

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA**

AMURABI PEREIRA DE OLVEIRA

**ENTRE CABOCLOS, PRETO-VELHOS E CORES:
A imersão dos sujeitos no universo místico-religioso do Vale do Amanhecer**

**Recife, PE
2011**

Catálogo na fonte
Bibliotecária Maria do Carmo de Paiva, CRB4-1291

O48e Oliveira, Amurabi Pereira de.
Entre caboclos, preto-velhos e cores : a imersão dos sujeitos no universo místico-religioso do Vale do Amanhecer / Amurabi Pereira de Oliveira. – Recife: O autor, 2011.
230 f. : il. ; 30 cm.

Orientador: Prof. Dr. Roberto Mauro Cortez Motta.
Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Pernambuco, CFCH.
Programa de Pós Graduação em Sociologia, 2011.
Inclui bibliografia.

1. Sociologia. 2. Religiosidade. 3. Vale do Amanhecer. 4. Nova Era (Movimento esotérico). 5. Espaço sagrado. I. Motta, Roberto Mauro Cortez (Orientadora). II. Título.

301 CDD (22.ed.) UFPE (CFCH2011-51)

Ata da Sessão de Defesa de Tese de **AMURABI PEREIRA DE OLIVEIRA**, do Curso de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Sociologia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Pernambuco.

Aos trinta dias do mês de novembro de 2011, reuniram-se na Sala de Seminários do 12º andar do prédio do Centro de Filosofia e Ciências Humanas, os membros da comissão designada para o Exame da Tese de Doutorado de **AMURABI PEREIRA DE OLIVEIRA** sob o título **ENTRE CABOCLOS, PRETO-VELHOS E CORES: A imersão dos sujeitos no universo místico-religioso do Vale do Amanhecer**. A comissão foi composta pelos professores: **Prof. Dr. Roberto Mauro Cortez da Motta - Presidente/Orientador**; **Prof. Dr. Paulo Henrique Novaes Martins de Albuquerque - Titular Interno (PPGS/UFPE)**; **Profa. Dra. Roberta Bivar Carneiro Campos - Titular Externa (PPGA/UFPE)**; **Profa. Dra. Magnólia Gibson Cabral da Silva - Titular Externa (PPGCS/UFCC)**; **Prof. Dr. Luis Felipe Rios do Nascimento - Titular Externo (PPGA/UFPE)**. Dando início aos trabalhos, o **Prof. Dr. Roberto Motta** explicou aos presentes o objetivo da reunião, dando-lhes ciência da regulamentação pertinente. Em seguida, passou a palavra ao autor da Tese para que apresentasse o seu trabalho. Após essa apresentação, cada membro da Comissão fez sua arguição, seguindo-se a defesa do candidato. Ao final da defesa, a Comissão Examinadora retirou-se, para em secreto deliberar sobre o trabalho apresentado. Ao retornarem o **Prof. Dr. Roberto Mauro Cortez da Motta**, presidente da mesa e orientador do candidato, solicitou que fosse feita a leitura da presente Ata, com a decisão da Comissão Examinadora **aprovando a Tese por unanimidade, com indicação para publicação**. E nada mais havendo a tratar foi lavrada a presente Ata, que vai assinada por mim, secretário do programa, pelos membros da Comissão Examinadora e pelo candidato. Recife, 30 de novembro de 2011.

~~Vinicius Douglas da Silva Nascimento - Secretário~~

~~Prof. Dr. Roberto Mauro Cortez da Motta~~

~~Profa. Dra. Roberta Bivar Carneiro Campos~~

~~Profa. Dra. Magnólia Gibson Cabral da Silva~~

~~Prof. Dr. Luis Felipe Rios do Nascimento~~

~~Prof. Dr. Paulo Henrique Novaes Martins de Albuquerque~~

~~Amurabi Pereira de Oliveira~~

A ciência que nega a fé é tão inútil quanto a fé que nega a ciência.
Tia Neiva

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a meus pais, que me fizeram a pessoa que, e me permitiram ser um “estudante profissional” durante toda a minha graduação.

A meu orientador, o professo Roberto Motta, grande mestre, e, possivelmente, o maior intelectual com o qual eu tive a oportunidade de ter contato. Muito obrigado pela paciência, pela amizade, pela perspicácia intelectual, pela gentileza, sempre, e pela enorme contribuição a minha formação, a tese não seria possível sem o seu apoio.

Aos professores do PPGS, e do PPGA, que contribuíram com a minha formação intelectual, em especial o Professor Paulo Henrique, pela contribuição intelectual e pela amizade, e a Professora Cynthia Hamlin, que sendo, por vezes, levemente áspera, contribuiu para o meu crescimento intelectual.

A Vinicius, pelo trabalho contínuo junto aos tramites burocráticos do PPGS, e por, sempre que pode, ter me ajudado.

A meus professores de Ciências da UFCG, que ofereceram minha primeira formação em Ciências Sociais, sem eles isto também não seria possível, em especial a Professora Magnólia Gibson, minha orientadora de Mestrado, que me introduziu na discussão teórica do universo da Nova Era no Brasil.

A minha ex-professora de Ensino Médio, Eliene Leila, que me apoiou para fazer Ciências Sociais, quando todos diziam o contrário.

A meus colegas de Pós-Graduação, pela alegria, pelo apoio, e pela torcida nesta longa caminhada. Em especial Dani, Joanna, Klênio, Bruno, Erli, Marina, Fábio...

Um agradecimento especial à Ester, por ter me recebido gentilmente em sua casa, tantas vezes, quando fui fazer campo em Recife, quando não mais morava na cidade, e pelas risadas, principalmente pela amizade.

A meus amigos fora do PPGS, pelo incentivo, pela amizade e pela torcida. Em especial Nelson, Anderson, Haruo, Silvio, Gley, Tâmison, Carla, Eliene...

Em especial a Welkson, vulgo Kim, pela ajuda na formatação do texto.

Às instituições de ensino pelas quais passei – IF Sertão PE, IFPE, UFAL – bem como pelos amigos que fiz nelas, pelo incentivo e pela compreensão durante o meu doutorado.

A todos os meus informantes do VDA, dos templos de São Lourenço e de Dois Irmãos, sem eles nada, absolutamente nada disso seria possível. Um especial agradecimento ao Mestre Carlos Magno, pela gentil recepção, pela educação, e pela atenção e interesse pelo meu trabalho.

A todos os meus alunos que passaram por mim, que me fizeram e me fazem professor.

A todos que sonham e lutam por um mundo melhor.

RESUMO

Esta pesquisa tem como objetivo pesquisar os processos de imersão dos sujeitos, no universo místico-religioso do Vale do Amanhecer – denominação fundada no final dos anos 60, em Planaltina, cidade satélite de Brasília, por Neiva Chaves Zelaya, mais conhecida como Tia Neiva – em Pernambuco, tomando como campo empírico a realidade vivenciada pelos adeptos dos templos de Dois Irmãos, em Recife, e em São Lourenço da Mata. Busca-se realizar uma análise bourdieusiana, através da qual são investigados os sistemas de percepção e de interpretação dos sujeitos, e de como os agentes sociais adotam práticas diferenciadas, na dinâmica religiosa, a partir de suas diversas trajetórias, e da distribuição heterogênea de capital simbólico, em termos de volume e de estrutura entre os mesmos, o que se reverbera, também, em uma lógica de pertencimento que se dá a partir da própria relação com o corpo, através do qual há uma internalização dos sistemas de classificação social. Tomando a classificação existente no movimento, que diferencia os sujeitos a partir do tipo de mediunidade desenvolvida, e do sexo, investigamos como estas classificações se sobrepõem, ao mesmo tempo em que transparecem e reforçam as estruturas de dominação existentes em outros campos, apontando para a relativa autonomia dos mesmos, sendo o principal motor, em termos de práticas sociais, que permite a reprodução de tais estruturas sociais, os próprios rituais religiosos presentes no Vale.

Palavras Chaves: Vale do Amanhecer; Nova Era; Pertencimento Religioso; *Habitus*; Capital Simbólico.

ABSTRACT

This research aims to investigate the processes of immersion of the subjects, the mystical-religious universe of the Valley of Dawn – denomination founded in the late 60's in Planaltina, satellite city of Brasília, by Neiva Chaves Zelaya, better known as Tia Neiva – in Pernambuco, taking as empirical fields the reality experienced by the mediums of two temples: Dois Irmãos, in Recife, and São Lourenço da Mata. The aim is to do a Bourdieusian analysis, through which are investigated systems of perception and interpretation of the subject, and how social actors adopt different practices in religious dynamics, from their different trajectories, and the heterogeneous distribution of symbolic capitals, in terms of volume and structure between them, which reverberates also in the logic of belonging that occurs from one's own relationship with the body, through which there is an internalization of social classification systems. Taking the existing classification in the movement, which differentiates the subjects from the type of mediumship developed, and sex, we investigated how these classifications overlap, while they are apparent and reinforce the structures of domination that exist in other fields, pointing to the relative autonomy of these, being the main driver in terms of social practices, which allows the reproduction of such social structures, the religious rituals present themselves on the Valley.

Keywords: Valley of Dawn; New Age; Religious Affiliation; Habitus; Symbolic Capital.

RESUMÉ

Cette recherche vise à étudier les processus d'immersion des sujets, à l'univers mystico-religieux de la Vallée de l'Aube – denomination fondée à la fin des années 60 dans Planaltina, ville satellite de Brasília, pour Neiva Chaves Zelaya, mieux connu comme Tia Neiva – à Pernambuco, en prenant comme champ empiriques la réalité des temples de Dois Irmãos, à Recife, et São Lourenço da Mata. L'objectif est d'effectuer une analyse bourdieusienne, à travers lequel sont étudiés les systèmes de perception et d'interprétation du sujet, et comment les acteurs sociaux à adopter des pratiques différentes, et la répartition hétérogène du capital symbolique en termes de volume et de structure entre les deux, que se repercute également dans une logique d'appartenance qui se produit de sa propre relation avec le corps, à travers le quel il y a une intériorisation de systèmes de classification sociale. Prenant la classification existante dans le mouvement, ce qui différencie le sujet du type de médiumnité développés, et le sexe, nous avons étudié la manière dont ces classifications se chevauchent, alors qu'ils sont apparents et renforcent les structures de domination qui existent dans d'autres domaines, pointant vers l'autonomie relative de ces derniers, étant le principal moteur en termes de pratiques sociales, ce qui permet la reproduction de telles structures sociales, les rituels religieux eux-mêmes présents dans la Vallée.

Mots-clés: Vallée de l'Aube; New Age; L'affiliation religieuse; *Habitus*; Capital Symbolique.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
CAPÍTULO 1: PROCESSOS E TRANSFORMAÇÕES NA RELIGIOSIDADE BRASILEIRA.....	28
1.1. O sagrado, o profano e o simbólico: o homem e seus deuses.....	28
1.2. Deus e o diabo na terra do Sol: religião e matriz religiosa no Brasil.....	30
1.3. Jamais fomos pré-modernos: sincretismo e identidade religiosa no Brasil.....	32
1.4. Protestantes, espíritas e outras vozes destoantes.....	38
1.4.1. <i>Os espíritos e o povo brasileiro: continuidades e rupturas no kardecismo.....</i>	<i>39</i>
1.4.2. <i>Crentes, evangélicos, pentecostais e outras denominações: protestantismo e pluralidade no Brasil.....</i>	<i>44</i>
1.5. Novas espiritualidades num mundo (des/re) encantado.....	48
CAPÍTULO 2: NOVA ERA NO BRASIL: POLISSEMIA E POLIFONIA.....	54
2.1. Cultura esotérica e Nova Era no Brasil.....	54
2.2. Esoterismo e neo-esoterismo: desdobramentos e articulações.....	56
2.3. Esoterismo, neo-esoterismo e <i>New Age Popular</i> : novas formulações e novas práticas.....	63
2.4. A Nova Era com Axé: Caboclos, Preto-Velhos e Orixás em trânsito.....	69
2.5. Uma umbanda esotérica ou um esoterismo umbandista?.....	75
CAPÍTULO 3: VALE DO AMANHECER: ITINERÁRIO E ORGANIZAÇÃO.....	78
3.1. Misticismo e profetismo no Planalto Central.....	78
3.2. Tia Neiva: de Candanga à Clarividente.....	80
3.2.1. <i>Neiva Chaves Zelaya: a Candanga.....</i>	<i>80</i>
3.2.2. <i>Tia Neiva: a Clarividente.....</i>	<i>84</i>
3.3. Estrutura religiosa e social do Vale do Amanhecer.....	89
3.3.1. <i>Narrativas oníricas e a cosmogonia do Vale.....</i>	<i>89</i>
3.3.2. <i>Pai Seta Branca: o mentor espiritual do Vale do Amanhecer.....</i>	<i>94</i>
3.3.3. <i>Estrutura hierárquica e rituais e iniciação do VDA.....</i>	<i>98</i>
3.3.4. <i>Apará e Doutrinador: por uma tipologia das mediunidades.....</i>	<i>107</i>
3.4. O espaço sagrado e a sacralidade do espaço: campo, subcampo e poder.....	110
3.5. Globalização, pluralismo e religiosidade popular: o mosaico do Vale do Amanhecer.....	116
CAPÍTULO 4: BIOGRAFIAS, PERCURSOS E IMERSÃO NO VALE.....	121
4.1. Chegando ao vale: percursos e atribuição de significados às aflições.....	121
4.2. <i>Habitus</i> religioso, identificação e estranhamento: uma aproximação com o VDA.....	129

4.3. Angústia, emoção e acalento: a consulta aos Preto-Velhos e Caboclos como momento de passagem.....	138
4.3.1. Aspectos gerais do processo de consulta.....	138
4.3.2. Consultando as entidades: conforto e cobrança.....	141
4.3.3. Cosmologia e explicações do VDA para as aflições.....	158
CAPÍTULO 5: CONHECER, CLASSIFICAR E PERTENCER: CORPOS, HABITUS PERFORMANCE.....	161
5.1. Imergir, classificar e classificar-se.....	161
5.2. O corpo e sua centralidade para se compreender o fenômeno religioso.....	164
5.3. Práticas corporais na Era de Aquário.....	166
5.4. O divino e o simbólico nos corpos do VDA.....	170
5.5. Ser Doutrinador/Ser Apará: o Médiun, o <i>habitus</i> e os corpos.....	172
5.5.1. Ser Apará: quando o corpo é um aparelho.....	173
5.5.2. Ser Doutrinador: corporeidade e erudição.....	184
5.6. Nífa e Jaguar: uma sobreposição de dicotomias.....	201
CONCLUSÕES.....	212
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	217

INTRODUÇÃO

Quando a história começa

Nós, cientistas sociais, temos sempre um grande desafio, enquanto produtores de discursos científicos, entamos fadados a tomar por objeto algo que tende a se confundir com o observador. Claro que, sempre tentamos nos utilizar de algum subterfúgio, o distanciamento (geográfico, social etc.), os métodos estatísticos, os modelos heurísticos, uma série de metáforas com as ciências naturais etc., no entanto, isso não retira o caráter subjetivo de nossa objetividade. Estou inclinado a concordar com o argumento de Dilthey (2010), de que as *Geisteswissenschaften* [ciências do espírito], possuem uma natureza diferenciada com relação às *Naturwissenschaften* [ciências da natureza], levando-nos, a abordagens metodológicas diferenciadas. Mesmo com o final do doutorado ainda não tenho clareza se, de fato, a *Erklaren* [explicação] se contrapõe ao *Verstehen* [compreensão], no entanto, tenho a clareza que devido à natureza diferenciada que se apresenta nestas ciências, posso, e devo, me colocar enquanto sujeito e enquanto pesquisador, buscando elucidar o meu percurso sociológico, até a chegada desta tese.

A primeira vez que ouvi falar do Vale do Amanhecer – VDA – foi no ano de 2006, quando, nesta época, eu estava prestes a finalizar meu curso de graduação em ciências sociais, e me preparando para a seleção de mestrado, a esta altura, já possuía um projeto de pesquisa pronto, também na área de religião. No entanto, quando ouvi o relato de um amigo meu, que havia ido para o núcleo de Campina Grande, fiquei fascinado, achei, pela descrição que me foi apresentada, o objeto mais intrigante que já tinha ouvido falar. Neste momento decidi que largaria meu projeto, já finalizado, para pesquisar sobre o Vale, ainda que mal tivesse clareza de sua real dimensão, naquele momento.

Aos poucos fui conhecendo a história do VDA, esta religião que surge em Planaltina, Cidade Satélite de Brasília, fundada por Neiva Chaves Zelaya, mais conhecida entre os adeptos por Tia Neiva, no final dos anos 60 do século XX. Seu fantástico universo religioso, que sincretiza elementos do catolicismo, das religiões afro-brasileiras, do espiritismo kardecista, e da própria Nova Era. Também aos poucos, fui descobrindo que o VDA chega a Campina Grande, após o “boom” de templos, desta denominação, que ocorreu após a morte de sua fundadora, possuindo hoje cerca de 700 templos pelo país (SIQUEIRA *et ali*, 2010). As informações quanto ao número de adeptos são imprecisas, Batista (2003) aponta para cerca de setenta mil adeptos, apenas na sede, Labarrere (2006), aponta para uma comunidade, de indivíduos que viveriam no Vale do Amanhecer (na sede), entre 30 a 35 mil habitantes, dos quais, 75% a 80% seriam adeptos da doutrina, havendo ainda, um número de adeptos que não moram na comunidade, em nossa atual pesquisa foi-nos apresentado um número aproximado de 3000 adeptos nos templos de Dois Irmãos e São Lourenço da Mata.

Quando iniciei minha pesquisa de campo, corri todos os riscos que poderia um “não nativo” correr, ao pesquisar no terreno do sagrado, com meus interesses sociológicos próprios, que se diferenciam dos interesses práticos, postos por aquele em campo, compreendemos aqui esta categoria, nos termos colocados por Bourdieu (2005b), para o qual “O campo de produção simbólica é um microcosmos da luta simbólica

entre as classes: é ao servirem os seus interesses na luta interna do campo de produção (e só nesta medida) que os produtores servem aos interesses dos grupos exteriores ao campo de produção.” (Ibidem, p. 12).

Mesmo no que tange aos diversos campos, delimitados pelos diversos capitais simbólicos em disputa, há certa ambiguidade gerada pela compreensão termo, na medida em que, ele pode ser pensado de forma concêntrica, pois, tanto podemos nos referir ao campo religioso, de uma forma geral, quanto também, ao campo religioso brasileiro, de uma forma mais específica, ou ainda, compreender o próprio VDA enquanto um subcampo, e, enquanto tal, possuidor de regras próprias, relativamente autônomas, que se liga tanto ao campo mais amplo, no qual se insere, neste caso o campo religioso, quanto também, a outros campos, já que o campo nunca é completamente autônomo.

Como argumenta Bourdieu (2004b), no que tange ao campo da religião (mas não só nele), é recorrente o argumento do “nativo”, com relação ao conhecimento externo do “não nativo”, de que é preciso ter vivido aquilo para se compreender, vivido verdadeiramente, como fiel, o que é uma parcela de verdade, como concorda o nosso autor.

Seguiram-se as seleções de mestrado, nas quais fui aprovado, e acabei optando por permanecer na minha então universidade, a Universidade Federal de Campina Grande, onde cursei meu mestrado em Ciências Sociais, sob a orientação da professora Magnólia Gibson.

Naquela época havia um pequeno número de trabalhos sobre o Vale, e ainda há, dos quais se destacava a dissertação intitulada *Xamanismo no Vale do Amanhecer: O Caso Tia Neiva* (1998), transformada em livro por Cavalcante (2000). Que além de ser o único livro lançado, até hoje, sobre o Vale, destaca-se por realizar uma análise das práticas ali vivenciadas a partir do xamanismo, bem como, realizar um exame da narrativa que se constitui em torno da biografia de Tia Neiva, fundadora do movimento, como uma heroína. A autora ainda deu continuidade a esta pesquisa em nível de doutorado, cujo trabalho intitulou-se *Dialogias no Vale do Amanhecer: Signos de um Imaginário Religioso Antropofágico* (2005), ambos os trabalhos foram defendidos no Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Semiótica da PUC-SP. A autora, inclusive, foi bastante solícita comigo, disponibilizando sua tese, enviando-a em CD para minha casa, e ainda me cedendo outros materiais, dos quais me utilizo ainda hoje. Seu trabalho de doutorado aprofundou algumas questões trazidas em sua dissertação, e, possibilitou uma investigação profunda acerca dos diálogos culturais que constituem o imaginário religioso do VDA, sua realidade simbólica.

Havia também o trabalho de João Simões dos Santos, intitulado *Rituais do Vale do Amanhecer: Sincretismo ou Pluralidade de Símbolos* (2001), defendido junto ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC-GO, cujo argumento central se dava em torno da composição do universo do VDA a partir da pluralidade de símbolos, retirados de seus contextos originários, sendo, neste momento, atribuídos novos significados aos mesmos, possibilitando, aos adeptos, uma contínua exploração dos sentidos. Em *As Representações do Sagrado na Construção da Realidade no Vale do Amanhecer* (2002), Dorotéo Êmerson Storck de Oliveira, volta a explorar o argumento em torno da pluralidade de signos que compõe o universo religioso do Vale, apontando para as suas diversas paisagens religiosas, o que é natural, considerando que tal trabalho foi defendido no Programa de Pós-Graduação em Geografia da Unb.

A dissertação de Roberta da Rocha Salgueiro, intitulado *A Hierarquia Espiritual das Entidades Negras no Vale do Amanhecer* (2003), foi defendida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Unb, um trabalho interessantíssimo, que aponta tanto para o processo de embranquecimento das entidades no

panteão do VDA, como para a sua marginalização, a partir das hierarquias simbólicas construídas. A dissertação de Marcelo Rodrigues dos Reis, *Discursos e Temporalidades: A Construção da Memória e da Identidade no Vale do Amanhecer* (2004), buscou analisar como se dar a construção de tempo no movimento, permitindo que as ações religiosas dos sujeitos, e não só estas, sejam compreendidas como legítimas. Interessante destacar tal trabalho, na medida em que, uma das características fundamentais do VDA reside na reinvenção do tempo, da reconstrução da própria história da humanidade. Seu trabalho desdobrou-se, posteriormente, numa tese de doutorado, ambos defendidos no Programa de Pós-Graduação em História da Unb, intitulada *Tia Neiva: A Trajetória de Uma Líder Religiosa e sua Obra* (2008), cujo foco recai sobre a biografia da fundadora do movimento, porém, nos fornece uma detalhada apresentação da estrutura e dinâmica do VDA, talvez a mais bem realizada dentre os trabalhos que abordaram a temática.

Em 2006 foram defendidos mais duas dissertações: *O Vocabulário da Doutrina Religiosa do Vale do Amanhecer como Índice de Crioulização Cultural*, de Vanessa de Siqueira Labarrere, defendida junto ao Programa de Pós-Graduação em Linguística da Unb, que buscou demonstrar como se dá o processo de hibridização cultural no nível na linguagem, no Vale, e, *Caminhos e Trilhas do Vale do Amanhecer Cearense: As Cidades de Canidé e Juazeiro do Norte*, de autoria de Merilane Pires Coelho, que destaca como os elementos globais são ressignificados ante ao contexto local, com ênfase na pluralidade cultural no qual o Vale se insere nos contextos das cidades cearenses.

Havia ainda a dissertação de Galinkin, defendida em 1977, no programa de pós-graduação em Antropologia da Unb, posteriormente lançada em livro *A Cura no Vale do Amanhecer* (2008), em que é realizada uma bela etnografia, que se propõe a realizar uma abordagem estruturalista do processo de cura dentro do Vale.

Era esta toda a produção acadêmica existente acerca do VDA até a minha época de ingresso no mestrado. Percebi algumas lacunas que me permitiram lançar um novo olhar sobre o Vale: primeiro, que toda a produção existente, até então, centrava sua análise unicamente no Templo de Brasília, ainda que fosse significativo o número de templos fora da sede, mais de 600, e outra coisa que percebi, foi a centralidade no discurso de que o Vale é um espaço híbrido, sincrético etc., o que é um fato, porém, uma análise que se limitasse a tal afirmação pouco avançava na discussão, em minha opinião. Outro ponto significativo, era a ausência de uma discussão por parte das ciências sociais, ainda que os autores desta área, fossem bastante recorrentes nos trabalhos acima citados.

Em 2008 defendo, então, meu mestrado em Ciências Sociais, *Dinâmicas Culturais e Relações de Reciprocidade no Vale do Amanhecer: Um Estudo de Caso Sobre o Templo de Campina Grande – PB*. Direcionei meu olhar, neste momento, para a dinâmica da dívida neste templo, percebendo a relação estabelecida entre os adeptos, entre os adeptos e os não adeptos, e entre os adeptos e as entidades espirituais. Além dos autores que discutem a dívida, busquei realizar uma análise a partir de Bourdieu, substrato teórico este que mantive para o presente trabalho de doutorado.

Entre o meu ingresso no mestrado, e a defesa desta tese, ainda foram defendidos os trabalhos de Daniela de Oliveira, *Visualidades em Foco: Conexões Entre a Cultura Visual e o Vale do Amanhecer* (2007), que enfatiza os processos de constituição dos componentes expressivos e estetizantes da ação sócio-religiosa, considerados como fontes dos referenciais identitários do grupo; de Erich Gomes Marques, *Os Poderes do Estado no Vale do Amanhecer: Percursos Religiosos, Práticas Espirituais e Cura* (2009), que aponta para o

fato de que a proteção urgente e periódica promovida pela realização dos rituais, seriam metáforas de aparelhos de um estado, com seus recursos jurídicos, policiais e administrativos atuando sobre a desordem para a manutenção da paz interna de um sistema. Um dos efeitos do funcionamento deste mecanismo é a melhora da condição de adeptos, participante de toda esta estrutura.

Neste interstício, entre a minha defesa de mestrado e a finalização de minha tese de doutorado, tenho publicado uma série de trabalhos acerca do Vale, o que me ajudou no processo de amadurecimento, em torno deste objeto de análise, com destaque para os trabalhos que têm sido publicados em periódicos especializados (OLIVEIRA, 2009, 2010a, 2010b, 2011a, 2011b), nos quais tenho destacado, em especial, o processo de articulação entre os elementos da Nova Era e aqueles presentes nas religiosidades populares, presente na dinâmica deste movimento, e de como isto configura algo novo dentro da própria Nova Era, o que tenho denominado de *New Age Popular*.

Esta tese busca tanto resgatar alguns elementos trazidos pelos trabalhos anteriores, como, também, inovar em termos de abordagens. Sinto falta nestes trabalhos, da presença dos sujeitos, de suas histórias, de suas vidas dentro do Vale, e é isto que, em parte, minha tese busca trazer, ao mesmo tempo em que, almejo realizar uma interpretação sociológica, acerca das escolhas realizadas, e das experiências vivenciadas no processo de imersão destes sujeitos na comunidade religiosa, compreendendo a partir das relações estabelecidas entre as diversas mediunidades existentes no movimento, bem como, com relação ao próprio corpo, elemento de construção de significados, e de pertencimento, no movimento.

Embora não seja uma tese sobre corpo, ou sobre gênero, estas questões aparecem na tese, em verdade, acabei por produzir uma tese bastante heterodoxa, sem medo de me guiar pelas minhas percepções a partir do campo.

Também se pode dizer que é uma tese heterodoxa, por apresentar um norte teórico bastante claro, trata-se de uma análise bourdieusiana, mas que não teme flertar com outros autores, ou mesmo outras áreas. É uma tese em sociologia, mas com um forte apelo antropológico, é uma tese bourdieusiana, mas que dá voz a outros autores, como Turner, Giddens, Goffman, Le Breton etc. Enfim, é uma tese que busca explorar os diversos olhares possíveis de se lançar sobre o objeto, sem “pudores acadêmicos”, buscando constituir um arcabouço teórico que tornar-se possível um melhor desvelamento da realidade social, não o inverso. O que ela busca analisar é, como se dá o processo de imersão dos sujeitos no VDA, o que, em nossa interpretação, se dá através da ressignificação das aflições, que levam os sujeitos até o Vale, o que possibilita internalização dos sistemas classificatórios, que são externalizados através do corpo, e reforçados pela estrutura ritual do movimento.

Sonhando com o campo, e os meus melanésios.

A entrada no campo foi marcada, como toda boa história, por uma série de acasos, inicialmente quando pensei em fazer o meu campo com o Vale de Pernambuco¹, havia pensado no templo de Olinda, por

¹ A escolha por explorar o campo do Vale em Pernambuco não foi aleatória, já que, é um dos estados com o melhor número de templos do VDA no país, há cerca de 40 templos no Estado, além do mais, é um dos primeiros lugares do país a possuir templos fora da sede, e o único a sediar alguns tipos de rituais fora de Brasília, tornando-se uma espécie de pólo religioso para os adeptos de toda a região Nordeste.

ser o mais antigo, no entanto, devido a uma série de acasos, acabei tendo mais acesso aos fieis dos templos de Dois Irmãos² e São Lourenço da Mata. A maior parte do meu campo foi realizado neste último núcleo, em todo o caso os adeptos de ambos compreendem os mesmos como sendo um a extensão do outro, possui, inclusive, o mesmo dirigente: Mestre Carlos Magno.

O encontro com o Mestre Carlos Magno foi bastante importante para mim, não só pelas informações preciosas dadas como informante, mas pelo fato de que, tendo sido bem recebido pelo dirigente local do movimento, o campo se abriu para mim com uma grande facilidade. Devo destacar ainda que Carlos Magno não é apenas dirigente dos templos de Dois Irmãos e São Lourenço da Mata, como também é professor universitário na Escola Politécnica da UPE, e do IFPE, possuindo uma vida acadêmica ativa, compreendeu com clareza qual o meu trabalho ali, inclusive, possuindo materiais acadêmicos acerca dos Vale, os quais, se prontificou a me disponibilizar.

Então, em agosto de 2009 passo a frequentar o templo de São Lourenço da Mata, inicialmente, me coloco no lugar onde sou mais facilmente classificável, pelos adeptos: como *paciente*³, neste sentido, passei pelos serviços espirituais ofertados pelo VDA, e entre um ritual e outro, conversa com os adeptos, com os outros *pacientes*, não comecei logo a realizar as entrevistas, preferi me tornar mais um primeiramente, me familiarizando com a paisagem, ao mesmo tempo que aqueles que compunham também a paisagem se familiarizavam comigo.

Como os finais de semana são os dias de maior movimento, tanto com relação aos médiuns⁴, quanto com relação aos *pacientes*, realizei a maior parte de nossas observações aos sábados e domingos. Bem como, optei por realizar as entrevistas no espaço dos templos, no momento em que os adeptos estavam com suas indumentárias, em que estavam no “clima” do VDA. Tornei-me um *habitué* do templo, em especial do de São Lourenço, apenas no ano de 2010, no mês de janeiro, passei a frequentar o templo de Dois Irmãos, este possuía seu maior movimento aos domingos, e, aquele, aos sábados, no entanto, todos realizavam rituais durante a semana, ainda que com um movimento consideravelmente mais baixo.

Como eu buscava entrar em algo que mexia com o íntimo das pessoas, com suas histórias de vida, o elemento da empatia foi algo decisório na escola dos entrevistados, aqueles que se mostravam mais abertos, mais curiosos quanto ao que eu estava fazendo ali, tornaram-se meus informantes. As entrevistas, de modo geral, eram livres, seguindo um único norte: a história dessas pessoas, seus percursos no Vale do Amanhecer.

Eu estava atento aos mínimos sinais, então, eu, com o tempo, conseguia distinguir os *pacientes* que frequentavam aquele espaço há pouco tempo, ou há muito tempo, e acabei dando preferencia em minhas abordagens àqueles que estavam há mais tempo envolvidos no movimento. No total, entrevistei 15 médiuns de incorporação, dos quais 12 eram mulheres, e 3 homens; 10 médiuns doutrinadores⁵, sendo 7 homens, e 3

² Nome de um bairro da cidade de Recife, que, normalmente, dá nome ao templo.

³ No movimento do VDA são chamados de pacientes todos aqueles que procuram seus serviços espirituais, majoritariamente esta denominação se refere ao não adepto, no entanto, quando um já iniciado busca o atendimento espiritual, ante alguma eventualidade, dizemos que ele está na condição de paciente.

⁴ Segundo o livro *O que é Vale o Amanhecer?* (1979), de autoria de Mário Sassi: “Todos os seres humanos são médiuns, isto é todos são intermediários entre os diferentes campos vibratórios que compõem o Mundo. Existem múltiplas formas de ‘mediunidade’, que vão desde o transformismo energético dos alimentos até as mais altas manifestações de sensibilidade espiritual.” (Ibidem, p. 61)

⁵ São assim chamados os médiuns, dentro do VDA, cujas atividades não se assentam na incorporação de entidades espirituais.

mulheres, e mais 8 pacientes, dos quais 6 eram mulheres, e dois, homens, cujos os nomes não serão revelados ao longo deste trabalho. O número de entrevistados não era exatamente relevante, com alguns deles realizei mais de uma entrevista algo da minha estadia no campo, afora vários com os quais surgiam conversas, que, inevitavelmente acabavam por compor o meu olhar sobre o Vale.

Aos poucos, passei a me posicionar menos como *paciente*, e, cada vez mais, como pesquisador, observando ao longe os rituais, situando-me do lado de fora do espaço sagrado, onde eu só poderia penetrar na posição de *paciente*, mas os dois olhares se complementavam, do “lado de dentro” via coisas que nunca viria do “lado de fora” e vice versa.

Em um pouco mais de dois anos que frequentei o VDA, tive momentos de maior e de menor assiduidade, variando de duas idas a campo, mensais, a oito. Assim como os *pacientes* passavam a imergir no VDA, eu também passava a me envolver profundamente por este imaginário simbólico, de modo que esta realidade passou a habitar meu imaginário. Coincidentemente, comecei a sonhar o com Vale, o que me remeteu, a uma fala de meu orientador, o professor Roberto Motta, numa entrevista que consta no livro *O Antropólogo e sua Magia* (2006):

ROBERTO MOTTA Eu tive um problema ético e religioso. O problema ético era que eu não acredito e nunca acreditei na existência dos orixás. Então, eu sempre perguntava ‘É lícito eu participar do ritual dos orixás?’. Depois tinha a minha formação católica, mas apesar destes escrúpulos todos eu passei adiante a observação direta se transformou numa observação participante.

VAGNER: Mas você não pensava na obrigação em termos de uma estratégia de pesquisa?

ROBERTO MOTTA Nesse momento, sim. Eu pensava que aquilo tinha uma vantagem para a pesquisa. Mas, você imagina, que da terceira obrigação nem nota eu tenho. Tornou-se muito mais que uma estratégia de pesquisa. Realmente, isso aconteceu com muitos pesquisadores. Eu me converti. Querendo ou não, me converti. Eu não me converti só junguianamente, arquétipos, sonhos – eu sonhava muito com os orixás. Xangô me apareceu em sonhos. Aparecia Iemanjá. Mandavam mensagens. Foi uma verdadeira conversão. Agora, não foi uma conversão intelectual, mas uma conversão psicológica [...]. Uma vez, numa obrigação de Balé que Manuel [pai-de-santo] não me deixou olhar, eu abri a porta e tirei um retrato. E meses depois eu tive um diagnóstico de um problema de vista tão sério que eu fiquei achando que era castigo. Até hoje eu caço que foi castigo. (SILVA, 2006, p. 103-104)

Lembro-me de conversando com o Roberto, que ele me relatou este momento em sua vida de pesquisa, quando passou a sonhar com os orixás, e que, aí, percebeu que estava, de fato, inserido no campo. Foi assim que me senti com o Vale, nunca cheguei a sonhar exatamente com os templos que pesquisei, sonhava com outros templos, com conversa com os preto-velhos, sempre incorporados num médium, neste sentido, eu também havia me convertido.

Neste momento, passei a perceber que o meu “Estar Lá” não bastava, eu precisava agora “Estar Aqui”, afinal, “Em si, o Estar Lá é uma experiência de cartão postal (‘Fui a Katmandu; você já esteve lá?’). Mas é o Estar Aqui, como um estudioso entre os estudiosos, que faz com que o texto antropológico de alguém seja lido... publicado, criticado, citado e ensinado.” (GEERTZ, 2005, p. 170).

E de tanto juntar imagens (algumas fotografadas), colher relatos, ouvir histórias, eu iniciava a escrita de meu texto, assentado numa perspectiva altamente etnográfica, o que implica, no meu entender, não apenas descrever a realidade, já que não há uma interpretação que não envolva uma interpretação.

O texto, no seu processo de escrita, foi tomando formas não previstas inicialmente por mim, o capítulo que seria exclusivamente etnográfico foi se dissolvendo, de modo que análise, teoria, e material etnográfico se mesclam neste trabalho, em especial nos dois últimos capítulos.

No entanto, trabalhar com etnografia mostrou-se um grande desafio, pois “[...] todas as descrições etnográficas são de fabricação caseira, são as descrições de quem descreve, e não as daqueles ou daquilo que é descrito.” (Ibidem, p. 188). O desavio residia (e reside), portanto, em realiação uma construção que leve ao encontro de algo que não é dado *a priori*, mas sim, que se constrói no processo de imersão e de reflexão teórica, ao mesmo em que, a descrição etnográfica nunca é uma simples leitura do real, é uma construção, por parte do pesquisador, a partir de uma percepção específica do real.

Neste trabalho, há uma busca pela compreensão dos processos de imersão dos sujeitos no VDA, como suas próprias biografias os levam à busca por esta prática religiosa, e como seu pertencimento se insere na estrutura ritualísticas que, produz e reforça as classificações sociais, que se referem, em princípio, ao universo religioso, mas que, toca, também, outros campos.

A minha escrita parte do macro, assim vai se afinando a tese, para chegar aos sujeitos, mas isso tem seus custos, afinal, optei por penetrar na subjetividade dos sujeitos, através de uma lente teórica que privilegia um “objetivismo subjetivista”. Uma citação de meu orientador, em uma de nossas conversas, referindo-se ao prefácio que Levi-Strauss fez para o livro *Sociologia e Antropologia* de Marcel Mauss, apontou que “o que lhe interessa ainda não é nem o Melanésio, em geral, mas o Melanésio de tal ou de qual ilha concreta”. Ainda que sendo uma construção minha, o material de minha tese, os sujeitos precisavam aparecer com todo o seu brilho e cores, que lhes são peculiares àqueles que fazem parte do VDA.

Esta observação teve implicações não apenas metodológicas, como também teóricas sobre a minha análise, uma vez que, a partir de tal observação busquei focar minhas questões no processo de imersão dos sujeitos, trazendo a tona, com mais força, suas biografias, suas histórias. Ainda que, meu empreendimento interpretativo se baseie numa análise, que compreende que a realidade social é movida por estruturas semiconscientes dos agentes sociais, de tal modo, que, para além da descrição da realidade social, minha tese se baseia numa elaboração intelectual, que é constituída a partir da “imaginação sociológica”.

Buscar uma “descrição densa”, como Geertz (1989) propõe, é sempre um desafio, afinal, a questão é descobrir o que os nossos informantes herdam que estão fazendo, porém, ao mesmo tempo, avançando, indo para além da “fala nativa”. O que nos leva aos próprios limites interpretativos da investigação social.

A meu ver, o etnógrafo não percebe – aquilo que seus informantes percebem. O que ele percebe, e mesmo assim com bastante insegurança, é o ‘com que’, ou ‘por meios de que’, ou ‘através de que’ (ou sei lá qual for a expressão) os outros percebem. Em país de cegos, que, por sinal, são mais observadores que parecem, quem tem um olho não é rei, é um espectador. (GEERTZ, 2006, p. 89).

A elaboração intelectual deste trabalho, portanto, remete a uma construção em torno do universo de outrem, e que, logo, nos leva a analisar “através de que” os outros percebem o mundo. Os seus esquemas

interpretativos são fundamentais, para a formulação desta tese. A teoria sobre a qual se assenta este trabalho busca, justamente, responder a estas inquietações, sobre quais são os esquemas de percepção e de interpretação, que os sujeitos elaboram que os permitem perceber o mundo “por meio de”, “através de”, “com o que”. Interpretando o mundo, e, a si mesmos, e conseqüentemente, suas próprias trajetórias e práticas.

Nas entrevistas realizadas, buscamos nortear a construção da narrativa a partir dos percursos dos sujeitos, com destaque para as motivações que os levaram ao Vale, bem como, em torno do processo de imersão destes sujeitos. A partir do momento em que os mesmos encontram-se imersos, percebemos que, o que passa a nortear suas práticas, dentro do movimento, são os esquemas classificatórios que são produzidos, que remetem, principalmente, aos tipos de mediunidade, e a distinção com base no sexo, que, apesar de, não se apresentarem como classificações que se sobrepõem de forma mecânica, tendencialmente elas tendem a se equivaler, de modo que, às mulheres cabe, recorrentemente, o processo de incorporação das entidades, ao passo em que, aos homens cabe a doutrinação destas.

Arelada aos dados fornecidos pelas entrevistas, a observação etnográfica dos rituais nos permitiu perceber como estas práticas constroem e reforçam os sistemas classificatórios, de modo que, os rituais atuam como ferramentas que produzem e reproduzem a violência simbólica, reforçando os esquemas de dominação, postas tanto no campo religioso brasileiro, como em outros campos, em especial no âmbito das relações de gênero.

O Vale do Amanhecer em Pernambuco

Para nos situarmos melhor, acerca do *locus* desta pesquisa, gostaria de narrar um pouco da história do VDA em Pernambuco, que hoje constitui um dos Estados com o maior número de templos no Brasil, cerca de 40. Mas, cujos templos principais são os de Olinda, e o de Dois Irmãos, este último interligado com o de São Lourenço da Mata.

