dumont, Louis. 1985. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rocco.

Eliade, Mircea. 1978. *História das crenças e das ideias religiosas*: *da idade da pedra aos mistérios de Eleusis*. Zahar.

Fassin, Didier. 2009. Moral economies revisited. *Annales, histoire, sciences sociales* 64 (6) :1237-66. https://doi.org/10.1017/S0395264900027499.

Faubion, James. 2001. Toward an anthropology of ethics: Foucault and the pedagogies of autopoiesis. *Representations* 74 (1): 83-104. https://doi.org/10.1525/rep.2001.74.1.83.

Foucault, Michel. 1997. *A arqueologia do saber.* Forense Universitária.

Foucault, Michel. 2004. *Ética, sexualidade e política.* Forense Universitária.

Foucault, Michel. 2004. *Hermenêutica do sujeito*. Martins Fontes.

Keane, Webb. 2013. *On spirit writing: materialities of language and the religious work of transduction*. J. R. Anthropos.

Keane, Webb. 2016. *Ethical life: its natural and social histories*. Princeton University Press.

Keane, Webb. 2019. How everyday ethics becomes a moral economy, and vice versa. *Economics discussion papers.* Kiel institute for the world economy.

Keane, Webb. 2021. From ethics to politics. *Fhau: journal of ethnographic theory* 11 (2): 813-17. https://doi.org/10.1086/716699.

Keane, Webb; Bruno Reinhardt e Lucas Baumgarten.2022. Religião e economia moral. *Ilha revista de antropologia* 24 (2): 215-40. https://doi.org/10.5007/2175-8034.2022.e86473.

Laidlaw, James. 2007. *Religion, anthropology, and cognitive science*. Carolina Acadmic Press.

Laidlaw, James. 2023. *The Cambridge handbook for the anthropology of ethics*. Cambridge University Press.

Laidlaw, James. 2002. For an anthropology of ethics and freedom. *The journal of the royal anthropological institute* 8 (2): 311-32. https://doi.org/10.1111/1467-9655.00110.

Laidlaw, James. 2014. *O sujeito da virtude: uma antropologia da ética e da liberdade.* Cambridge University Press.

Lambek, Michael. 2000. Localizing islamic performances in Mayotte. In *Islamic prayer across the Indian Ocean: inside and outside the Mosque*, organizado por David Parkin e Stephen Headley. Routledge.

Lambek, Michael. 2010. *Ordinary ethics: anthropology, language and action.* Fordham University Press.

Lambek, Michael. 2013. The continuous and discontinuous person: two dimensions of ethical life. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 19 (4): 837-54. https://doi.org/10.1111/1467-9655.12073.

Lambek, Michael. 2002. *The weight of the past: living with history in Mahajanga, Madagascar.* Palgrave Macmillan.

Lave, Jean, e Etiénne Wenger. 1991. *Situated learning: legitimate peripheral participation.* Cambridge University Press.

Macintyre, Alasdair. 1984. *After virtue: a study in moral theory*. University of Notre Dame Press.

Mahadev, Neena. 2019. Karma and grace: rivalrous reckonings of fortune and misfortune. *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 9 (2): 421-38. https://doi.org/10.1086/706043.

Meyer, Birgit. 2015. Mediação e imediatismo: formas sensoriais, ideologias semióticas e a questão do meio. *Revista de antropologia* 16 (2): 145-64. https://doi.org/10.5380/campos.v16i2.53464.

Pinto , Hugo Miguel, e Ana Rita Carvalho. 2013. Resenha do livro Debt: the first 5,000 Years de David Graeber, 2011. *Revista Crítica de Ciências Sociais* 101: 157-59. https://doi.org/10.4000/rccs.5409.

Pitt-Rivers, Julian. 1992. A doença da honra. In *A honra: imagem de si ou dom de si – um ideal equívoco,* organizado por Marie Gautherot. L&PM.

Pitt-rivers, Julian. 2011. The place of grace in anthropology. *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 1 (1): 423-50. https://doi.org/10.14318/hau1.1.017.

Reinhardt, Bruno. 2016. De epifania a método: a teopolítica do testemunho em um seminário pentecostal em Gana. *Religião e Sociedade* 36 (2): 44-70. https://doi.org/10.1590/0100-85872016v36n2cap03.

Reinhardt, Bruno. 2017. The pedagogies of preaching: skill, performance, and charisma in a Pentecostal bible school from Ghana. *Journal of Religion in África* 47 (1): 72-107. https://doi.org/10.1163/15700666-12340099.

Robbins, Joel. 2011. Transcendência e antropologia do cristianismo: linguagem, mudança e individualismo. *Religião e sociedade* 31 (1): 11-31. https://doi.org/10.1590/S0100-85872011000100002.

Robbins, Joel. 2017. *Moral engines: exploring the ethical drives in human life*. Berghahn Books.

Sassi, Mário. 2003. *A conjunção de dois planos*. Vale do Amanhecer.

Tambiah, Stanley. 1970. *Buddhism and the spirit cults in northeast thailand*. Cambridge University Press.

Weber, Max. 2000. *Economia e sociedade*. Universidade de Brasília.

Weber, Max. 1958. *The religion of India. The sociology of hinduism and buddhism*. Free Press.

Evenise Beatriz Sabatine

Mestre em Ciências Humanas e Sociais pela Universidade Federal do Oeste da Bahia (UFOB), em Barreiras BA, Brasil. Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina (Ufsc), em Florianópolis, SC, Brasil.

Os textos deste artigo foram revisados pela SK Revisões Acadêmicas e submetidos para validação da autora antes da publicação.