Pernambuco foi um dos primeiros Estados a possuir um templo do VDA, fora de Brasília, já no ano de 1977, foi fundado um templo em Olinda, o que já foi apontado pela pesquisa de Galinkin (2008), realizada no final dos anos 70. Este templo ainda se encontra em atividade e, localiza-se na Cidade Tabajara próxima a PE 15, numa região erma, seguindo o que é recorrente no movimento, já que para a realização dos chamados *trabalhos*⁶, há uma demanda por concentração e silêncio, interrompido unicamente pelos cânticos chamados de *mantras*⁷. O responsável pela fundação de tal templo foi o Mestre Inácio, falecido recentemente.

⁶ Dentro do VDA denomina-se trabalho, todo tipo de ritual religioso realizado. Por vezes há referência a outros tipos de atividades não ritualizadas como trabalho, neste caso, trabalho toma a significação de qualquer contato proposital realizado pelo médium, visando um objetivo específico, ainda que este possa ser demasiadamente abstrato.

⁷ No VDA, denomina-se mantra, os cânticos entoados pelo movimento, que possuem uma melodia similar aos cânticos católicos, normalmente são executados durante os rituais.

Nosso objetivo neste trabalho é, portanto, compreender os processos de imersão dos sujeitos na doutrina religiosa do VDA, e de como, através desses percursos, os sujeitos passam a incorporar os sistemas classificatórios existentes no movimento, o que, em nossa interpretação, se dá, principalmente, através do corpo, e da sobreposição de dois sistemas classificatórios: aquele baseado na mediunidade, e aquele baseado no sexo.



Mestre Ignácio (o 4º da esquerda para a direita)/Fonte: Arquivo Pessoal Adj. Ajuvano

Em termos históricos, devemos destacar que, até os anos 80, Olinda foi a única cidade em Pernambuco a possuir um templo do VDA, porém em 1986 é fundado mais um, formado por médiuns que pertenciam originalmente a este núcleo, em Tejipló em Recife, tal templo também encontrasse em atividade, porém, aparentemente, perdeu visibilidade dentro do âmbito local, em especial coma fundação em 1989 do templo em Dois Irmãos, localizado no “Sítio dos Pintos”, também em Recife.



Templo de Olinda/Fonte: Disponível em <olindadoamanhecer.com.br> última vez acessado em 1º de outubro de 2011.



Adeptos no templo de Dois Irmãos/Fonte: Do autor.

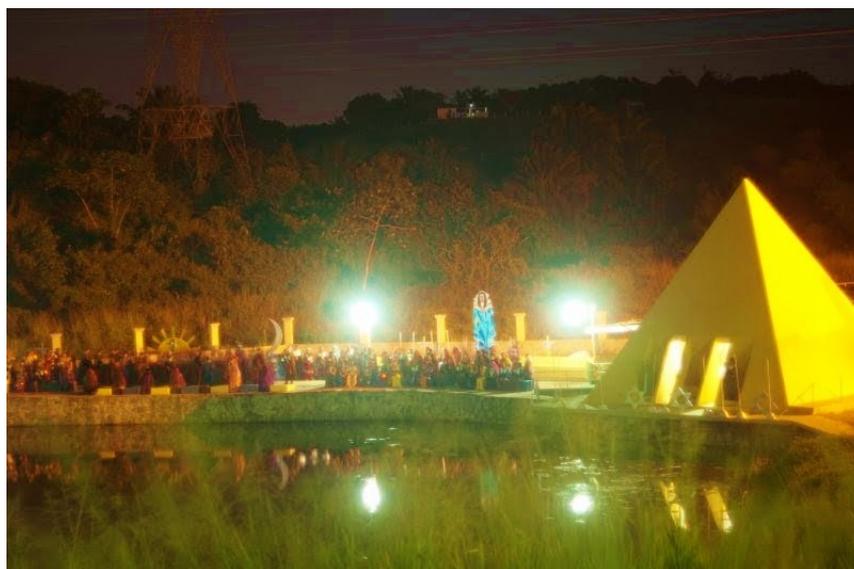
Atualmente, o templo de Dois Irmãos é apontado como o mais ativo aqui em Recife, possuindo aproximadamente 3000 médiuns, segundo informações dos adeptos, sendo cerca da metade considerada ativa, no sentido de participar regularmente dos rituais, ainda segundo os adeptos, cerca de 500 *pacientes* são atendidos por dia aos sábados e domingos.

O próprio crescimento do templo, nestes mais de 20 anos de existência, levou a uma demanda por mais espaço físico, pois, o incremento, de um maior número de atividades ritualísticas, demandou mais espaço, em especial, para a execução dos *trabalhos* de *Quadrante* e da *Estrela Candente*. No caso do ritual do *Quadrante*, necessita-se a construção de um lago

artificial, cercado por imagens das Princesas Encantadas⁸, entidades espirituais presentes no imaginário do VDA, e por Iemanjá, que se localiza ao centro do lago, devido a tanto, este espaço também é conhecido como “lago das princesas”, “lago de Iemanjá”. O templo de São Lourenço da Mata é o único no país, fora a sede em Brasília, que realiza este ritual.



Espaço onde se realiza o Ritual do Quadrante/Fonte: Do autor



Ritual do Quadrante: Fonte: Do autor.

No que diz respeito ao ritual da *Estrela Candente*, ele ocorre tanto nos templos de Olinda, quanto no de São Lourenço da Mata, sendo os únicos no país a realizarem este ritual, fora o a sede em Brasília⁹. Devido a especificidade do ritual, muitos adeptos, de

⁸ No panteão do VDA há sete Princesas Encantadas: Janaina, Iracema e Jurema, Iramar, Juremár, Jandaia e Jandara. Destas, apenas as três primeiras cumprem missão com os doutrinadores. Segundo Cascudo (1954), as lendas referentes às Princesas Encantadas, presentes, principalmente, no folclore nortista, são vestígios do ciclo das Mouras na Península Ibérica.

⁹ Primeiramente foi autorizado o funcionamento da *Estrela Candente* no templo de Olinda, no ano de 2004, e, posteriormente, no ano de 2005, foi inaugurado o templo de São Lourenço da Mata, contando já com a

diversos templos no Nordeste, veem a Pernambuco para participar do mesmo. É um ritual complexo, que demanda um grande número de médiuns para a sua realização, de tal modo, que, além da estrutura física, necessita-se um corpo mediúnico grande, e ativo, para a sua manutenção. Normalmente não ocorre em dias de semana, pois são dias de menor movimento, logo, torna-se inviável a sua realização, devido ao reduzido número de médiuns, se comparado ao volume que se apresenta nos finais de semana.

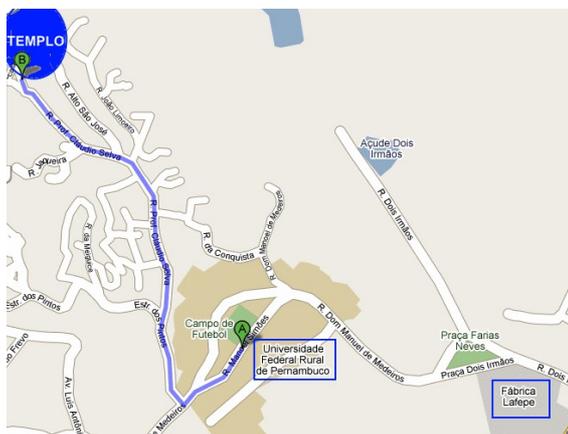


Ritual da *Estrela Candente* (Olinda)/Fonte: Disponível em <olindadoamanhecer.com.br> Último acesso em 1º de outubro de 2011.



Ritual da *Estrela Candente* (São Lourenço da Mata)/Fonte: Do autor.

O templo de São Lourenço da Mata nasce, portanto, a partir de uma demanda por espaço físico, com fins ritualísticos. O que o leva a ter uma dinâmica bastante particular, pois, os adeptos que desenvolvem as atividades neste núcleo são, em geral, os mesmos que participam das atividades do templo de Dois Irmãos. O pertencimento, que se atrela de forma bastante forte ao templo no qual o adepto desenvolve suas atividades, é vivenciado ao mesmo tempo nestes dois espaços, pensados de forma complementar, tanto que, há rituais que ocorrem em Dois Irmãos que não ocorrem em São Lourenço da Mata. Apesar da distância geográfica existente entre os dois templos, por mais que se situem dentro da região metropolitana de Recife, eles se mantêm coesos, cujo um dos elementos fundamentais para tal coesão, encontra-se na liderança exercida pelo Mestre Carlos Magno, que lidera os dois templos e, mantém suas atividades articuladas.



Localização dos Templos: Dois Irmãos (A), São Lourenço da Mata (B).

Construção e organização da tese

Esta tese está organizada em cinco capítulos, que estão dispostos numa lógica que, poderíamos assim afirmar, busca afunilar o conteúdo aqui desenvolvido, indo desde uma discussão mais macro, até chegar aos sujeitos.

No primeiro, busca-se traçar um panorama geral, em torno das transformações ocorridas no campo religioso brasileiro, o que possui um caráter histórico, mas principalmente sócio-histórico, na medida em que busca investigar como as identidades religiosas passam a ser articuladas no Brasil. Busco neste capítulo me dedicar, ainda que brevemente, às mais diversas denominações religiosas, que se mostram emblemáticas no

campo religioso brasileiro, em especial o catolicismo, as religiões afro-brasileiras, o espiritismo¹⁰ e o movimento protestante.

Nosso argumento central, se dá, em torno do fato de que, o fim das identidades herdadas, apontado por Hervieu-Léger (2008), não constitui um fenômeno exatamente novo no Brasil, uma vez que, consideramos que as identidades religiosas sempre foram postas em negociação no Brasil, ainda que não olvidemos as relações de poder postas, que modelaram, e modelam, tais negociações.

A estrutura do campo religioso brasileiro aponta, desde a sua gênese, para um cenário plural, que, tendencialmente, rejeitou, ou ao menos deu pouco espaço, para práticas centradas no racionalismo, como no caso do espiritismo kardecista e do protestantismo histórico, que tiveram que se aproximar de práticas terapêuticas e emocionais, para conseguirem angariar mais capital simbólico, neste campo. Comprendemos aqui capital simbólico como uma denominação genérica que pode assumir as mais diversas formas, dependendo do campo de produção simbólica ao qual estamos nos referindo. Situam-se enquanto objeto de disputa entre os agentes sociais nos diversos campos, de modo que a sua legitimidade é oriunda das disputas simbólicas travadas em campo, no sentido diacrônico (histórico), o volume total angariado pelos agentes sociais (sujeitos e instituições) determinam sua posição no espaço social, bem como suas possibilidades de manobra dentro do campo.

No segundo capítulo, há uma continuidade em relação ao primeiro, por apontar para as transformações no campo religioso, no entanto, houve uma opção por desdobrar esta discussão em dois capítulos, na medida em que, neste segundo, é abordado, exclusivamente, as transformações no universo da Nova Era, no qual o VDA se insere, em nossa interpretação. Discutimos desde a gênese no movimento Nova Era, no mundo e no Brasil, passando por suas transformações, com uma ênfase especial para o processo de incorporação, gradativa, dos elementos oriundos da religiosidade popular, o que denominamos de *New Age Popular*, que, em nossa interpretação, possui o VDA como caso mais emblemático.

Seguidamente, no terceiro capítulo, é tratado especificamente do VDA, narrando a história do movimento, de forma articulada com a biografia de Tia Neiva, a fundadora do mesmo. Ao mesmo tempo em que, buscamos apresentar a estrutura mitológica do Vale, cuja figura mais emblemática é o *Pai Seta Brana*, apontado como mentor espiritual do movimento. Ainda neste capítulo realizamos uma discussão sobre a dimensão espacial dos templos, apontando para a distribuição dos agentes sociais neste espaço, e, em como, tal distribuição física reflete também uma distribuição dos agentes no espaço social, cuja base se assenta na distribuição heterogênea, em termos de volume e de estrutura, dos capitais simbólicos. Por fim, realizamos uma breve digressão demonstrando como, o universo simbólico do VDA, é composto a partir de uma articulação entre o global e o local.

¹⁰ O espiritismo, também conhecida como doutrina espírita ou kardecismo, segundo a definição de seu fundador, o pedagogo francês Hippolyte Léon Denizard Rivail – que adotou o pseudônimo Alla Kardec – é uma ciência que trata da natureza, origem e destino dos Espíritos, bem como de suas relações com o mundo corporal. Possui no Brasil o maior número de adeptos, representando cerca de 1,6% da população brasileira (CENSO 2010). Adotaremos, por vezes, no decorrer deste trabalho a denominação de kardecismo, ou espiritismo kardecista, para diferenciar de outras práticas que, por vezes, também se afirmam como espíritas, como a Umbanda, e o próprio Vale do Amanhecer.

No quarto capítulo, tratamos do processo de imersão dos sujeitos no Vale, como eles chegam e, o processo de estranhamento, que tem como norte o *habitus* do sujeito, ao se defrontar com a realidade religiosa, presentes neste sistema simbólico. A categoria *habitus* é utilizada por Bourdieu (2009) para definir:

[...] sistemas de *disposições* duráveis e transponíveis, estruturas estruturadas predispostas a funcionar como estruturas estruturantes, ou seja, como princípios geradores e organizadores de práticas e de representações que podem ser objetivamente adaptadas ao seu objetivo sem supor a intenção consciente de fins e o domínio expresso das operações necessárias para alcançá-los, objetivamente “reguladas” e “regulares” sem em nada ser o produto da obediência a algumas regras e, sendo tudo isso, coletivamente orquestradas sem ser produto da ação organizadora de um maestro. (Ibidem, p. 87).

Em termos mais objetivos, o *habitus* do sujeito corresponde, a um conjunto de predisposições, que se constroem a partir da incorporação dos diversos capitais simbólicos, bem como, do volume total dos diversos capitais que os sujeitos possuem, nos diversos campos, esta multiplicidade de posições que os agentes ocupam nos campos construiu a localização do sujeito no espaço social, o *habitus* corresponde, desse modo, as predisposições, em termos de gosto, julgamento moral etc., que são desenvolvidos a partir desta multiplicidade de posições.

Este conjunto de predisposições é cultivado, ou seja, são “inculcadas” ao longo da vida do sujeito, que remete, justamente, a seu lugar ocupado no espaço social. É o *habitus*, que segundo Bourdieu, permite a cada agente criar, a partir de um pequeno número de princípios implícitos, todas as condutas conformes às regras da lógica do desafio e da resposta e apenas elas (BOURDIEU, 1972). O que tal categoria se propõe, é ser um espaço intermediário, que permite passar das estruturas determinadas ao longo do trabalho de organização do *corpus*, às ações de um ator singular e à experiência que ele adquire. Os esquemas produzidos, que permitem os sistemas de classificações e de práticas sociais, encontram-se definidos por sua inscrição no próprio corpo. Claro que tal conceito, teve desenvolvimentos posteriores na obra de Bourdieu, e claro que, como toda inovação conceitual, o *habitus* abriu a possibilidade de usos e interpretações diferentes, entre os quais se instaurou um debate (BOLTANSKI, 2005).

Destacamos o momento da consulta com os preto-velhos, e caboclos, como um momento definidor, onde as aflições dos sujeitos serão confrontadas e ressignificadas. Compreendemos que é a partir da construção de significados, para as suas aflições, que os sujeitos passam a construir sua identificação com o movimento, o que viabiliza o processo de “conversão” dos mesmos.

Por fim, no quinto capítulo, aponto como o pertencimento no Vale se dá, principalmente, através de uma lógica de pertencimento corporal, operacionalizado a partir das diferenças construídas atribuídas às diversas formas de mediunidade, em especial, a partir da classificação entre os médiuns que incorporam e, aqueles que não incorporam, de tal modo que é apontado, no decorrer deste trabalho, o corpo enquanto uma forma de capital simbólico objetivado. Ao mesmo tempo em que, tal classificação se sobrepõe, tendencialmente, a outra, com base no sexo dos adeptos, de modo que as mulheres são, tendencialmente, médiuns de incorporação, e os homens, de doutrinação. Esta classificação remete a relações mais amplas postas em outros campos, cuja dinâmica de dominação e de reprodução das estruturas sociais, é refletida reforçada pelos rituais religiosos vivenciados no Vale.

O percurso, traçado nesta tese, busca compreender a dinâmica da imersão dos sujeitos no Vale, indo de seus contatos iniciais com a doutrina, até o desenvolvimento de sua mediunidade, e em como esta vai sendo operacionalizada, através dos diversos rituais religiosos presentes no movimento. Tal mediunidade, não se liga apenas a uma questão subjetiva, mas sim, a questões subjetivamente postas, a partir da realidade objetivamente constituída nas estruturas sociais, a partir das práticas dos sujeitos envolvidos. Busca-se compreender, portanto, os percursos dos sujeitos em meio ao Vale, como homens e mulheres tornam-se *jaguares*¹¹ e *ninfas*¹².

¹¹ Denominação do Vale para os médiuns do sexo masculino.

¹² Denominação do Vale para médiuns do sexo feminino.

CAPÍTULO 1: PROCESSOS E TRANSFORMAÇÕES NAS RELIGIOSIDADES BRASILEIRAS

1.1. O sagrado, o profano e o simbólico: o homem e seus deuses.

Assusto-me quando examino meu corpo e vejo presa de tantas influências cósmicas, sujeito a tantas leis físicas ou químicas. Dou um passo, e o meu pé está acorrentado à gravidade. O calor dilata os corpos, e como essas mudanças de temperatura tão freqüentes em São Paulo, sinto-me várias vezes ao dia contraindo, dilatando, minha cintura, minhas vísceras, meu coração. A lua cresce, minguia, e meus humores acompanham as suas fases. Essas pessoas com quem cruzo, que estão saindo de uma farmácia, rolam em suas veias todos os produtos das injeções, das matérias estranhas, das substâncias radioativas, das glândulas animais. Passa uma velha levando na cabeça uma trouxa de roupa, alquebrada pelos anos e pelo fardo, quase um animal. Uma criança chora a um canto. Uma empregada limpa os vidros de uma janela. Passa um bonde, com cachos humanos pendurados nos estribos, rodando pesadamente rumo aos subúrbios.

E todos, no entanto, fabricam deuses. (BASTIDE, 2006, p. 91)

Sim, fabricamos deuses, e essa tem sido uma das características mais instigantes do homem, sua produção simbólica capaz de dividir o universo em dois pólos, o sagrado e o profano (DURKHEIM, 2003; ELIADE, 2008), que por mais que situados de forma apartada, ou mesmo em oposição, se tocam, se entrelaçam lascivamente, constituindo o universo de referência a partir do qual o homem se situa no mundo. Considerando a universalidade da capacidade humana de simbolizar (DURAND, 2001), o sagrado também acompanha o homem nas mais diversas culturas, no tempo e no espaço, tornando-se uma das peculiaridades que mais instigam a imaginação das ciências sociais, justamente, por se apresentar como uma característica humana aparentemente universal, mas também singular, tanto no nível das culturas, quando no nível da experiência e da subjetividade.

A criação de cosmologias, e cosmogonias, se dá não apenas no nível da abstração, mas também no nível das práticas sociais, pois o processo religioso, ainda que voltado para o sagrado, possui implicações sobre o profano, já que, as práticas religiosas também se reverberam em formas de agir no mundo (WEBER, 1983, 1999, 2004).

Desse modo, os esquemas de categorização e classificação emergem e, dinamizam-se, a partir do substrato social, o que implica em dizer que, sua compreensão se dá a partir da realidade social e cultural, em que os sujeitos estão envolvidos (DURKHEIM, *Ibidem*). Da mesma forma, a criação de mitologias, transparece processos sociais e históricos, que podem remeter tanto a um passado que legitima, ou explica uma realidade atual, como, a um conjunto de aspirações futuras, que podem, também, possui um caráter explicativo sobre o presente.

O sagrado repactua o tempo, dando-lhe um novo sentido, bem como, reconfigura o espaço, reordenando-o. O rito permite ao homem simbolizar uma repactuação com tempo, com o espaço, com os deuses, e consigo mesmo, perfazendo as palavras, os gestos – e tudo mais que ele entender como sagrado –

que teria ocorrido no tempo antes do tempo, o rito permite ao homem imergir no *in illo tempore* (ELIADE, 2001). O rito também nos permite ordenar o mundo profano, primeiramente, pela própria separação com relação ao sagrado, segundo Douglas (1991):

Para nós os objetos e os lugares sagrados devem ser protegidos das impurezas. O sagrado e o impuro são pólos postos. Não podemos confundi-los, como não poderíamos confundir a fome com a saciedade, o sono com a vigília e, contudo, parece que é característico das religiões primitivas não distinguir claramente o sagrado do impuro. (Ibidem, p. 20).

Tal separação se dá tanto no nível do espaço, quanto do tempo, ao menos em princípio, pois, como já anunciamos, tais pólos imbricam-se, em especial no âmbito festivo que a religião toma, por vezes, onde a experiência da própria dança se funde à experiência do divino (BURKERT, 1983).

Quando nos debruçamos, sobre a idiossincrasia da realidade social brasileira, esta interpenetração entre o sagrado e o profano, fica ainda mais evidente, Freyre (2006), nos demonstra como, já em Portugal, a festa de *Corpus Christi*, por exemplo, tomava ares de veras bacantes, onde, se poderia ter a impressão, que os santos mostravam-se desejosos por descer dos altares e, acompanhar a proscricção, onde elementos diversos, fundiam-se, tomando, posteriormente, ares luso-tropicais. Nas palavras do autor:

Primeiro a procissão organizando-se ainda dentro da igreja: pendões, bandeiras, dançarinos, apóstolos, imperadores, diabos, santos, rabis comprimindo-se, pondo-se em ordem. Pranchadas de soldados para dar modos aos salientes. À frente, um grupo dançando ‘judinga’, dança judia. O rabi levando a toura. Depois dessa seriedade toda, um palhaço, fazendo mungangas. Uma serpente enorme, de pano pintado, sobre uma armação de pau, e vários homens de baixo. Ferreiros. Carpinteiros. Uma dança de ciganos. Outra de mouros. São Pedro. Pedreiros trazendo nas mãos castelos pequenos, como de brinquedo. Regateiras e peixeiras dançando e cantando. Barqueiros com a imagem de São Cristovão. Pastores. Macacos. São João rodeado de sapateiros. A Tentação representada por mulher dançando, aos requebros. São Jorge, protetor do exército, a cavalo e aclamado em oposição a Santo Iago, protetor dos espanhóis. Abraão. Judite. Davi. Baco sentado sobre uma pipa. Uma Vênus seminua. Nossa Senhora em um jumentinho. O Menino-Deus. São Jorge. São Sebastião nu cercado de homens malvados fingindo que vão atirar nele. Frades. Freiras. Cruzes alçadas. Hinos sacros. O rei. Fidalgos. Toda a vida portuguesa, enfim.

Depois das conquistas, acrescentaram-se danças de índios e negros às figuras da procissão do reino. (Ibidem, p. 356-357)

Ante a pluralidade religiosa, que instaura no Brasil, este aspecto torna-se mais evidente, como no caso das religiões afro-brasileiras, Motta (1995), nos demonstra a centralidade que a festa, o sacrifício e o transe possuem, em tais práticas religiosas no Brasil:

Dança, entusiasmo, transe, sacrifício, essas noções se implicam, estão penetradas pela mesma lógica, o transe sendo a continuação do sacrifício por outros meios⁷. Pois os deuses, para que simplesmente existam, precisam em primeiro lugar de ser nutridos com o sangue dos animais. Mas precisam também dos corpos dos seus fiéis, nos quais vão manifestar-se pelo transe de êxtase. Pois o que não se manifesta, não existe. (Ibidem, p. 38)

Em meio a esta profusão de festividades, e de lacividade, entre pólos em princípio apartados, voltamos ao nosso ponto inicial, da religião como expressão de uma dada realidade social. E como tal, transforma-se no tempo, considerando-se o caráter histórico da realidade humana. Sendo assim, interessa-nos discorrer sobre os processos de transformação nas religiosidades brasileiras, atrelando-as às transformações mais amplas, da sociedade brasileira e global, mas também reconhecendo sua dinâmica singular, enquanto campo simbólico.

1.2. Deus e o diabo na terra do sol: religião e matriz religiosa no Brasil

No final do século XIV, início dos XV, o mundo eurocêntrico passava por diversas transformações, percebendo que seus horizontes eram mais largos, do que poderiam imaginar, e, para além de um universo idílico a povoar, encontraram um mundo já povoado, por outros povos e outras realidades simbólicas. A chegada às Américas causou estranhamento e fascínio, os horizontes e olhares estavam cruzados, causando visões opostas de um paraíso na Terra (HOLANDA, 2010). Ainda que Freyre (2006) aponte para uma plasticidade do Português, que permitiria uma maior adaptação cultural em relação aos trópicos, criando aqui um “Novo Mundo” (FREYRE, 2011), é inegável que, a configuração destes encontros, se deu em meio a relações de poder postas, que buscaram naturalizar o lugar que estes sujeitos ocupam na hierarquia social, tal como é posto no projeto colonial (MEMI, 2007).

O Novo Mundo mostrava-se ambíguo, por um lado, seus habitantes (que poderiam ser ou não humanos num olhar eurocêntrico) pareciam representar a própria visão do paraíso (HOLANDA, 2010), por outro, suas práticas “selvagens” eram heteróclitas, poligâmicos, politeístas e panteístas, canibais. Seu exotismo demandava um cuidar, que implicava em um controlar. Neste momento histórico, o Estado e a Igreja realizam uma divisão tácita do trabalho colonial, cabendo a esta o domínio das almas, e àquele o domínio dos corpos, ainda que tal divisão, por vezes, tenha enfrentado embates por assumirem posturas destoantes, em alguns momentos (RIBEIRO, 2006). Tal divisão implicou numa colonização demarcada por uma bifrontalidade, angariando novas terras para o poder temporal dos monarcas europeus, e novas almas para o papado (NEVES, 1978).

Havia a persistência de um motivo edênico, no processo colonial – Colombo, por deveras vezes, buscou demonstrar que chegara às imediações do paraíso (KAPPLER, 1980) – que se ligava a uma missão redentora, que os povos ibéricos acreditavam portar, cuja implicação mais emblemática, para os povos “autóctones”, seria um intenso, e violento, processo de aculturação. No entanto, devemos destacar, que não defendemos aqui uma relação de passividade, dos ameríndios com relação aos europeus, muito pelo contrário, as disputas se deram tanto em um nível belicoso, quanto simbólico.

Notoriamente, as questões que se travaram no campo religioso brasileiro, se deram orbitando em torno do catolicismo, que se mostrou (e se mostra) como o grande centro gravitacional da religiosidade brasileira, uma vez que, o mesmo ocupava uma posição singular, nas relações de poder e de dominação, que se instauraram no processo colonial. Ainda que possamos defender que, o *ethos* religioso brasileiro, encontra-se no sincretismo e não no catolicismo (ANDRADE, 2002), devemos enfatizar que, as construções sincréticas que se desenvolveram, na realidade social brasileira, se deram num intenso diálogo com o catolicismo, seja aproximando-se, ou distanciando-se, com relação ao mesmo.

O arranjo da matriz religiosa brasileira, ao menos neste momento histórico, remeteu a uma articulação entre os elementos do catolicismo, das práticas religiosas indígenas, das africanas, com a posterior vinda dos africanos escravizados, dentre outras tradições religiosas, que estavam dissolvidas no âmago do processo colonial, como a herança moura¹³, e mesmo as tradições dos cristãos novos¹⁴.

Estes encontros implicaram em rearranjos simbólicos, e disposicionais, com relação a uma nova realidade social, e cultural, que se apresentava. Nenhum destes elementos reproduziram-se completamente, mudanças, adaptações e novas formas foram assumidas. Os contatos, encontros e experiências não passaram despercebidos, de modo que, uma nova realidade religiosa emergia, neste cenário, trazendo uma formatação idiossincrática, tanto com relação ao cenário religioso europeu, quanto com relação ao cenário ameríndio e africano.

1.3. Jamais Fomos Pré-Modernos: Sincretismo e Identidade Religiosa no Brasil

Como já apontamos, as práticas religiosas no Brasil passaram a se configurar, a partir de uma teia de relações de poder, que se instauraram desde o período colonial, em que, a relação instaurada, entre o Estado Nacional e a Igreja Católica, levou a uma configuração religiosa, na qual, o diálogo com o catolicismo mostrou-se imprescindível para qualquer crença, ao menos, para aqueles que angariavam a legitimação, dentro da ordem social vigente.

Tal dinâmica, levou os sujeitos a desenvolverem estratégias, com relação a articulação de seus universos simbólicos, bem como com relação às suas identidades. Ao traçar uma compreensão da realidade social, a partir da idéia de campo, tal como proposta por Bourdieu (2004c, 2005b, 2007a, 2009) – cuja categoria, o autor elaborou visando superar um “erro de curto-circuito”. Tal equívoco, consiste em tentar atrelar, de forma automática, determinadas práticas sociais a questões macrossociais (revoluções, guerras, etc), ou de dar uma completa autonomia às mesmas – assumimos uma perspectiva em que a dinâmica do campo religioso passa a ser assumida considerando uma realidade própria, ainda que atrelada a outras esferas, tal realidade implica em ações e escolhas dos atores sociais, em que, estratégias são assumidas, visando determinados fins.

É válido destacar ainda que, para Bourdieu (2004c), os campos são marcados por serem relativamente autônomos, portanto, possuem regras próprias, ao mesmo tempo em que, sofrem influências externas, oriundas de outros campos, tanto, que “Uma das manifestações mais visíveis da autonomia do campo é sua capacidade de *refratar*, retraduzindo sob uma forma específica as pressões ou as demandas externas.” (Ibidem, p. 22)

Cada campo será formado por um determinado tipo de capital simbólico, de modo que, sua estrutura será dada a partir da distribuição deste capital, entre seus agentes. Aqueles que possuem maior quantia de capital simbólico serão capazes de “deformar” o campo de acordo com os seus interesses. Possuindo maior peso na elaboração das “regras

¹³ Este termo refere-se, de modo geral, às populações islamizadas do Noroeste da África, reponsáveis pela invasão islâmica da Pensísulo Ibérica, a partir do século VIII. A “reconquista” completa da Pensísula Ibérica, só se deu no final do século XV, em todo o caso, tal presença deixou traços profundos na cultura dos países Ibéricos.

¹⁴ Era a designação dada em Portugal, Espanha e Brasil, aos judeus e mulçumanos recém-convertidos ao cristianismo, este termo, em todo o caso, tem um emprego mais recorrente no caso dos judeus.

do jogo”, que determinam, dentre outras coisas, a forma de se acessar determinado tipo de capital. Na definição do autor, o capital simbólico é:

[...] o conjunto de recursos atuais ou potenciais que estão ligados à posse de uma *rede durável de relações* mais ou menos institucionalizadas de interconhecimento e de inter-reconhecimento ou, em outros termos, à *vinculação a um grupo*, como conjunto de agentes que não somente são dotados de propriedades comuns (passíveis de serem percebidas pelo observador, pelos outros ou por eles mesmos), mas também são unidos por *ligações* permanentes e úteis. Essas ligações são irreduzíveis às relações objetivadas de proximidade no espaço físico (geográfico) ou no espaço econômico e social porque são fundadas em trocas inseparavelmente materiais e simbólicas cuja instauração e perpetuação supõem o re-conhecimento dessa proximidade. (BOURDIEU, 1998, p. 67)

Existem diversos campos simbólicos, como o campo religioso, literário, econômico, dentre outros, todos relativamente autônomos, havendo no campo econômico uma “autonomia relativa” sensivelmente superior, com relação aos demais campos (BOURDIEU, 2005b). Tendencialmente, os agentes do campo, que possuem maior quantia de capital simbólico – que pode se apresentar de forma incorporada, objetivada ou institucionalizada¹⁵ – apresentarão posturas ortodoxas, visando, com isso, sua manutenção posicional. Tal feito será realizado, através da chamada violência simbólica, que, para Bourdieu (2005b), é a dominação de uma classe sobre a outra, o que é garantido pelos *sistemas simbólicos* que, enquanto instrumentos estruturados e estruturantes de comunicação e de conhecimento, cumprem sua função política de instrumentos de imposição ou de legitimação da dominação. Ao mesmo tempo, aqueles que possuem menor quantia de capital simbólico, apresentarão posturas heterodoxas, lançando mão de estratégias, para angariar maior quantia de capital simbólico.

No plano religioso, este movimento se apresenta de forma “clara” através do sincretismo, as instituições que possuem maior quantia de capital simbólico, como no caso da Igreja Católica no campo religioso brasileiro, impõem suas normas em torno da legitimidade religiosa, ao mesmo tempo em que, práticas tidas como não legítimas lançam mãos de estratégias que levam a um processo de proximidade, através da incorporação de

¹⁵ Segundo Bourdieu (1998) o capital simbólico apresenta-se sob três formas: a) no estado incorporado, sob a forma de disposições duráveis no organismo. Sua acumulação liga-se ao próprio corpo, o que demanda tempo, pressupondo, desse modo, um processo de inculcação e assimilação; b) no estado objetivado, se apresentando sob a forma de bens culturais (livros, instrumentos, máquinas, vestuário, etc), que podem ser transmitidos de forma relativamente instantânea, mas que pressupõe de incorporação do capital cultural para a sua apropriação específica; c) no estado institucionalizado, em que o capital cultural mostra-se através de títulos, certificados e diplomas, em última instância o Estado exerce o monopólio da violência simbólica, através da emissão de títulos (BOURDIEU, 2005).

elementos simbólicos, tidos como legítimos no campo. A incorporação das regras, que permite o norteamento das estratégias lançadas, se dá no chamado *senso prático* (BOURDIEU, 1996, 2009). O *senso prático* resulta do processo de incorporação das “regras do jogo” em determinado campo, remete a uma série de conhecimento semiconscientes, que os agentes possuem no campo, que possibilita o norteamento das práticas destes agentes, em especial, para a manutenção e ampliação do volume de capital simbólico dos mesmos.

Considerando estes aspectos elencados, temos que, o sincretismo no Brasil direciona-se a partir de um processo pela busca de legitimidade social, o que implica, também, numa ascensão simbólica e social dos grupos envolvidos neste processo sincrético, já que, a aproximação de seus credos com às práticas legítimas implica, também, numa aproximação simbólica dos grupos socialmente privilegiados, o que se deve, à interdependência estabelecida entre os campos. De modo que, não podemos interpretar, o movimento do sincretismo, nem como uma *ilusão de catequese* (NINA RODRIGUES, 2006), nem como um simples movimento de dominação cultural, uma vez que, sua elaboração está vinculada a um complexo jogo de analogias (BASTIDE, 1985), que se associa às estratégias de sobrevivência cultural, e ascensão social, ainda que, não se pudesse haver uma alteração em termos de classe social, já que a condição de escravizados lhes era imposta, o sincretismo abre uma possibilidade de ascensão, em termos de grupo de *status* (WEBER, 1983).

Afora esta questão, há que se destacar que, estamos discorrendo acerca de uma nova realidade social, que implicou em mudanças na composição cosmogônica, dos grupos que aqui vieram. Com relação ao sincretismo, nas religiões afro-brasileiras, Souza (1986), retomando os argumentos já desenvolvidos por Bastide (1985), realiza os seguintes apontamentos:

Para que pedir fecundidade às mulheres se, na terra do cativo, elas geravam bebês escravos? Como solicitar aos deuses boas colheitas numa agricultura que beneficiava os brancos, que se voltava para o comércio externo e não para a subsistência? ‘Mais valia pedi-lhes a seca, as epidemias destruidoras de plantações, pois colheitas abundantes acabariam se traduzindo em mais trabalho para o escravo, mais fadiga, mais miséria’. A primeira seleção operada no seio da religião africana colocaria de lado as divindades protetoras da agricultura, valorizando em contrapartida, as da guerra – Ogum –, da justiça – Xangô –, da vingança – Exu. (Ibidem, p. 94)

Percebamos que, a constituição do universo religioso atrela-se às condições sociais postas, não havendo, unicamente, uma esfera transcendente. A constituição religiosa reflete, desse modo, as condições

objetivas de existência de determinado grupo social, ainda que, sua construção imaginária, traga, em si, um aspecto mais onírico, ligado ao ato de devanear e produzir construções mitológicas que permitam aos grupos ansiar por outra condição social, ainda assim, tal devaneio, atrela-se, também, a um contexto social específico.

Em todo o caso, a dinâmica do sincretismo demonstra as relações de poder postas, uma vez que, são os orixás que são mascarados com os santos católicos, não o inverso (BASTIDE, 1985), são os elementos da “identidade branca” que são assimilados pelos negros, levando a uma negação da própria identidade destes (FANON, 2008), em todo o caso, toda dinâmica social mostra-se fluida, e apresenta várias direções, de modo que, o sincretismo não poderia ser entendido aqui como um movimento unilateral.

Algumas concepções de sincretismo trazem consigo a ideia de aculturação. Dentro da própria obra de Ramos, temos tanto uma concepção de aculturação que ocorreria de forma harmoniosa (RAMOS, 1942), quanto uma concepção que coloca que o fenômeno da aculturação nem sempre se dá sem conflitos (RAMOS, 1947). Já em Herskovits (1969), temos uma busca pelo avanço no debate, apontando que mesmo em contatos amistosos, como também em hostis, ocorre o fenômeno de aculturação, o autor ainda aponta para a possibilidade de ocorrer movimentos de contra-aculturação. Tanto em Ortiz (1999), quanto em Moura (1988), temos uma crítica ao conceito de aculturação. Para Moura, conceitos como sincretismo, assimilação, acomodação e aculturação, revelam o próprio papel da antropologia, como uma ciência auxiliar de uma estrutura neocolonizadora. Em todo o caso, o que nos interessa destacar aqui é, o fato de que o sincretismo não é um movimento de mão única, ao contrário coloca-se em meio às relações conflituosas de poder postas, numa dada sociedade.

Apesar da relevância das relações de poder, no processo de constituição do sincretismo, não só este aspecto deve ser trazido aqui, uma vez que há outros elementos, que estão atrelados, na constituição da realidade sincrética. Neste sentido, Motta (2000) realiza uma crítica, apontando para outros elementos, que estão ligados às mudanças mais gerais no sincretismo das religiões afro-brasileiras:

O sincretismo constituiu, nas décadas de 30 e de 40, um dos temas preferidos da pesquisa afro-brasileira.¹⁶ A partir poré aproximadamente de 1970, a tendência principal dos pesquisadores¹⁷ vem sendo dar-lhe importância bem menor, sendo reinterpretado, de acordo com a sugestão de Bastide, como “máscara colonial”. Pode-se, nesse ponto de vista, reconhecer a influência de um vago populismo de inspiração marxista, considerando os afro-brasileiros como uma espécie de classe oprimida, um proletariado que teria resistido ao opressor justamente pela religião, assimilada a uma pré-consciência de classe à qual não faltaria certo potencial revolucionário.

Mas a verdade é que têm ocorrido transformações na vivência religiosa, as quais em grande parte se originam no próprio catolicismo, para o qual o culto dos santos se torna menos importante. Digamos então que,

¹⁶ Arthur Ramos (1940) e Waldemar Valente (1955) são exemplos eminentes da tendência filo-sincrética.

¹⁷ O exemplo arquetípico da tendência anti-sincrética é o livro de Juana Elbein dos Santos (1976), o qual, desde seu aparecimento, não parou de influenciar a pesquisa afro-brasileira. De fato, muito antes que essa tendência se generalizasse entre os pesquisadores, a partir dos anos 70, ela já se encontrava nos trabalhos de Edison Carneiro (1936; 1937). Este autor, que não tem gozado da reputação que certamente mereceu, exerceu decisiva influência sobre Roger Bastide, o qual, apesar de seu “politeísmo” teórico e empírico, falava muito de “pureza africana” e considerava o candomblé como a sobrevivência, no Brasil, de uma África que coexistiria com a sociedade brasileira, mas sem jamais com esta fundir-se.

querendo-o ou não, a religião afro-brasileira se afasta da Igreja Católica, na medida justamente em que esta se afasta da religiosidade tradicional ibero-americana. Pois a Igreja repudia essa devoção largamente orientada para o alívio das aflições do cotidiano e volta-se --é eminentemente o caso da teologia da libertação-- para um projeto histórico de transformação da sociedade.¹⁸ Ora, as ligações sincréticas do candomblé faziam-se essencialmente com o catolicismo popular, baseadas que estavam, ao nível das estruturas profundas, na equivalência entre o culto dos santos e o dos orixás. (Ibidem, p.4-5)

Sendo assim, para além das relações colonialistas, o sincretismo também deve ser pensado a partir de aspectos próprios do universo religioso, mas que, em todo o caso, ligam-se a dinâmica da sociedade envolvente, uma vez que, a introdução de elementos brancos, nos cultos das religiões afro-brasileiras, e, posteriormente, de brancos, propriamente ditos, vincula-se ao próprio processo de legitimação social do credo (ORTIZ, 1999).

Esta dinâmica, com relação à fluidez do sincretismo, nos leva a tecer algumas considerações, acerca do processo de constituição da identidade religiosa brasileira, que longe de perfazer de forma estanque, cristalizada, como poderia parecer a primeira vista, mostra-se plural, e em contínua transformação. Interessamos destacar a forma como as identidades religiosas se animam, e de como estas se relacionam com os dilemas da modernidade.

Muito conhecida é a afirmação de Latour (1994), que chega a colocar que nunca fomos modernos, na medida em que, as promessas da modernidade não se cumprem, ou ao menos não da forma como foram narradas. Para o autor:

Nosso passado começa a mudar. Enfim, se jamais tivéssemos sido modernos, pelo menos não da forma como a crítica nos narra, as relações tormentosas que estabelecemos com as outras naturezas-culturas seriam transformadas. O relativismo, a dominação, o imperialismo, a má fé, o sincretismo seriam todos explicados de outra forma, modificando então a antropologia comparada. (Ibidem, p.16).

Talvez, em termos de identidade religiosa, nós nunca tenhamos sido pré-modernos, na medida em que, uma concepção estanque de identidade, atrelada ao conceito de tradição, nunca se concretizou de fato. O sincretismo religioso colocou possibilidades ao sujeito pré-moderno, em termos de escolhas e possibilidades, além do que, o processo de negociação da realidade social leva os sujeitos a assumirem posições no campo religioso, e também político e social, em que a identidade é problematizada. No caso das religiões afro-brasileiras, mas também no caso dos cristãos novos no período colonial, mostra-se recorrente o processo de

¹⁸ Na realidade, se bem que o distanciamento da Igreja com relação à religião popular se torne bem mais forte nas últimas décadas do século XX, trata-se de processo bem mais antigo, ligado ao que Gilberto Freyre (1936) chamou a “*reeuropeização*” do catolicismo brasileiro, que já se evidencia a partir da segunda metade do século XIX. Essa idéia, retomada por Roger Bastide (1951), o qual prefere falar de “romanização” e depois por historiadores como Ralph della Cava (1970) e Thomas Bruneau (1970), tornou-se uma das idéias centrais da pesquisa histórica e sociológica sobre a religiosidade brasileira, conforme o exemplo de Pedro Ribeiro de Oliveira (1985). Ora, essa “reeuropeização”, que atinge sobretudo o catolicismo de certa elite social e intelectual, levando-o a uma orientação mais ética e mais social, provoca indiretamente um vazio na religião popular, ocasionando o surgimento de outras igrejas ou para-igrejas, inclusive de um candomblé cada vez mais “reafricanizado”, as quais tentam assumir a herança do antigo catolicismo tradicional.

conversão, aspeada ou não, bem como a assimilação de uma dupla identidade, normalmente, uma pública e outra privada.

Novamente, voltamos aqui ao ponto das relações de dominação, existentes numa dada sociedade. No entanto, as posições e disposições assumidas no campo, no processo de dominação – que se expressa através da violência simbólica, em que aqueles que possuem maior quantia de capital simbólico, tanto incorporado, quanto objetivado e institucionalizado, apresentam posturas que visam reproduzir suas posições no campo – devem ser analisadas de maneira relacional, uma vez que, seu movimento, em torno da reprodução de uma determinada posição no campo, é também acompanhada de contra-movimentos, que visam uma mudança posicional no mesmo.

Nestes termos, o processo de articulação identitária, apresenta-se como o delineamento de estratégias, que os atores sociais assumem, visando angariar uma maior quantia de capital simbólico. Considerando-se tal aspecto, as identidades não podem ser pensadas como estanques, já que, há um deslocamento no campo, que implica em outro estado e modo de ser no mundo.

Hall (2006) anuncia uma identidade pós-moderna, marcada por uma fragmentação de identidades, por vezes contraditórias, em posição a uma identidade moderna (iluminista), que pressupunha um sujeito:

[...] baseado numa concepção da pessoa humana como um indivíduo totalmente centrado, unificado, dotado das capacidades de razão, de consciência e de ação, cujo ‘centro’ consistia num núcleo inferior, que emergia pela primeira vez quando o sujeito nascia e com ele se desenvolvia, ainda que permanecendo essencialmente o mesmo – contínuo ou ‘idêntico’ a ele – ao longo da existência do indivíduo. O centro essencial do eu era a identidade de uma pessoa. (Ibidem, p. 10-11).

No entanto, esta identidade moderna, nunca se concretizou, de fato, em termos de identidade religiosa no Brasil, as tensões postas, bem como o próprio vacilar do ser, levaram a constituição de uma identidade religiosa conflitante, não só para aqueles que estariam numa posição de “dominação”, lançados ao sincretismo estratégico, por vezes, como, também, para aqueles que pertenciam ao grupo “dominante”, considerando que, mesmo o catolicismo existente no Brasil, sincretiza-se. Tanto que, sua prática distancia-se de um romanismo, ou mesmo de um ibericismo (BASTIDE, 1985; FREYRE, 2006).

O peso da tradição, enquanto instância que cimentaria as práticas pré-modernas (GIDDENS, 1991, 1997, 2010), norteando os horizontes dos sujeitos, o que levaria a uma concepção de identidade assentada mais na permanência que na mudança, não se mostra real, ante ao cenário religioso brasileiro. Não estamos afirmando aqui, que a tradição não teve (e tem), um peso significativo sobre as escolhas identitárias dos sujeitos, ou sobre suas trajetórias no campo religioso, e nos diversos campos, mas reivindicamos aqui, outro olhar sobre a dinâmica das identidades religiosas no Brasil.

Em verdade, o Brasil mostra-se extremamente singular, com relação a este ponto, pois, se temos, em alguns cenários, um processo de incorporação de identidades não herdadas, a partir de um contexto de secularização, de uma determinada sociedade, como no caso da França, trazido por Hervieu-Léger (2008), no Brasil, as possibilidades de assumir identidades não herdadas, se coloca num cenário em que a secularização não chegou às mesmas raias. Em todo o caso, isso não implica em dizer que, qualquer escolha é possível para qualquer sujeito, há possibilidades que são postas como mais prováveis, ou menos prováveis, a partir do lugar que o sujeito ocupa no espaço social.

Esta singularidade, no processo de formação e configuração do campo religioso, nos leva a reconhecer que, não apenas a pluralidade religiosa existente no Brasil impacta sobre a dinâmica das identidades, como também, esta impacta sobre tal pluralidade, sendo os dois fenômenos porosos entre si, estabelecendo uma relação complexa entre suas fronteiras. Interessa-nos destacar, portanto, como a questão da identidade religiosa se mostra singular, na realidade brasileira. Em especial como ela se relaciona com a dinâmica do sincretismo, que se mostra uma relevante estratégia simbólica e social de alteração da posição dos gentes sociais no campo, ainda que suas implicações caminhem para além de uma simples instrumentalização das práticas sociais.

1.4. **Protestantes, espíritas e outras vozes destoantes.**

Nossa exposição, até o momento, centrou-se na dinâmica do campo religioso brasileiro, focalizando o catolicismo e as religiões afro-brasileiras. Tais credos, em termos de estudos historiográficos, ou sócio-antropológicos, são aqueles que possuem uma esteira mais consolidada de pesquisas, no campo acadêmico. No entanto, há que se destacar que, em especial, a partir da segunda metade do século XIX, início do XX, outros atores sociais passam a ganhar espaço na esfera pública brasileira, especificamente no campo religioso. Daremos ênfase aqui, a duas práticas religiosas que mais que ganhar espaço, passaram a ser fundamentais para a compreensão da dinâmica religiosa brasileira contemporânea: O espiritismo e o protestantismo histórico¹⁹, que, apesar das divergências doutrinárias e de concepção de mundo, destacam-se por apresentar um estilo de vida marcadamente ascético²⁰ e, também, pela singularidade que tomam no Brasil, e pela fragmentação ocorrida em termos de interpretação de seu *corpus* original.

Para Lewgoy (2004b), a questão do ascetismo no espiritismo kardecista no Brasil, ganha contornos mais claros na figura de Chico Xavier, que se dedica a divulgação do espiritismo, abdicando de qualquer luxo, ou dinheiro. Segundo o autor, o ascetismo do Chico Xavier, que se difunde como modelo ideal no kardecismo brasileiro, é um ascetismo “inter-mundano”, nesta sua característica é que se manifesta de forma mais clara “renunciante” (ou do santo).

1.4.1. *Os espíritos e o povo brasileiro: continuidades e rupturas no kardecismo*

¹⁹ No caso do protestantismo histórico devemos ressaltar que as práticas ascéticas não são homogêneas, muito pelo contrário, encontram-se em variados graus, segundo a denominação, o que se torna ainda mais claro com o movimento pentecostal. Em todo o caso, devemos destacar que tais elementos ainda apontam para uma prevalência, sobre tais elementos, em termos comparativos com outras religiões presentes no campo religioso brasileiro. Motta (2000) aponta para a oposição entre o transe presente nos cultos de candomblé, que representa a eclosão das emoções fundamentais do ser humano, ao passo em que, e o transe no culto protestante, que se baseia na negação de tais emoções e no controle ascético. De acordo com Mariano (1999), os neopentecostais ropem, justamente, com o ascetismo presente no pentecostalismo.

²⁰ O ascetismo remete a uma negação dos prazeres “mundanos”. Max Weber realizou uma distinção entre os ascetismos *innerweltliche* e o *ausserweltliche*, que significam, respectivamente, “dentro do mundo” e “fora do mundo”. Em termos de práticas, aqueles que optam pelo ascetismo “fora do mundo”, desistem do mundo para viver uma vida ascética, como no caso dos monges que vivem em mosteiros, já o ascetismo “dentro do mundo”, remete àqueles que optam por permanecer no mundo, ainda que tenham, por base, uma vida ascética.

O espiritismo, enquanto doutrina religiosa, passa a ser divulgada no Brasil de forma quase simultânea que na França, de modo que no do século XIX, já havia seguidores no Brasil. Sua introdução se deu já em 1853, através das “mesas girantes”, em 1865, em Salvador, forma-se o primeiro grupo e o primeiro movimento espírita organizado no Brasil data de 1873, com a criação da Sociedade de Estudos Espíritas do Grupo Confúcio, no Rio de Janeiro. No entanto, as pesquisas em torno do mesmo são de data relativamente recente, na literatura sócio-antropológica (STOLL, 2002). A partir dos anos 60 e 70 destacam-se os trabalhos de Bastide (1985[1960], 1967) e de Camargo (1961, 1973) que possuíam com questão de fundo a seguinte problematização:

[...] como explicar a difusão de religiões populares, especialmente o Pentecostalismo, o Espiritismo e as religiões afro-brasileiras, num contexto de aceleração do processo de urbanização? Ou em outros termos: como explicar a proliferação da religiosidade popular, tida como símbolo de “atraso”, justamente no pólo do desenvolvimento urbano e econômico do país, ou seja, no espaço social e simbólico tido como emblemático da “modernidade”? (STOLL, 2002, p. 365)

Esta questão mostra-se intrigante, na medida em que se volta para os próprios dilemas da modernidade e para a singularidade do campo religioso brasileiro enquanto espaço de contradições e de discursos entrecruzados. Há de se destacar o fato de que estamos nos referindo a uma religião que é trazida de um determinado contexto, e posto em outro, o que leva, obviamente, a formulação de novas práticas, bem como a adaptações simbólicas.

Tanto as análises de Bastide, quanto de Camargo, convergem para uma interpretação que compreende que, ao passo que o espiritismo na França possuiu uma dimensão predominantemente científica e experimental, no Brasil, a ênfase recaiu sobre o caráter religioso e místico.

Considerando-se o fato de que no Brasil, quando o Espiritismo é introduzido, ele encontra um campo religioso em que os cultos de possessão já são populares, em especial nas religiões afro-brasileiras, há um desenvolvimento de um diálogo profícuo, entre estes diversos cultos de possessão²¹, através da criação de proximidades e distanciamentos simbólicos. Para Brandão (2004), o candomblé, a umbanda e o espiritismo, formam no Brasil uma hierarquia simbólica entre as religiões de possessão, indo da mais negra a mais branca, da mais ligada à tradição oral àquela mais ligada à tradição escrita, e, conseqüentemente, da menos legítima a mais legítima. Destaca-se que, ao contrário dos demais cultos de possessão, o processo de erudição formal, marcado pela leitura sistemática, mostra-se como uma das principais demarcações identitárias do movimento espírita (LEWGOY, 2001; 2004a; 2004b; 2008), o que, atrelado ao fato de ser um movimento predominantemente de pessoas brancas, ao menos inicialmente, interfere no processo de legitimidade da religião no campo simbólico em que se insere, e por fim, destaca-se a centralidade na questão da caridade como ponto diferencial do movimento (CAVALCANTI, 1983). Ainda que esta já esteja expressa no catolicismo, no espiritismo é apresentada de outra forma²².

²¹ Para Aubrée e Laplantine (2009) há, no Brasil, uma verdadeira *cultura dos espíritos*.

²² A caridade no espiritismo constitui-se como uma espinha dorsal para o movimento, na medida em que, através desta prática social (que se realiza tanto através de obras de assistência social, quanto espiritual), é que se viabiliza a evolução espiritual, tanto para os espíritos encarnados (em pessoas vivas), quanto os desencarnados (daquelas pessoas que já faleceram).

Este movimento de proximidade e distanciamento liga-se às estratégias dos atores sociais no campo, na medida em que o processo de legitimidade social de determinado credo é constituído a partir das diversas disputas simbólicas em campo (BOURDIEU, 2004c). Há, neste sentido, duas interpretações, mais recorrentes diferenciadas com relação à singularidade do espiritismo no Brasil. Para alguns autores (CAMARGO, 1963, 1971; BIRMAN, 1996) o espiritismo demarca um *continuu*, com relação às religiões afro-brasileiras, ainda que haja uma variação com relação à interpretação e ao culto com relação à mesma estrutura cosmológica e experiência religiosa; já para outros (MAGGIE, 1992; ORTIZ, 1999) o espiritismo constitui-se na formulação de uma religiosidade de possessão em oposição às religiões afro-brasileiras, seja com relação às suas características étnicas e sociais, como também, com relação a sua estrutura doutrinária.

No entanto, há que se destacar a própria proximidade com o catolicismo, uma vez que no Brasil, este credo, em especial na sua vertente popular, instaura uma íntima relação com os espíritos, em especial com uma espécie de culto aos antepassados (FREYRE, 2005). Para Brandão (1994), no Brasil há a constituição de um “código da alma”, marcado por diversas formas de se relacionar com os mortos, tal código seria:

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

Sendo assim, ao chegar ao Brasil, o espiritismo encontra não apenas práticas de possessão estabelecidas nos cultos afro-brasileiros, como também, encontra uma religiosidade predominante, com maior peso sobre o campo religioso, em que a íntima relação com o “outro mundo”, se dá de forma “natural”, o que se mostra claro nas pesquisas envolvendo o catolicismo popular. Para Aubrée e Laplantine (2009), o espiritismo implicou numa ampliação, e sistematização, de uma “cultura dos espíritos”, já existente no Brasil, marcada pela intimidade com os santos, eguns e orixás. Ramos (2001), já apontara para o fato de que havia uma afinidade entre o espiritismo e os cultos africanos, em especial os bantos, em que as práticas religiosas, deste grupo, assentavam-se, principalmente, no culto aos antepassados, ainda segundo o autor, o espiritismo fornece quadros de interpretação bastante coerentes, com relação às crenças de origem banto. Pires (2009), ao investigar o “mal-assombro”, no Sertão do Nordeste No Brasil contemporâneo, acrescenta as diversas visões sobre a intervenção dos mortos no mundo dos vivos. Segundo a autora:

Para os católicos e os espíritas, por sua vez, o mal-assombro pode ser realmente a alma de uma pessoa falecida – muitas vezes, um parente. Neste caso, a alma do parente morto interfere – para o bem ou para o mal – na vida cotidiana da família que permanece viva. Quando uma alma interfere positivamente no dia-a-dia dos vivos, reconhece-se que ela já se encontrou no mundo dos mortos. (...) Parece-me que a aparição dos mal-assombros pode ser pensada como uma concessão divina em benefício dos vivos ou dos mortos pelos católicos e espíritas. Mas, para os crentes, diferentemente, não há alma que venha fazer o bem, porque todas elas são enviadas pelo Demônio. Mesmo que ela venha anunciando uma boa notícia, o bem vai reverter-se em mal posteriormente. (Ibidem, p. 294-195)

Esta ambigüidade, no que tange às relações estabelecidas com os espíritos, bem como a proximidade e o distanciamento, que se coloca em termos simbólicos, com relação

às religiões afro-brasileiras, leva a uma criação categórica do chamado “baixo espiritismo”. Para Maggie (1986, 1992), a criação dessa categoria começa a se delinear a partir de 1890, quando da criação do primeiro código penal republicano, onde o espiritismo foi incluído entre os crimes contra a saúde pública, no entanto, ao analisar os processos criminais, verifica-se que a condenação se dava em torno daqueles em que, no decorrer do processo, “verificava-se” que a utilização de tais práticas de dava para o “mal”, ao passo que, aqueles que conseguiam convencer juízes, promotores e a opinião pública, que suas práticas eram utilizadas para o “bem”, tinham suas práticas legitimadas. Para Giumbelli (2003), “a expressão ‘baixo espiritismo’ passa a ser utilizada em determinado período histórico e está intimamente associada à criminalização das práticas espíritas, vigente em tal período”. (Ibidem, p. 249).

Estas relações, complexificam-se ainda mais, com a proximidade gerada entre o espiritismo e o candomblé, demarcada pela emersão da Umbanda no Rio de Janeiro, proclama, por alguns, como uma religião genuinamente brasileira. No entanto, Ortiz (1999), nos chama a atenção, para o movimento de “embranquecimento”, dos cultos afro-brasileiros, que se deu não apenas através da incorporação de elementos do universo simbólico do branco, como também através da incorporação física, de pessoas brancas nos cultos dos orixás. A articulação, entre os elementos brancos e negros, se deu considerando as esferas valorativas, criadas pelas hierarquias simbólicas estabelecidas, entre estes dois pólos sociais, na cultura brasileira, de modo que, segundo Ortiz (1999):

O que tentamos mostrar é que sempre existe a valorização do preto (e não do negro), ela se processa segundo a pertinência de uma cultura branca. Os elementos genuinamente africanos, ou melhor, afro-brasileiros, são rejeitados por esta camada de intelectuais, que são justamente os criadores da religião Umbanda. A cor preta é, desta forma, reinterpretada de acordo com os cânones de uma sociedade onde a ideologia branca é dominante. (Ibidem, p. 34)

Voltamos ao ponto em que, as relações de poder, que se estabelecem numa dada sociedade, mostram-se fundamentais, para o processo interpretativo do campo religioso. Esta relação complexa, que se instaura no âmago do espiritismo brasileiro, o leva a ocupar uma posição singular, no campo religioso. Se para Bourdieu (2004a), a partir de uma releitura da obra de Weber, o campo religioso se coloca entre pólos bem demarcados, tensionados entre: o sacerdote, representante da religião institucionalizada; o profeta, representante da religião emergente; e o mago, que oferece serviços espirituais. Caberia aos leigos, o papel de se deslocar entre estes pólos.

O espiritismo assume uma posição singular, ao mesmo tempo, apresenta-se como uma “seita”, no sentido de religião emergente, institucionaliza-se se tornando uma religião, no entanto, perfazendo a oferta de serviços espirituais, o que constitui o alicerce de sua prática da “caridade”, destacando-se a sua dimensão terapêutica, tanto no âmbito da cura, quanto do conforto espiritual.

Além disso, a partir da segunda metade do século XX, percebemos diversas aproximações que o espiritismo estabelece, tanto com o catolicismo, como com a ciência e com a Nova Era. Tais aproximações se dão a partir de figuras emblemáticas, e icônicas do movimento, como no caso mais destacado que é o Chico Xavier²³, que apresenta uma aproximação clara com o catolicismo, seja no âmbito da linguagem de suas cartas biografadas, bem como através de sua narrativa biográfica, de caráter eminentemente hagiográfico. Ao passo que, com Waldo Vieira²⁴, o espiritismo experimenta uma “reaproximação”, com as experiências de caráter “científico” e “experimental”, através das chamadas paraciências. E, por fim, através do Luiz Antonio Gasparetto²⁵, há o delineamento de uma aproximação com o discurso presente nos livros de auto-ajuda, e do caráter híbrido da Nova Era (STOLL, 2002).

Para D’Andrea (2000), o aumento do número de adeptos do espiritismo, no Brasil, se viabilizou, dentre outros fatores, através, justamente, desse processo de fragmentação, que possibilitou a formulação de quadros interpretativos e significativos para diversas realidades sociais. Destacamos, por fim, que o espiritismo não apenas recebeu diversas influências, em decorrência dos enésimos contatos com as várias práticas religiosas existentes, como também imprimiu características próprias ao campo religioso brasileiro, sistematizando o contato com os espíritos, bem como, deu outra conotação ao processo de possessão, buscando desvincular do “baixo espiritismo”, presente nos cultos das religiões afro-brasileiras, articulando uma dimensão tanto étnica, estética, quando ética, a partir de uma prática religiosa claramente ascética.

²³ Francisco de Paula Cândido Xavier (1910-2002), foi um dos principais divulgadores da doutrina espírita no Brasil, e considerado um dos maiores médiuns do século XX. Seu trabalho mediúnico ganhou visibilidade através das cartas psicografadas, e dos livros, também psicografados, que contabilizam mais de 400 títulos.

²⁴ Waldo Vieira (1932-) é um pesquisador independente, e propositor da *Projeciologia* e da *Conscienciologia*, tornou-se conhecido por ser um médium parceiro de Chico Xavier, hoje, mais conhecido como um dissidente espírita, e pesquisador da projeção da consciência.

²⁵ Luiz Antonio Alencastro Gasparetto (1949-), tornou-se conhecido através da exibição de pinturas mediúnicas, atribuídas a grandes mestres das artes plásticas, a partir dos anos 80 do século XX, passa a se dedicar a escrever livros de psicologia, autoajuda e ligados à espiritualidade.

1.4.2. *Crentes, evangélicos, pentecostais e outras denominações: protestantismo e pluralidade no Brasil.*

Os estudos em torno das denominações cristãs não católicas, cujas raízes históricas remetem à Reforma iniciada por Calvino, e por Lutero, no século XVI, tem sido um objeto de especial apreço às ciências sociais Weber, em *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* (2004), o *ethos* religioso protestante é explorado, na medida em que, o autor realiza uma interpretação original acerca da gênese do capitalismo moderno, atrelando seu surgimento ao modo de ser no mundo protestante, que norteado por uma idéia de predestinação, cria angustias ao crente, que busca no mundo os sinais de sua salvação, o que reverbera em práticas ascéticas de fundamental importância para a elaboração de um capitalismo racional.

Holanda, em *Raízes do Brasil* (1995), contrapõe nossa tradição cultural com aquela presente nos países nórdicos de tradição protestante, apontando para o fato de que, nossa mentalidade seria avessa às práticas do associativismo racional, típicas dos países de tradição protestante, nós apresentaríamos, portanto, uma cultura “individualista amoral”. Faoro, em *Os Donos do Poder* (1984), também aponta para uma relação que se estabelece de forma antinômica, entre um *ethos* ibérico católico, e um *ethos* nórdico protestante, na medida em que, busca explicar a dimensão das problemáticas sociais brasileiras, a partir de uma interpretação que se baseia na herança patrimonial lusa, que, implicariam num Estado estamental e centralizador, que favoreceria a emergência de um capitalismo comercial, ao passo em que, sendo o Estado Inglês, avesso ao centralismo e à burocracia, este refletiria, de forma mais precisa, os interesses da sociedade, viabilizando o capitalismo industrial. Mais sutil é a referência a Weber na obra de Freyre, que na apreensão de Motta (2008), demonstra como Freyre ao desenvolve a idéia de um “tempo ibérico”, de inspiração franciscana, em oposição à lógica racional nórdica protestante, demarcando uma diferenciação de caráter histórico cultural do Brasil, e da América Latina de modo geral, com relação aos países de colonização protestante.

No entanto, ao transpormos a teoria weberiana para o caso brasileiro, incorremos num diálogo com sobressaltos. Souza (1998) realiza uma crítica à possibilidade de universalidade da análise weberiana, ao apontar que, ao realizarmos uma análise tomando a investigação weberiana como absoluta, deixamos implícito o que é atrasado ou avançado, tradicional ou moderno, e perdemos a real dimensão da noção de ambigüidade cultural, tal noção, segundo o autor, percebe qualquer escolha cultural contingente como envolvendo, simultaneamente, perdas e danos.

Em todo o caso, interessa-nos demonstrar aqui, o fato de que, apesar de parecer, por vezes, um campo de estudo novo, nas ciências sociais brasileiras, que ganha fôlego em especial a partir da visibilidade que o protestantismo toma a partir dos anos 80 e 90, às referências a investigação, em torno do protestantismo, remete a uma tradição muito mais profunda, tendo, possivelmente, como grande sustentáculo a obra de Weber. No entanto, o protestantismo atingiu no Brasil uma pluralidade, que possivelmente, a imaginação sociológica de Weber não teria atingido.

A grosso modo, fala-se no Brasil de Protestantismo missionário, ou histórico, pentecostalismo, e neopentecostalismo, que possuem singularidades e contornos bastante próprios. Bittencourt Filho (2003), ao

buscar delinear o percurso histórico do protestantismo no Brasil, aponta para o fato de que, o protestantismo missionário, ao chegar nestes lados do Equador, buscou realizar uma prática, que se afastasse da sincrética matriz religiosa brasileira. Segundo o autor:

Por mais de um século, o protestantismo tradicional tem tentado sepultar a Religiosidade Matricial por meio de uma espécie de pietismo racionalista, ou seja, uma religiosidade subjetiva e individualista, porém muito bem delineada, nos seus contornos, pela rigidez doutrinária e pelo fundamentalismo bíblico. Essa tentativa frustrada produziu pelo menos três efeitos: um projeto eclesiológico consoante aos princípios básicos da Reforma do século XVI tornou-se inexequível no campo religioso brasileiro; a relevância e a pertinência do protestantismo missionário permaneceu restrita a um período histórico; e o espaço deixados pelo denominacionalismo importado dos Estados Unidos foi ocupado pelos pentecostalismos, uma vez que estes dispensaram um tratamento mais adequado à Matriz Religiosa Brasileira e obtiveram assim maior receptividade por parte das massas ao demonstrarem sua capacidade de adaptação à realidade cultural pátria. (Ibidem, p. 89)

Percebe-se, desse modo, que o diálogo com os aspectos singulares do campo religioso brasileiro, mostra-se necessário, para o processo de consolidação de determinado credo. Neste caso, temos que, o processo de angariamento de capital de simbólico, pressupõe estratégias que considerem as disputas simbólicas em curso, ou seja, a incorporação, ou modelação, do *ethos* religioso se faz necessário, enquanto forma de capital simbólico legítimo existente no campo, sem este processo de incorporação, que perpassa o âmbito doutrinário, gestual, lingüístico etc., o credo emergente continua sem legitimidade social, e seus bens de salvação, que passam a ser ofertados no campo religioso, não se tornam objeto de procura por parte dos leigos, o que implica num número menor de conversões, e, conseqüentemente, implica em uma igreja mais vazia de fiéis.

Para Mendonça (1994), a mensagem do protestantismo histórico pode ser vista como uma “reserva religiosa”, que encontrou espaço junto a uma “situação-limite”, ou seja, junto a um extrato específico da população, sem rumo ou horizonte, no entanto, tal protestantismo foi incapaz de manter sua “reserva religiosa,” e perceber as novas “situações-limite”, que tomavam corpo num país em processo de urbanização, de modo que, seu espaço foi tomado cada vez mais pelo pentecostalismo, que passa a incorporar elementos místicos, simbólicos e mágicos, existentes no campo religioso brasileiro.

O que se percebe, é que, da mesma forma que no caso do espiritismo kardecista, a introdução de uma prática religiosa, que estava alicerçada num projeto racionalista de religiosidade, não encontra o espaço amplo para a sua proliferação e legitimação. Considerando-se o processo histórico de configuração do campo religioso brasileiro, nota-se a preponderância do fator emotivo, sobre a racionalidade do sagrado, ainda que, se possa articular a emotividade com um discurso racional, em que, as características modernas ganham destaque. Segundo Silva (2006), a fase iniciada a partir dos anos 70, do século XX, com a emergência do neopentecostalismo, foi marcada por características singulares.

Pelo acréscimo do prefixo latino ‘neo’, pretendeu-se expressar algumas ênfases que as igrejas identificadas nesta fase assumiram em relação ao campo do qual, em geral, faziam parte: abandono (ou abrandamento) do ascetismo, valorização do pragmatismo, utilização de gestão empresarial

na condução dos templos, ênfase na teologia da prosperidade, utilização da mídia para o trabalho de proselitismo em massa e de propaganda religiosa (por isso chamadas de ‘igrejas eletrônicas’) e centralidade na teologia da batalha espiritual contra as outras denominações religiosas, sobretudo as afro-brasileiras e o espiritismo. (SILVA, 2006, p. 208)

A dinamicidade, dos cultos neopentecostais, pontua-se em oposição aos demais credos, demarcando também um *status* de “modernos”, em oposição aos demais credos já estabelecidos no campo religioso, desse modo, passa-se a ofertar novos bens de salvação, que se diferenciam simbolicamente daqueles já oferecidos. O que em parte, já havia sido utilizado pelo espiritismo.

Assim, o kardecismo, com sua incorporação controlada, suas mensagens psicografadas, se coloca em oposição à incorporação festiva, emotiva e oral existente nos cultos afro-brasileiros, demarcando uma antinomia que, em última instância, polariza o “atrasado” e o “moderno”, onde o moderno é o próprio sagrado, e o atrasado é o profano, o “baixo espiritismo”, que não pode ser sagrado. Da mesma forma, o pentecostalismo traz os elementos cristãos, uma demarcação simbólica de continuidade, mas que com suas práticas ascéticas, suas indumentárias sagradas que não se afastam dos “homens do povo”, ao contrário das vestes do pároco claramente sacerdotais, aproximando-se de um aspecto visual símile da pequena burguesia, que avançava pelas cidades. Em ambos os casos, há uma representação clara de antinomia com relação a um credo estabelecido, atrelando este ao rural, o atrasado, o passado, e, no final das contas, ao “não sagrado”, ao passo que se afirmam como representantes do urbano, do moderno, do presente (e futuro), e, no final das contas, do “verdadeiro sagrado”. Mas também suas práticas denotam uma continuidade, em termos simbólicos e identitários, cuja dinâmica está assentada, de forma inegável, no sincretismo religioso.

As práticas emotivas do neopentecostalismo, a glossolalia²⁶, acompanhados de elementos como a demonização do mundo (estar no mundo, mas não ser do mundo, para o crente), e, posteriormente, a chamada teologia da prosperidade²⁷, demarcam recursos identitários diversos, para Motta (2007), estas religiões encontram-se, em termos éticos e morais, em uma singular afinidade com a modernidade, seja pelo pragmatismo, seja pelo próprio processo de desculpabilização das práticas dos sujeitos, que ao se converterem encontram as reais razões de seus equívocos, que, necessariamente, encontram-se fora dos sujeitos, no mundo, ao qual o crente não deve pertencer.

Hoje, certamente, as pesquisas em torno do pentecostalismo, e neopentecostalismo, têm atraído a atenção dos mais diversos pesquisadores, trabalhos como os de Mariano (1999a, 1999b, 2006, 2011), Oro (2003, 2010), Natividade (2006), Campos e Gusmão (2008), Burity (2006, 2011), Giumbelli (2002), têm se mostrado frutíferos no sentido de explorar e analisar a dinâmica dos movimentos pentecostal e neopentecostal brasileiros, demonstrando sua articulação com outros campos, como o político, social e cultural, bem como a

²⁶ A glossolalia remete a uma prática religiosa, em que o indivíduo, geralmente em estado de êxtase religioso, acredita expressar-se através de uma língua por ele desconhecida, cuja origem seria divina.

²⁷ Teologia da prosperidade, também conhecida como confissão positiva, palavra da fé, movimento da fé e evangelho da saúde e da prosperidade, é um movimento religioso surgido nas primeiras décadas do século XX nos Estados Unidos da América. Sua doutrina afirma, a partir da interpretação de alguns textos bíblicos como Gênesis 17.7, Marcos 11.23-24 e Lucas 11.9-10, que os que são verdadeiramente fiéis a Deus devem desfrutar de uma excelente situação na área financeira, na saúde, etc. No Brasil, muitos pesquisadores têm se utilizado deste termo para se referirem aos cultos pentecostais, de modo geral, que tomam a prosperidade financeira como principal “marketing” de suas denominações.

forma como tais credos se articulam, em termos de discurso e de prática, com a pluralidade religiosa existente no país.

1.5. Novas espiritualidades num mundo (des/re) encantado

Como já apontamos, Bourdieu (2004a), busca realizar uma análise acerca da estrutura e da gênese do campo religioso, partindo da obra de Weber, sendo uma das figuras centrais neste campo o profeta, que será aquele que anuncia a vinda de uma nova prática religiosa, através de seu carisma²⁸, fundando assim a seita, em oposição à religião institucionalizada, comandada pelo sacerdote. Em Weber (1999) encontramos a seguinte definição de profeta:

Por “profeta” queremos entender aqui o portador de um carisma puramente *peçoal*, o qual, em virtude de sua missão, anuncia uma *doutrina* religiosa ou um mandato divino. (...) O decisivo para nós é a vocação ‘peçoal’. Esta é que distingue o profeta do sacerdote. Primeiro e sobretudo porque o segundo reclama a autoridade por estar a serviço de uma tradição sagrada, e o primeiro, ao contrário, em virtude de sua revelação pessoal ou de seu carisma. (...) Este se distingue do mago pelo fato de que anuncia revelações substanciais e que a substância de sua missão não consiste em magia mas em doutrina ou mandamento.” (Ibidem, p. 303).

Mas ao contrário de Weber, Bourdieu (2004a), não percebe o profeta como o homem extraordinário, mas sim, como o homem das situações extraordinárias, atrelando, desse modo, a dinâmica, presente nos movimentos religiosos emergentes, às transformações mais amplas na sociedade envolvente. Interessa-nos aqui destacar tal esfera, na medida em que, compreendemos que o surgimento de novas religiosidades, e espiritualidades, no mundo contemporâneo se inserem num quadro de análise muito mais amplo, que se articula tanto às características singulares da modernidade, como também à globalização, enquanto fenômeno social moderno singular.

Oliveira (2007), ao se apropriar criticamente da obra de Bourdieu, aponta para as limitações da análise do autor, especialmente no que tange à sua compreensão do lugar do leigo no campo religioso. Segundo Oliveira:

Bourdieu chama a atenção para este fato ao afirmar que os leigos são condenados à condição de consumidores, mas deixa de lado que só é expropriado quem produz. Ora, os ‘leigos’ na verdade são produtores de bens religiosos, sim, mas *anônima e coletivamente*. As significações religiosas por eles produzidas ficam em estado bruto até que os especialistas trabalhem, lapidando-as para apresentarem como se fossem uma intuição ou uma revelação original. (Ibidem, p. 191).

²⁸ O carisma, para Weber (1999), remete a dons gratuitos de que um sujeito é portador, os quais são, via de regra, intransferíveis, normalmente se referem, tais dons a: capacidades mágicas, revelações ou heroísmo, poder do espírito e do discurso. Normalmente o carisma *preserva-sei* pela sua demonstração.

A crítica de fato é pertinente e relevadora, no entanto, ela incorre no mesmo equívoco que produziu a fissura na análise tanto weberiana como bourdieusiana: a atemporalidade. Tanto em Weber, como em Bourdieu, dentre outros autores, encontramos um esforço intelectual para a apreensão do fenômeno religioso em sua totalidade, de modo que, os modelos analíticos, assumidamente limitados enquanto tipo ideais, incorrem no equívoco de pensar o campo *in illo tempore*, como se não houvesse uma dimensão diacrônica na dinâmica do religioso, como se, ontologicamente a dinâmica do sagrado não pudesse ser pensado em termos contingenciais. O modelo heurístico criado é brilhante, no entanto, limitado em termos de tempo e de espaço.

A crítica de Oliveira, como já afirmamos, é pertinente, porém padece do mesmo mal, trata a religião de forma estática. A produção religiosa por parte dos leigos, nos remete a uma dinâmica moderna da religião, que não pode ser pensada como universal em termos temporais ou espaciais, sua crítica, neste sentido, mostra-se eficaz em termos parciais, adentrando nas fissuras que escapam à construção intelectual, presentes em Weber e em Bourdieu. Até mesmo porque, o leigo produtor de significações religiosas, ao qual Oliveira se refere, é, essencialmente, o indivíduo moderno, e como tal, datado enquanto invenção social, em oposição a uma teoria de campo, que estaria disposta a pensar a religião em termos mais amplos, indo para além do período moderno.

A compreensão acerca da dinâmica dos Novos Movimentos Religiosos – NMR – que emergem no cenário atual, deve considerar tanto os aspectos singulares do campo religioso, como também, o aspecto contingencial e histórico da realidade religiosa, que se atrela, como já apontamos, a aspectos mais amplos da sociedade envolvente.

Quando Berger (1985) analisa o processo de secularização nas sociedades modernas, pontuando, que, por um lado, há um processo de privatização da religião, reduzindo-a ao indivíduo, ou a pequenos grupos, e por outro, o surgimento de um pluralismo religioso, resultado da ruptura do monopólio religioso, e a instauração de um processo de competição definições distintas da realidade, há, ao fundo, uma compreensão do fenômeno religioso que só se faz possível a partir de invenção moderna do indivíduo. Para Herveu-Léger (2008):

Esta questão de uma ‘religião à escolha’, que pressupõe a experiência pessoal e a autenticidade de um percurso de conhecimento, ao invés da cuidadosa conformação às verdades religiosas asseguradas por uma instituição, é coerente com o advento de uma modernidade psicológica que exige, de certa maneira, que o homem se pense a si mesmo como individualidade e trabalhe para conquistar sua identidade pessoal, além de toda identidade herdada ou prescrita. (Ibidem, p. 60-61).

Sendo assim, a singularidade das mudanças no campo religioso, que reverbera nas práticas dos sujeitos, remetem a uma concepção específica de modernidade. Ao mesmo tempo, podemos, e devemos, reconhecer que há elementos intrinsecamente ligados à idiossincrasia do campo religioso, uma vez que, houve e há de haver profetas, ofertando novos bens de salvação, no entanto, o escopo e conteúdo de suas revelações remetem a outra interpretação de significados, e outras construções simbólicas, por exemplo, é no cenário moderno que a tradição passa a ser utilizada de forma mais performática, enquanto elemento a ser reelaborado e utilizada como instrumento de legitimação. Como, é o profeta moderno que estará especialmente atento às diversas “províncias de significado”, as respostas de sua profecia remetem mais

focalmente a respostas direcionadas aos problemas do *self*, ainda que tais problemas remetam a uma reconexão com a comunidade, esta, outrora, foco do profeta pré-moderno.

Este indivíduo moderno, recortado por elementos como gênero, classe, cor, lugar etc, ao se deslocar e transitar no campo religioso, passa não só a formular novas práticas e significações religiosas, como também, passa a buscar novas possibilidades de gerações de sentido, institucional, ou não. Hervieu-Léger (2008), ainda aponta para as possibilidades abertas pela modernidade, tanto no sentido de se *pertencer sem crer*, como no sentido de se *crer sem se pertencer*, demonstrando um contínuo processo de autonomização, entre a esfera da produção de significados e a institucional.

A proliferação de instituições, e de experiências religiosas, nos remete ao conceito de “seita”, explorado também por Weber, a qual, além de ser fundada pelo profeta, estaria em oposição à Igreja, singularmente situada a partir de características tanto organizacionais quanto ideológicas, apresentando-se de forma hostil ou indiferente ao “mundo”. No entanto, ao nos remetermos ao universo religioso contemporâneo, em especial ao que tange os NMR, temos um novo cenário, para Guimbelli (2002):

A partir da noção de NMRs, não só esse padrão organizacional e ideológico dá lugar a uma diversidade de possibilidades, como também a ‘tensão com o mundo’ deixa de ser vista enquanto uma característica intrínseca do grupo e passa a depender de reações sociais que ele encontra. (...) Neste sentido, as controvérsias que os NMRs geram constituem um revelador privilegiado para padrões, normas, valores vigentes na sociedade que os abrigam. (Ibidem, p. 19)

Encontramo-nos, portanto, em um cenário em que a relação que os credos emergentes estabelecem relações das mais diversas com o mundo. Isto inclui a própria relação com a secularização, do mundo moderno, na medida em que, o pluralismo religioso, e o escopo que as mudanças no campo religioso apresentam, remetem a uma aparente contradição com a ideia de “secularização”, normalmente entendida como perda de significância social das motivações, atividades e instituições religiosas (WILSON, 1987).

Ainda que haja divergência, sobre o vulto do recuo do domínio do religioso nas sociedades contemporâneas, as pesquisas convergem em apontar para o fato de que, a religião deixa de ser a instância integradora da sociedade, perdendo função e poder (GIUMBELLI, 2002). Tal recuo implica, tanto numa fragmentação institucional, que se expressa através do pluralismo religioso, quanto num recuo da esfera pública para a esfera subjetiva, o que se expressa através da individualização da experiência e do pertencimento religioso. Claro que tal cenário tanto é contextual, variando de sociedade para sociedade, como também não é linear, pois, ao mesmo tempo em que, as sociedades modernas organizam-se a partir de instâncias seculares autônomas, como o Estado e o Mercado, os indivíduos presentes nas mesmas podem cultivar uma infinidade de deuses (STEIL, 1993).

Alguns autores remetem suas análises a um suposto “reencantamento” do mundo, ao perceber a visibilidade que o fenômeno religioso toma, no mundo contemporâneo, em especial, na segunda metade do século XX, como demonstra Beger (1970). Outros, ao pensarem este mesmo fenômeno, situam que não podemos falar verdadeiramente em reencantamento, tendo em vista que o mundo nunca esteve desencantado (GUERRIEO, 2006).

Estes novos contornos da realidade religiosa, se expressam tanto no nível de uma pluralidade religiosa que se assenta através a emergência de novas religiosidades, como também na proliferação de

modos de ser e de sentir dentro das religiões já institucionalizadas, como no caso emblemático do catolicismo:

As opções para expressar o “ser católico” se multiplicaram nestes últimos anos, de modo que as suas possibilidades podem variar das formas mais tradicionais às mais político-libertárias ou emocional-carismáticas. Alguns podem ser católicos, centrando sua prática no culto aos santos, outros participando de associações religiosas, outros ainda assumindo compromissos éticos e políticos de caráter libertário. E há também aqueles que se consideram católicos, sem que isto os vinculem a quaisquer compromissos explícitos de ordem religioso-institucional. (STEIL, 2001, p. 117).

Estes novos contornos, que toma o fenômeno religioso nas sociedades contemporâneas, assume uma postura ainda mais singular junto ao campo religioso brasileiro, permeado por uma intensa pluralidade religiosa, mesmo ante a um cenário não secularizado.

Esta pluralidade religiosa no Brasil implica, por um lado, num processo de bricolagem subjetiva religiosa, em que os sujeitos, a partir de suas diversas experiências com o sagrado, formulam uma possibilidade de experimentação religiosa singular, que se atrela à totalidade simbólica do grupo em que o sujeito se insere, de forma, mais ou menos estável, variando de acordo com a posição que o sujeito ocupa no espaço social, ou seja, a partir das múltiplas posições que o mesmo ocupa no campo (BOURDIEU, 2005b). Por outro lado, cria-se um intenso fluxo e refluxo religioso, através do trânsito que se estabelece entre os agentes sociais, os mesmos deslocam-se pelos diversos credos, e os credos também se deslocam pelos diversos sujeitos, em meio a um cenário de competição religioso, numa busca ávida por fieis.

Ainda que neste cenário de competição, e de mercado religioso, haja uma intensa racionalização na forma de gerir o sagrado, por parte das instituições e atores religiosos, percebemos uma preponderância do elemento emotivo como motor da vivência religiosa, as “novas formas de sentir” ainda situam seu foco muito mais no “sentir”, que no “novas”. Isto implica, também, numa aproximação entre a religião e magia, contrariando o argumento de Durkheim (2003), as igrejas mágicas se proliferam. Considerando-se que a ação mágica é racional, porém não a partir de uma relação entre meios e fins, mas sim pela experiência (WEBER, 1999), sua articulação no plano das religiosidades institucionalizadas se faz não só possível, como mesmo predominante.

A profusão dos NMRs no Brasil se dá, portanto, a partir de uma lógica já apresentada no que tange à difusão do espiritismo e do pentecostalismo no Brasil, desenvolvendo um aspecto místico, extático, emotivo e terapêutico, em preponderância com relação a uma racionalização do sagrado, ainda que este elemento possa se fazer presente enquanto instância de legitimação institucional.

Ainda que, por vezes, possa ser demarcada uma fronteira simbólica entre os NMRs e as religiosidades populares, percebemos que se estabelece uma continuidade em termos de lógicas de pertencimento e composição ritualística, como nos demonstra Silva (2006), ao apontar as proximidades e distanciamentos com relação à Igreja Universal do Reino de Deus e os cultos afro-brasileiros.

Interessa-nos aqui destacar, que a profusão de NMRs no Brasil, seja através da difusão de novas denominações pentecostais e neopentecostais, ou através de novas vivências no catolicismo, como o caso do movimento carismático, ou mesmo através de novas sínteses originais, como no caso das religiões da

*ahyuasca*²⁹, demarca um profundo processo de mudança mais ampla na sociedade brasileira, que possibilita ao mesmo tempo o questionamento das práticas religiosas institucionalizadas, situando-se numa posição crítica com relação a estas, bem como a utilização de elementos presentes na mesma.

A dinâmica de tais movimentos, expressa, tanto as transformações no nível da subjetividade e da identidade dos sujeitos, como também, as novas formas de se relacionar com a comunidade, como também, com a sociedade mais ampla. Buscaremos, a partir daqui, explorar de forma mais enfática um fenômeno que se situa na esteira dos NMRs, mas que, porém, apresenta de forma eximamente singular, seja pelo seu caráter heterogêneo, seja pelo seu caráter heterodoxo: A Nova Era.

²⁹ A *ayahuasca* refere-se a uma bebida, produzida a partir da do cipó do *Banisteriopsis caapi* e das folhas do arbusto da *Psychotria viridis*, utilizada em como bebida ritualística por diversos grupos indígenas. Ganha visibilidade quando a passar a ser utilizada através de práticas sincréticas, tornando-se a parte central do ritual do Santo Daime, religião fundada no início do século XX, no Acre, por Raimundo Irineu Serra. Também é parte central no ritual da União do Vegetal e da Barquinha, ambas fundadas no Acre.

CAPÍTULO 2: NOVA ERA NO BRASIL: POLISSEMIA E POLIFONIA

2.1. Cultura esotérica e Nova Era no Brasil

As pesquisas envolvendo o fenômeno religioso, têm estado tensionadas entre a dimensão do sujeito e da comunidade, ou da sociedade quando o caso, com uma leve preponderância para os estudos que enfatizam esta última esfera. O seu caráter congregacional foi destacado eximamente, por autores como Durkheim (2003), bem como Parsons (1974), que situa a religião no subsistema cultural, ligado aos valores, segundo o autor “Em última análise, os valores são legitimados principalmente em termos religiosos” (Ibid, p. 21), são, portanto, um importante instrumento de socialização do sujeito, que faz ele pertencer a uma dada sociedade.

Este caráter congregacional passa a ser relativizado, com a emergência do sujeito moderno, que longe de ser algo universal, é uma inversão recente, como aponta Foucault (1999), a partir deste momento, a religião, além de possuir um caráter ligado ao processo de socialização, passa, também, a substanciar a construção da identidade individual dos sujeitos, ainda que, possamos também falar da crise das instituições tradicionais geradoras de sentido (BRANDÃO, 1994), o que leva tais sujeitos a busca de outras alternativas, outras construções simbólicas, que lhes dêem sentido.

A totalidade simbólica, representada pelo cristianismo no ocidente, passa a não ser mais a única alternativa religiosa, em especial com o advento da globalização (ORTIZ, 2001), não apenas outras expressões religiosas, que já existiam, ganham relevo, como há, também, uma profícua emergência de outras novas religiosidades.

Na passagem do século XIX para o XX, práticas milenares passam a ser reavivadas. O ocultismo e o esoterismo europeu, em especial, passam a ser reanimados, longe dos olhos inquisidores e onipresentes da Igreja, ainda que, se possa questionar o papel do Estado, tido como laico neste e em outros momentos. Porém tais práticas, obviamente, reemergem com uma nova roupagem, e seu caráter iniciático e velado passa a ser cada vez mais aberto, não se trata agora, apenas do pertencimento estrito a determinado movimento ocultista e/ou esotérico, mas sim no centramento no *self*, no autoaperfeiçoamento da pessoa humana (SILVA, 2000).

Quando centramos nossa análise na idéia de reavivamento, entendemos, com isso, que não estamos falando de uma transmigração automática, entre o chamado esoterismo europeu e as práticas vivenciadas no século XIX e XX, até mesmo porque, devemos considerar o impacto de fatores como o advento da modernidade e a globalização, estes intimamente ligados. Além do mais, no campo de estudo das religiões o *esotérico* tem se referido, majoritariamente, aos ritos e elementos doutrinários reservados aos membros admitidos a um centro mais restrito, ao passo que, *exotérico* tem se remetido à parte pública do cerimonial (BOAS, 1994).

Além do mais, no bojo das transformações, aos quais estamos nos referindo aqui, o esoterismo e o ocultismo europeu são apenas dois elementos trazidos para a formulação de uma “nova gnose” (MELLO,

2004). Devemos acrescentar, a esta formulação, a influência do transcendentalismo americano³⁰ do século XIX, e da teosofia³¹, desenvolvida por Helena Blavastsky, Henry S. Olcott e Annie Besant.

Com o advento do movimento de contracultura³² e o conseqüente aumento do fluxo entre Oriente e Ocidente, com a “invasão dos gurus” no mundo ocidental, juntamente com suas filosofias orientais, ou de inspiração oriental, o movimento toma feições mais claras, que se delineiam ainda mais com a infiltração dos discursos de caráter científicos (ou pseudo-científico como colocam alguns), tendo como um dos marcos, a publicação de Fritjof Capra *O Tao da Física* (1974).

Estamos lidando, portanto, com a uma miríade de discursos, práticas e arranjos sócio-culturais que abrangem uma infinidade de realidades, tanto religiosas como não religiosas, mas cuja inspiração leva a uma vivência caleidoscópica (AMARAL, 1999). Os contornos deste movimento começam a se delinear ainda no século XIX, remetendo às matrizes que formulam sua “base doutrinária”, ou, ao menos, a mais presente, já que não podemos afirmar que haja aqui uma base doutrinária unificada, muito pelo contrário, é um movimento cujo um dos sustentáculos é justamente uma antinomia a uma base doutrinária unificada, ao menos em seu aspecto geral. No entanto, é no século XX que a cultura esotérica começa a ganhar fôlego e visibilidade, em especial, com o movimento de contracultura nos Estados Unidos e Europa, suas proposições espirituais, neste sentido, alinham-se a ideia de uma “sociedade alternativa”, de um não alinhamento ao “sistema”.

Podemos afirmar, de modo genérico, que a vivência de uma cultura esotérica ganha relevo em momentos distintos ao redor do mundo, de modo que, no Brasil, teremos uma visibilidade maior desta cultura esotérica a partir dos anos 70 e 80 (ANDRADE, 2002; MAGNANI, 2000). É relevante destacar que, o momento político pelo qual o Brasil, assim como boa parte da América Latina, passava, em parte explica, o centramento do debate cultural em torno de outras questões, naquele momento histórico, mas por outro lado, há que se chamar a atenção para o fato de que, houve um intenso debate em torno do movimento de contracultura, de forma ampla, o que foi significativo, para a recepção dos discursos e práticas esotéricas no Brasil, uma vez que, o próprio movimento de contracultura, se encontra na base do que chamaremos de movimento Nova Era (AMARAL, 2000; MAGNANI, 2000).

Interessa-nos, mais ainda, avançar no debate acerca da Nova Era no Brasil, assumindo a postura analítica de que, tal movimento toma no Brasil um caráter idiossincrático, ao articular, em certa altura, suas práticas e discursos com aqueles presentes na religiosidade popular, tomando assim, um caráter completamente novo. Não que a fusão dos mais diversos elementos seja algo novo na Nova Era, de fato não é, o que é novo, é a introdução de elementos que aprioristicamente não estavam presentes, e que estão vinculados a profundos processos de estigmatização, e que, portanto, demandam uma reconstrução valorativa

³⁰ O transcendentalismo refere-se a um grupo de novas ideias, surgidas na Nova Inglaterra, em meados do século XIX, que prega a existência de um estado espiritual que “transcende” do físico eo empírico.

³¹ Remete a uma série de conhecimentos, que visa integrar religião, filosofia e ciência. É definida por Helena Blavastsky como o conhecimento divino, ou a ciência divina. Traz elementos orientais, para buscar a realização de uma “religião universal”. Foi amplamente divulgada pela obra de Blavastsky através de livros como *Ísis sem Véu* (1877) e *A Doutrina Secreta* (1888).

³² Contracultura é um movimento, relativamente difuso, que teve seu auge nos anos 60, do século XX, tinha como principal base de sustentação, a contestação dos valores sociais de sua época, seu principal bojo, em termos de emergência e de desdobramentos, é nos Estados Unidos, ganhando uma special visibilidade ante a Guerra do Vietnã.

em torno do significado de tais signos, atrelando-se as mudanças não apenas religiosas, como também políticas, étnicas e identitárias.

2.2. Esoterismo e neo-esoterismo: desdobramentos e articulações

Até o momento, centramos nossa discussão na chamada Cultura Esotérica, mas interessa-nos avançar na discussão, chegando no que podemos denomina, genericamente, de Nova Era – NE, ou *New Age* – NA. Um fenômeno de difícil apreensão, em especial por abarcar uma série de elementos, práticas, discursos, vivências e experiências difusos (HERVIEU-LÉGER, 2008). Mas, isto também reverbera na apreensão acadêmica do movimento, os mais diversos termos tem sido utilizados para expressar o mesmo, algumas como campo religioso ampliado (MALLIMACI, 1997), religião difusa (PARKER, 1997), religiosidade ou identidade religiosa flexível-flutuante (HERVIEU-LÉGER, 1993), nebulosa místico-esotérica e crédulos difusos (CHAMPION, 1990), religiosidade inorgânica (HUGARTE, 1997), nebulosa polivalente da Nova Era, diversidade de identidades, diversidade nas formas de adesão (SANCHIS, 1997), querela dos espíritos (CARVALHO, 1999), orientalização do ocidente (CAMPBELL, 1977), *Nueva BobEra* (FERIGGLA, 200), e em trabalhos anteriores para nos referirmos ao fenômeno vivenciado no Brasil temos nos utilizado da expressão *New Age Popular* (OLIVEIRA, 2008, 2009, 2010, 2011). Para Siqueira (2003):

New Age poderia ser caracterizado como um conglomerado de tendências que não teria textos sagrados, dogmas, líderes estritos, nem se caracterizaria como uma organização fechada. Tratar-se-ia mais de uma sensibilidade espiritual do que de um movimento espiritual estruturado. Expressaria desejo de harmonia, busca de melhor integração do pessoal e do privado com o ecológico e com o cósmico, partindo-se da presença do divino em tudo e em todos os processos evolutivos. (SIQUEIRA, 2003, p. 26).

A definição posta pela autora, nos coloca diante de uma problematização geral, que de fato expressa o que denominamos NE, cuja realidade tão plural dificulta a própria possibilidade de denominá-la, enquanto movimento, ao menos como os movimentos têm sido pensados na literatura clássica das ciências sociais, inserindo-os dentro das ações coletivas, até mesmo porque, seu universo é tão amplo que abarca práticas e vivências que se distanciam do que é posto nesta definição, pois na Nova Era também há sociedades inciatícas, que criam textos sagrados, dogmas, líderes estritos, bem como se colocam como uma organização fechada.

É-nos cara a proposta da autora de pensar a NE, enquanto uma sensibilidade espiritual, talvez até mais amplo que isso, um processo de sensibilidade emotiva, ou sensibilidade humana, na medida em que lida com perspectivas não religiosas também.

A idéia de uma Nova Era, no sentido amplo do termo, provém da cosmologia astrológica, que remete ao aparente percurso do sistema solar em relação ao zodíaco, de modo que a Era de Peixes, que surge concomitante ao advento do cristianismo, teria chegado ao seu limite, neste sentido, implicando também nos limites da própria cultura ocidental. A entrada na chamada Era de Aquário implicaria, num processo de grandes transformações, de mudança na forma de se relacionar com o cosmos, a natureza, o corpo, o sobrenatural, elas buscariam restabelecer o equilíbrio entre os pólos postos como opostos nas Eras anteriores,

corpo/mente, masculino/feminino, parte/totalidade, espírito/matéria, etc. Este otimismo em relação à Era de Aquário, demarcando o choque de valores, e a emergência de uma nova cultura expressa-se, por exemplo, no musical *Hair*, cuja uma das canções é justamente *Aquarius*, cujo refrão é: “This is the downing of the age of Aquarius.”³³

A perspectiva milenarista³⁴ é retomada, ainda que de forma diversa de como ela tem sido apropriada pela escatologia judaico-cristã, pois, ao invés de se pensar em fim dos tempos, em uma visão apocalíptica, há, na verdade, a retomada de uma visão otimista (AMARAL, 2000; MAGNANI, 2000; MEDEIROS, 1998; SILVA, 2000), de melhoria das condições humanas e cósmicas, atrelada fortemente a uma perspectiva de melhoramento do *self*, compreendendo que a transformação pode começar do todo para a parte, o que se encontra em consonância com a perspectiva holística assumida (SIQUEIRA, 2003; TAVARES, 1999).

Ao se referir a este fenômeno, Magnani (1999) prefere diferenciar o esoterismo do neo-esoterismo, que nesta acepção poderia equivaler ao termo Nova Era, também conhecida como *New Age*. O autor dá a seguinte justificativa, para a utilização do termo:

[...] o prefixo neo cumpre a função de estabelecer a necessária diferença em relação a dois usos já consagrados da categoria esotérico: em termos técnicos, no campo de estudo das religiões e sistemas iniciáticos. Esotérico designa aqueles ritos ou elementos doutrinários reservados a membros admitidos a um círculo mais restrito, opondo-se, assim, a exotérico, a parte pública do cerimonial. (MAGNANI, 1999, p. 13).

Ou seja, trata-se aqui de um novo momento, em que as possibilidades postas pelo esoterismo são reformuladas, rearranjadas, imbricando-se aí com outros discursos, incluindo aí o orientalismo. Não à toa, nos anos 60 e 70 do século XX, em especial, houve um intenso fluxo entre oriente e ocidente, incluindo a vinda de gurus ao ocidente, e a ida de ocidentais ao oriente em busca da “sabedoria” presente nesta região do globo. Sujeitos como Herman Hesse, Jiddu Krishnamurti, Allan Wats, Aldous Huxley, Gregory Bateson, Gary Snyder, Timothy Leary, Paramahansa Yogananda, Daisetz deitaru Susuki, Srila Prabhupada, são alguns que, dentro do seu tempo e seu campo de atuação, contribuíram para este processo, que teve como pólos principais a costa oeste dos Estados Unidos, Londres, centros religiosos na Índia, Tibet e do Extremo Oriente.

Neste sentido, podemos afirmar que, o neo-esoterismo é uma síntese, tanto no nível das práticas, quanto dos discursos. É claro que, tal elaboração também será permeada pelas relações de poder, estabelecidas entre o ocidente e o oriente, em especial, se compreendermos este último como uma invenção do primeiro, no sentido de uma elaboração discursiva, que pode ser apropriada a partir de relações de poder e de dominação, como nos aponta Said (2007).

Outros autores, como Mello (2004), ao tratarem deste novo momento na religiosidade contemporânea, falam em novas gnoses, que possui as seguintes implicações para a autora:

[...] reabilitamos as chamadas ciências ocultas, antigas tradições orientais, a astrologia, a alquimia, a vidência, as magias, as simpatias, a prática mediúmica e uma infinidade de terapias alternativas que se encontram no

³³ Em tradução livre seria: Esta é a aurora da Era de Aquário.

³⁴ O milenarismo refere-se a uma série de crenças, baseadas numa perspectiva escatológica, na qual teríamos um fim deste mundo para o início de um novo mundo, o que toma contornos singulares tanto no judaísmo, quanto no cristianismo, pela influência do Zoroastrismo. No Brasil vários movimentos sociais e religiosos tomam o caráter milenarista como: A Revolta do Contestado (1912-1916), os casos de Serra do Rodeador – PE (1817-1820), de Pedra Bonita – PE (1836-1838), de Catulé – MG (1955).

arrière-plan de grupos esotéricos e seitas doutrinárias que pretendem deter os segredos das verdadeiras ciências fundadas sobre o mistério, o secreto e as grandes verdades esquecidas (MELLO, 2004, p. 103)

Com efeito, tais práticas são passíveis de constantes ressignificações e reconstruções, como aponta Guerriero (2006). Neste novo momento, inúmeros elementos são articulados, incluindo aí, aqueles presentes no cinema, na música, na literatura etc, notoriamente o processo de transnacionalização dos bens simbólicos e culturais apontado por Ortiz (2006) também comporá tal realidade.

Outro aspecto importante, a ser destacado, é que o neo-esoterismo utilizará destas diversas possibilidades e arranjos de forma performática, de modo a buscar formular repostas às diversas situações postas (AMARAL, 1999). Assim sendo, os diversos elementos, ao serem retirados de seus contextos, originários são remodelados, de tal modo que, o universo de possibilidades é quase infindo.

Amaral (1999), ao pensar a Nova Era, pontua que nas origens deste fenômeno podemos destacar o Transcendentalismo, o Espiritualismo, a Teosofia, a *New Thought* e a *Christian Science*.

Devemos destacar também o papel decisivo que teve a contracultura para a formulação da Nova Era, em especial no Brasil. Este movimento abriu as portas para novas experiências estéticas, sonoras, religiosas, sociais e culturais de forma mais ampla. No Brasil, o Tropicalismo foi um marco cultural, que abriu espaço para uma postura identificada com a estética libertária e dionisíaca da contracultura (MAGNANI, 2000), seguido de Raul Seixas, que explora mais explicitamente este envolvimento místico, chegando mesmo a se iniciar em sociedades inspiradas na doutrina do famoso esoterista inglês Aleister Crowley.

As mudanças políticas ocorrida no Brasil, após os anos 70 do século XX, consolidando-se nos anos 80, com o termino da ditadura militar, trouxeram a tona outras preocupações da agenda pública. Não à toa, é no período entre os anos 80 e 90 que há o “boom” editorial da Nova Era (SILVA, 2000), livros de esoterismo, auto-ajuda, terapias alternativas, ocultismo, tomam as prateleiras de livrarias pelo país afora. Destaca-se, neste cenário, a presença de Paulo Coelho, que passa a ganhar visibilidade por uma escrita literária de caráter místico, de fácil acesso, popularizando-se entre as classes médias rapidamente, não apenas do Brasil.

Neste mesmo período, práticas como o Santo Daime e o Vale do Amanhecer, antes restritos apenas ao Acre e a Brasília³⁵, respectivamente, disseminam-se geograficamente, ganhando espaço em grandes cidades, e também em cidades de médio porte, e hoje mesmo em cidades pequenas, ganhando, desse modo, adeptos, e freqüentadores curiosos.

Devemos destacar, também, quem são os agentes sociais que trazem o discurso da NE para o Brasil, reproduzindo discursos, mas também produzindo novos. A maior parte dos autores (AMARAL, 1999, 2000; MAGNANI, 1999, 2000; MALUF, 2003; MARTINS, 1999; SILVA, 2000) confluem para afirmar que este é um fenômeno que se fundamenta nas classes médias/médias altas, e neste sentido, podemos afirmar que o ingresso no Brasil, de tais discursos, refletiu os interesses das mesmas.

Neste momento de formulação do discurso da NE no Brasil, a síntese entre o esoterismo ocidental com o discurso oriental, bem como com o próprio cristianismo, olvidou as diversas práticas presentes nas expressões da religiosidade popular no Brasil, como aquelas presentes no espiritismo, no catolicismo e mais ainda entre aqueles presentes nas religiões afro-brasileiras, ou ao menos se faziam menos presentes neste momento inicial, uma vez que, as hierarquias simbólicas existentes, na dinâmica do campo religioso, instituem tais cultos como menos legítimos, porém, é-nos claro que, a partir das possibilidades postas pela NE, a introdução de tais elementos, ainda que ressignificados (MEDEIROS, 1998), se faz possível.

O que nos importa destacar aqui é que, tal síntese, considerando os elementos oriundos da religiosidade popular brasileira, não ganhou visibilidade no primeiro momento do “boom” da Nova Era no Brasil, porém, este mesmo cenário viabilizou que movimentos como o Santo Daime, Vale do Amanhecer, Umbanda Mística etc., se tornassem mais conhecidos, no plano nacional, não à toa, tanto o Vale do Amanhecer, quanto o Santo Daime, abrem suas primeiras filiais nos anos 80.

Amaral (2003) nega a possibilidade de haver, o que ela chama de *indigienismo*, na NE brasileira, apontando que, a presença de tais elementos, apenas reflete um fenômeno comum ao movimento em todo o mundo, sendo característico do mesmo, tal processo de construção simbólica. De fato, reconhecemos o caráter criativo da NE, que possibilita os mais diversos arranjos, porém, destacamos aqui, que a articulação com os elementos da religiosidade popular no Brasil, não apenas se deu a posteriori, ao menos em termos de

³⁵ Ambos os movimentos já nos anos 70 já apresentavam filiais, no entanto, é nos anos 80 que se disseminam seus templos fora da sede, angariando um número maior de adeptos. Talvez este fato tenha sido acelerado pela morte dos líderes destes movimentos também nos anos 80.

visibilidade, como também possibilitou a emergência de uma NE idiossincrática, afinal, há de se destacar que ainda que o movimento busque sempre a elaboração de sínteses novas, já que seria caracterizado por sua errância (AMARAL, 1999, 2003), quando os discursos e práticas, aí presentes, chegam ao Brasil, eles distanciam-se de seus emissores apriorísticos e se reelaboram, não há como colocar no mesmo patamar a síntese realizada na Europa e nos Estados Unidos, berço do movimento, com aquela realizada no Brasil.

Este hiato, entre a elaboração de novos discursos e práticas da NE, e aqueles presentes nas religiosidades populares, talvez se deva, no momento inicial, à centralidade deste no aperfeiçoamento do *self* (ANDRADE, 2002), como apontam alguns autores, o que se contrapõem, em princípio, ao que é recorrentemente vivenciado nas religiosidades de origem popular, que historicamente desenvolveram-se com um caráter congregacional, ligado à ideia de comunidade, ou mesmo de um *self* coletivo, que também compõe um complexo universo simbólico e cosmogônico, como nos apontam os estudos de Brandão (2007).

Diríamos que, este distanciamento inicial da NE, em relação aos discursos e práticas das religiões de possessão, se deve a uma forma de hierarquia simbólica, fruto de um processo histórico de disputas pela hegemonia no campo simbólico, no qual os diversos movimentos apropriam-se das ideias uns dos outros, de acordo com seus interesses. A tradição dominante, ao apropriar-se das ideias das religiões populares e incorporá-las ao seu próprio discurso, o fazem de modo que, estes não as reconheçam como suas. As religiões emergentes, por sua vez, ao se apropriarem dos elementos discursivos das tradições dominantes, o fazem como estratégias de legitimação.

Num universo dominado, preponderante, por uma maioria branca de tradição cristã, dificilmente se encontraria espaço para uma aceitação plena de rituais ligados à possessão, e de signos que remetesse à matriz negra africana, uma vez que, o espiritismo, a umbanda e o candomblé, como nos aponta Brandão (2004) são remetidos a uma gradação hierárquica de prestígio, socialmente construída no país, a qual vai da mais legítima à menos legítima, da mais branca a mais negra, da mais ligada à tradição escrita àquela mais ligada à tradição oral.

Claro que, tais demarcações simbólicas não são fixas, muito pelo contrário, se pensarmos o processo de “dessincretismo”, ou “reafricanização”, das religiões afro-brasileiras, verificamos que há uma guinada em curso, que só se torna possível ante a alteração posicional dos sujeitos envolvidos, uma vez que, isto indica não apenas uma

alteração na esfera religiosa, como também, nas esferas política e cultural, no sentido mais amplo.

O que buscamos destacar aqui é a dinamicidade do campo religioso, pois, se por um lado, o neo-esotérico apresenta um caráter essencialmente voltado à busca pelo *self*, e uma síntese entre oriente e ocidente, por outro, abre-se, cada vez mais a um número infinito de possibilidades, que através de um processo de ressignificação e reconstrução, incorporam elementos, que no momento primevo, não se faziam presentes em sua formação.

Vale destacar que, mesmo o caráter predominantemente individualista, que a NE pode apontar inicialmente, tende a ganhar outros contornos, uma vez que, o caráter congregacional da religião possui um apelo especial no Brasil, onde religiões com este caráter, ainda possuem grande influência e capilaridade nas práticas dos sujeitos. Claro que, alguns autores, preferem afirmar que neste universo formar-se-ão “comunidades sem essência” (AMARAL, 1999), cujo destino inevitável é evanescer, no entanto, considerando o cenário plural que a NE toma no Brasil, devemos nos resguardar de qualquer tipo de generalização.

Esta questão, interfere na própria relação com as diversas técnicas utilizadas, apresenta-se aqui um cenário que possui como marca a pluralidade de técnicas, que em alguns casos ganha mais visibilidade que a profundidade nas mesmas, no entanto, considerando, em especial, os movimentos de caráter iniciático, só a pluralidade não traz garantias ao usuário sobre a eficácia simbólica das mesmas, demandando, neste caso, a questão da profundidade em sua utilização.

Este cenário também se apresenta na prestação de “serviços mágicos”, uma vez que, a profundidade na vivência, que implica dizer que, o “mago” em questão, possui mais “experiência” na utilizando e manipulação da energia³⁶, o que, por consequência, traria melhores resultados, e maior eficácia nos serviços ofertados. No caso dos movimentos iniciáticos, o tempo que o adepto está imerso, e iniciado, em determinado grupo, pode servir de barema para medir o grau de eficácia de seus “trabalhos”.

Destaquemos ainda que, as tensões postas no campo reelaboram as práticas dos sujeitos, que, cada vez mais, incorporam fazeres, técnicas e enunciados que podem tomar significações distintas, de acordo com a finalidade e o momento em que são pensados, ou seja, mesmo elementos que, aprioristicamente, seriam compreendidos num dado contexto

³⁶ Devemos dar destaque a quão relevante é a categoria energia no Movimento NE, já que é o que no final das contas anima as práticas, bem como é um fio condutor que perpassa a maior parte dos Movimentos e Práticas que compõem este universo.

enquanto não legítimos, ou menos legítimos, numa perspectiva de campo, ante a possibilidade aberta pela NE, podem ser reelaborados, de modo a figurar na síntese original proposta pelo movimento, ainda que alguns signos não se façam presentes de forma emblemática no princípio, em especial no que tange aos elementos da religiosidade popular brasileira.

Embora estudiosos da Nova Era, entre eles, Amaral (1999, 2000) e Bittencourt Filho (2003), ressaltem como característica principal do movimento a multiplicidade das experiências, e a falta de profundidade, e a aplicação de técnicas em si, entendemos que não se pode tomar apenas um aspecto como característica essencial de um fenômeno tão complexo com a NE, tendo em vista que, este apresenta características múltiplas e contrastantes. Numa crítica às iniciativas anteriores, outros autores, entre os quais, Siqueira (2003), Silva (2000), Carvalho (1999), Guerreiro (2006), Magnani (1999) e Oliveira (2009) preferem destacar a diversidade do mesmo. Pois, acreditam que não se pode facilmente aprisioná-lo em categorias limitadas, uma vez que, em seu diversificado universo, observam-se tendências diversas. E, do mesmo modo que ele abriga “comunidades sem essência” (AMARAL,1999), também comporta rígidas comunidades congregacionais, como tais, a Hari Khrishna, a Sokagakai, o Santo Daime e o Vale do Amanhecer, entre outros.

2.3. Esoterismo, neo-esoterismo e *New Age Popular*: novas formulações e novas práticas.

O chamado neo-esoterismo de Magnani (2006) seria, pois, uma continuidade do esoterismo europeu. Ao adotar elementos da tradição oriental, para compor seu universo simbólico, a NE apresentará singularidades, que a marcam com relação às práticas adotadas pelo movimento em outras partes do mundo, em especial nos seus contextos originários, europeu e americano, na medida em que, no seu desenvolvimento, outros elementos entrarão na sua composição.

Uma postura “anti-religiosa”, no sentido de se posicionar em oposição às religiões ditas tradicionais, traço comumente distintivo ao movimento, tomará contornos singulares no Brasil, uma vez que, como aponta Carvalho (1999), todas as práticas religiosas no Brasil dialogam em algum grau com o catolicismo, e no caso da Nova Era, não só este diálogo é fecundo, como teremos ainda a presença dos elementos das tradições afro-brasileiras,

indígenas, do espiritismo kardecista, que se farão mais ou menos presentes, de acordo com o momento observado, e com o movimento em análise.

Não à toa, encontramos muitas vezes no discurso da NE uma ressignificação de elementos cristãos, que apontam o próprio Jesus como “um ser de luz”, um “guia espiritual”, um “guia maior”, o “sétimo raio de Deus”, dentre outras denominações. Estas, são apenas algumas que encontramos, no decorrer de nossa pesquisa.

O movimento inverso também se faz presente, elementos presentes nas práticas ditas “tradicionais”, também penetram na estrutura porosa da NE. Ícones que historicamente se ligam ao catolicismo, como anjos, santos, aparições da Virgem Maria, ganham livros que dividem espaço com aqueles que tratam de duendes, vida alienígena, meditação tibetana, cursos de tarô etc.

Sem contar nos processos onde o sincretismo ocorre de forma mais intensa, não havendo uma simples sobreposição destes elementos, como nos casos em que realizam analogias entre Orixás e signos, em que pais de santo praticam reike³⁷, ou freiras que oferecem serviços de acupuntura³⁸, todos estes cenários, encontramos no decorrer de nossa pesquisa, ao investigarmos o contexto da cultura esotérica no Brasil.

Quando a Nova Era emerge no Brasil, principalmente enquanto fenômeno contemporâneo, suas práticas e referências simbólicas estão centradas, essencialmente, em seus contextos primários, nos quais há a realização de uma síntese original, a partir das mais diversas matrizes culturais e religiosas. Neste momento inicial no Brasil, este movimento não buscará realizar uma síntese mais ampla, com os elementos religiosos e culturais aqui existentes. Acerca de tal dimensão, Magnani (2006) realiza o seguinte apontamento:

[...] muito mais frequentes eram as referências aos índios das planícies norte-americanas, a Castañeda, aos incas, ao xamanismo siberiano – isso para não falar no esoterismo europeu, das filosofias orientais, dos cultos místicos da Antiguidade Clássica, da tradição wicca, do paganismo celta, etc. (MAGNANI, 2006, p. 171)

O processo de transnacionalização cultural foi importante neste primeiro momento, bem como no seu desenvolvimento posterior, uma vez que, está na base da formulação

³⁷ Refere-se a uma prática terapêutica, baseada na ideia de canalização de energias, através da imposição de mãos. Redescoberta no Japão no início do século XX, por Micaou Usui, e introduzida nos Estados Unidos Hawayo Takata, uma americana de ascendência japonesa.

³⁸ Refere-se a um ramo da Medicina Tradicional Chinesa, considerada como um método de tratamento complementar, de acordo com a nova terminologia da Organização Mundial de Saúde. Consiste na aplicação de agulhas, específicas para estes fins, em pontos definidos do corpo, chamados “Pontos de Acupuntura”, ou, “Acuponto”, para obter efeito terapêutico em diversas condições.

deste universo simbólico, porém, a dinâmica do campo é marcada por processos de aproximações e distanciamentos, inclusive para encontrar legitimidade em suas práticas, no sentido que Bourdieu (2004a) emprega o termo ao analisar os campos simbólicos³⁹. Quando Weber (1999) aponta, que a ação religiosa é racional não pela relação de meios e fins, mas pela experiência, isso demanda que haja uma identificação simbólica entre o que está sendo vivenciado e as experiências dos sujeitos, de modo que, para se tornar simbolicamente eficaz, uma dada prática deve remeter aos discursos e práticas já em curso e já legitimados, assim como, devem proferir novos. Entendemos que, o desafio lançado pela Nova Era foi, justamente, o de atingir uma formulação que ao mesmo tempo elaborasse novas respostas, mas por outro lado considerasse o que já havia em curso, por isso afirmamos sempre o seu caráter de síntese original, mas, por outro lado, basilada num intenso processo de bricolagem, que lhe possibilita situar-se de forma heterodoxa no campo religioso, tanto que, ainda que possamos falar em movimento, o mesmo foge das posturas e formulações ortodoxas, encontradas nos movimentos tradicionais.

No decorrer de seu desenvolvimento no Brasil, outras práticas, em especial o catolicismo popular, o espiritismo kardecista e as religiões afro-brasileiras, configurariam, em articulação com a NE, o que denominamos de *New Age Popular*, que estaria presente de forma emblemática em alguns movimentos específicos, como o Vale do Amanhecer, o Santo Daime, a Barquinha, a Umbanda Mística etc., como também se faria presente, em algum grau, em outras práticas, presentes no circuito neo-esotérico. Para melhor compreensão de tal fenômeno, adotamos a seguinte definição:

[...] uma nova releitura, a partir de um contexto social próprio, de práticas e tradições culturais originadas no Brasil e no exterior – entre as quais, a umbanda, elementos da religiosidade afro- indígena, o espiritismo kardecista e o catolicismo popular, principalmente – nos moldes típicos da *New Age*, que recria aspectos culturais – como os rituais, principalmente os de possessão, das religiões populares no Brasil, além do aspecto estético – , que até então, não haviam sido enfatizados pelo movimento. (OLIVEIRA, 2009)

Notoriamente, estas práticas encontram-se não apenas nos movimentos religiosos que emergem, em cuja gênese já encontramos tais características, como também, nos diversos credos que passam a sofrer algum grau de influência desta realidade, no sentido

³⁹ Entendemos aqui o processo de legitimidade posto por Bourdieu, leitura que considera que o campo está constantemente marcado por disputas e que os grupos que estão se consolidando no campo buscarão apresentar posturas heterodoxas, ofertando novos bens de salvação, mas também se utilizando de elementos daqueles ofertados pelas religiões institucionalizadas no campo, isto para o autor é uma busca por legitimidade.

em que, tais elementos que em princípio não se faziam tão visíveis na NE, como aponta Magnani (2006), passam a figurar sendo cada vez mais aceitos, ainda que encaremos que os elementos oriundos das religiões afro-brasileiras, em especial, possuam uma situação ambígua no campo religioso brasileiro, pois por um lado são temidos, por outro os efeitos mágicos de suas ações são reconhecidos como eficazes (MAGGIE, 1992), por mais que questionado sua legitimidade simbólica, em especial por parte dos cultos neo-pentecostais. (SILVA, 2007).

É importante destacar aqui que, a *New Age Popular* possui continuidades com relação à NE, de modo que, ao mesmo tempo rompe – ao dá centralidade aos elementos oriundos da religiosidade popular – com o movimento, porém, também pode ser interpretado enquanto um desdobramento. Neste sentido, destaquemos alguns pontos de convergência apontados por Medeiros (1998), ao analisar o Vale do Amanhecer: (Estas são as características que Medeiros aponta, em seu trabalho ,que seriam aquelas da Nova Era apresentadas no Vale do Amanhecer)

- Exigência de transformação, de mudança ao nível individual e coletivo, como preparação para uma Nova Era;
- Um otimismo radical que acredita que a humanidade está sendo introduzida numa convivência baseada na harmonia, respeito às pessoas, ao planeta Terra, etc.
- O movimento é desculpabilizador; isto é, tende a retirar as culpas pessoais, atribuindo-as a agentes externos, sejam terrestres, sejam de outros mundos, sejam agentes do plano espiritual.
- A existência de constantes desterritorializações sônicas e simbólicas: reordenam, transferem e reinterpretem os significados dos símbolos religiosos.
- A convicção de que a mente, o corpo e o espírito devem estar preparados para a *passagem* para a Era de Aquário.

Nestes pontos, há aproximações entre a *New Age Popular* e a NE, porém, é fato que, nesta última os rituais ligados à possessão não se fazem tão presentes, até mesmo devido ao processo de estigmatização, realizado no devir histórico das relações sociais apresentadas no país, ao passo que, na *New Age Popular* esta prática será recorrente, assim como, demais signos da religiosidade popular, em especial no que tange àqueles oriundos das religiões afro-brasileiras, que para melhor se articularem com os demais discursos e

práticas, bem como para que sejam percebidos enquanto que mais legítimos são ressignificados, ou mesmo “embranquecidos”, como afirma Medeiros (1998).

Em nosso entender, um dos movimentos mais emblemáticos desta categoria seria o Vale do Amanhecer, fundado em 1969 por Neiva Chaves Zelaya – mais conhecida como “Tia Neiva” – pelos adeptos, em Planaltina, cidade satélite de Brasília, em sua formulação místico-esotérica encontramos elementos do catolicismo popular, do espiritismo kardecista, das religiões afro-brasileiras, e da própria Nova Era, após a morte da fundadora, em 1986, houve uma expansão do movimento, de modo que seu espaço físico se abriu para os não adeptos em Brasília, havendo inclusive um templo da Universal do Reino de Deus neste local, como, também, houve a abertura de templos fora da sede, sendo hoje cerca de 600. O que podemos apontar como algo positivo, uma vez que, o momento da morte do líder é um tempo de incertezas, momento em que o movimento tende, por vezes, a desaparecer. Como nos coloca Fisher (1999):

Mesmo quando conseguem sobreviver à perseguição, os novos movimentos religiosos enfrentam uma nova crise quando os seus fundadores morrem. Se a figura central tiver agido como centro carismático da religião, é de crer que o movimento venha a definhando após sua morte. Muitas vezes é isso que acontece. Mas muitos movimentos sobrevivem a esta crise de liderança e aumentam mesmo de direção após a morte do fundador. Esta situação parece acontecer quando há líderes sucessivos suficientemente determinados para continuar com a obra ou para glorificar o nome do fundador. No entanto, a sucessão é um abáculo muito importante, especialmente quando o fundador morre sem tornar evidentes as suas preferências. Se os seguidores não aceitarem o novo líder escolhido ou aquele que manifesta a sua autoridade, então o movimento pode desfazer-se em vários grupos rivais ou simplesmente desaparecer. (Ibidem, p. 96-97).

As religiões ayahuasqueiras também se destacam, entre aquelas que poderíamos enquadrar na *New Age Popular*, ainda que suas origens históricas remetam à primeira metade do século XX, quando, no Acre, Raimundo Irineu Serra, mais conhecido como Mestre Irineu, teve acesso à *ayahuasca*, fundando uma doutrina nos anos 30, na qual, além do elemento indígena encontram-se elementos do catolicismo e das religiões afro-brasileiras, quando nos anos 80 do século XX, o Santo Daime se dissemina, possuindo hoje 42 comunidades, principalmente nas regiões Sul e Sudeste. A ingestão do Daime passa a ser associado à ideia de transcendência, e à perspectiva holística difundida no universo NE, cujos discursos influenciam na reelaboração da doutrina.

Encontramos ainda, entre as religiões *ayahuasqueiras*, a União do Vegetal – fundada em 1961 por José Gabriel da Costa – cujos adeptos acreditam que a bebida teria

sido descoberta pelo Rei Salomão, personagem bíblico, e teria passado os conhecimentos a um homem chamado Caiano, que ainda segundo os adeptos, reencarnou como José Gabriel. Este movimento é, atualmente, a maior denominação que se utiliza ritualmente da *ayahuasca*. Dentre tais denominações, a mais sincrética é, certamente, a Barquinha. Fundada em 1943, por Daniel Pereira de Mattos, distingui-se das duas demais religiões *ayahuasqueiras*, por apresentarem um diálogo com a umbanda de forma mais explícita, sendo recorrentes as figuras dos preto-velhos e caboclos, enquanto entidades que compõem o seu panteão.

Além destes movimentos, nos quais o hibridismo cultural se faz mais perceptível, encontramos a influência do discurso Nova Era também em outras expressões da religiosidade popular, de modo que, a *New Age Popular* não se restringe aos novos movimentos religiosos. A própria umbanda possui vários ramos que se articulam com o esoterismo, e mesmo com o Daime, daí denominações conhecidas como umbandaime, e umbanda esotérica.

O que destacamos aqui é que após os anos 80, e mais ainda após os anos 90, os sujeitos passam a reivindicar a elaboração de seus próprios discursos e bens simbólicos, não se restringindo à absorvê-los já prontos, menos ainda quando estes não refletem sua própria realidade em termos linguísticos e visuais.

Na *New Age Popular* termos como caboclos, médium, passes, trabalho etc deixam de possuir o caráter historicamente estigmatizado que tinham até então e passam a ser percebidos como elementos legítimos dotados de eficácia simbólica, em especial nos rituais que remetem às curas espirituais. O processo de legitimação, de tais elementos, remete à experiência vivida por aqueles que buscam tais bens simbólicos, de modo que, a legitimidade sai do argumento de autoridade, como é recorrente na Nova Era.

Os pretos-velhos, os caboclos são reelaborados, apresentam-se como guias espirituais, e mais que isso são também “embranquecidos”, uma vez que, a elaboração da *New Age Popular* não implica numa superação das relações sociais de dominação existentes, por mais que se possa pensar no contexto da “reafricanização”, ou “dessincretismo” dos cultos afro-brasileiros. Muito pelo contrário, as hierarquias simbólicas existentes, reproduzem-se neste contexto, de modo que, são mais comuns as referências ao espiritismo kardecista, que aos cultos afro-brasileiros.

Estes elementos, em especial aqueles oriundos das religiões afro-brasileiras, são, desse modo, não apenas sincretizados, como também ressignificados e reinventados. Os

caboclos transformam-se neste contexto, estando presentes no Vale do Amanhecer, na Barquinha, no Santo Daime etc. O que não significa a manutenção estanque de seus significados, já que seu próprio estado atual na umbanda, também é fruto de transformações. Segundo Prandi (2005):

O caboclo, que nada mais é do que o espírito de um índio ancestral brasileiro foi originalmente o centro do culto dos mais tarde chamados candomblés de caboclo, de origem banta. Foi adotado depois pela umbanda, quando então sofreu transformações, mantendo-se, contudo, a mitologia da origem indígena e o uso do tabaco e de artefatos indígenas. (PRANDI, 2005, p. 121)

A existência de tais entidades, não pode ser compreendida de forma estática, até mesmo porque o sincretismo não é estático (BASTIDE, 1985), deve ser sim, ser analisada de forma contextual, de modo que, o religioso não se desvincule do social e do político. A *New Age Popular* só pode ser compreendida, neste sentido, se consideramos o contexto histórico no qual esta se insere.

Argumentamos que, o novo cenário leva a elaborações, nas quais novas lógicas emergem, e, também, que este momento histórico viabiliza a configuração de novas formas geradoras de sentido, que ao mesmo tempo, considera a esfera subjetiva do sujeito moderno, como também o aspecto coletivo, referente ao grupo social, ao qual os indivíduos pertencem. A NE é, portanto, remodelada ante aos elementos da cultura e religiosidade popular brasileiras.

Isto não implica em dizer, que o projeto da NE esteja perdido, pelo contrário, continua a fé no melhoramento da humanidade, no aprimoramento do *self* e no processo de evolução individual e coletivo, porém, outros elementos não presentes originalmente inserem-se nesta nova síntese, possibilitando a construção de uma totalidade simbólica, geradora de sentido para as identidades excluídas socialmente no contexto moderno, em especial no sentido econômico e cultural.

É importante destacar aqui, o que Bittencourt Filho (2003) chama a atenção: que a elaboração destas práticas globalizadas não abarcou as massas. Em verdade, os estudos sobre a NE, apontam para o fato de que, a grande maioria de seu público origina-se nas classes médias/altas (MARTINS, 1999). Consoante ao autor:

É preciso ponderar que o sistema não logrou atender às demandas materiais e espirituais das massas, antes, acentuou as diferenças sociais e manteve as maiorias distanciadas da racionalidade tipicamente moderna. Tal distanciamento, somado a outros fatores, fortaleceu o prestígio das mais diversas formas de magia. Amplíssimos segmentos empobrecidos da população – incluindo camadas intermediárias 'órfãs' do 'milagre'

econômico – sentiram-se excluídas do 'mundo moderno', restando-lhes a incumbência de forjarem suas próprias regras e combinarem originalmente um mosaico simbólico que lhes conferisse sentido e dignidade. (BITTENCOURT FILHO, 2003, p. 187)

Ou seja, estas classes, ao se encontrarem excluídas desses bens simbólicos, passaram a elaborar seus próprios, que partiam destes, pertencentes às classes médias/altas, como também, de elementos diversos olvidados na formação da NE no Brasil. Temos desse modo, que as elaborações presentes na *New Age Popular*, buscam acessar os bens simbólicos postos pela NE, ainda que, estes sejam reconstruídos, e mesmo ressignificados, em meio às relações de poder postas numa dada sociedade.

2.4. A Nova Era com Axé: Caboclos, Preto-Velhos e Orixás em trânsito.

Como já destacamos, a partir dos desdobramentos da própria NE, emerge no Brasil o que denominamos de *New Age Popular*, o que aponta para uma singularidade, em termos de formulação simbólica da NE no Brasil, não apenas pelo fato de estar incorporando elementos, pois isto, de fato, é uma característica muito geral da NE, como nos coloca Amaral (2003), mas devido ao fato de que, é no cenário brasileiro, que elementos associados a grupos historicamente estigmatizados são incorporados, decorrente, em parte, da eficácia simbólica atribuída aos rituais praticados nas religiões afro-brasileiras, no contato com os espíritos do kardecismo etc.

Em termos de tipificação, das ondas das religiões afro-brasileiras, podemos apontar para o fato de que sua inserção inicial no campo religioso brasileiro demandou um sincretismo estratégico, no qual, a incorporação dos elementos católicos, e consequentemente brancos, implicou na possibilidade de ascensão simbólica, e busca por legitimidade, de tais credos, e seus crentes, por outro lado, o posterior processo de “reafricanização” dos cultos, já no século XX, apontou para uma maior autonomia dos mesmos, atrelada a mudanças mais amplas no espaço social, decorrentes das transformações em outros campos, como o político, social, étnico, e, por fim, vislumbramos, nesse momento, a incorporação de elementos destes mesmos credos, historicamente deslegítimos, como instrumento de legitimidade de credos emergentes, ainda que, tal incorporação, se dê ante a um modelamento simbólico de sua natureza.

Expliquemos melhor, se, por um lado, a formulação da umbanda, representou um instrumento de ascensão simbólica dos cultos afro-brasileiros, através do

“embranquecimento” de seu culto (ORTIZ, 1999), ligando-se ao espiritismo. O que não necessariamente logrou êxito, pois como nos aponta Motta (2002) seu sincretismo gerou um contrassenso, da seguinte forma:

A umbanda significou uma espécie de reforma dos cultos tradicionais. Seu ponto de partida encontra-se na convicção de que o povo brasileiro necessita de comunicar-se com espíritos apropriados a seu grau de civilização. O que logo acarreta um dilema. Se se conserva os espíritos *'primitivos'*, por que também não se conserva os ritos tradicionais? Ou então, por que não recusar definitivamente tudo que é popular, buscando contacto direto com as entidades da tradição europeia? (Ibidem, p. 84)

O autor destaca o fato de que a umbanda só conseguiu, desse modo, atingir um número restrito de adeptos, em contraposição aos cultos tradicionais, que continuam a angariar adeptos, inclusive em grandes centros como em São Paulo (PRANDI, 2003).

Talvez, a síntese da umbanda só pareça um contrassenso a primeira vista, uma análise mais cuidadosa, inserindo-a nas disputas do campo religioso, pode nos trazer respostas interessantes. As duas questões suscitadas possuem já respostas dadas em cultos existentes, a conservação dos espíritos primitivos, com seus cultos, já se encontram no próprio candomblé, ao passo que a rejeição a tudo que é popular e o contato direto com as entidades europeias, já estava dado no kardecismo. A umbanda se propõe a oferecer o “melhor”, de um e de outro.

A ação mágica das religiões afro-brasileiras, atreladas no plano imagístico, de fora inexorável, ao culto dos orixás, caboclos e encantados, é racional, tendo em vista a experiência. Sua eficácia encontra-se acima das dúvidas, tanto com relação aos adeptos, como com relação aos não adeptos. Remetendo a leitura de Levi-Strauss (2008), acerca da eficácia simbólica, temos que, para a ação mágica ser eficaz, é preciso que haja a crença nos poderes mágicos do feiticeiro, tanto por parte do *paciente*, quanto do xamã, como da comunidade. Que melhor forma de conseguir tal crença, se não, através da incorporação, de elementos já compreendidos como simbolicamente eficazes? Ao mesmo tempo, o processo de “embranquecimento” implica num deslocamento semântico do culto, no campo étnico, político e social, seus deslocamentos, visam o angariamento de maior quantia de capital simbólico, o que possibilita, também, uma mudança posicional, e disposicional, no campo religioso, considerando que, tais campos são relativamente autônomos, o que, também, não implica em dizer que tal mudança seja mecânica.

Esta digressão, em torno do sincretismo na umbanda, nos possibilita pensar em como os diversos elementos presentes no universo religioso passam a ser articulados,

considerando tanto a posição que os sujeitos ocupam no campo, quanto as possibilidades postas objetiva e subjetivamente aos atores sociais. Ou seja, a partir de seus horizontes, que são formulados a partir de relações sociais diversas, os sujeitos acionam as possibilidades postas no campo, neste sentido, algumas serão mais possíveis, outras menos possíveis, e, convergirão na busca pelo angariamento de capital religioso. Tais possibilidades atrelam-se a posição que os agentes sociais ocupam no campo, já que, nem todos os pontos de chegada são possíveis para todos os pontos de partida (BOURDIEU, 2007a)

No universo da NE, também os atores sociais buscarão angariar tal ganho simbólico, considerando tanto os aspectos estruturais do campo, quanto contingenciais que remetem ao momento histórico em que suas ações se desenvolvem. Em termos de exemplificação podemos apontar o fato de que, sendo a NE produto também da contracultura, abarcará também em seu *core*, também elementos próprios aos contornos singulares que a contracultura tomou no Brasil. Neste sentido, o próprio reavivamento dos cultos afro-brasileiros por parte da contracultura brasileira, também influencia na formulação de uma NE singular no Brasil. Como analisa Prandi (2005):

Mais tarde, no final da década de 1960 e começo da seguinte, teve início junto às classes médias do Sudeste a recuperação das raízes de nossa civilização, reflexo de um movimento cultural muito mais amplo, denominado contracultura. Forte revitalização das origens culturais brasileiras, sobretudo as africanas preservadas nos velhos templos dirigidos pelas mães e pais-de-santo, alimentou a renovação das artes e redefiniu sentidos de antigos valores estéticos, filosóficos e religiosos. Abriu-se para o Brasil como um todo, uma espécie de baú cultural pleno de ingredientes originais para novas criações e inventos, segredos guardados nos velhos candomblés da Bahia. (Ibidem, p. 130).

Logo, não só as culturas esotéricas, e os elementos do orientalismo, perfazem os contornos da NE no Brasil, os elementos presentes nos cultos afro-brasileiros, bem como nas práticas indígenas, também são reivindicados como elementos legítimos e necessários, ainda que, sua incorporação se dê a partir de uma reelaboração cultural, possibilitado por uma nova estética, na qual o Brasil se reconhece nos orixás (PRANDI, 2004). Por exemplo, o sangue, enquanto elemento fundamental do culto afro-brasileiro (MOTTA 1988), perde espaço, na medida em que uma cultura ecológica passa a ganhar visibilidade (MAGNANI, 2000), por outro lado, as próprias entidades dos cultos são “embranquecidas”, ressignificadas (MEDEIROS, 1998).

O imbricamento, entre os elementos afro-brasileiros e os da NE, viabilizam-se, tanto no nível do transe, que permite a comunicação destas entidades com a realidade social dos

“errantes da Nova Era”, e viabiliza o “abrasileiramento” da NE, da mesma forma que outrora tornou possível o “abrasileiramento” dos orixás. Segundo Silva (2006):

Foi por meio do transe, por exemplo, que deuses africanos romperam suas linhagens e ‘abrasileiraram-se’ ao descerem nos corpos de seus filhos na nova terra: negros, mestiços e, finalmente, brancos. Ou que índios e escravos, na condição e divindades veneradas, puderam voltar a terra para a remissão das injustiças sociais e habitar os mais diferentes corpos na forma de caboclos e preto-velhos. (Ibidem, p. 218).

Por outro lado, destaca-se que a NE no Brasil vai além do aperfeiçoamento do *self* – seu foco originário nos contextos americano e europeu (AMARAL, 2000; ANDRADE, 2002) – centrando-se também no processo terapêutico, buscando dar respostas às agruras cotidianas dos sujeitos. Sendo que, no campo religioso brasileiro, os sujeitos encontram-se imersos a diversos itinerários terapêuticos que possibilitam a constituição inter e intra subjetiva da saúde, da doença e da cura (RABELO, 1994). Em tal itinerário, as religiões afro-brasileiras ocupam um lugar fundamental, assim como o catolicismo popular, de modo que, ao enviesar para tal vertente, a NE no Brasil percorre um percurso que lhe leva a um diálogo profícuo com tais formas de culto.

A mágica pessoal, preconizada pela NE (AMARAL, 2000), centrada na ideia de uma “centelha divina” (SIQUEIRA, 2003), aproxima-se do conceito de axé⁴⁰. O mago existente no campo religioso, outrora o feiticeiro negro, agora é branco, e arranja os elementos do axé, para que nele se reconheça a legitimidade das práticas mágicas mais conhecidas, e reconhecidas, no campo religioso brasileiro. O pluralismo religioso, também leva a um pluralismo mágico, em que se multiplica a oferta de serviços mágicos e terapêuticos, a partir das mais diversas elaborações. Prandi (2004) ressalta que a oferta de serviços das religiões afro-brasileiras, passa a concorrer, neste novo cenário, com outras denominações. Segundo o autor:

A umbanda e o candomblé, cada qual a seu modo, são bastante valorizados no mercado de serviços mágicos e sempre foi grande a sua clientela, mas ambos enfrentam hoje a concorrência de incontáveis agências de serviços mágicos eesotéricos de todo tipo e origem, sem falar de outras religiões, que inclusive se apropriam de suas técnicas, sobretudo as oraculares. (Ibidem, p. 229)

A concorrência se dá em duas direções: na oferta de novos bens simbólicos, completamente diferenciados daqueles ofertados por estas religiões, como a acupuntura, os

⁴⁰ Segundo Bastide (2001) “Axé: este termo corresponde mais ou menos ao que os sociólogos chamam *mana* e é sempre empregado, não para designar uma força impessoal, mas para certas espécies de encarnação de forças (ervas, alicerces do candomblé etc).” (Ibidem, p. 308)

florais, o tai chi, a experiência da ayahuasca etc., como, também, se dá através da oferta de novos bens simbólicos ,que são marcados pela presença de elementos oriundos das religiões afro-brasileiras, como no caso específico do Vale do Amanhecer, em que caboclos e preto-velhos dão passes, abrem correntes, realizam consultas, mas com uma nova estética, e um a outra legitimidade social.

Os dilemas postos a partir destas práticas sincréticas, que nos parece configurar um “sincretismo deslizante” (OLIVEIRA, 2010), em que todas as possibilidades de arranjos simbólicos se abrem, sem que, necessariamente, haja uma ligação histórica e social entre os elementos arranjados, visando uma situação contingencial, predominantemente performática, mas que, aos olhos do praticante, ou mesmo do curioso, forma uma totalidade simbólica coerente e eficaz. Ainda assim, este sincretismo não se realiza sem sobressaltos, pois demanda que os símbolos manipulados possam dizer algo, para quem busca os serviços mágicos e terapêuticos ofertados, os símbolos necessitam ser reconhecidos como eficazes, a partir das biografias dos sujeitos, ao mesmo tempo em que, se apresentam sob uma nova roupagem.

Temos, assim, que a *New Age Popular* configura um momento singular na NE, ao mesmo tempo, demarcando uma ruptura, com a incorporação de elementos ausentes, nos momentos iniciais da formulação da NE no Brasil, porém, também é uma continuidade, em termos de dinâmica e de formulação discursiva e simbólica. A presença, dos elementos oriundos das religiões afro-brasileiras, demarca um salto simbólico, que reflete uma determinada dinâmica, na religiosidade brasileira, bem como, na sociedade envolvente, na medida em que, possibilita uma sensível alteração do próprio lugar do negro na sociedade brasileira. Sem esta abertura no contexto das relações étnico raciais, seria impossível pensar uma religião surgida entre brancos, cuja legitimidade se assenta no culto dos caboclos e dos orixás cuja principal entidade é um caboclo, o *Pai Seta Branca*, que, por vezes, parece se confundir com o próprio Jesus Cristo (MELLO, 1999).

2.5. Uma umbanda esotérica ou um esoterismo umbandista?

Parece-nos que sempre sobre uma pergunta ao fundo, em torno da singularidade da própria NE, ou do que denominamos aqui de *New Age Popular*, afinal, a articulação entre diversos elementos culturais, retirados de seu contexto originário, e utilizados de forma performática, que caracterizaria a NE (AMARAL, 1999, 2000), não é uma exclusividade

deste movimento, muito pelo contrário. E quando apontamos para a articulação com os elementos das religiosidades popular, em especial no caso dos elementos oriundos das religiões afro-brasileiras, a dúvida que se tem é se estamos diante de uma “umbanda estilizada”, ou uma “umbanda esotérica”. Buscaremos desenvolver o argumento que, os fenômenos aos quais nos referimos aqui, mais se aproximam de um esoterismo umbandizado, que de uma umbanda esotérica.

Interessante destacar que a própria Umbanda nasce de um sincretismo singular, do encontro do kardecismo com o candomblé (ORTIZ, 1999), sendo apontada, por vezes, como a religião “verdadeiramente nacional” (PRANDI, 2005). Estando inserida num movimento de “embranquecimento”, situa-se num processo em que, busca-se apagar determinados elementos tidos como “primitivos”, ou “deslegítimos”. Frigerio (1989) aponta para a existência de uma “Umbanda Branca”, marcada pela eliminação de elementos de origem africana: os sacrifícios de animais, as oferendas materiais, os tambores, as danças etc., elementos considerados “primitivos”, e que, se chocariam com os valores da “classe média”, a qual ela se direcionava.

Tais argumentos, em torno da “Umbanda Branca”, foram explorados anteriormente por Motta (1977), apontando a existência de tal fenômeno na região de Recife. Segundo o autor:

O centro do senhor José Cândido da Câmara Lima [...] constitui, a julgar pelos dados de meu trabalho de campo, o melhor exemplo de Umbanda Branca na área do Recife. Se os espíritos invocados conservam em grande parte origem africana (ou cabocla) nada se retém do ritual das matanças dos animais, das obrigações de dar de comer aos santos que formam a espinha dorsal da liturgia do Xangô. (Ibidem, p. 109).

Motta (Ibidem) ainda distingue a existência do que ele denomina Xangô Umbandizado, da Umbanda Branca. O primeiro seria caracterizado por: “a) forte presença de traços de origem africana na doutrina e no ritual; b) concepção moderadamente simbólica do ritual; c) estrutura eclesiástica com um núcleo formal, expresso em termos de parentesco, porém fundamentalmente orientada para o público abstrato” (Ibidem, p. 111-112).”, ao passo em que, o segundo, teria como características: “a) elementos africanos e indígenas na doutrina e no ritual; b) concepção acentuadamente simbólica do ritual; c) organização eclesiástica informal.” (Ibidem, p. 112). Tais ideias são retomadas, e desenvolvidas, pelo autor em trabalhos posteriores (MOTTA, 1988a, 1988b).

Destacamos que, este processo tem impactos sobre a própria reconstrução da memória coletiva. Em 1941, é realizado o Primeiro Congresso de Espiritismo de Umbanda

o que se propõe a codificar o ritual e a ideologia umbandistas, no qual é dado uma versão da origem da umbanda, remontando às antigas civilizações da Índia ou do Egito (e não da África, porque, aqui, na opinião deles, os grupos só possuíam uma cultura "rudimentar") (Brown, 1977, p. 34). Em todo o caso, não se trata de um fenômeno homogêneo, já que, como aponta Ortiz (1999), podemos delimitar um *continuum* entre os centros de Umbanda, indo desde aqueles menos ocidentalizados, até os mais ocidentalizados, estes últimos, mais próximos do espiritismo.

A formação desta “Umbanda Branca” se insere dentro do próprio projeto Nacional, forjado no Estado Novo (BIRMAN, 1985; BROWN, 1985; CONCONE e NEGRÃO, 1985; GIUMBELLI, 2002; OLIVEIRA, 2008; ORTIZ, 1999; SEIBLITZ, 1985), ainda que tal relação deva ser relativizada, e pensada de forma não automática, muito menos homogeneizante. Na Umbanda, teríamos, a representação dos grupos étnicos formadores do próprio país.

Ligério e Dandara (1998) apontam para diversas vertentes, que teriam composto o universo da Umbanda, *as tradições orais* – ameríndia, kongo, iorubá –, *tradições escritas* – católica portuguesa e espírita kardecista – e *outras tradições*, que incluem os malês, a maçonaria, o orientalismo, os ciganos, o vegetalismo e a medicina popular.

Acerca deste apontamento, devemos destacar que, as formas de como se vivenciam e se dinamizam as religiões, são exemplos das transformações sofridas pela própria sociedade, não só no campo da religião, como também, na cultura, como um todo. Para Guerriero (2009):

Crenças e rituais de religiões nativas tradicionais são vivenciadas, agora, a partir de novos referenciais centrados na subjetividade. Por outro lado, os novos usos e significados das religiões tradicionais, pré-modernas, podem ser compreendidos como articulações híbridas realizadas por atores inseridos numa dinâmica urbana pós-moderna, valorizando uma religiosidade não institucionalizada e vivenciada nas subjetividades. É preciso olhar, agora, para como esses elementos de crença perpassam o senso comum da cultura, estabelecendo o que chamamos de espírito de uma época. Os adeptos das diferentes religiões acabam, mais ou menos intensamente, envolvidos com essas novas crenças. Isso provoca alterações na maneira de vivenciar essas religiões tradicionais, como é o caso de alguns setores do próprio catolicismo. Mas também pode provocar mudanças mais profundas, no próprio contorno dessas religiões, como é o caso da umbanda esotérica (Ibidem, p. 4)

Para o autor, a Umbanda Esotérica, surge como uma vertente da tradicional religião brasileira. No entanto, além dos sincretismos originais da Umbanda, como religiões indígenas brasileiras e cultos africanos, incorpora agora ensinamentos esotéricos das mais

variadas correntes. A emergência de tal culto, estaria vinculada aos próprios processos de transformação sofridos, o que inclui, o fluxo de agentes sociais oriundos de outros extratos sociais, que teriam trazido consigo elementos da contracultura, abarcando elementos Ocultismo oriental e mais estudos da Rosa Cruz e da teosofia acabaram resultando numa concepção nova: a Umbanda Esotérica.

O argumento desenvolvido por Guerriero (2009), aponta para uma série de diferenciações, em especial, a partir das próprias raízes às quais esta se remete, no entanto, haveria elementos de proximidade, que possibilitam a manutenção da identidade umbandista.

Estas questões se fazem pertinentes, para argumentarmos em torno da singularidade do VDA, afinal, o Vale vai além de uma Umbanda Esotérica “estilizada”, desdobrando-se o argumento posto por Guerriero (2009), temos no VDA a ausência de uma identidade umbandista, há uma aproximação maior, em termos, identitários com o kardecismo, mas que, em todo o caso, não é a identidade assumida majoritariamente pelos sujeitos. Por mais que devamos considerar as ambiguidades referentes às identidades religiosas dos sujeitos, bem como, as questões em torno do próprio processo de estigmatização vivenciado pelas religiões afro-brasileiras, de modo que, temos sujeitos que ainda que praticantes da Umbanda, se afirmam como espíritas (PRANDI, 2003), não acreditamos que seja o caso do VDA, quando há uma afirmação em torno da diferenciação entre os elementos ali presentes, e aqueles que compõem o universo das religiões afro-brasileiras, é algo que se constitui a partir do processo de estigmatização social, certamente, porém, isso não invalida o fato de que os sujeitos, realmente, não se enxerguem nesta identidade social, de fato, eles não se pensam como umbandistas.

Além do mais é preciso enfatizar que os elementos da Umbanda compõem o universo do VDA, mas não são este universo, tampouco, é o eixo central, a partir do qual os demais se articulam. Cavalcante (2009) aponta para esta articulação plural do Vale:

A referência a discos voadores na imagem, por sua vez, parece ter sido causada a partir dos diálogos travados entre o Vale do Amanhecer e os movimentos nova-erísticos – muitos deles situados nos arredores de Brasília – ou mesmo da umbanda, sobretudo em sua versão esotérica⁶. Some-se a isso a menção a Capela como tendo sido provavelmente trazida à doutrina por meio da religião de Kardec – vale lembrar o livro espírita intitulado **Os exilados de Capela**. (Ibidem, p. 32)

Argumentamos aqui que, ao contrário da Umbanda Esotérica, em que há uma incorporação de elementos esotéricos pela umbanda, há no VDA, uma constituição simbólica, que se dá a partir de práticas esotéricas, que incorporam elementos umbandistas.

Um fenômeno importante, que aponta nesta direção, diz respeito ao fato que, as entidades oriundas da Umbanda, presentes no VDA, são muito mais elementos performáticos, que objeto de culto. Elas não ganham sentido por si mesmas, sua legitimidade não provém apenas por serem caboclos, ou preto-velhos, mas sim, por serem, também, seres intergalácticos, provindos do *Astral Superior*, são *Espíritos de Luz*.

Temos assim, um cenário de um “esoterismo umbandizado”, em que a identidade umbandista é negada, e que, os elementos, oriundos destes cultos são utilizados, principalmente, como elementos que compõem a performance dos sujeitos, mantendo elementos predominantemente cristãos em seu culto, ainda que este cenário, em termos de dados etnográficos, possa se mostrar, por vezes, ambivalente.

Além do mais, aspectos que perfazem o discurso “Nova Erista”, como a existência de um novo momento, uma Nova Era, no sentido amplo, marcado pela harmonização entre o corpo e o espírito, entre os diversos polos que estavam (estão) apartados, no momento atual, delimitando uma utopia otimista com relação ao futuro (MEDEIROS, 1998, SILVA, 2000). A centralidade na ideia de Energia, como algo que mobiliza as práticas dos sujeitos (TAVARES, 1999). Todos estes elementos encontram-se presentes no VDA, formando uma identidade muito mais esotérica, que umbandista, ou, como podemos sinterizar, formulando um esoterismo umbandizado, ao invés de uma umbanda esotérica.

CAPÍTULO 3: VALE DO AMANHECER: ITINERÁRIO E ORGANIZAÇÃO

3.1. Misticismo e profetismo no Planalto Central

A narrativa, em torno do processo de constituição do VDA, encontra-se visceralmente atrelada aos múltiplos discursos, em torno do próprio misticismo de Brasília. “Efetivamente, a mística do planalto apresenta-se como um vasto leque de profecias, mitos, lendas, teorias e ideologias que vêm atraindo esotéricos diversos, a partir da segunda metade do século XX.” (MELLO, 2004). Antes da chegada de Tia Neiva a Brasília, e antes mesmo do erguimento da monumental cidade, a região do planalto central já era habitada por devaneios e imaginários oníricos.

Uma famosa versão, do sonho de Dom Bosco, no século XIX, teria profetizado o surgimento, nesta região, de uma nova civilização, numa terra rica pela abundância de metais e minerais. Para Siqueira (2002), Brasília nasce, em verdade, fundada por dois mitos, a saber:

Brasília, inaugurada em 1960, nasceu a partir de dois grandes mitos de criação: a Cidade Utópica e a Terra Prometida (cf. Siqueira e Bandeira, 1977). O primeiro está inscrito no planejamento urbano e na arquitetura futurista do Plano Piloto. Os fundadores da cidade estavam imbuídos do sonho e da missão de inaugurar um novo tempo e uma nova *civitas* para o Brasil, que seria fundada no belo, na igualdade e na universalidade. Esse mito converge com um outro, místico, referenciado nas profecias de Dom Bosco, que se tornou, inclusive, o padroeiro da cidade. Coincidência ou não, esses dois mitos estão na base do fenômeno místico-esotérico que designa Brasília como a Capital do Terceiro Milênio ou da Nova Era. (Ibidem, p.179)

Interessante destacar, a própria localização geográfica de Brasília, que leva a mesma a ser considerada como o “Umbigo da América do Sul”, por alguns místicos, estando no “Coração do Brasil”. Para Eliade (1998, 2001, 2008), o simbolismo do centro mostra-se fundamental, para a compreensão do sagrado, na medida em que, as diversas hierofanias realizam uma narrativa em torno do centro, onde o mesmo será percebido como um ponto de junção do Céu, da Terra e do Inferno. Para Eliade (1998):

1º, no centro do mundo encontra-se a ‘montanha sagrada’, e é aí que o Céu e a Terra se encontram; 2º, qualquer templo ou palácio e, por extensão, qualquer cidade sagrada e qualquer residência real são assimilados a uma ‘montanha sagrada’, sendo assim, elevados a ‘centros’; 3º, por sua vez, sendo o templo ou a cidade sagrada o lugar por onde

passa o *Axis mundi*, são por isso olhados como o ponto de junção do Céu, da Terra e do Inferno. (Ibidem, p. 302).

Para os grupos esotéricos, que se disseminam na capital federal, Brasília é “O Centro”, a cidade sagrada, ainda que também profana. Os diversos discursos milenaristas existentes na cidade (MELLO, 1999), articulam-se ao discurso mais amplo da NE, de modo que, a própria cidade de Brasília, mostra-se fundamental para a preparação da humanidade, para a Era de Aquário.

Afora este profetismo, em torno da “realidade mágica” de Brasília, devemos destacar, também, que, em termos sociais, esta região configura-se como um lugar de encontros, de credos diversos, de inúmeras realidades sociais e culturais. Brasília nasce como um espaço híbrido. O encontro de realidades tão diversas leva, também, ao encontro de crenças e de utopias, mais que utopias, Brasília se materializa numa heterotopia, com relação às diversas histórias de vida que ali se cruzam.

O Vale do Amanhecer é um dos movimentos que afloram na capital federal, apenas para pontuarmos alguns, poderíamos citar: Associação Holística Vale do Sol, Cavaleiros de Maitreya, Centro Eclético da Fluente Luz Universal, Cidade Eclética, Collegium Lux, Espaço Holístico Lakshmi Vishnu, Fé Bahá'í, Fraternidade da Cruz e do Lótus, Fraternidade Eclética Espiritualista Universal, Fundação Osho, Grupo Aglutinado da Nota Sol, Instituto Branay Solarion, Legião da Boa Vontade, Loja Maçonica, Movimento Gonóstico Cristão Universal do Brasil na Nova Ordem, Ordem dos Quarenta e Nove, Ordem dos Rosa Cruz-AMORC, Ponte para a Liberdade, Santuário Dourado etc. entre tantos outros, que tornariam nossa lista aqui demasiadamente extensa.

O que nos interessa destacar aqui, é que o Vale do Amanhecer não surge como um elemento isolado, na paisagem esotérica de Brasília, pelo contrário, ele compõe este cenário mais amplo. E encontra-se configurado não apenas pelo entrecruzamento dos diversos discursos, como é recorrente na NE, como também pela singularidade que compõe o tecido social de Brasília.

Sendo uma região formada, basicamente, por migrantes, Brasília apresenta-se como um lugar não apenas de construção, mas também de reconstrução, onde o sujeito migrante, longe da sua comunidade religiosa, e dos seus espaços sagrados, têm que reconstruir simbolicamente os mesmos, por vezes, reinventando-os, introduzindo práticas e discursos com os quais passou a ter contato em meio ao cadinho cultural que é Brasília. Logo,

estamos falando de um lugar, por excelência, propício à inventividade cultural, social e religiosa.

3.2. Tia Neiva: de Candanga à Clarividente

Compreender a realidade e dinâmica do VDA, perpassa uma análise acerca da figura central na fundação de tal movimento religioso: Neiva Chaves Zelaya, mais conhecida pelos adeptos do VDA como Tia Neiva. Há que se destacar que, a biografia da fundadora do movimento é narrada em dois momentos, num primeiro, que poderíamos apontar como a biografia profana, da chamada *Clarividente*⁴¹, remete a sua vida como uma mulher comum, envolvida em encargos familiares e de trabalho, e num segundo momento, que poderíamos apontar como a biografia sagrada, remete ao contato da Tia Neiva com o mundo espiritual, com sua mediunidade, e com a subsequente fundação e condução do VDA. Buscaremos aqui elucidar brevemente estes dois momentos da vida da mesma.

3.2.1. Neiva Chaves Zelaya: a Candanga.

Nascida em 30 de outubro de 1925, no município de Propriá⁴², no sertão sergipano, Neiva Chaves Zelaya cresce num ambiente conservador em termos religiosos, altamente católico. É válido destacar que, mesmo depois da consolidação de sua obra espiritual, Neiva, ainda fazia questão de afirmar sua origem como católica apostólica romana.

Considerar sua origem familiar, para a compreensão da dinâmica do VDA, não parece ser algo de menor relevância, muito pelo contrário, na medida em que, a configuração do VDA, perpassa uma articulação intensa a partir da realidade cristã, e, mais especificamente, a partir do catolicismo. Também devemos considerar que, para a compreensão da biografia individual, é necessário que analisemos os deslocamentos realizados pelos sujeitos, nos diversos campos (BOURDIEU, 1996).

⁴¹ Segundo os adeptos do VDA, a clarividência remete a possibilidade de prever o futuro, revelar o passado, ver e ouvir espíritos. Ainda segundo a doutrina, Tia Neiva possuía a mediunidade universal, possuindo todos os tipos de mediunidades.

⁴² Ainda que haja dúvidas quanto à origem exata de seu nascimento, segundo relatos de alguns parentes Neiva teria nascido no município de Ilhéus, Bahia, porém teria sido registrada no município de Propriá, Sergipe. (REIS, 2008).

A pertença inicial de Tia Neiva, ao catolicismo, tem um papel decisivo na formação do VDA, pois, seu universo místico esotérico será marcado, justamente, por este intenso diálogo com o catolicismo popular, não à toa, a principal entidade do VDA, o Pai Seta Branca, aproxima-se da figura do próprio Jesus Cristo (MELLO, 1999), e, também, se apresenta, em termos de narrativa mitológica, como uma encarnação do São Francisco de Assis, um conhecido santo da hagiografia católica.

Esta influência, moldada pela formação inicial católica, pesa, não apenas, como uma sobreposição de imagens, mas, também, sobre o processo de codificação e recodificação da realidade social. Se considerarmos o *habitus*, enquanto um conjunto de predisposições, formadas pela pluralidade de posições que os sujeitos ocupam, nos diversos campos, isso significa que, a posição que o sujeito ocupa inicialmente, num determinado campo, no caso o campo religioso, e seus deslocamentos, irão possuir um peso significativo sobre as escolhas realizadas, bem como, sobre os julgamentos postos, e a significação atribuída ao mundo social.

Neste ponto é interessante destacar o lugar do *habitus* no direcionamento das práticas dos agentes, pois, reconhece-se que estes não são apenas epifenômenos da estrutura social, no entanto, suas subjetividades são objetivamente direcionadas, por isso que, o *habitus* corresponde a um conjunto de predisposições.

Para Bourdieu (2005b), o agente social se insere numa multiplicidade de campos, estes, possuem ligações com fenômenos externos a ele, porém não se relacionam de forma automática, possuem suas regras próprias. O *habitus* vai sendo constituído a partir da quantia de capital simbólico que o sujeito possui, dos diversos capitais simbólicos, que apontam para a multiplicidade de posições que o mesmo agente ocupa nos diversos campos.

Gradativamente, os sujeitos passam a internalizar as práticas possíveis, a partir da quantia de capital simbólico que eles possuem em cada campo. O *habitus* se forma, portanto, a partir da inculcação do capital simbólico, que se dá, principalmente, no universo familiar (BOURDIEU, 1998). A partir deste processo, determinadas práticas sociais se fazem mais, ou menos, possíveis para determinado agente.

Se considerarmos o “código da alma” existente no catolicismo (BRANDÃO, 1994), temos que, num lar católico, a partir do *habitus* desenvolvido para os sujeitos que ocupam esta posição no campo religioso brasileiro, é menos provável que a comunicação com uma

entidade espiritual desconhecida, ou seja, que não é um ente familiar, que poderia ser um protetor (PIRES, 2009), seja pensada como uma prática social aceitável.

Em termos analíticos temos que, a prática social, que Neiva passa a executar, contradiz o seu *habitus* familiar, já que, ele não a predisporia, em princípio, para se comunicar com entidades espirituais. A contradição entre o *habitus* familiar e a prática social do agente, parece nos remeter, a um processo de mudança posicional do mesmo no campo. Novas práticas levam a uma nova posição no campo, e uma nova posição gera uma mudança em termos de *habitus*, ainda que, este não seja um processo rápido, tampouco, automático.

Talvez soe demasiadamente alardeador, realizarmos tantas inferências a partir de um único dado: de que Neiva foi criada num lar católico, no entanto, para compreendermos a ação social, e, neste caso, isso implicou na constituição de todo um universo religioso. Devemos compreender quais possibilidades estavam sendo postas, para Neiva, naquele momento. Considerando que, o *habitus* tenciona-se entre as possibilidades objetivamente postas ao agente social no campo e suas aspirações subjetivas, cuja articulação se dá através da prática social, parece interessante investigar, quais as possibilidades simbólicas, objetivamente dadas na posição do campo ocupada por Neiva e como estas poderiam ser redimensionadas a partir de suas aspirações subjetivas, bem como, a partir de seus deslocamentos biográficos.

Remontando ainda às possibilidades objetivas, Neiva segue biograficamente o caminho mais provável para a sua vida, em termos sociais; casa-se, aos 18 anos, com Raul Zelaya Alonso, frutos desta união nascem: Gabriel Chaves Zelaya, Carmen Lúcia Chaves Zelaya, Raul Oscar Zelaya Chaves e Vera Lúcia Cahves Zelaya. Ainda nos anos 40, o casal muda-se para a região do centro-oeste brasileiro, visando atender à demanda de mão de obra, que aumentava exponencialmente naquele momento naquela região. Acabam por se estabelecer no município de Ceres, Goiás.

Aos 24 anos, Neiva torna-se viúva. Sendo necessário o sustento de 4 filhos pequenos, ela abre um pequeno estabelecimento comercial, *Foto Neiva*, mas que, devido a possíveis complicações de saúde, decorrente do contato com os produtos químicos envolvidos no processo filmico, Neiva adota uma nova atividade, inicialmente vivendo da produção e comercialização de produtos por ela produzidos, numa pequena chácara e, posteriormente, passa a atuar como caminhoneira, sendo a primeira mulher no país que obteve habilitação

para tanto. Neste período, adota uma menina chamada de Gertrudes, que passa a se chamar Gertrudes Chaves Zelaya.



Foto Neiva em Ceres (GO)/Fonte: Reis (2008).

Após uma série de experiências profissionais, nem sempre exitosas, com destaque para o roubo de seu caminhão, numa viagem em que levava passageiros ao nordeste. Neiva fixa-se, em 1954, na capital de Goiás, atuando como motorista de ônibus urbano. Em 1957, recebe o convite de Bernardo Sayão, que fora seu padrinho de casamento, para juntar-se ao grupo de candangos, que iriam rumo à nova capital federal, em construção, o que é aceito prontamente.

Claro que, todas estas escolhas realizadas, implicaram neste ajustamento, que já havíamos feito referência, entre as possibilidades objetivas e às aspirações subjetivas do agente social. Enquanto candanga, Neiva acaba por se figurar como uma mulher independente, o que não seria, possivelmente, o caminho mais viável, considerando sua localização no espaço social. Em entrevista concedida, no jornal Última Hora (1985), meses antes de falecer, Neiva fala sobre a dificuldade de transpor o que lhe era esperado, em termos de ajustes sociais.

(Jornalista) Para quem nasceu de uma família religiosa, nordestina, com padres e freiras, o começo deste trabalho espiritual deve ter sido muito difícil. Não foi, Tia Neiva?

(Tia Neiva) Foi sim. Eles não gostavam de 'macumbeiros' e nem de mulheres independentes. Só pela minha ousadia de ser uma viúva e que queria viver sua própria vida já haviam me expulsado de casa uma vez.

(Jornalista) Quer dizer que antes de todo estes trabalho espiritual, a decisão de ser caminhoneira, principalmente em se tratando de uma viúva jovem e bonita, custou muito caro para a senhora?

(Tia Neiva) Custou, mas valeu a pena. Eu sabia, eu sentia que tinha proteção de Deus. Eu sempre me considerei uma boa motorista. Dirigi por várias estradas deste Brasil. Naquela época, os carros não tinham a mecânica de hoje nem as estradas eram pavimentadas, a não ser umas poucas, nos troncos principais. Por isto, eu era respeitada pelos meus colegas. Justamente por ser considerada boa motorista e boa caminhoneira.⁴³

Percebemos, desse modo, que o seu percurso biográfico implicou num reajuste em torno das possibilidades objetivas postas. Suas escolhas realizadas, vão de encontro às possibilidades e expectativas postas no seio familiar. São as próprias contradições da herança, apontadas por Bourdieu (1998). Para o autor:

Tais experiências tendem a produzir habitus dilacerados, divididos contra eles próprios, em negociação permanente com eles mesmos e com sua própria ambivalência,; portanto, votados a uma forma de desdobramento, a uma dupla percepção de si e, também, às sinceridades sucessivas e à pluralidade de identidades. (Ibidem, p. 235).

As contradições entre a herança do capital simbólico familiar, em especial, o religioso, e suas práticas sociais, ficarão ainda mais s ao descrevermos o processo de imersão religiosa de Tia Neiva, em outros universos simbólicos fora do catolicismo, através do qual, Neiva defronta-se com a formulação de práticas sociais em, princípio condenadas pelo seu *habitus* familiar, pois, como ela mesma pôs na entrevista acima citada, seus pais não gostavam de “macumbeiros”.

3.2.2. Tia Neiva: A Clarividente

A biografia de Tia Neiva aproxima-se, em termos de estrutura, da narrativa do herói, segundo Cavalcante (2000). Se compreendermos que, a narrativa do herói prevê sua partida, sua iniciação e seu retorno, como nos coloca Campbell (1996), a narrativa biográfica de Tia Neiva aproxima-se, simbolicamente, deste modelo, ainda que, sua partida coincida com sua iniciação.

Quando falamos em partida, neste caso, nos referimos a uma ruptura com uma vida estritamente profana, passando a haver um contato com os planos espirituais, com o chamado “outro mundo”. Importante destacar a leitura que DaMatta (1997a), acerca da relação no Brasil entre este mundo e o “outro mundo”. Segundo o autor, aqui temos uma

⁴³ Marlene Anna Galeazzi. O Amanhecer de Tia Neiva, *Última Hora*, Brasília, 10 ago. 1985, p. 13.

extensão da forma como nos situamos socialmente marcado por um aspecto relacional, ao mesmo tempo que se mostra como um local de síntese. Nas palavras do autor:

[...] Inicialmente pode-se dizer que o outro mundo está marcado pelo signo da eternidade e da relatividade. O outro mundo é – a meu ver – um local de síntese, um plano onde tudo pode se encontrar e fazer sentido. Assim, o outro mundo – o mundo dos mortos, fantasmas, espíritos, espectros, almas, santos, anjos e demônios – é também uma realidade social marcada por esperanças, desejos que aqui não puderam se realizar pessoal ou coletivamente. (Ibidem, p. 151)

É através desta forma de se relacionar com o outro mundo, que Tia Neiva passará a ter contato com o plano espiritual. Se o outro mundo é o espaço para as aspirações, esperanças e desejos, individuais ou coletivos não alcançados no mundo profano, significa, também, que é neste “outro mundo” que poderemos encontrar a chave para as possibilidades de preparar a humanidade para uma Nova Era, e não neste plano.

Ainda que nos relatos dos filhos de Tia Neiva encontremos referências a possíveis contatos espirituais em períodos anteriores de sua vida (REIS, 2008), em termos de uma “narrativa biográfica oficial”, temos como referência que, entre os 32 e 33⁴⁴ anos de idade, passa a ser o momento de sua vida em que estes contatos se realizam, com uma intensidade sempre crescente. Em uma passagem do seu livro autobiográfico, ela situa o fato da seguinte forma:

Minha vida seguia o curso normal de uma mulher viúva, aos 32 anos, quando começaram os primeiros fenômenos de minha clarividência. Começavam também as indecisões, e tudo que havia planejado em toda a minha vida se transformava sem que eu percebesse. Sentia apenas que tudo mudava (...). Foi o mais terrível martírio, pela brusca transformação de toda a minha vida. Meus filhos, Gilberto, Raul, Oscar, Carmen Lúcia e Vera Lúcia estavam na crítica idade de estudos e desenvolvimento. Renunciei a tudo porque somente uma lei passou a existir: O DOUTRINADOR. (apud ÁLVARES, 1992, p. 34)

O contato de Neiva com o “outro mundo”, denota uma ruptura com sua vida secular, o que não ocorre com fácil aceitação, como já pontuamos anteriormente, encontramos diante de uma prática social que contradiz o julgamento do *habitus*, de modo que a prática necessita ser ressignificada, ou o *habitus* modificado através do deslocamento pelos campos simbólicos, neste caso, o campo religioso, para que se possa haver uma continuidade entre o *habitus* e a prática social.

⁴⁴ Por vezes, é pontuado, pelos adeptos, a especificidade do momento em que tais visões passam a aparecer para Tia Neiva, uma vez que, 33 anos seria a “idade de Cristo”, de modo que, tal recurso discursivo parece tentar buscar dar uma “sacralidade”, ao momento em que a mediunidade de Neiva passa a se manifestar.

Sendo Neiva de origem católica, seu *habitus* circunscreve uma série de julgamentos de caráter moral e social em torno da relação com os espíritos. Como nos situa Brandão (1994), as diferentes tradições religiosas, relacionam-se de enésimas formas com o mundo espiritual no Brasil. Segundo o autor, ao contrário do que ocorre no espiritismo kardecista, em que há uma relação mais horizontalizada com os espíritos marcadas pelo diálogo, no catolicismo popular, encontramos uma relação tanto de devoção como de temor, normalmente a devoção refere-se ao cultos dos antepassados, e à espera de proteção por parte destes, ao passo que, teme-se os espíritos “desconhecidos”, mais uma vez reafirmando o caráter relacional com o qual nos ligamos ao “outro mundo”, como posto por DaMatta (1997a). Na cosmovisão existente no catolicismo popular, os espíritos conhecidos podem ser protetores, anjos da guarda, ao passo que aqueles que desconhecemos são almas penadas, mal-assombros (PIRES, 2009). Reafirma-se, assim, a dicotomia casa e rua, são bem-vindos aqueles espíritos que um dia habitaram a casa, os que habitaram a rua não o são.

Ainda segundo a biografia oficial, acerca da vida de Tia Neiva, ela chega a procurar um psiquiatra, sendo este um dos poucos na região naquele momento. Segundo esta narrativa, ao chegar ao consultório, Neiva se diz aflita, por ter visões diversas, que falavariam com ela, e o que pareceria um simples caso de estafa, por excesso de trabalho, facilmente diagnosticado pelo psiquiatra, mostra-se como algo excepcional, pois, Neiva começa a narrar uma destas visões, que estaria tendo naquele exato momento, e ao descrever a visão, que estaria por detrás do médico, e ao repetir o que tal visão dizia, o psiquiatra comove-se, ao perceber que se tratava de seu próprio pai, que havia falecido há pouco tempo. Sendo assim, o próprio médico desiste de seu caso, e vai embora do local. A partir de então, Neiva teria se convencido que, de fato, ela seria uma médium.

Interessante perceber os percursos traçados por Neiva, que teria procurado ajuda também no catolicismo, e mesmo com passagens pelas religiões afro-brasileiras (REIS, 2008), seguindo-se à medicina oficial. Sua prova de fé provém dos limites explicativos do próprio conhecimento médico, não possuindo este, uma explicação plausível para suas aflições, então, ela aceita as demais explicações “não oficiais”. Neste momento, há uma aproximação de Tia Neiva com o espiritismo kardecista, o que trará marcas fundamentais, para a compreensão do escopo doutrinário do VDA.

Neiva é apresentada à Maria de Oliveira, mais conhecida como Mãe Neném, estudiosa do espiritismo kardecista. Desse encontro, resulta a fundação da União

Espiritualista Seta Branca, mais conhecida, entre os adeptos pela sigla UESB. O nome da instituição, faz referência à principal entidade que entra em contato amigável com Neiva: *Pai Seta Branca*, considerado o mentor espiritual do movimento, havia também o contato com outras entidades, como *Mãe Tildes*, *Mãe Yara*, *João de Enoque*.

A UESB é fundada, portanto, no Núcleo Bandeirante, no ano de 1959. Sob forte influência do espiritismo, passa a apresentar em termos de discurso e de prática obras de voltas para a caridade, tanto no nível espiritual, através do atendimento mediúnico, como através de obras de caráter assistencial, como se deu através da fundação de um orfanato.

No mesmo ano de fundação Neiva, nesta época mais conhecida como Irmã Neiva, recebe *orientações dos espíritos* para que o templo seja mudado de local, ainda que construído nos mesmos moldes. Mudam-se então para a região na zona rural denominada Serra do Ouro, localizada na rodovia que liga Brasília à Anápolis (BR 060), na altura do quilometro 64.

É neste período que, se iniciam também os contatos da Clarividente com seres extraterrestres, o que é assumido, pelo movimento, como algo natural. Nas palavras do Mário Sassi (1979), sistematizador da doutrina: “A doutrina do Amanhecer considera o relacionamento interplanetário, entre a Terra e outros corpos celestes, como coisa natural e própria da mecânica do universo.” (Ibidem, p. 46). Destaca-se nesta construção cosmológica, a existência de um planeta denominado *Capela*, de onde teriam provindo boa parte dos espíritos de luz que teriam entrado em contato com Neiva, incluindo aí o *Pai Seta Branca*.

No decorrer dos anos 60 ocorrem dois fenômenos bastante emblemáticos para o grupo, no plano espiritual temos que, segundo os adeptos, Neiva passa a realizar o *transporte consciente*, deslocando-se espiritualmente para outros pontos físicos da Terra, neste período, Neiva teria passado por um treinamento de 5 anos no mosteiro de Lhasa no Tibete, sob as orientações de um monge, designado pelo próprio *Pai Seta Branca: Humarram*. Para os adeptos da doutrina, devido a tal treinamento, é que Neiva vem a desenvolver problemas de ordem respiratória que culminam com sua morte (ou desencarne como preferem os adeptos), em 15 de novembro de 1985.

No plano mais terreno, temos que no ano de 1964 a UESB é desfeita, marcada pela separação entre a Irmã Neiva e Mãe Neném. A separação é explicada no nível espiritual, na medida em que, devido a dívidas cármicas elas estariam ali para seus últimos ajustes, ao mesmo tempo em que é posto que a abertura demasiada do movimento levou a uma

fragilidade em termos espirituais, de modo que, elas passaram a ser assediadas por espíritos denominados de *Cobradores*. No mesmo ano, Mãe Neném segue para Goiânia, e Neiva funda em Taguatinga a OSOEC (Obras Sociais da Ordem Espiritualista Cristã).

Percebam a contínua proximidade com o discurso cristão, que se transparece mesmo na sigla da nova denominação. É interessante demonstrar tal aproximação, na medida em que a mesma nos remete ao processo de legitimidade do movimento no campo religioso brasileiro. Considerando-se que uma religião quando é formulada conta apenas com o carisma do profeta fundador como capital simbólico (BOURDIEU, 2004a), temos que os agentes sociais precisam angariar mais capital simbólico para alterar sua posição no campo.

Consideremos também que, as regras do jogo, em determinado campo, incluindo aí o que se considera ou não legítimo, será determinado principalmente pelos agentes que possuem maior quantia de capital simbólico no mesmo (BOURDIEU, 2004c) – no caso do campo religioso brasileiro, devemos destacar o papel da Igreja Católica – de modo que, a busca por legitimidade social no campo religioso brasileiro remete os agentes a uma aproximação com o Cristiano e com o catolicismo de modo particular, ao mesmo tempo em que tais agentes buscam formular uma oferta de novos bens de salvação que possibilitem o angariamento de mais adeptos ao movimento e sua consequente institucionalização no campo.

Ainda ligado a este processo de institucionalização, chama a atenção o fato de que, no ano de 1965 surge, no movimento um agente que será fundamental para a legitimidade do mesmo: Mário Sassi, que vem a conhecer Neiva, e torna-se seu companheiro, mas não só isso, como também sistematizador intelectual da doutrina. Galinkin (2008) aponta para o fato de que Tia Neiva e Mário Sassi acabam por configurar o que ela denomina de organização bicéfala, na medida em que, os dois mostram-se como líderes do movimento, ainda que ocupando posições diferenciadas. Tia Neiva seria a líder carismática, ao passo que, Mário Sassi, seria o sistematizador da doutrina.



Mário Sassi e Tia Neiva/Fonte: <<http://valedoamanhecer-cartas.blogspot.com>> Acesado em 1º de outubro de 2011.

Apenas no ano de 1969, é que o movimento fixa-se espacialmente de forma definitiva nos arredores de Planaltina, cidade satélite de Brasília, onde hoje se localiza o templo mãe do VDA. Neste interstício temporal, muitas fatos ocorreram, sendo o mais significativo, a expansão ocorrida com o VDA fora de sua sede, em especial após o período da morte de Tia Neiva, quando o movimento passa a ser coordenado pelos sucessores de Tia Neiva, Mário Sassi e os filhos da Clarividente, com um destaque especial para o papel exercido pelo primogênito da mesma, Gilberto Chaves Zelaya, mais conhecido como Trino Ajarã, no processo de expansão da doutrina, contanto hoje com mais de seiscentos templos pelo Brasil e em mais seis países. Destaca-se que nos anos 70, havia uns poucos templos fora da sede, entre eles o templo de Olinda, sendo hoje, o estado de Pernambuco uma das unidades da federação com o maior número de templos da doutrina.

3.3. Estrutura religiosa e social do Vale do Amanhecer

3.3.1. Narrativas oníricas e a cosmogonia do Vale

O universo mágico religioso do VDA configura-se por uma intensa inventividade em termos de narrativas, a partir de uma série de construções discursivas, este universo vai ganhando forma e vulto. Preto-velhos, caboclos, ciganos, seres de outros mundos, todos emergem em meio a uma narrativa plural, que explica o mundo, a existência, a vida e a

morte, e principalmente, os problemas terrenos, afinal, a religião sempre se volta aos problemas mais palpáveis dos homens.

Como já foi apontado, para a doutrina do VDA, também denominada *Corrente Indiana do Espaço*, considera-se que além das entidades existentes na Terra, também há seres em outros planetas, com destaque para aquele que os adeptos denominam de *Capela*.

Devemos destacar que na narrativa mitológica do VDA, a Terra foi colonizada por seres intergalácticos provindos do planeta *Capela*, os chamados *capelinos*. Para poderem habitar a Terra, passaram por processos de adaptação, originando os *Equitumans*, estes, teriam sido distribuídos por sete pontos do planeta, dos quais cinco são identificáveis hoje: Peru, Iraque, Alasca, Mongólia e Egito. Apesar de serem altamente desenvolvidos tecnologicamente, e, praticamente imortais, acabaram por desobedecer as ordens divinas, sendo tomados pela soberba, e, devido a tanto, foram exterminados. Ao final do segundo milênio de suas existências, coube a execução da sentença ter sido realizada através de uma nave gigante, denominada *Estrela Candente*, cujo nome, designa hoje um dos principais rituais do Vale. Nesta nave, estava sob o comando de um espírito de luz, o *Pai Seta Branca*. Os *Equitumans* regressaram posteriormente a Terra através de outras encarnações, segundo os adeptos.



Pai Seta Branca/Fonte: <valedoamanhecer.com> Última vez acessado em 20 de setembro de 2011.

Segundo os adeptos, alguns espíritos remanescentes daquela civilização foram distribuídos nos sete antigos pontos de colonização dos *Equitumans*, eles receberam uma nova denominação, passaram a ser chamados de *Orixás*⁴⁵. Destaquemos que apesar de em termos linguísticos termos uma aproximação com as religiões afro-brasileiras, em termos de significado, os adeptos buscam distanciar-se simbolicamente de tais referências, situando as entidades do VDA como diversas daquelas existentes nas religiões afro-brasileiras, o que indica, tanto o embranquecimento de tais entidades, como a hierarquização, em termos simbólicos (SALGUEIRO, 2003). O que, em nossa interpretação, deve-se a própria busca pelo processo de legitimação do credo, considerando-se que, historicamente, os cultos afro-brasileiros são percebidos como deslegítimos no campo religioso brasileiro, ainda que, a eficácia de suas práticas religiosas seja reconhecida. Não indicamos, com isso, um movimento de mão única, afinal, o processo de legitimação de determinado credo é algo que é tensionado no processo histórico, e “falta de legitimidade” de tais credos deve ser relativizada, já que o próprio reconhecimento da eficácia de seus rituais aponta para o reconhecimento da legitimidade do mesmo.

Fruto desta ambiguidade, há uma aproximação simbólica com aquelas práticas que são entendidas como eficazes em termos mágicos, pois, como nos coloca Weber (1999), a ação mágica é racional pela experiência, no entanto, um distanciamento através da ressignificação e do embranquecimento de tais elementos possibilita um angariamento maior de capital simbólico no campo legitimando o credo. Este movimento de embranquecimento pode ser claramente percebido nos próprios textos oficiais do movimento. No livro *O que é o Vale do Amanhecer?* (1979), de autoria de Mário Sassi, é pontuada a seguinte questão em torno dos Preto-Velhos e dos Caboclos no VDA:

O Vale só trabalha e aceita auxílio de espíritos que já atingiram o estágio da Luz, que já superaram a faixa cármica, que estão acima do bem e do mal conforme conceito da Terra. Tais espíritos, no Vale chamados de Mentores, se apresentam com as roupagens que proporcionam melhor resultado no seu trabalho através dos Médiuns. Por isso eles usam os ‘macacões’ de Pretos Velhos ou os ‘penachos’ dos Caboclos. Mesmo assim esses espíritos dispensam o ‘personalismo’ habitual dessas figuras e

⁴⁵ Apesar da aproximação em termos linguísticos, o que a aponta para a crioulização cultural existente no plano discurso do movimento (LABARRETE, 2006), é negado, por parte dos adeptos, qualquer ligação direta entre as entidades existentes no movimento e os *Orixás*, enquanto deuses dos cultos afro-brasileiros, o que indica o processo de embranquecimento das entidades espirituais (MEDEIROS, 1998), e sua, subsequente, hierarquização (SALGUEIRO, 2003).

jamais interferem no livre arbítio dos espíritos encarnados. Também não fazem uso de objetos, bebidas, charutos e etc. pois seu trabalho é iniciático.

A Doutrina do Amanhecer não é Umbanda, Condomblé, Quimbanda, Kardecismo, Induísmo, Teosofia ou Catolicismo. É apenas uma Doutrina com sentido Universal com base no Sistema Crístico. (Ibidem, p. 54)

Percebamos, que nesta afirmação é posto que a forma como as entidades (ou mentores) se apresentam remete apenas a uma imagem, à aparência e não a sua essência, que seriam, na verdade, espíritos de luz. Sinteticamente, o Vale se situa no debate entre o kardecismo e o chamado “baixo espiritismo”, de modo que as entidades do Vale se apresentariam na forma como aquelas presentes no “baixo espiritismo” porém, na essência, estariam ligadas aos espíritos de luz, aproximando-se, simbolicamente, do kardecismo. Sua distinção com relação às entidades presentes na Umbanda, se dá a partir de elementos considerados negativos, como o uso de bebidas, de charuto, ou a intervenção no livre arbítio. Damos relevo aqui ao fato de que, ao contrário da Umbanda Esotérica, que mantém a identidade umbandista (GUERRIERO, 2009), apontando para a incorporação de elementos esotéricos na umbanda, no VDA, temos a incorporação de elementos umbandistas numa prática esotérica, sem a manutenção de uma identidade umbandista, que é negada, mais que isso, as entidades provenientes do panteão da umbanda, ocupam um lugar muito mais performático, que de culto, dentro da estrutura do VDA.

Por fim, podemos ainda destacar nesta fala, o fato de que, Mário Sassi, estando representando um credo emergente, realiza a função de afirmar os bens de salvação ofertados pelo movimento como originais, ou seja, ao entrar na disputa por fieis no campo religioso, busca oferecer novos bens de salvação (BOURDIEU, 2004a), ainda que estes dialoguem, em sua formulação com outros já presentes no campo.

Por fim, teríamos tido os *Tumuchys*, missionários originários dos grupos integrantes dos *Orixás*, que também seriam grandes cientistas, há algo de especial entre os *Tumuchys*: entre eles estavam um grande guerreiro, denominado *Jaguar*⁴⁶, também conhecido como *Pai Seta Branca*. Finda a missão dos *Tumuchys* na Terra eles teriam sido destruídos pelo mar, voltando a Terra em encarnações posteriores. O próprio *Pai Seta Branca* teria regressado a Terra, posteriormente, como São Francisco de Assis, e, por último, como um

⁴⁶ Para os adeptos do VDA, o *Jaguar* refere-se a uma figura presente na cultura inca, o que seria, segundo os adeptos, uma das origens do movimento, não à toa, seria esta, uma das formas que o *Pai Seta Branca* teria assumido. Também no movimento, utiliza-se tal denominação, de modo genérico, para se referir aos médiuns do sexo masculino, na doutrina.

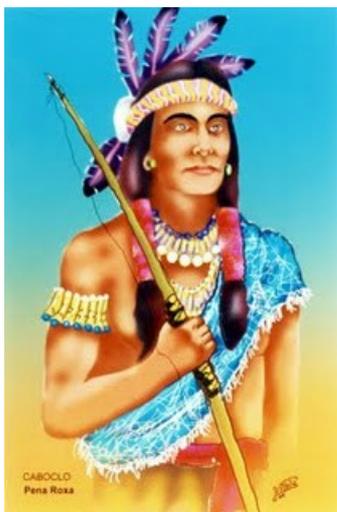
índio Tupinambá⁴⁷, que teria vivido entre o Brasil e a Bolívia no século XVI. Não podendo mais encarnar, escolhe Tia Neiva para se comunicar e preparar a humanidade para o terceiro milênio⁴⁸.

Considerando-se que, tais seres encarnaram inúmeras vezes, muitos deles se apresentaram sob formas bastante conhecidas, como os gregos, fenícios, hebreus, chineses, maias, astecas, egípcios, ciganos, normalmente há toda uma gama de referências às grandes civilizações. Além desses, aparecem como uma referência constante, aos preto-velhos e caboclos, que possuem uma grande relevância simbólica não apenas em termos de narrativas, mas, também, apresentam uma significativa função ritualística, que será explorada mais adiante.

⁴⁷ Apesar da referência realizada pelo movimento, os Tupinambás referem-se a uma grande nação de índios, da qual faziam parte, dentre outros, os tamoios, os tupiniquins, os potiguaras etc., os registros históricos e etnológicos que se têm desta nação apontam para a sua localização ao longo do litoral brasileiro, e não na fronteira do Brasil com a Bolívia.

⁴⁸ A ideia de milenarismo não é assumida aqui numa perspectiva escatológica, mas sim, a partir de um horizonte utópico, percebendo este novo milênio como um momento de mudanças positivas para a humanidade.

Algumas Entidades Espirituais do Vale do Amanhecer

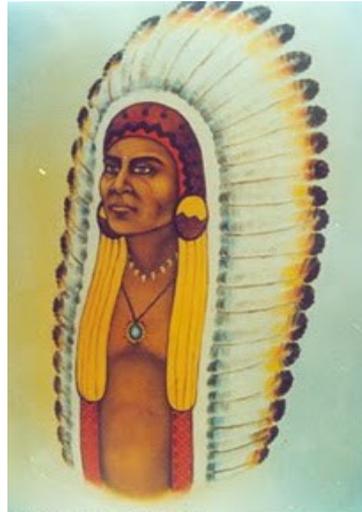


Caboclo Pena

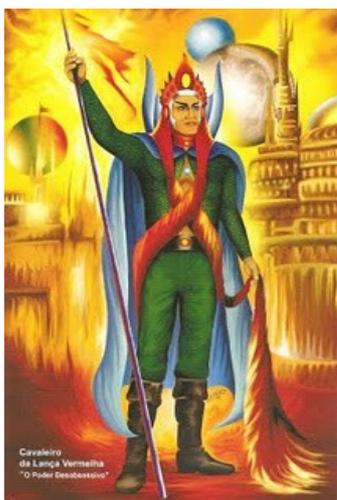
Virgens



Caboclo Tupi



Caboclo Tupinambá das Matas



Cavaleiro da Lança Vermelha



Gui Missionária Acazina Branca



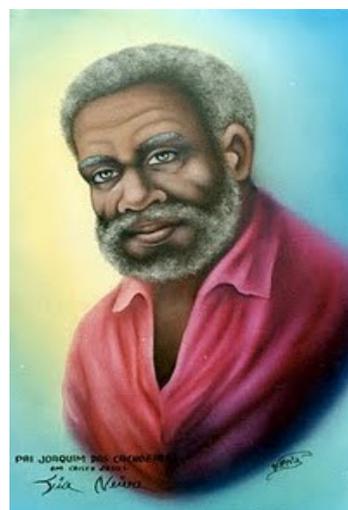
Vovô Hindu



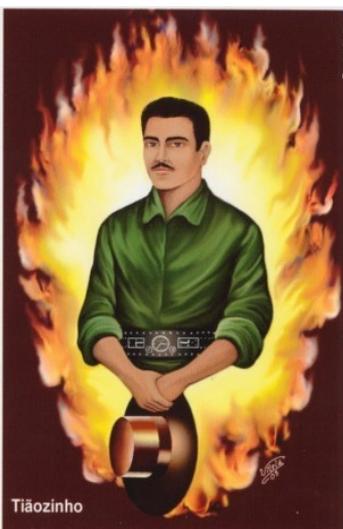
Vovó Catarina das Cachoeiras



Vovó Catarina de Aruanda



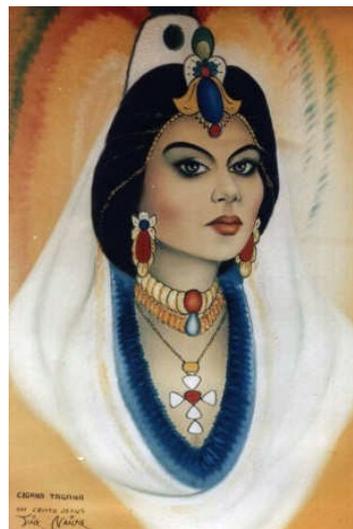
Pai Joaquim das Cachoeiras



Tiãozinho



Princesa Muruaicy



Cigana Tagana

Fonte: <valedoamanhecer.com>

3.3.2. Pai Seta Branca: *O Mentor Espiritual do Vale do Amanhecer*

Como já apontamos, o *Pai Seta Branca* é a principal entidade espiritual do VDA. Em termos hierárquicos, é posto, pelos adeptos, que Tia Neiva é o sétimo raio do *Pai Seta Branca*, e este sétimo raio de Jesus, também é conhecido entre os adeptos pelo vocativo de *Simbiromba*. Ainda segundo a narrativa do VDA, esta entidade possui uma consorte, *Mãe Yara*, que apesar de ser continuamente referenciada entre os adeptos, inclusive durante os processos de incorporação, aparentemente possui um lugar menor no culto.

Em termos visuais, o *Pai Seta Branca* aproxima-se tanto do caboclo presente nos cultos da umbanda, como também daqueles existentes nas produções filmicas hollywoodianas, como aponta Cavalcante (2005):

O Vale do Amanhecer fala de povos indígenas andinos, meso-americanos, brasileiros e norte-americanos, todos eles expostos a uma forte aura mítica e aparentemente lá chegados por intermédio de sistemas como folhetos de agências de turismo e lembranças adquiridas nas viagens; assim como da religião umbandista; da religiosidade Nova Era e também dos filmes e séries de faroeste, veiculados no cinema e na televisão. O interessante é que, no Vale, esses mesmos índios também dizem respeito a informações referentes a naves espaciais, a seres de outros planetas, a faraós e pirâmides egípcias, entre outros. Tudo isso ocasionado por o “Vale indígena” ser um texto, no qual a tessitura a ele imanente, sendo híbrida, dá-se a realizar de modo dialógico e complexo. (CAVALCANTE, 2005, p. 168)

Temos, assim, a constituição de um mundo híbrido, formado pela confluência das mais diversas realidades sociais e culturais, aproximando-se do que Amaral denominou de *Sincretismo em Movimento*⁴⁹, para caracterizar a realidade da NE. Sua figura remete ao arquétipo paterno, e a ideia de justiça e bondade, sendo a figura do *Pai Seta Branca* uma expressão dos mesmos, conforme poderíamos interpretar, seguindo uma análise a partir de Durand (2001, 2002).

As referências a esta entidade, normalmente se dá evocando-o como “meu pai”, em momentos ritualísticos, por parte dos adeptos. No entanto, no decorrer de nossa pesquisa, percebemos que há outras formas de evoca-lo, em especial nos momentos em que se pede sua ajuda. Em todos os templos do VDA há sempre uma Imagem do *Pai Seta Branca*, o fiel ao passar diante da mesma prostra-se, inclinando-se levemente para frente, realizando um movimento de sobreposição das mãos a altura do peito, seguido de uma abertura das mesmas, por vezes suspendendo-as a altura da cabeça, em sinal de devoção. Segue-se a saudação *Salve Deus!*, também utilizada para iniciar os rituais, bem como para cumprimentar outros fieis, ou mesmo, para encerrar falas, mandamentos escritos e documentos do movimento. Este tipo de saldação, também é realizado diante uma estátua do Jesus Cristo, que se diferencia da imagem tradicional, por estar vestido de verde, envolto em um véu branco.



Médium Reverenciando a Imagem do *Pai Seta Branca* (Dois Irmãos)/Fonte: Deborah Ghelman.

⁴⁹ Amaral (1999) se utiliza da categoria *sincretismo em movimento*, para se referir à NE, na medida em que, na interpretação da autora, a NE marca-se pela errância, pela ambiguidade, e pela heterogeneidade, levando a uma contínua composição, decomposição e recomposição de elementos diversos, sendo não apenas os sujeitos errantes, como também, a própria religião.



Médium Reverenciando a Imagem do Jesus Cristo (Dois Irmãos)/Fonte: Deborah Ghelma.

Os pedidos pessoais realizados ao *Pai Seta Branca* podem ser feitos em momentos ritualísticos, mas também, podem ser feitos de forma mais pessoal. Por vezes, os adeptos, após saudarem a imagem da entidade, permanecem imóveis, com os braços abertos e suspensos, normalmente, balbuciando palavras. Também é possível escrever os pedidos, há, normalmente, nos templos, papel e caneta para tanto e estes são depositados junto à imagem deste caboclo.

Tivemos a oportunidade de poder ler alguns pedidos realizados por fieis, que se dispuseram a nos mostrar o que estavam pedindo e interessante que, ao contrário dos nomes ritualísticos, como *Simiromba*, ou “meu pai”, o mais recorrente nestes pedidos foi: “meu paizinho”. Uma de nossas entrevistas, de 34 anos, que apesar de não ser adepta, frequenta o templo há seis anos, nos colocou a seguinte questão em torno do tom do pedido:

A gente tem que pedir com carinho, como se a gente tivesse pedindo pro pai da gente... Com carinho e com respeito, porque se a gente pede assim ele nos ouve. É como um pai ouvindo os filhos, daí a gente tem que pedir com jeitinho.

A questão da utilização do diminutivo na cultura brasileira é emblemática, para Holanda (1995), esta representa não mostra polidez, ou mesmo nossa simpatia em termos de um *ethos*, mas sim, nossa aversão ao ritualismo. Para o autor, podemos até mesmo aceitar de bom grado as fórmulas de reverência, mas apenas, quando não suprimam todas as demais formas de convívio mais familiar. No que concerne especificamente à utilização do diminutivo, o autor pontua:

No domínio da linguística, para citar um exemplo, esse modo de ser parece refletir-se em nosso pendor acentuado para o emprego dos diminutivos. A terminação ‘inho’, aposta às palavras, serve para nos familiarizar mais com as pessoas ou os objetos e, ao mesmo tempo, para lhes dar relevo. É a maneira de fazê-los mais acessíveis aos sentidos e também aproximá-los do coração. (Ibidem, p. 148)

Temos, portanto, uma estratégia de aproximação com o sagrado. Ainda que o *Pai Seta Branca* seja pensado como um espírito de luz, uma entidade elevada, isso não implica em um distanciamento do fiel com relação ao mesmo. Seu aspecto, enquanto figura paterna, é ressaltado durante as consultas, os médiuns que atendem aos *pacientes* buscam destacar esta faceta da entidade, a imagem de pai, daquele que protege.

Sendo o VDA uma religião que se baseia na oferta de bens de salvação voltados principalmente para a cura espiritual, é de se esperar que a maior parte daqueles que procuram o Vale, esteja sendo afligida por algum problema no momento da consulta, demandando proteção, preferencialmente uma proteção personalizada, familiar, que se oponha à frieza encontrada nos consultórios médicos, psicológicos e mesmo nas religiões tradicionais.

Ainda que, marcado por uma forte influência do espiritismo, há que se destacar o impacto exercido pelo catolicismo, em especial, o de origem popular, não à toa, o VDA mostra-se como uma religião de cânticos, que em muito lembram as entoadas do catolicismo, que são chamados pelos adeptos de *mantras*. Em uma das cartas redigidas por Tia Neiva, ela aponta para a importância dos cânticos:

E mais uma coisa, meus filhos: quando vocês puderem cantar... O canto se transforma em mantras junto ao seu ectoplasma. É um ectoplasma crístico que lhe permite fazer seus pedidos enquanto você está cantando os mantras. Sempre que puderem, cantem! Nós ionizamos o nosso Templo e deixamos aqui, em haver, quando saímos, tantos mantras do nosso magnético animal extraídos do Sol Interior. Não se esqueçam disto! [...] Os mantras cantados são como luzes, é um trabalho em louvor à Espiritualidade, é como se vocês abrissem uma conta corrente nos Mundos Encantados! (Carta Escrita em 27. 06. 76/Disponível em <valedoamanhecerbrasil.blogspot.com> último acesso em 1º de outubro de 2011).

Para DaMatta (1997b), a cantoria mostra-se como um dos veículos possíveis de comunicação com o divino, uma prece cantada, e como tal, se dirige a uma entidade e visa influenciá-la (MAUSS, 2005). Segundo DaMatta:

Existem formas de falar com o mundo de Deus que são solitárias e outras que são coletivas. Coletivamente, o modo mais comum é através da cantoria, onde a prece faz com que se juntem todos os pedidos num só,

que deve ‘subir’ aos céus levado pelas harmoniosas das vozes que o entoam. (Ibidem, p. 110)

Temos, portanto, um modelo que se distancia do kardecismo, cujo culto, por vezes, é percebido como triste, demasiadamente silencioso (ORTIZ, 1999). Os cânticos, chamados de mantras no VDA vinculam-se à própria validação do sistema religioso. Segundo Merriam (1964), os sistemas religiosos se validam tanto através da recitação de mitos e lendas nas canções, quanto através da música que expresse os preceitos religiosos.

A figura paterna do *Pai Seta Branca* aproxima-se dos arquétipos que o catolicismo desenvolve, porém, ainda que haja uma figura feminina, no caso a *Mãe Yara*, esta não é objeto de culto como o Pai Seta Branca, não se aproximando de um modelo mariano. Se há uma figura feminina cultuada, indiscutivelmente, esta é a própria Tia Neiva, ainda que não seja percebida, pelos adeptos, como uma entidade de culto, explicitamente.

Por fim, há de que se destacar o fato de que, nos finais de ano, o *Pai Seta Branca* envia uma mensagem para os adeptos através de uma *ninfa lua*⁵⁰, aproximando-se do próprio calendário secular e do calendário cristão. Renovando os laços de fé e crença entre os adeptos, reforçando o que Eliade (2001) denominou de *o mito do eterno retorno*⁵¹.

3.3.3. Estrutura hierárquica e rituais de iniciação no VDA.

É válido destacar que, apesar de enquadrarmos o Vale dentro do universo da NE, ele apresenta uma característica distintiva pouco trazida pelos autores que discutem a temática (AMARAL, 1999, 2000; CAROZZI, 1999; CARVALHO, 1999; MAGNANI, 1999, 2000, 2006; MALUF, 2003; TAVARES, 1999), que diz respeito ao fato de ser uma prática que poderíamos considerar “Nova Erista”, mas que possui uma rígida estrutura

⁵⁰ A referência às ninfas recai, no caso do VDA, à classificação genérica em torno das mulheres que são adeptas do movimento. Na mitologia grega, ninfas são qualquer membro de uma grande categoria de deusa -espíritos naturais femininos, às vezes ligados a um local ou objeto particular. Muitas vezes, ninfas compõem o aspecto de variados deuses e deusas, ver também a genealogia dos deuses gregos. São frequentemente alvo da luxúria dos sátiros. Em outros resumos as ninfas seriam fadas sem asas, leves e delicadas.

⁵¹ Eliade (2001) cria a distinção entre a humanidade religiosa e não-religiosa, com base na percepção do tempo como heterogêneo e homogêneo respectivamente. Eliade defende que a percepção do tempo como homogêneo, linear, e irrepitível é uma forma moderna de não-religião da humanidade. O homem arcaico, ou a humanidade religiosa (*homo religiosus*), em comparação, percebe o tempo como heterogêneo; isto é, divide-o em tempo profano (linear), e tempo sagrado (cíclico e re-atualizável). Por meio de mitos e rituais que permitem o acesso a este tempo sagrado, a humanidade religiosa protege-se contra o *terror da história* (uma condição de impotência diante os dados históricos registrados no tempo, uma forma de existência aflitiva).

hierárquica. Carozzi (Ibidem) chega mesmo a apontar que a principal característica da NE é, justamente, a autonomia como prática, porém, detalhemos melhor a questão.

Primeiramente devemos reconhecer o caráter plural da NE (SILVA, 2000), que abarca, inclusive, práticas iniciáticas (GUERRIERO, 2006). Podemos afirmar que a NE, como um todo, não é hierárquica, pois, de fato, há uma ambiguidade, inclusive, de pensa-la como um movimento, Siqueira (2003) propõe que a pensemos como uma sensibilização espiritual, o que é ao mesmo tempo uma posição que abre possibilidades, mas também restringe, já que, há também práticas não religiosas, no universo da NE.

Em segundo lugar, devemos destacar que o público que compõe tanto a NE, de modo geral, quanto o VDA, de modo particular, não é homogêneo. Segundo Magnani (1999):

[...] é possível distinguir graus de comprometimento, a que correspondem determinados tipo-ideais de frequentadores. Proponho separar, numa ponta do espectro, o **tipo erudito**, que em princípio se caracteriza por escolhas mais restritas, ditadas por critérios definidos com maior homogeneidade e clareza no interior de um sistema de compatibilidades; no outro extremo, está o **tipo ocasional**, cujas escolhas são determinadas menos pelo planejamento de algum código do que pelo apelo do *marketing*; entre ambos situa-se o **tipo participativo**, frequentador habitual dos espaços do circuito neo-esô: diferentemente do tipo ocasional, suas escolhas são ditadas por um código de compatibilidades; sua *performance*, contudo, é mais maleável que a do erudito. (Ibidem, p. 101).

Poderíamos substituir tais tipo-ideais por outros equivalentes, para a realidade do VDA, equivalendo o *erudito* ao iniciado no movimento, que, ainda assim, poderia ser desdobrado em dois subtipos, entre aquele iniciado que ocupa um “cargo” institucional dentro da estrutura hierárquica do templo, e aqueles que não a ocupam; ao *tipo ocasional* poderíamos equivaler aos *pacientes*, referindo-se àqueles que vão pontualmente ao VDA, por vezes, limitando-se a um único contato com a doutrina; e o *tipo participativo*, poderíamos equiparar aos *pacientes* que se tornam *habitués* do movimento, assimilam os códigos sociais presentes no movimento, e, por vezes, permanecem frequentando o movimento, mesmo quando quando a questão que o leva até o VDA já foi resolvida.

Desse modo, há uma hierarquia que se estabelece para os adeptos, que não necessariamente se reproduz com os *pacientes*, a hierarquia é “para dentro” do movimento, para os iniciados.

A atual estrutura hierárquica existente no VDA foi definida por Tia Neiva, ainda em vida (REIS, 2008). No nível máximo da hierarquia do movimento encontra-se o *Conselho*

dos Trinos, que são responsáveis pela manutenção doutrinária do VDA, e pelas atividades burocráticas da doutrina, devendo-se destacar o fato que, tal conselho foi incapaz de manter a liderança carismática exercida por Tia Neiva (OLIVEIRA, 2002). Este *Conselho de Trinos* foi formado, inicialmente, pelos filhos homens de Tia Neiva, Mário Sassi (falecido em 1995) e Nester Sabatovicz (falecido em 2004), de modo que, atualmente apenas os filhos de Tia Neiva compõem este conselho.

Abaixo do *Conselho de Trinos* encontram-se: os Trinos Herdeiros, que formam o Conselho Consultivo, os Trinos Administração e os Trinos Regentes. Abaixo destes estão os Arcanos, conhecidos também por *Adjuntos*, muitas vezes responsáveis por grupos de médiuns que a eles se vinculam, formando as chamadas nações, ou continentes, no caso, os templos de São Lourenço e de Dois Irmãos, eles formam o chamado *Povo Nerano*, ao qual se vinculam sete templos⁵², alguns templos de Pernambuco se vinculam a outros povos, como no caso do templo de Olinda, que se vincula ao *Povo Parlo*. Aos templos é garantida a autonomia administrativa, porém não doutrinária, cada templo terá um presidente, que direciona as atividades mais burocráticas, percebemos também que, acabe a alguns mestres a condução dos rituais, bem como a organização de atividades mais ordinárias, que possibilitam que a estrutura ritualística se desenvolva.

O processo de iniciação se dá, normalmente, através do convite realizado pelas entidades espirituais, no *trabalho de trono*, em que há uma comunicação direta entre os pacientes e as entidades, porém, podem ocorrer conversões religiosas, a partir da identificação com a doutrina. Quando o convite é realizado, e o *paciente* o aceita, ele se submete a um curso que se desenvolve por sete semanas consecutivas, aos domingos, no qual, ele passa a ser instruído doutrinariamente.

Nem todos os templos são iniciáticos, apenas alguns que possuem o que os adeptos denominam de corrente mestra, ou seja, possuem atividades mediúnicas todos os dias. Os adeptos podem até mesmo receber o convite, e começar a ter alguma instrução doutrinária nestes núcleos, porém, para serem reconhecidos institucionalmente, precisam ir até um templo iniciático para tanto, o que é denominado de desenvolvimento mediúnico.

Destaca-se que, por determinação do Trino Arakém, em abril de 2003, o desenvolvimento para menores de 16 anos só seria autorizado por indicação expressa do Trino Arakém, no Templo-Mãe (atualmente, pelo falecimento do Trino Arakém, a autorização é do Trino Ypuarã, Mestre Raul, que coordena o Grupo dos Jovens), e pelo

⁵² Os seguintes templos formam o *Povo Nerano*: Aldeia, Camaragibe, Caxias (MA), Moreno, Pesqueira, Dois Irmãos, São Lourenço da Mata.

Presidente, nos Templos do Amanhecer, através de um documento escrito e anexada à folha assinada pelo responsável pelo menor, juntamente com a cópia da Certidão de Nascimento, sendo que após a Iniciação, o menor irá esperar completar 16 anos para, então, fazer sua consagração da Elevação de Espada e prosseguir sua jornada.

É durante este processo de instrução, que o tipo de mediunidade é descoberta, ainda que não acarrete numa relação estática, como já demonstramos. Findo este processo, o médium é *emplacado*, passando a portar sua indumentária ritualística, bem como se utilizando fita doutrinária, sempre amarela e roxa, ostentando o símbolo de seu tipo de mediunidade, sendo o símbolo do doutrinador, uma cruz negra envolta em um tecido branco, e o do *apará*, um livro aberto. Também passam a utilizar uma plaqueta, que no caso do *apará*, possui o nome da entidade responsável pelo seu desenvolvimento, e no caso do doutrinador, indicará a princesa doutrinária que o acompanhará na vida religiosa e secular. Estas entidades são os mentores espirituais, sendo únicos para cada médium, ao contrário dos guias que são vários. Segundo os adeptos, o mentor possui uma função mais ampla, que remete ao próprio êxito cármico do sujeito, ao passo que, os guias remetem a execução das mediunidades dos mesmos.

No processo de iniciação cada médium realiza o seu juramento, que varia de acordo com o tipo de mediunidade. De acordo com informações retiradas do site oficial do movimento (<http://www.valedoamanhecer.com>), os juramentos são os seguintes:

JURAMENTO DO APARÁ - Senhor: Nesta bendita hora, venho pedir-te a permissão para melhor me conduzir à mesa redonda do Grande Oriente de Tapir. Que as forças dos veteranos espíritos me conduzam e me ilustrem para melhor servir nesta Era para o III Milênio. Senhor: sinto a transformação do meu espírito e, para que eu possa trabalhar sem dúvidas, tira-me a voz quando, por vaidade, enganar aos que por mim esperam. Não permita, Senhor, que forças negativas dominem minha mente. Faze, Senhor, que somente a verdade encontre acesso em todo o meu ser. Faze-me perfeito instrumento da Tua Paz. Ilumina minha boca para que puras sejam as mensagens do Céu por mim! Ilumina também minhas mãos nas horas tristes e curadoras e para sempre. Juro seguir as instruções dos mestres Doutrinadores veteranos desta Doutrina do Amanhecer. Faze-me instrumento de Tua santa Paz. A partir de então viverás em meu íntimo e serei sábio para melhor Te servir. Este é o Teu sangue que jamais deixará de correr em todo o meu ser!

JURAMENTO DO DOUTRINADOR - Senhor: Nesta bendita hora, venho pedir-te a permissão para melhor conduzir-me ao teu Exército Oriental. Esta Espada de Luz encoraja-me, conduzindo meu espírito à mesa redonda da Corrente Branca do Oriente Maior. Senhor: Neste instante sinto-me ligado às forças magnéticas do Astral Superior, à ciência dos veteranos espíritos, que em breve me transportará, induzindo-me o Espírito da Verdade. Esta taça que levo aos lábios, com o sabor de todas

as virtudes, é o vinho que em breve correrá em todo o meu corpo, me transportando a todos os instantes o poder das forças magnéticas da Paz, Amor e Sabedoria. O gume desta espada, apontada ao meu peito, é a demonstração viva do que Te posso dar! Fira-me quando meu pensamento afastar-se de Ti. Ingeri a taça do Espírito da Verdade e nesta taça impregnei todo o egoísmo que me restava. Ninguém jamais poderá contaminar-se por mim! (Disponível em <valedoamanhecer.com> Último acesso em 20 de outubro de 2011).



Fitas Doutrinárias: Apará (à esquerda), Doutrinador (à direita)/Fonte: Reis (2008)

Este juramento finaliza a primeira parte da iniciação, a partir do momento em que são emplacados, eles serão conduzidos a finalização do seu ritual de inicialização, uma vez que, apenas emplacados, eles não participam dos trabalhos mediúnicos. Seguindo ao emplacamento, os médiuns farão outros cursos e rituais de iniciação, que os situarão hierarquicamente no VDA. Seguem-se, portanto, os seguintes rituais de iniciação: Consagração de Elevação de Espadas, quando o médium passa a ser tratado como mestre; Consagração de Centúria, que o habilita para participar de todos os rituais⁵³; e por fim, Consagração do 7º Raio, quando o médium é considerado doutrinariamente pronto.

Tia Neiva determinou que um médium só deveria fazer a Elevação de Espadas, no mínimo, três meses após ter feito a Iniciação, devendo fazer o curso preparatório de quatro

⁵³ Com exceção do ritual do *Trono Milenar*.

aulas conforme roteiro do 1º Mestre Jaguar, datado de 17 de março de 1981. Em abril de 2003, o Trino Arakém determinou que este segundo passo iniciático só poderia ser realizado após o médium ter 16 anos.

Nesse ritual há que se saber a parte mais marcante, quando o médium Doutrinador chega diante da representante de Tia Neiva, que está com a espada, enquanto o *Apará* se coloca do outro lado, para se ajoelhar na almofada, cada um portando sua rosa.

O representante de Tia Neiva, também chamada de Koatay 108 nestes momentos ritualísticos, entrega a espada ao Doutrinador, dizendo mentalmente: *Esta espada é o símbolo de todas as conquistas por onde já estivestes. Use-a para o bem!*. O médium recebe a espada e a eleva por sobre a cabeça do representante de Tia Neiva, que diz mentalmente: *Passe pela minha cabeça e cruze comigo a mesma força*. Em seguida, o médium se volta, pelo lado esquerdo, de frente para a Mesa Evangélica, e eleva a espada a Jesus, emitindo com segurança, em voz alta: *É meu segundo passo iniciático, meu Senhor e meu Deus! Provo a minha iniciação. Sou um iniciado! Sou um meste, porque confio em ti! Jesus, onde quer que esteja, sei que estarás comigo*.

Segundo os adeptos, este ato simboliza a fé, a luta e a determinação do médium em prosseguir sua jornada com amor, tolerância e humildade. O Doutrinador baixa a espada, volta-se por seu lado direito, entregando a espada à ninfa da corte que o aguarda. O *Apará* se ajoelha e o Doutrinador se dirige até ele, enquanto o representante de Tia Neiva mentaliza: *Entregue a tua arma e receba, pela primeira vez, esta centelha que vem te consagrar!*

O Doutrinador faz o convite à entidade do *Apará*, que incorpora. O Doutrinador faz a troca das rosas, dando a que levou ao *Apará* e pegando a dele. Em seguida, faz a elevação daquele espírito.

Em abril de 2000, os Trinos Presidentes decidiram que as ninfas das falanges missionárias das Nityamas e Samaritanas não podem mais fazer a Elevação de Espadas com suas indumentárias de falange, como vinha acontecendo, devendo fazer aquela consagração trajando a indumentária de escrava, usada obrigatoriamente pela ninfa que for fazer sua Elevação. Assim, ficou também suspensa a autorização para que a ninfa usasse a sua indumentária de Luinha para aquela consagração.

A consagração de Centúria pressupõe o chamado “Curso de Pré-Centúria”, que, segundo os adeptos, foi ministrado pelo 1º Mestre Jaguar, atendendo à missão recebida, em

1976, por Pai João de Enoque⁵⁴, incorporado em Tia Neiva. Com o passar do tempo, foi dado a um instrutor que ele indicasse, no Templo-Mãe, e, para conduzi-lo nos diversos Templos do Amanhecer, os Trinos Triada Araken e Ajarã indicavam mestres Instrutores devidamente preparados, coordenados pelo Adjunto Oralvo, Mestre Silvério, que eram escalados para a Centúria Regionalizada, onde os Templos são grupados de forma a permitir o deslocamento mais conveniente desses Instrutores.

Para a aplicação do curso nos Templos do Amanhecer foram estabelecidas algumas condições:

- 1) O número de mestres inscritos pode variar de um local para outro;
- 2) As aulas deverão ser quinzenais e, sempre que possível, dadas às quintas-feiras, sendo permitidas aulas nos sábados e domingos para atender às necessidades locais;
- 3) O Presidente deverá pedir à Coordenação dos Templos do Amanhecer a matriz do material (cartas de Tia Neiva, etc.) a ser utilizado e providenciar a reprodução na quantidade suficiente para distribuição no Curso;
- 4) O Presidente deverá verificar se todos os inscritos estão consagrados pela Elevação de Espadas;
- 5) Não pode o Presidente interferir com as atividades normais do Instrutor, nem mesmo quando este é um seu componente, e, especialmente, pretender facilidades para algum mestre;
- 6) O Instrutor deve limitar sua ação à aplicação do Curso, sem se envolver com outros assuntos relativos ao Templo ou ao Presidente;
- 7) O Instrutor deverá remeter à Coordenação, no máximo até a terceira aula, a relação dos médiuns inscritos e, ao término do Curso, uma lista daqueles que completaram o Curso;
- 8) O médium que faltar a duas aulas será eliminado do Curso;
- 9) O médium que concluir o Curso e até noventa dias, no máximo, não fizer a sua Consagração de Centúria, deverá fazer novo Curso de Pré-Centúria, completo. (Disponível em <valedoamanhecer.com> último acesso em 20 de outubro de 2011).

A Centúria completa o ciclo dos conhecimentos de um *Jaguar*, tornando-o apto a exercer sua mediunidade com segurança. Com o conteúdo das cartas de Tia Neiva, principalmente no período de 1977 a 1979, formou-se a estrutura das aulas de Centúria e aquele acervo, especialmente as Cartas Abertas, tornou-se fonte permanente de instrução e consulta para os médiuns centuriões.

O curso de 7º raia era ofertado apenas pelo 1º Mestre Jaguar, com sua morte e do Trino Arakém, Mestre Nestor, que eram os instrutores do Curso de 7º Raio e 7º Raio Lunar,

⁵⁴ Esta entidade é considerada um dos principais mentores espirituais de Tia Neiva, apresenta-se na figura de Preto-Velho.

em outubro de 2004, os Trinos informaram que aquele curso estava suspenso até posterior decisão.

É válido destacar que, cabe à instituição exercer o monopólio sobre o processo iniciático, em termos doutrinários, ao determinar a forma como ele deve ocorrer, cmo também em termos institucionais, por delimitar quais templos podem ou não ser iniciáticos, e, ainda assim, estes representam o poder outorgado pelo templo-mãe.

As instituições, tendencialmente, buscam exercer seu poder através do monopólio da violência simbólica, o que se dá através da expedição dos títulos (BOURDIDIEU, 2005b), o que ocorre no VDA, já que os próprios adeptos referem-se ao processo iniciático como aquele em que eles alcançam o “título de mestrado”, referindo-se ao fato de se tornarem Mestres da Doutrina. De modo geral, eles encaram o processo iniciático como um espaço de angariamento de degraus, não só espirituais, como também institucionais, ainda que, eles se reflitam mutua e reciprocamente.

Isto significa que, o plano institucional, cuja forma mais emblemática é a expedição de títulos, que neste caso equivale às posições ocupadas na hierarquia do movimento, expressa a localização dos sujeitos no espaço social, legitima o capital simbólico que ele possui, e o expressa. A expressão do volume e da estrutura do capital simbólico, daqueles que ocupam uma posição de dominação no campo, equivale à violência simbólica, que visa a manutenção das posições ocupadas no campo.

A violência simbólica, exercida pela instituição, visa, também, garantir a unidade, classificando os agentes sociais entre aqueles que pertencem e que não pertencem ao grupo, situando, também, sua localização no espaço social, e garantindo a reprodução da estrutura social, e das condições objetivas que situam os sujeitos. De tal modo que, encontramos *pacientes* que frequentam o templo há anos, no entanto, não possuem legitimidade ante aos demais adeptos, ao contrário de outros que se iniciaram após poucos meses frequentando o Vale. Entendemos, portanto, que não basta que o capital religioso seja incorporado, no sentido de permitir ao agente social a decodificação dos signos sagrados, ele precisa estar institucionalizado, o que se dá através dos títulos expedidos pela instituição, que exerce o processo de dominação, através do monopólio da expedição de títulos, que garante a reprodução de sua legitimidade, e a ampliação de seu capital simbólico, que se transporece, através da ampliação do número de adeptos.

Os médiuns também se filiam espiritualmente às diversas falanges⁵⁵, que remetem aos grupos espirituais específicos. Cada templo possuirá um número variável de falanges, devido ao próprio desenvolvimento doutrinário do mesmo, o que remete também a uma divisão espacial específica, já que, cada falange necessita de um espaço físico próprio, para o desenvolvimento de suas atividades espirituais.

O processo de classificação das falanges obedece, também, a uma classificação de gênero. A grosso modo, a diferenciação de gênero, no âmbito religioso do VDA, situa as mulheres como *Ninfas*, sendo esta uma terminação genérica para classificar as mulheres que realizam o trabalho mediúnicamente nos templos, e, os homens, como *Jaguares*. Ainda que não haja uma sobreposição, entre o gênero e o tipo de mediunidade, encontramos, em nossas pesquisas, uma proporção maior de mulheres entre os médiuns *aparás*, ao mesmo tempo, em que encontramos uma proporção maior de homens entre os doutrinadores.

No que tange à filiação espiritual, devemos destacar que, para os *Jaguares* só há duas possibilidades: ser *magos* ou *príncipes*. Ao passo que, para as mulheres, há 21 possibilidades de falanges: *grega, cigana tagana, cigana aganara, franciscana, Madalena, nitiana, muruaicy, samaritana, maia, madruca, agulha Ismênia, yuricy, escrava, Roxana, dharmo-orxinto, jaçanã, ariana, naraima, niatra, caiçara e, tupinambá*. Cada uma dessas falanges possui uma indumentária própria, também neste caso, encontramos relato de mudanças de falanges, demonstrando que tal classificação não é estanque.



Ninfa/Fonte: Deborah Ghelman

⁵⁵ Para os adeptos do VDA, as falanges remetem à filiação espiritual do adepto, recomenda-se que antes que os mesmos se filiem, que conheçama história de cada falange, que se constituem em termos de narrativas míticas, em todo o caso, tal conhecimento não se coloca como condição *sine qua non* para a filiação espiritual.



Ninfa/Fonte: do Autor

Ainda no que tange às questões de gênero no VDA, deve-se destacar que, no processo de incorporação, as mulheres têm a possibilidade de incorporar entidades masculinas ou femininas, ao passo que, os homens, podem incorporar apenas entidades masculinas. Também chama a atenção o fato de que, apenas os homens podem conduzir os rituais, o que parece um contrassenso com a própria gênese do movimento, já que foi fundado por uma mulher, no entanto, tal problemática é resolvida pelos adeptos, na medida em que Tia Neiva é posta numa classificação única, sendo a *Primeira Mestra Sol Jaguar*.

3.3.4. Apará e Doutrinador: por uma tipologia das mediunidades

Uma das características mais intrigantes, que tangem à dinâmica do VDA, diz respeito aos tipos de médiuns existentes. Partindo da concepção espiritual, de que todos são médiuns (CAVALCANTI, 1983), aquele que se inicia no Vale, necessariamente, se envolve nas atividades mediúnicas, no entanto, as mediunidades são diferenciadas qualitativamente.

O princípio elementar da divisão entre os médiuns é a questão da incorporação, aqueles, cuja mediunidade se dá através do processo de incorporação chamam-se *aparás*, ao passo que, os que não incorporam, são chamados de doutrinadores. Esta divisão binária é relativamente comum, entre as religiões de possessão no Brasil. Segundo Galinkin (2008), em termos de funções, a serem exercidas no VDA, os doutrinadores e *aparás* diferenciam-se da seguinte forma:

As funções do incorporador

1. Dar passagem aos sofredores;
2. Curar doenças;
3. Comunicações;
4. Passes;
5. Desobsessão;
6. Psicografia automática;
7. Materialização; (GALINKIN, 2008, p. 81)

As funções do *doutrinador*

1. Aprender, interpretar e conceituar a Doutrina pelo seu grupo mediúnico, bem como a missão a ele confiada;
2. Organizar, administrar e desenvolver os médiuns;
3. Abrir e fechar os trabalhos;
4. Assistir e controlar todo e qualquer trabalho de incorporação;
5. Interpretar situações dos médiuns quando incorporados. Se for mentor guia, atendê-lo respeitosamente. Se for sofredor, doutriná-lo e fazer sua entrega aos planos espirituais;
6. ministrar passes magnéticos de equilíbrio aos médiuns de incorporação sempre que estes terminam sua incorporação. Este passe pode ser ministrado a qualquer pessoa, mesmo a outro *doutrinador*, quando ela revelar desequilíbrio;
7. Controlar com a mente qualquer situação anormal de pessoas ou grupos, mantendo sempre seu equilíbrio pessoal. O *doutrinador*, que conhece seu potencial mediúnico, pode controlar um ambiente sem externar qualquer gesto. (Ibidem, p. 83)

No entanto, tal divisão não é estática, encontramos casos de médiuns que iniciaram sua “carreira” no VDA como doutrinadores e, posteriormente, descobriram-se *aparás*, e também o inverso, médiuns que iniciam suas atividades como *aparás* e, posteriormente tornam-se doutrinadores. Exemplifiquemos a situação, com o depoimento de uma médium doutrinadora, K. M. S., de 46 anos. Entrevistada no templo de São Lourenço da Mata, Pernambuco.

Faz 11 ano [que é adepta do VDA] e cada vez tô aprendendo... Oh... Vou dormir cigana e acordo murici⁵⁶. Passei quatro ano apará, passei quatro ano como apará e agora sou doutrinadora.

Eu – Mudou por quê?

Eu não incorporava mais... Tem muitos aqui assim, aqui tem vários. Tem muito doutrinador que daqui a pouco tá... apará.

[...]

Eu passei quatro ano incorporando... passei quatro ano incorporando. Chegou um tempo que eu dizia assim: Eu ia pra mesa, pro trono. E não incorporava. Meu Deus o que é que eu tenho? Tem alguma coisa errada comigo. Ah não, vou trabalhar com os caboclos, vou lá pro sudário. Chegava lá no sudário, quando o comandante fizer a puxada bato e o caboclo vem na hora. Ai: pá, pá, pá. Cadê caboclo? E eu com o olho, você não consegue abrir o olho, você incorporado não consegue abrir o olho. E não vinha de jeito nenhum. Quando eu olhava um paciente, e aí

⁵⁶ O nome correto da falange, segundo os livros da doutrina é *Muruaiçy*.

meu Deus do céu. E eu não podia levantar dali. Aí o paciente... E então chegou o tempo de eu não tá incorporando, aí o caboclo, cadê o caboclo? Aí quando eu olhava eu via uma pessoa, aí trabalhava sem caboclo, sem caboclo... aí eu pedia ao paciente pra chamar o comandante... nenhum paciente escutou! Nenhum!... e eu com calor. E eu aguniada... depois de muito tempo lá vem o comandante. Salve Deus meu caboclo! Me levantei, saí, não contei nada a ele. Aí eu disse não, agora vou falar com mestre Carlos, mestre Carlos.. contei tudim a ele, aí ele, ele olhou pra mim assim... aí escreveu num papel: três aulas de desenvolvimento para doutrinadora, e vá num salão de costura e traga uma roupa, porque não vai ter como você fazer uma roupa, pra fazer iniciação de doutrinadora. Faz seis anos que eu sou doutrinadora. Agora, o preto-velho tinha falado pra mim, sete anos atrás... há quase sete anos atrás. Tu vai ter duas mudanças na tua vida, uma tá muito próximo, a outra vai demorar. Mas eu nem me liguei. Aí mudei pra doutrinadora, né?

Percebe-se que, além de ser uma fronteira fluída, passível de mudança, a dicotomia, entre doutrinador e *apará*, mostra-se sempre explicada pelo universo simbólico do próprio movimento. As mensagens, dos caboclos e dos preto-velhos, são de fundamental importância para a construção dos significados, que tange às práticas dos adeptos. Ainda que, tais significados possam ser atribuídos *post factum*.

Além de ofertarem consultas, para os chamados *pacientes*, os adeptos também realizam suas consultas com outros adeptos, de modo que, sempre há mensagens mediúnicas que circulam entre os mesmos, atribuindo significado aos acontecimentos cotidianos de suas vidas. Além disso, é recorrente, entre os médiuns, em especial os de incorporação, a uma relação pessoalidade com as entidades espirituais, havendo o recebimento de mensagens, e de formulação de contatos em momentos não ritualísticos.

Evans-Pritchard (2005), quando pesquisou os Azande percebeu que os fatos cotidianos desse povo, eram explicados pelas relações mágicas. Bruxo, feitiços, oráculos, faziam parte de sua realidade mais próxima. Entre os adeptos do VDA, também espíritos, oráculos, médiuns, fazem parte da dinâmica explicativa da realidade dos mesmos, ainda que, a explicação possa ocorrer *post factum*, como já pontuamos. Neste sentido, pode-se dizer que há semelhança entre o observado por Evans-Pritchard entre os Azande e os adeptos do VDA, de modo que, algumas conclusões a que chegou Evans-Pritchard, coincidem com as que chegamos, como por exemplo:

A crença zande na bruxaria não contradiz absolutamente o conhecimento empírico de causa e efeito. O mundo dos sentidos é tão real para eles como para nós. Não nos devemos deixar enganar por seu modo de exprimir a causalidade e imaginar que, por dizerem que um homem foi morto por bruxaria, negligenciem completamente as causas secundárias que, em nosso modo de ver, são as razões reais daquela morte. O que eles

estão fazendo aqui é abreviando a cadeia de eventos e selecionando a causa socialmente relevante numa situação social particular, deixando o restante de lado. Se o homem é morto por uma lança na guerra, uma fera numa caçada, ou uma mordida de cobra, ou de uma doença, a bruxaria é a causa socialmente relevante, pois é a única que permite intervenção, determinando o comportamento social. (Ibidem, p. 55)

Esse entrecruzamento de mensagens e sinais, que são interpretados pelos adeptos, aproxima-se do exercício cognitivo realizado pelos azande, no sentido em que, as causas “empíricas” não são olvidadas, apenas não ganham relevo naquele contexto social, na medida em que, o efeito da prática social ali desenvolvida só poderá surtir efeito sob determinadas causas, e não sobre todas, e são estas que ganham destaque no discurso dos adeptos. Suas mudanças, como doutrinadores ou *aparás*, são explicadas por razões espirituais, assim como, outras questões que envolvem suas vidas “profanas”, o que vai desde problemas de saúde, passando por problemas familiares, emocionais ou sociais.

As explicações, que concernem à própria mediunidade, mostram-se relevantes, na medida em que determinam o *locus* que o sujeito ocupará na estrutura religiosa do VDA. Durante o próprio processo de inserção no movimento, a adepto possui sua mediunidade classificada pelo grupo, o que se dá também através de explicações de caráter mágico religiosas.

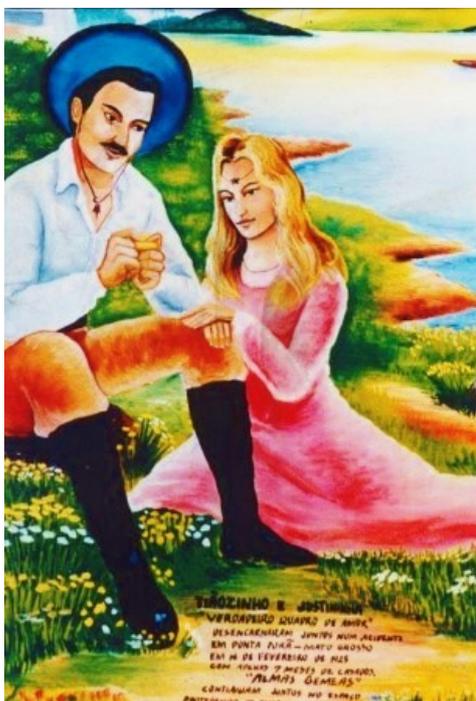
3.4. O espaço sagrado e a sacralidade do espaço: campo, subcampo e poder.

Uma das características mais singulares, que dizem respeito ao VDA, toca à sua organização espacial, na medida em que, há uma simbiose, entre a lógica religiosa e seu espaço físico (MARTINS, 2004). Devido a tanto, os templos do movimento demandam um considerável espaço físico, ainda que, nos núcleos iniciantes, possamos encontrar templos, cujas atividades ocorrem em pequenos espaços físicos, por vezes, sendo uma extensão da residência familiar do líder daquela comunidade religiosa.

Os templos maiores do VDA – no caso de Pernambuco são os de Olinda, Dois Irmãos e o de São Lourenço da Mata – normalmente, localizam-se na zona rural da cidade, onde tanto se abre a possibilidade de construção em um espaço mais amplo, quanto se possibilita um maior isolamento, longe dos olhares curiosos, e das interferências presentes na *urbe*, que vão na contramão da concentração necessária, para o desenvolvimento das atividades mediúnicas.

Apesar de ser um fenômeno eminentemente urbano, a NE tem se apropriado, e ressignificado, o espaço rural (MAGNANI, 1999), utilizando-o ritualmente, e apontando-o, como uma possibilidade de reconexão entre o homem e a natureza, o que está em consonância com as expectativas geradas pela Era de Aquário.

Uma premissa, que perfaz a construção espacial dos templos do VDA, diz respeito ao fato de que, eles reproduzem os designios das entidades espirituais, dos *espíritos de luz*, segundo os adeptos. A principal entidade envolvida nesta missão seria *Tiãozinho*, também retratado como comandante *Stuart*, que retrataria sua imagem como *capelino*. Sua imagem, como comandante *Stuart*, aproxima-se dos personagens de *Jornadas nas Estrelas*, como já apontado no trabalho de Cavalcante (2005).



Tiãozinho e Justininha



Comandante Stuart e Justine

Fonte: <valedoamanhecer.com>

Como indicamos, a construção do templo mãe do VDA em Brasília aponta para uma série de simbolismos, pois este estaria situado no coração não só Brasil, mas da América do Sul, entre dois oceanos, perfazendo a analogia do paraíso perdido em meio às águas (ELIADE, 2002). No entanto, cada núcleo construído é, também, um centro, para a comunidade de adeptos, a partir do qual toda a energia flui e conflui.

A estrutura básica dos templos, em seus diversos modelos, obedece uma lógica circular, o *paciente*, que chega àquele espaço, passa por diversos subespaços, que na verdade, correspondem às divisões dentro de um espaço mais amplo, sempre no sentido horário. Quando estamos tratando de um templo menor, normalmente, o *paciente* passa por todos os espaços, conseqüentemente, passa por todos os rituais, sendo, normalmente, os mais recorrentes o *trabalho de trono*, de *cura* e de *passe*.

Tudo é sempre muito colorido, algumas imagens se repetem sempre, como a de Jesus, da própria Tia Neiva, do *Pai Seta Branca*, ao passo que, outras aparecem com maior ou menor intensidade, como a das princesas encantadas, da *Mãe Yara*, de alguns preto-velhos, ciganos, caboclos, com suas nomenclaturas específicas.

Devemos ressaltar que, todo templo sagrado busca reproduzir a existência de um templo ideal no plano celestial, como nos aponta Eliade (2001), de modo que, a padronização da estrutura física dos templos, mostra-se fundamental para a manutenção da identidade religiosa dos sujeitos. O processo de expansão do VDA, para além das fronteiras de Brasília, buscou garantir a autonomia administrativa dos novos núcleos, porém não sua autonomia doutrinária, que continua sob a égide do templo mãe, ainda que, adaptações às diversas realidades sejam inevitáveis.

A demanda por espaço leva alguns templos a mudarem de local, após sua expansão, no entanto, no caso do templo de Dois Irmãos, sua expansão se deu ante uma estrutura já solidificada e bastante ampla, de modo que, sua mudança seria inviável, o que implicou na abertura de um núcleo, cujas atividades se articulam às suas, de modo que, os adeptos circulam livremente entre os dois núcleos.

Especificamente, a necessidade de se abrir mais um núcleo, se deu com a autorização, por parte do templo mãe, para a realização de mais um ritual: o da *Estrela Candente*. Este ritual marca-se por ser o mais elaborado, dentre os existentes no VDA, também é conhecido, entre os adeptos, pelo fato de que manipula a maior quantia de energia. Em termos práticos, sua realização demanda uma grande quantia de médiuns, cerca de cem, para um atendimento limitado de *pacientes*, no máximo doze. Além do mais, os médiuns precisam estar organizados em pares, formando duplas de um doutrinador e um *apará*, preferencialmente homens e mulheres, aparentemente. Destaca-se ainda, a necessidade da construção de um lago artificial no formato de uma estrela de seis pontas, delimitado externamente, e marcado por inúmeros leitos ao longo das pontas da estrela, nos quais, os médiuns permanecem posicionados durante o ritual.

Fora do templo mãe, este ritual ocorre apenas em Olinda e em São Lourenço da Mata, o que leva a ocorrência de caravanas de médiuns, que se deslocam dos diversos templos do nordeste, apenas para a realização do trabalho da *Estrela Candente*. Durante o trabalho de campo, observamos a realização deste ritual por adeptos vindos de outros templos do interior de Pernambuco, mas também do Piauí, Paraíba e Ceará.

Há ainda um ritual, que apenas ocorre no templo mãe e no de São Lourenço da Mata, o trabalho de *Quadrante*, cujas atividades se iniciaram em março de 2009. Este ocorre também em um lago artificial, cercado por imagens religiosas com cerca de quatro metros de altura, sendo uma de Iemanjá e as outras sete formadas pelas princesas encantadas, ainda no entorno do lago, há uma pirâmide, em cujo interior, resguardado por alguns médiuns, há inúmeras imagens de *espíritos de luz*.

A articulação entre espaço e rituais, possibilita, também, a separação entre adeptos e não adeptos, pois, a circulação não é tão livre assim, os *pacientes* possuem locais específicos, há espaços cujas delimitações são claras, como no caso da *Estrela Candente*, em que, o único espaço que cabe o *paciente* é sentar-se nos vértices da estrela, e, mesmo assim, sua entrada é controlada pelos médiuns, tanto que, iniciado o ritual, ainda que haja espaço para outros *pacientes*, um outro não pode simplesmente adentrar no espaço, precisa esperar este ritual encerrar-se, e iniciar um outro. No templo de São Lourenço, ocorre em média de duas a três formações da *Estrela Candente* nos dias de ritual, em especial no sábado, dia de maior movimento.

Os espaços remetem, portanto, às hierarquias simbólicas e sociais presentes na dinâmica deste universo religioso. Quanto mais capital simbólico um agente possui, mais livremente pode circular nos diversos espaços, ainda que haja limitações sempre, já que há rituais, como no caso do *Turigano*, que demanda adeptos vinculados a falanges específicas, ocupando funções ritualísticas *scriptadas*. Mais adiante, descreveremos, com maiores detalhes, alguns rituais que ocorrem no VDA.

Temos, portanto, uma dinâmica que transparece as relações sociais existentes no grupo, na medida em que, nos permite perceber as classificações sociais: os *pacientes*, os neófitos, os já iniciados, os mestres etc., mas que também, reforça a estrutura social. A disposição espacial do templo mostra-se, enquanto categoria social, uma estrutura estruturada estruturante, pois, se estrutura a partir da distribuição heterogênea dos diversos capitais simbólicos em jogo, e, também estrutura o conjunto de relações e práticas sociais que produzem tais capitais.

Podemos compreender, portanto, a própria comunidade religiosa como um subcampo, no qual, os capitais simbólicos se distribuem de forma desigual e se tornam objeto de disputas pelos agentes envolvidos neste subcampo.

As estratégias lançadas pelos agentes para a captação de tais capitais simbólicos dependerá de seu senso prático, que corresponde à internalização das regras do jogo em determinado campo, ou subcampo (BOURDIEU, 1996, 2009). Claro que as regras do jogo serão determinadas, principalmente, por aqueles agentes (instituições ou sujeitos) com maior quantia de capital simbólico (BOURDIEU, 2004c).

Estudar, frequentar os cursos fazem parte das estratégias lançadas, para o acúmulo de capital simbólico legítimo dentro do grupo, que se mostram-se fundamentais para se colocar no espaço social, o que implica em mudanças no próprio espaço físico, afinal, como já situamos, nem todos serão bem-vindos em todos os espaços, demanda-se possuir um determinado capital simbólico para circular.

Durante a distribuição espacial dos médiuns, para o ritual da *Estrela Candente*, por exemplo, estes são organizados hierarquicamente, de acordo com a *Ordem de Mestrado*, ou seja, respeitando a hierarquia referente aos níveis de iniciação, e o tempo em que os mesmos se encontram na doutrina. Cabe a alguns conduzir o ritual, ocupando um espaço diferenciado com relação aos demais, esta diferenciação espacial demonstra o capital simbólico acumulado, o que implica numa relação marcada pela violência simbólica. Devemos retomar aqui que, para Bourdieu (1996), “Um dos efeitos da violência simbólica é a transfiguração das relações de dominação e submissão em relações afetivas, a transformação do poder em carisma ou em encanto adequado a suscitar um encanto afetivo (por exemplo, nas relações entre patrões e secretárias.” (Ibidem, p. 170).

O desenvolvimento dos rituais se estrutura a partir das relações de poder postas neste subcampo, reforçando-as, ainda que devemos ressaltar que tais relações de dominação nem sempre se colocam de forma consciente. Tendencialmente, as estruturas sociais são internalizadas de modo a gerar práticas semiconscientes (BOURDIEU, 2005b).

Além de serem semiconscientes as práticas sociais se baseiam num sistema de relações que possui efeitos não intencionais, como é comum à ação social de modo geral (GIDDENS, 2001). A lógica da ação social baseia-se, também, em ações que não se colocam dentro de um encadeamento lógico. Como nos elucida Bourdieu (2009):

Essa *lógica prática* – no sentido duplo do termo – não pode organizar todos os pensamentos, as percepções e as ações por meio de alguns princípios geradores estreitamente unidos entre si e que constituem um

todo praticamente integrado, que uma vez que toda sua economia, que repousa sobre o princípio da economia da lógica, supõe o sacrifício do rigor em proveito da simplicidade e da generalidade e porque ela encontra na ‘polythétia’ as condições do uso correto da polissemia. Significa que os sistemas simbólicos devem sua *coerência prática*, ou seja, sua unidade e regularidades, mas também sua imprecisão e suas irregularidades, e até mesmo suas incoerências, ambas igualmente *necessárias* porque inscritas na lógica de sua gênese e de seu funcionamento, por serem o produto de práticas que não podem preencher suas funções práticas a não ser que engajem, no estado prático, alguns princípios que não são apenas coerentes – ou seja, capazes de engendrar práticas intrinsecamente coerentes ao mesmo tempo que compatíveis com as condições objetivas – mas também práticas, no sentido de cômodas, isto é, facilmente dominadas e manejáveis porque obedecem uma lógica pobre e econômica. (Ibidem, p. 142-143).

Percebamos que a complexidade das práticas sociais nos leva a incluir também suas irregularidades para a compreensão de seu desenvolvimento, ainda que suas regularidades sejam o norte da análise social neste caso. Interessa-nos aqui desenvolver o argumento de que são as práticas sociais, neste caso as religiosas, que reforçam a estrutura social, ao mesmo tempo em que possibilita a internalização das regras do jogo nos agentes sociais, que a partir daí traçam suas estratégias para o seu deslocamento no campo.

No entanto, no campo não há apenas agentes interessados em deslocamentos, possivelmente uma das maiores fissuras da teoria de Bourdieu, pois há agentes que estão no campo apenas para *não estar* no campo, expliquemos melhor. Oliveiras (2007) já havia tecido uma crítica à sociologia da religião de Bourdieu, ao apontar que o autor negligencia o papel dos chamados leigos, não os percebendo como produtores de um discurso religioso, relegando seu papel no campo enquanto mero receptor dos discursos produzidos pelo sacerdote, pelo profeta e pelo mago, estes enquanto tipos ideais weberianos.

Compartilhamos da crítica tecida por Oliveira a Bourdieu, no entanto, fazemos a ressalva de que há agentes que de fato não produzem nem estão interessados em produzir um discurso religioso, pois nem sempre estar em campo implica em um interesse pelo campo.

Ainda que tendencialmente os agentes possam se interessar em angariar mais capital simbólico em determinado campo ou subcampo, isso não implica em dizer que os agentes ao internalizarem as regras do jogo necessariamente irão lançar estratégias baseadas no seu *senso prático* para angariar mais capital simbólico.

Ao serem socializados dentro da dinâmica do VDA, fica claro e evidente para os agentes, que este é o domínio da doutrina, o capital incorporado e a iniciação ritual

oficializada, o capital institucionalizado, que permite ao adepto se deslocar posicionalmente no campo simbólico, sendo conhecido e reconhecido pelos demais agentes como pertencentes à comunidade religiosa, bem como, sendo percebido como simbolicamente diferenciado. No entanto, encontramos sujeitos, que mesmo após anos frequentando o VDA, mesmo após tendo recebido o convite das entidades para se iniciar, não demonstram interesse em se tornarem adeptos, o que implicaria neste angariamento de capital simbólico. Estar em campo, neste caso, não implica um interesse pelo campo, e nem mesmo a internalização das regras do jogo significa que o agente vá seguir jogando visando a obtenção de mais capital, ou ao menos de algum.

Em todo o caso, os agentes que estão em campo para *não estar* encontram-se sempre em relação, pois constroem vínculos intersubjetivos com os adeptos, que permite o próprio processo de legitimação do capital simbólico destes, uma vez que, é através da oferta dos bens de salvação, dos serviços espirituais, ou do trabalho de caridade como os adeptos preferem chamar, que o capital é legitimado ante os membros da própria comunidade.

Temos, assim, um cenário, através do qual as práticas sociais não apenas se baseiam na distribuição heterogênea do capital religioso, como também possibilita esta distribuição. A incorporação do capital simbólico é demonstrado também no nível da performance, a incorporação, a batida no peito mais autêntica, mais forte, o suor que desce do rosto no momento ritual, os músculos contorcidos da face, o timbre da voz, a relação com as entidades, no caso do doutrinador, sua performance no nível do desgaste físico ao convencer os espíritos cobradores a partir, tudo isso demonstra o acúmulo de capital religioso do agente. Os cânticos ao fundo, os gritos dos caboclos, as vozes trêmulas dos preto-velhos, tudo demonstra a efervescência do campo, sua miríade de capitais simbólicos, que se tencionam constituindo os sistemas e universos simbólicos dos agentes envolvidos.

3.5. Globalização, pluralismo e religiosidade popular: o mosaico do Vale do Amanhecer.

Segundo Carvalho (1999a), o VDA constitui o universo religioso mais complexo que já se teve notícias, isso se deve, em grande medida, à realidade híbrida. O sincretismo é levado aqui a seu extremo, configurando, o que denominamos em trabalho anterior, de *sincretismo deslizante* (OLIVEIRA, 2010b), no sentido em que, as possibilidades de

arranjos que ele se utiliza performativamente, ampliam as possibilidades postas, articulando elementos que não necessariamente possuem relação, em termos históricos, ou mesmo, uma analogia facilmente identificável.

Decididamente, reconhecemos aqui o caráter inventivo e original do universo criado por Tia Neiva, no entanto, devemos destacar que o VDA reflete um momento histórico, político, social e cultural específico, afinal, Tia Neiva é mais que a mulher extraordinária, ele é a mulher das situações extraordinárias (BOURDIEU, 2004a). Os *candangos*, que foram construir Brasília, lá estavam longe de seus universos simbólicos de referência. Seus espaços e tempos sagrados estavam demasiadamente distantes, a antiga comunidade religiosa, dava lugar a uma comunidade mais ampla, formada por sujeitos provindos de lugares distintos, com biografias diferenciadas.

Ao mesmo tempo, tínhamos um país impactado pela modernidade, pela velocidade e escopo da mudança, que este período traz. No entanto, chamamos a atenção para o fenômeno que Clanline (2006) apontou, acerca da América Latina, segundo o qual, os países desta região tivessem experimentado uma modernidade sem modernização. Consoante ao autor:

Os países latino-americanos são atualmente resultados da sedimentação, justaposição e entrecruzamentos de tradições indígenas (sobretudo nas áreas mesoamericana e andina), do hispanismo colonial católico e das ações políticas educativas e comunicacionais modernas. Apesar das tentativas de dar à cultura de elite um perfil moderno, encarcerando o indígena e o colonial em setores populares, uma mestiçagem interclassista gerou formações híbridas em todos os estratos sociais. (Ibidem, p. 73-74).

Esta modernidade congregou, ao mesmo tempo, elementos não modernos, com um verniz de “modernizante”, o que de se deu num contexto de busca por uma identidade nacional, cujo momento emblemático, no Brasil, se deu durante a semana de arte moderna de 1922⁵⁷. A mesma sede antropofágica, que norteou o movimento modernista nas artes brasileiras, parece ter povoado o imaginário religioso no VDA. Caboclos, Preto-velhos, Ciganos, Extraterrestres, Dr. Fritz, Tutankamon, todos cintilam nas abóbodas do imaginário do Vale.

Devemos destacar, também, que as possibilidades de construção deste universo religioso, se fazem possíveis, a partir do próprio desencaixe entre o tempo e o espaço, sobre

⁵⁷ A Semana de Arte Moderna, também chamada de Semana de 22, ocorreu no Teatro Municipal de São Paulo, nos dias 13, 15 e 17 de fevereiro de 1922, foi um movimento artístico intelectual que ocorreu neste momento, marcando uma ruptura com os padrões predominante nas artes, o momento é considerado um marco do modernismo.

o qual discorre Giddens (1991) ⁵⁸. A circulação de signos culturais diversos, desconectados de suas origens históricas e geográficas, possibilita que as imagens circulem. Cavalcante (2005) apontou a proximidade entre as imagens indígenas presentes no VDA, em especial o *Pai Seta Branca*, e aquelas dos filmes hollywoodianos, como já destacamos, bem como, a semelhança entre as imagens mediúnicas produzidas no VDA dos *capelinos*, em suas espaçonaves, e os personagens do filme *Jornadas nas Estrelas*.

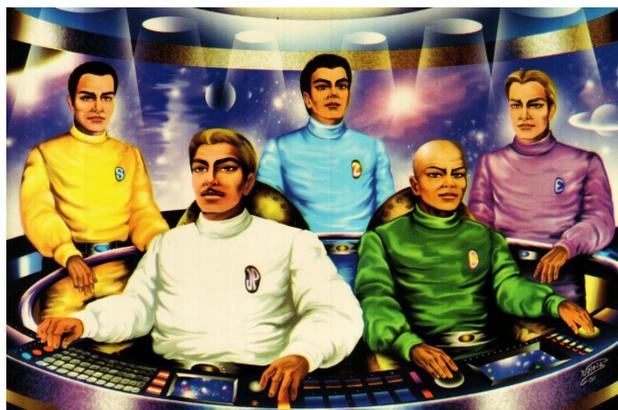


Imagem do VDA dos Capelinos/ Fonte: Marques (2009)



Imagens da Série Jornadas nas Estrelas/Fonte <startrek.com>

⁵⁸ Segundo o autor: “Por desencaixe me refiro ao ‘deslocamento’ das relações sociais de contextos locais de interação e sua reestruturação através de extensões indefinidas de tempo-espaço” (GIDDENS, p. 29), ainda segundo o mesmo: “Este [desencaixe] retira a atividade social dos contextos localizados, reorganizando as relações sociais através de grandes distâncias tempo-espaciais”. (Ibidem, p. 58)

Claro que, devemos reconhecer que a globalização não é um fenômeno homogêneo, e que não impacta os sujeitos do mesmo modo. A posição em que estão situados no espaço social, faz com que eles sejam impactados de formas diferenciadas, bem como, implica em outra forma de percepção destes impactos. No entanto, há que se ressaltar que, o fenômeno da globalização encontra-se cada vez mais descentralizado, atingindo assim, um número cada vez mais amplo de sujeitos, e de forma cada vez mais ampla. Ainda segundo Giddens (2010):

[...] a globalização hoje é apenas parcialmente uma ocidentalização. É claro que as nações ocidentais, e de modo mais geral os países industrializados, têm uma influência muito maior sobre os negócios mundiais que os estados mais pobres. Mas a globalização está se tornando cada vez mais descentralizada – não submetida ao controle de nenhum grupo de nações, e menos ainda das grandes empresas. Seus efeitos são sentidos tanto nos países ocidentais quanto em qualquer outro lugar.” (Ibidem, p. 26).

Este tipo de consideração é fundamental para a nossa argumentação, pois, compreendemos que a própria gênese da NE está associada ao processo de globalização. O fluxo que se deu entre os gurus orientais, que vieram para o ocidente, e a ida de líderes das novas comunidades religiosas para o oriente em busca da “sabedoria oriental” (MAGNANI, 2000) se deu, em um contexto de desencaixe espaço temporal, emblemático da modernidade.

Partindo da compreensão que a NE emerge nesta possibilidade de confluência, do discurso ocidental e do oriental (AMARAL, 2000), devemos reconhecer que, sem o fenômeno da globalização, não teria ocorrido a NE, ao menos, não teria ocorrido da forma como a conhecemos.

Em todo o caso, em princípio, a NE, ao chegar ao Brasil, realizou uma referência muito mais recorrente ao global que ao local (MAGNANI, 2000), com uma parca valorização das tradições locais, em especial, no caso das religiões afro-brasileiras, o que já pontuamos no capítulo 2. Como nos coloca Magnani (2006):

Foi observado que, enquanto as tradições indígenas eram incorporadas e valorizadas por sua vinculação com a natureza e os seres da floresta, as culturas afro eram associadas a pulsões em torno do ‘eu básico’, a um fluxo de energias ‘pesadas’ associadas pelo sacrifício de animais e pelo toque de ritmo acelerado dos atabaques, em contraste com o golpear monótono e monocórdio do tambor xamânico tradicional siberiano ou norte-americano.

Mesmo com essa valorização das tradições indígenas, e do contato mais estreito com as religiões ayhuasqueiras como o Santo Daime e a União do Vegetal, o neo-esoterismo no Brasil mantinha uma feição antes universal que local: muito mais frequentes eram as referências aos índios das

planícies norte-americanas, a Castañeda, aos incas, ao xamanismo siberiano – isso para não falar da presença do esoterismo europeu, das filosofias orientais, dos cultos de mistério da Antiguidade Clássica, da tradição wicca, do paganismo celta, etc. (Ibidem, p. 171).

No entanto, a globalização altera significativamente a relação entre o global e o local, e, no caso das religiões, altera a amplitude da significabilidade de tais práticas. Ortiz (2004) nos elucida que, as “religiões particulares” têm seu estatuto alterado definitivamente pela globalização, assim como, as chamadas religiões universais.

Sendo assim, por um lado, os elementos globais tomam um significado para as realidades locais, por outro, as religiões particulares passam a se articular com os elementos globais. O VDA representa um novo momento, no qual, a NE está imersa, aquilo que denominamos *New Age Popular* (OLIVEIRA, 2011a, 2011b), que conforme já afirmamos:

Na *New Age Popular* termos como caboclos, médium, passes, trabalho etc., deixam de possuir o caráter historicamente estigmatizado que tinham até então e passam a ser percebidos como elementos legítimos dotados de eficácia simbólica, em especial nos rituais que remetem às curas espirituais. O processo de legitimação de tais elementos remete à experiência vivida por aqueles que buscam tais bens simbólico. (OLIVEIRA, 2011a, p. 79)

Temos assim, a construção de um universo religioso que absorve, e se utiliza de signos de uma cultura desterritorializada. Suas referências às imagens incas, aos caboclos – que se por um lado provém simbolicamente da umbanda, por outro, se aproximam de referências culturais mais distantes – remetem a esse mecanismo. Mas este universo também repensa suas referências locais, colocando-as lado a lado das referências globais, situando-as no mesmo patamar, simbolicamente. Temos aqui a singularidade demarcada pela incorporação de elementos da religiosidade popular, de uma prática esotérica, e não o inverso, o que é recorrente desde o início do século XX.

Esta digressão, em torno do global e do local, se faz necessária para analisarmos a formulação do universo de Tia Neiva, na medida em que, devemos compreender como uma caminhoneira *candanga* construiu um universo simbolicamente tão rico e diverso. Nesta direção, parece-nos interessante a posição apontada por Ortiz (2006) ao argumentar em torno da existência de uma memória internacional-popular. Se as religiões “particulares” se assentam num modelo de memória coletiva, que não nos possibilita falar em pureza, mas sim em historicidade (FERRETTI, 1998), a existência de outra memória cultural nos possibilita, também, a existência de outros arranjos simbólicos. Acerca desta memória internacional-popular, Ortiz argumenta o seguinte:

Afirmar a existência de uma memória internacional-popular é reconhecer que no interior da sociedade de consumo são forjadas referências culturais mundializadas. Os personagens, imagens, situações, veiculadas pela publicidade, histórias em quadrinhos, televisão, cinema constituem-se em substrato dessa memória. (...) A memória internacional-popular contém traços da modernidade-mundo, ela é seu receptáculo. Esses objetos-*souvenirs* são carregados de significado e, ao se atualizarem, povoam e tornam o mundo inteligível. Daí, ao contemplá-los, esta familiaridade que nos invade. (Ibidem, p. 126)

Esta sensação de familiaridade, esta sensação de *déjà vu*, mostra-se como um importante alicerce na constituição do VDA, circular pelos corredores do templo é, ao menos tempo, estranhar o que se vê, considerando tudo novo e único, mas é, também, sentir-se num ambiente familiar, com relação ao mundial, mas também, e ao local. Ao ouvir que, uma das princesas encantadas⁵⁹ chama-se Iracema, aquele que descobre o VDA tem uma sensação de familiaridade sonora, sem, necessariamente, perceber que Iracema é um anagrama, criado com a palavra América por José de Alencar, cujo nome, deu o título à obra homônima, marco do romantismo brasileiro, lançada em 1865.

Outras entidades, como o *Vovô Hindu*, figuram ao lado de *Vovó de Aruanda*, demarcando entidades, figuras, signos, conhecidos em contextos diferenciados, mas que, no final das contas, se mesclam na realidade caleidoscópica do VDA, e é isso que dá a sua singularidade, sua especificidade, isso que torna o Vale fascinante.

⁵⁹ Na doutrina do VDA há referência a sete Princesas Encantadas: Janaina, Iracema e Jurema, Iramar, Juremár, Jandaia e Jandara. Destas, apenas as três primeiras cumprem missão com os doutrinadores. Percebamos que, além de Iracema ser um nome conhecido na cultura popular brasileira, Janainaé também um dos nomes, pelo qual, Iemanjá é conhecida, assim como Jurema, é um o nome de uma popular bebida utilizada em rituais indígenas e de umbanda no nordeste brasileiro.

CAPÍTULO 4: BIOGRAFIAS, PERCURSOS E IMERSÃO NO VALE.

4.1. Chegando ao Vale: percursos e atribuição de significado às aflições

Apesar de já termos a presença do VDA, em Pernambuco, desde os anos 70, a maioria dos entrevistados possuía uma religião anterior a sua chegada ao templo, mesmo entre aqueles que tinham menos de 30 anos. Ainda que possamos destacar o fato de que, hoje encontramos várias crianças que possuem o VDA como sua primeira religião⁶⁰.

Para a maioria dos adeptos, sua imersão nos movimento se deu através da procura dos serviços espirituais, ofertados pelo mesmo, em especial, em decorrência de problemas de ordem de saúde, mas também, com destaque para problemas familiares, sociais e emocionais. Devido a tanto, nos referiremos neste texto às aflições, de forma mais ampla.

O VDA se insere entre uma série de outras possibilidades, na busca por respostas às aflições postas. Novamente, devemos retomar à questão da modernidade, que por um lado, questiona as formas tradicionais de respostas sociais dadas às aflições – ao menos as coloca em xeque, ante ao conhecimento perito, representado pelos *experts* (GIDDENS, 1991), porém, isso não implica num apagamento das tradições, que continuam a servir de esteira às questões postas pelos sujeitos – e por outro, possibilita o pluralismo religioso (BERGER, 1970), ampliando as possibilidades de respostas a serem encontradas fora do conhecimento perito.

Devemos examinar, portanto, suas questões referentes aos percursos vivenciados pelos sujeitos, na busca pela resolução de suas aflições: por um lado, a relação que se estabelece entre o sistema biomédico oficial, e suas respostas para as questões do corpo e da alma, e os outros sistemas geradores de significado, e, por outro, como nesta profusão de outros sistemas simbólicos, com ênfase nos religiosos, o sujeito passa a repensar sua própria situação, ressignificando as práticas (suas próprias e as dos agentes religiosos), bem como, sua própria aflição, que passa a ser recontextualizada e reconstruída.

Estes aspectos se fazem possíveis ante ao próprio cenário da modernidade, que possibilita ao sujeito uma gama de escolhas. Se os sistemas peritos apresentam-se como

⁶⁰ Em todo o caso, é válido destacar que os adeptos por mais que afirmem seu pertencimento religioso ao VDA, também se preocupam em afirmar, no nível do discurso, que o Vale não é uma religião, mas sim, uma doutrina. Por vezes, comparam com o espiritismo, falando que ele sim seria uma religião, mas o Vale seria apenas uma doutrina. Parece-nos que esta afirmação traz em si, a concepção de que o Vale é mais livre, e busca, também, diferenciar-se, simbolicamente, das religiões mais tradicionais.

possibilidades de respostas aos sujeitos, opondo-se a uma verdade revelar trazida pela tradição (GIDDENS, 1997), isso não significa que os sujeitos simplesmente irão incorporar tais explicações, pois, dentre as possibilidades postas ao sujeito moderno, está a de escolher seus sistemas simbólicos explicativos. Sendo assim, a ação social racional mostra-se tão possível, neste cenário, quanto à tradicional. Claro que, neste cenário, a própria tradição é repensada.

Em todo o caso, para os nossos entrevistados não pareceu ser contraditório, nem mesmo conflitante, estar situado entre diferentes sistemas simbólicos explicativos. Rabelo (1993) demonstra como os sujeitos, em situações de aflição, procuram os diversos sistemas de cura, sem que com isso, se abandone o sistema médico oficial, demonstrando que, as diversas visões de mundo, que informam os projetos de cura presentes nos diversos sistemas simbólicos, modificam a percepção dos sujeitos envolvidos, e da própria aflição, ao mesmo tempo em que, também são modificados para serem apropriados, e, por vezes, descartados.

Na própria construção religiosa do VDA, abre-se espaço para uma dupla explicação dos problemas espirituais, havendo aqueles que seriam de ordem meramente espiritual, aqueles de ordem espiritual e material, e as doenças que seriam de ordem apenas material. Normalmente em casos mais graves há uma recomendação de que se mantenha o tratamento convencional, ao mesmo tempo em que, mesmo no caso das doenças de ordem material, normalmente é apontada a necessidade de um acompanhamento espiritual.

A própria linguagem utilizada no VDA, para se referir a seu universo, remete a uma lógica dos tratamentos espirituais. Os não adeptos são denominados de *pacientes*, há um ritual denominado *cura*, cujas entidades incorporadas normalmente se apresentam como *doutores*, e os templos são apontados como *Prontos-socorros*, o próprio VDA, enquanto movimento, é denominado, pelos adeptos, como um *Pronto-socorro universal*, na medida em que, o que está em jogo, segundo eles, não é apenas a vida do *paciente*, como também, o desenvolvimento das entidades espirituais, sendo estas, provenientes de diversos planos, e de diferentes planetas.

Devemos destacar que, a maior parte da clientela que o VDA atinge são membros de classes populares, ao contrário do que é recorrente nas terapias da NE, cujo público predominante, é oriundo de classes médias, classes médias altas (AMARAL, 1999, 2000, MAGNANI, 1999, 2000, 2006, MARTINS, 1999), os estudos que têm se voltado para a realidade do VDA vêm demonstrado esta mudança em termos de público, e esta

aproximação com as camadas populares (CAVALCANTE, 2000, 2005; GALINKIN, 2008; COELHO; 2006; OLIVEIRA, 2009, 2010a, 2011a, 2011b; REIS, 2004, 2008; SALGUEIRO, 2004; SANTOS, 2001).

O fato de provirem de classes populares faz com que, os sujeitos tenham uma relação diferenciada com seu próprio corpo (BOURDIEU, 2007a), bem como, apresentem uma trajetória diferenciada. A maior parte deles possui alguma proximidade com práticas populares de cura, sendo a maioria deles socializados em famílias católicas inicialmente, ainda que, muitos tenham passados pelo espiritismo kardecista antes da chegada ao VDA. Segundo um dos nossos informantes *“Uns noventa por cento dos que tão aqui vieram do espiritismo, mas aqui é diferente”*.

O fato de provirem – predominantemente, mas não exclusivamente – de camadas populares, faz com que eles tenham uma relação particular com o sistema biomédico oficial, já que, este se marca por ser demasiadamente biologizante e cartesiano. Segundo Laplantine (2004):

Podemos, não obstante, distinguir um certo número de ideias-forças comum ao conjunto dessas representações que pertencem, sem dúvida, a um modelo idêntico – o da ontologia médica (quer seja esta última especulativa ou experimental, popular ou erudita). De um lado, a diferenciação das doenças (à qual corresponde o trabalho classificatório da nosologia), mesmo que se efetue segundo o critério das especificidades causais, das essenciais ou evidentemente, ainda mais, do estudo topológico das diversas regiões do corpo, provém de um pensamento geográfico e não histórico. A medicina ocidental moderna é um pensamento da extensão no sentido cartesiano, ou seja, do espaço, que é ainda hoje o quadro de referência do pensamento positivo. Por outro lado, munidos deste modelo, o prático e seu cliente podem proceder a uma reificação da doença considerada um mal em si mesma. (Ibidem, p. 52)

Este tipo de modelo provoca uma separação entre o sujeito e a sua aflição, sua doença, distanciando da própria aflição como construção social, subjetiva e inter-subjetiva. Foucault (2008), já apontara para a impessoalidade existente no nascimento da clínica, e da medicina ocidental oficial, uma vez que, o doente se reduz à própria doença. Para o autor:

A percepção médica não deve se dirigir nem às séries nem aos grupos; deve estruturar-se como um olhar através de “uma lupa que, aplicada às diversas partes de um objeto, permite ainda notar outras partes que sem ela não se distinguiria” e empreender o infinito trabalho do conhecimento dos frágeis singulares. Reencontra-se, neste ponto, o tema do retrato, evocado acima; o doente é a doença que adquiriu traços singulares; dada com sombra e relevo, modulações, matrizes, profundidade; e a tarefa do médico, quando descrever a doença, será restituir esta espessura viva: “É preciso exprimir as enfermidades do doente, seus sofrimentos, com seus gestos, sua atitude, seus termos e suas queixas”. (Ibidem, p. 15)

No entanto, os sujeitos não são suas doenças, e não se percebem reduzidos às mesmas. Provindos de grupos sociais relacionais, baseados em laços de solidariedade e de reciprocidade, mostra-se estranho, um sistema de cura que se baseia no distanciamento entre o doente e sua doença, e entre o doente e seu curador. Segundo Martins (2003):

A ideia de doença como uma anormalidade exterior ao corpo, como um fenômeno irregular que poderia ser separado e extirpado mediante procedimentos mecânicos, foi consagrada ao longo dos dois últimos séculos. A distância entre médico e paciente foi reforçada e eleita como fundamental para a análise e o combate científico da doença. Ocorre que a busca de um certo distanciamento metodológico entre médico e paciente, em nome da eficiência instrumental, não se realizou sem custos. Ela reforçou, no plano da medicina, uma barreira metodológica emocional e afetiva, entre o curador e o paciente, realizada em nome da verdade científica e, mais particularmente, do método anatomoclínico. (Ibidem, p. 111).

Percebemos, desse modo, que a realidade simbólica, constituída pelo sistema médico oficial, opõe-se a uma construção social da doença, que se vincula aos percursos biográficos dos sujeitos, pois, suas aflições, suas doenças, e seus problemas sociais e subjetivos, se vinculam a atribuição de significado que os mesmos dão a estes, o que também se dá, na relação intersubjetiva entre o paciente e o curador.

Ao entrevistarmos J.D.O., de 30 anos, *paciente*, que já frequentava o VDA já há sete anos (no ano de 2010), percebemos a divergência em termos de percepção, com relação ao tratamento recebido no sistema médico oficial e no Vale, destacando que no VDA sentiu-se acolhido. Outra questão relevante é que, os próprios limites da medicina oficial são postos em questão, normalmente, os *pacientes* provêm de uma jornada anterior em busca de soluções para seus problemas, o que se foca, principalmente, na medicina oficial, não encontrando respostas na mesma, buscam os serviços do VDA. Muitos que atingem seus objetivos, e se tornam *habitués* do Vale, sem que com isso, implique numa conversão para o movimento. O que pode ser percebido, através do depoimento de M.G.N., de 34 anos:

Eu – Por que você começou a vir pra cá?

Entrevistada – Éeee... assim, eu tinha muita vontade de engravidar e não conseguia. Tava casada já há dois anos e meio, daí tivemos alguns problemas no passado e eu achava que era por conta desses problemas, aí eu agradeço meus filhos aqui, porque logo depois que eu comecei o trabalho, com um mês e meio mais ou menos eu engravidei, aí continuei vindo.

Eu – Mas você já tinha feito tratamento para engravidar?

Entrevistada – Eu tinha feito todos os exames do mundo, eu e meu marido, e não dava nada. Tudo normal. Mas graças a Deus, aí veio, e meus filhos veio, e com um ano e meio veio meu segundo filho. Veio um casazinho, era pra ser três, mas quem sabe...(...) Pronto, meu filho tem quatro anos e a menina vai fazer dois, eu só parei de vim quando engravidei de minha filha, foi uma gravidez de altíssimo risco, eu tinha que ficar em casa, em repouso absoluto, até os sete, oito mês de gravidez, mas depois que ela nasceu eu trouxe ela aqui, trouxe ela aqui pra vovozinha abençoá-la, Vovó Catarina de Aruanda, agradeço a ela.

Percebamos que, o sistema médico oficial é acionado, porém não obtendo êxito a *paciente* recorre aos serviços do VDA, e mesmo com os resultados alcançados, ela continua a participar das cerimônias, ainda na condição de *paciente*, sem que com isso haja, necessariamente, uma conversão em termos institucionais. Neste caso, crer não implica em pertencer. Sua relação com o VDA parece ser próxima, não apenas pelo tempo que frequenta o templo de *Dois Irmãos*, mas pela própria familiaridade em lidar com as entidades, e com os rituais. Ela escreve bilhetes para o *Pai Seta Branca*, pessoaliza sua relação espiritual com uma entidade específica, a *Vovó Catarina de Aruanda*, no entanto, isso não faz dela uma adepta, mas sim uma frequentadora, talvez o estrangeirismo da palavra *habitué* seja mais correta, neste caso.

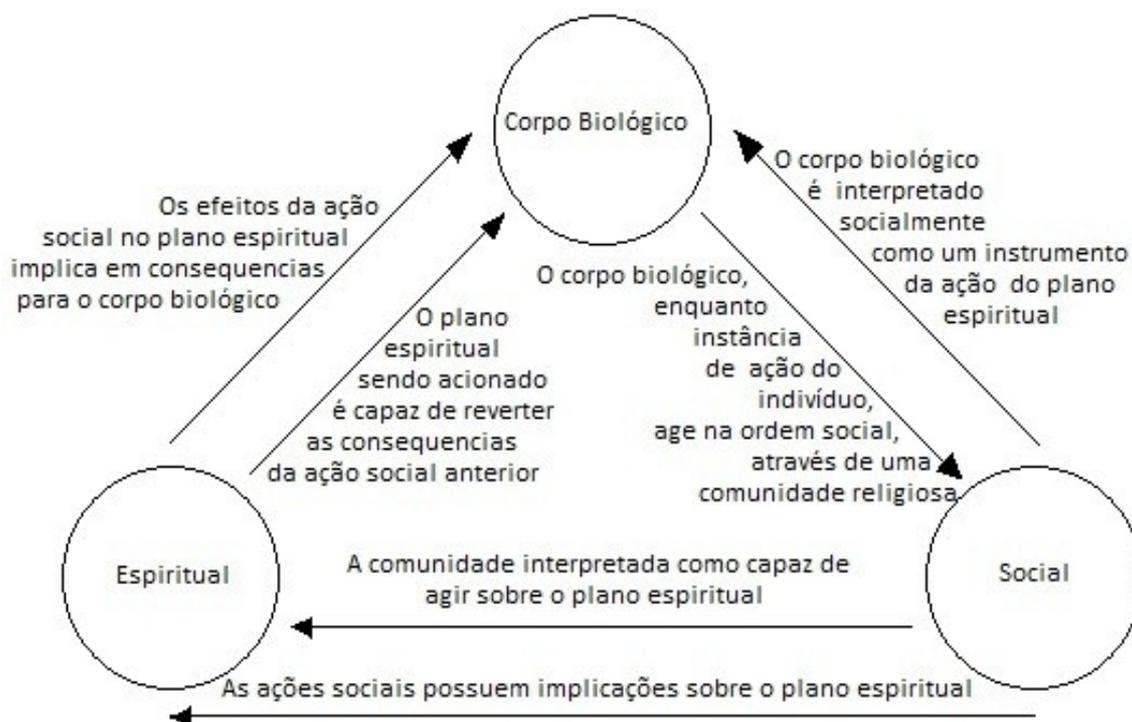
Outro ponto que devemos destacar nesta narrativa é que, se a medicina oficial não vê nenhum empecilho para a sua gravidez ela vê, pois, atribui à possibilidade de não ter êxito na gravidez a questões do passado, logo, a gênese de seu problema não se encontraria apenas no nível biológico, nível de atuação da medicina oficial. Estando o problema localizado em outro âmbito, significa também que, este fugiria da alçada da medicina ocidental, logo, deve-se iniciar uma busca por possibilidades em outros sistemas simbólicos, que possam abarcar algo que vá para além do biológico. Mais que isso, o novo sistema simbólico é que dará uma nova explicação para a sua aflição.

Destaquemos ainda que, tais problemas parecem ser de ordem social, logo, há uma íntima relação entre o sujeito, em sua concepção corpórea e biológica, pois é aí que o problema se expressa, sua relação com a ordem social, que é onde as ações humanas se desenvolvem, e o plano espiritual, que possivelmente interfere sobre os dois primeiros planos. Sua interpretação da aflição nos remete, portanto, a uma interpretação da própria ordem social, e de como a ação do sujeito nesta pode ter uma interferência sobre o plano espiritual, e este sobre o plano biológico. Acerca desta relação, entre a doença e a ordem social, Adam e Herzlich (2001) nos elucidam:

Em todas as sociedades, as doenças, e principalmente algumas delas, são interpretadas de maneira específica e estão prenes no imaginário coletivo, mas a própria noção de doença serve também de suporte à expressão de crenças e de valores mais amplos. A interpretação coletiva da doença efetuam-se sempre em termos que envolvem a sociedade, suas regras e a visão que delas temos: a concepção que temos de doença manifesta nossa relação com a ordem social. (Ibidem, p. 76)

Em termos sintéticos, temos que, a única possibilidade de ação do sujeito é na ordem social, logo, são as consequências das ações neste plano que, podem se reverberar em implicações não esperadas, normalmente negativas, neste caso, que afetam o plano espiritual, e que, por sua vez, vai se transparecer no sujeito através de seu corpo. Invertendo o caminho percorrido pela aflição, que surge no social, passa pelo espiritual e chega ao corpo, o sujeito busca através de uma ação social chegar ao espiritual, para que, esse possa agir sobre o corpo. Em termos sintéticos, poderíamos representar graficamente da seguinte forma, esta interpretação:

Esquema interpretativo do paciente acerca da relação ordem social, corpo e plano espiritual



Não queremos apontar, com isso, que os esquemas de interpretação se fechem nesta única possibilidade, porém, encontramos este como um esquema básico, presente nas nossas entrevistas realizadas.

O processo interpretativo de determinada realidade social, nos remete ao próprio lugar que os agentes ocupam no espaço social. Se, de acordo com Levi-Strauss (2008), a eficácia simbólica da magia reside na crença do paciente na eficácia do processo, bem como, na crença do próprio mago em seus poderes, e da comunidade, temos que, para podermos interpretar tal dinâmica, devemos nos remeter ao contexto dos agentes. Para Levi-Strauss, a eficácia simbólica encontra-se no nível da linguagem. Segundo o autor:

A paciente, tendo compreendido, faz mais que resignar-se, ela fica curada. Nada de comparável ocorre com nossos doentes quando se lhes explica as causas de seus problemas invocando secreções, micróbios e vírus. Talvez sejam acusados de paradoxo que respondermos que é assim que os micróbios existem, e os monstros não existem. Contudo, a relação entre micróbio e doença é externa ao espírito do paciente, é uma relação de causa e efeito, ao passo que a relação entre monstro e doença é interna a esse mesmo espírito, consciente ou inconsciente, é uma relação entre símbolo e coisa simbolizada, ou, como dizem os linguistas, entre significante e significado. O xamã fornece à sua paciente uma *linguagem* na qual podem ser imediatamente expressos estados não formulados, e de outro modo inenunciáveis. E é a passagem para essa expressão verbal (que ao mesmo tempo permite viver de forma ordenada e inteligível uma experiência atual, mas que sem isso seria anárquica e indizível) que provoca o desbloqueio do processo fisiológico, isto é, a reorganização, num sentido favorável, da sequência de cujo desenrolar a paciente é vítima. (Ibidem, p. 213).

O nível da linguagem nos remete, necessariamente, à comunidade, pois, a linguagem é compartilhamento social. E mais que isso, a linguagem passa a ser codificada e decodificada a partir da quantidade de capital simbólico que o sujeito possui. Em outras palavras, demanda-se determinado *habitus* para que o ritual produza sua eficácia. Pois a linguagem, também é instrumento de classificação, hierarquização e dominação social.

Os usos sociais da língua devem *seu valor propriamente social* ao fato de se mostrarem propensos a se organizar em sistemas de diferenças (entre as variantes prosódicas e de articulação ou lexicológicas e sintáticas), reproduzindo o sistema das diferenças sociais na ordem simbólica dos *desvios diferenciais*. Falar é apropriar-se de um outro dentre os *estilos expressivos* já constituídos no e pelo seu uso, objetivamente marcados por sua posição numa hierarquia de estilos que exprime através de sua ordem a hierarquia de grupos correspondentes. (BOURDIEU, 2008, p. 41).

O uso da linguagem remete, portanto, a um processo de classificação social, que só é reconhecível ante a incorporação de determinado capital simbólico, em termos de volume e de estrutura. Claro que estamos discorrendo aqui do momento inicial do *paciente*, quando este procura o VDA, logo, ele ainda não passou por um processo de ressocialização dentro da comunidade religiosa, o que poderia implicar num limite da própria eficácia simbólica, já que, tal agente social ainda não internalizou o capital simbólico do campo (ou subcampo), no entanto, a sensação de *déjà vu*, existente no Vale, nos permite que mesmo aqueles que nunca lá estiveram, pudessem reconhecer símbolos carregados de sentido para seus *habitus*.

Em sociedades complexas, encontramos uma infinidade de códigos sociais, alguns minimamente decodificáveis a apenas alguns estratos sociais, outros, mais amplos. A *bricolage* da qual se utiliza o VDA, remete a signos de fácil interpretação por amplos setores sociais, na medida em que, fazem referências a passes mediúnicos, preto-velhos, caboclos, a símbolos cristãos etc. Por mais que o *habitus* dos *pacientes* o levem a uma procura inicial, pela própria medicina ocidental, isso não implica em dizer que, outras possibilidades simbólicas sejam excluídas.

No processo de constituição da *doxa*, as disputas simbólicas travadas no campo apresentam uma historicidade, o que não leva, necessariamente, a uma anulação das outras verdades, que estão em disputa no campo. Desse modo, encontramos sujeitos que articulam diversos sistemas simbólicos, o significa que, as predisposições do *habitus* desse sujeito o leva a uma interpretação ampla de símbolos, predispondo-o a diversas interpretações da realidade social, que, a princípio, poderiam parecer conflitantes.

No entanto, devemos considerar que nas sociedades complexas os indivíduos apresentam, por vezes, trajetórias que poderiam parecer contraditórias, ante a uma lógica linear. Com a dissolução das identidades herdadas, temos a possibilidade tanto de pertencer sem acreditar, como de acreditar sem pertencer (HERVIER-LÉGER, 2008), o que, no caso brasileiro, é emblemático, em especial, por haver aqui, de forma dissolvida, a crença na possibilidade de intervenção por parte dos espíritos, e de sua manifestação, através do fenômeno da possessão. Segundo Velho (2003): “(...) sem diluir as fronteiras e descaracterizar as identidades específicas, pode-se dizer que na sociedade brasileira a crença em espíritos e sua manifestação mais ou menos frequente constitui tema básico na rede de significados (‘web of meanings’) que a percorre.” (Ibidem, p. 57).

Temos assim, uma realidade em que, os sujeitos aflitos percorrem as possibilidades simbólicas que seu *habitus* aponta como eficazes, passando pela medicina tradicional, no entanto, ao se defrontarem com os limites de ação de determinado sistema, passam a circular por outros, sem que, com isso, haja a demarcação de uma descontinuidade, ou mesmo contradição, no processo. Durante o percurso, tanto a aflição passa a ser reelaborada, ante às novas explicações dadas, bem como, a partir da relação intersubjetiva que se constitui entre o *paciente* e seu (s) curador (es), como também os próprios sistemas simbólicos, passam a ser ressignificados. A medicina oficial, que em principio pareceria a primeira opção posta pelo *habitus*, logo se apresenta como “fria”, “distante”, um lugar onde o *paciente* não se sente “bem recebido”, pois, ao ingressar em outro sistema simbólico, ainda descodificável pelo *habitus* do sujeito, ele passa a atribuir significado aos mesmos de forma relacional e comparativa, considerando outras esferas que não estavam em seu “cálculo original”, quando se buscava apenas a eficácia, como o “afeto”, a “emoção”, a “escuta”.

4.2. *Habitus* religioso, identificação e estranhamento: uma aproximação com o VDA

Ainda que, defendamos aqui, que há nas sociedades modernas uma infinidade de possibilidades de articulação entre os diversos sistemas simbólicos, devemos considerar as hierarquias simbólicas postas no campo. Há, indiscutivelmente, o reconhecimento da eficácia simbólica, quando os recursos simbólicos presentes nas religiões afro-brasileiras, e no espiritismo, são utilizados de forma ritual, no entanto, isso não implica em dizer que, a simples decodificação de tais signos, pelo *habitus* do sujeito que procura os serviços espirituais do VDA, leve a superação dos receios que estão postos, nas predisposições existentes. Podemos perceber, através do depoimento da adepta M.L.O., de 56 anos, que narra o seu estranhamento, ante o contato inicial com o VDA, ela procurou o templo após estar “desenganada” pelos médicos, segundo seu relato. Ainda segundo a *médium*:

Entrevistada – Aí essa época eu trabalhava [quando estava doente] aí uma amiga minha era daqui do Vale aí ela: Por que que tu não vai no Vale? Aí quando ela dizia assim, no Vale tem caboclo, tem preto-velho, tem preta-velha, aí eu dizia: eu não!

Eu – Você era o que na época? Católica?

Entrevistada – Na época eu era católica. Aí eu dizia: isso é macumba menina! Aqui tem preto-velho, tem preta-velha... tem caboclo, ah... isso é macumba! Aí ela: num fale assim não, você vai pra você ver, se você gostar tudo bem, senão não tem nada.

Notemos que, a origem religiosa da adepta, faz com que ela realize uma ligação entre a existência de determinados elementos, à prática das religiões afro-brasileiras, sendo emblemáticas as figuras dos caboclos, e dos preto-velhos. Também devemos destacar que, quando em sua narrativa ela confronta a existência do VDA, ligando-o diretamente com as práticas das religiões afro-brasileiras, sua amiga, que já era adepta a este tempo, defende-se, “*num fale assim não*”, ou seja, busca-se distanciar de algo que possa ser percebido como negativo simbolicamente.

O jogo de palavras, de proximidades e distanciamentos, com relação ao que é compreendido como legítimo ou não no campo, nos remete à categoria de *senso prático*, pois é através da incorporação das *regras do jogo*, que os agentes se posicionam e acionam suas ferramentas para angariar mais capital simbólico. Neste caso, a ferramenta utilizada se dá através da linguagem, pois, por um lado, são acionados símbolos percebidos como eficazes, mas, por outro, busca-se distanciar da estigmatização que os mesmos sofrem historicamente no campo religioso brasileiro.

Percebemos, ao longo da pesquisa, que as pessoas chegam ao VDA através de suas redes de relações sociais, o que significa que, as pessoas que levam as outras a conhecer o Vale possuem algo em comum, afinal, fazem parte da mesma rede de relações, o que implica em dizer que, possuem capitais simbólicos (principalmente econômico e cultural) em volume bem próximo, pois os sujeitos que possuem quantias diametralmente distintas destes, nem ao menos se cruzam no mesmo espaço geográfico (BOURDIEU, 1996). Estando em situação de proximidade no espaço social, estes sujeitos podem acessar facilmente os códigos sociais do *outro*, mas o que demanda também cuidado, um manejo delicado na apresentação de uma crença baseada na posse. Nesta dinâmica, com relação à utilização da linguagem, Bourdieu (2008) nos elucida:

O recurso a uma linguagem neutraliza se impõe sempre que se trata de estabelecer um *consensus* prático entre os agentes ou grupos de agentes dotados de interesse parcial ou totalmente diferentes; quer dizer, evidentemente, em primeiro lugar, no campo da luta política legítima, mas também nas transações e interações da vida cotidiana. [...] Cada palavra, cada locução ameaça assumir dois sentidos antagônicos conforme a maneira que o emissor e o receptor tiverem de interpretá-la. A lógica dos automatismos verbais, uma vez que estes conduzem sorratamente ao uso comum, com todos os valores e preconceitos que lhes são solidários, encerra o perigo permanente da ‘gafe’, capaz de fazer volatizar-se num instante o *consensus* prudentemente mantido à custa de estratégias de deferência recíproca. (Ibidem, p. 27)

Desse modo, mostra-se fundamental a apresentação do Vale como um lugar onde serão encontrados seres considerados, pelo *habitus* daquele que este aflito, simbolicamente eficazes, no entanto, na medida em que, estes remetem a cultos historicamente estigmatizados, também deve ser realizado um movimento de distanciamento, demarcando uma hierarquia simbólica entre os diferentes cultos, o que implica, também, na hierarquização das próprias entidades espirituais do movimento (SALGUEIRO, 2003).

Esta tensão, que se coloca no processo de aproximação com o VDA se deve, em grande medida, à própria configuração do *habitus* religioso dos sujeitos que se aproximam do VDA. Em nossas entrevistas junto aos adeptos, encontramos sujeitos que afirmaram provir de famílias praticantes do espiritismo, do catolicismo e do pentecostalismo, formando assim uma gradação, indo da origem mais frequente a menos frequente, daquele que aparentemente possui menos conflitos ao imergir no VDA, àquela que possui uma situação mais conflitante.

Para aqueles que se originam no espiritismo kardecista, a imersão no VDA parece gerar um conflito menor, na medida em que, provêm de uma religião pautada na possessão como prática, bem como, na crença na capacidade de intervenção dos espíritos sobre a realidade. Claro que, a crença no processo de intervenção dos espíritos sobre a realidade humana não é exclusividade do kardecismo, muito menos no Brasil, em verdade, “A cultura espírita até prolonga, amplia e sistematiza o que poderia qualificar como *cultura brasileira dos espíritos*: intimidade com os santos (esses semideuses que é necessário conciliar), os orixás e os eguns.” (AUBRÉE, LAPLANTINE, 2009, p. 225).

Um espírita, ao chegar ao VDA, reconhece uma série de códigos sociais, que não lhes são estranhos, que seu *habitus* reconhece como sendo legítimos. As entidades apresentadas no VDA, quando assimiladas, logo são associadas aos *espíritos de luz*, ou, aos *bons espíritos*, aparecendo esta assimilação, por vezes, como justificativa para a própria identificação com o movimento. Podemos perceber estas questões, na narrativa elaborada por E.L.S., de 52 anos, adepto do Vale, ao descrever sua entrada no movimento:

Eu – Você conheceu quando o Vale?

Entrevistado – Eu conheci... em 2008.

Eu – Foi como paciente?

Entrevistado – Eu fui como paci...Não! Na verdade foi Maria [nome fictício] minha filha mais nova. Tem uma colega que é de lá. E ela disse: Maria tal, trabalhando junto na na na conta, né? Ei vamo lá no Vale tal num sei o que tal, passa no preto-velho, tal, tem uns passe, uns trabalhinho pra fazer... a gente fica bem, éeeee... renova as energias, e tal, bá, bá, bá. Aí Maria falando, e ela gosta, e ela sente essa vibração, né? Eu sei queee... ela disse: painho, o senhor vai comigo? Vô! Porque

eu gosto! Porque eu gosto, porque eu amo, porque eu adoro, porque eu gosto dos bons espíritos. Eu gosto, êêêêeu, eu adoro. Aí eu fui e gostei.

Algumas questões, que são postas nesta fala, nos remetem novamente à relevância que possui as redes de relações sociais, para o ingresso no Vale, pois é através dessas redes que os sujeitos tomam conhecimento da existência da doutrina. Que nos remete, mais uma vez, ao relevo que possui o lugar que o agente social ocupa no espaço social, para compreendermos a dinâmica do VDA, já que, esta localização se atrela às quantias de capitais simbólicos, que os sujeitos possuem. Neste ponto, Bourdieu (2004b) nos elucida, acerca do processo de localização do agente no espaço social:

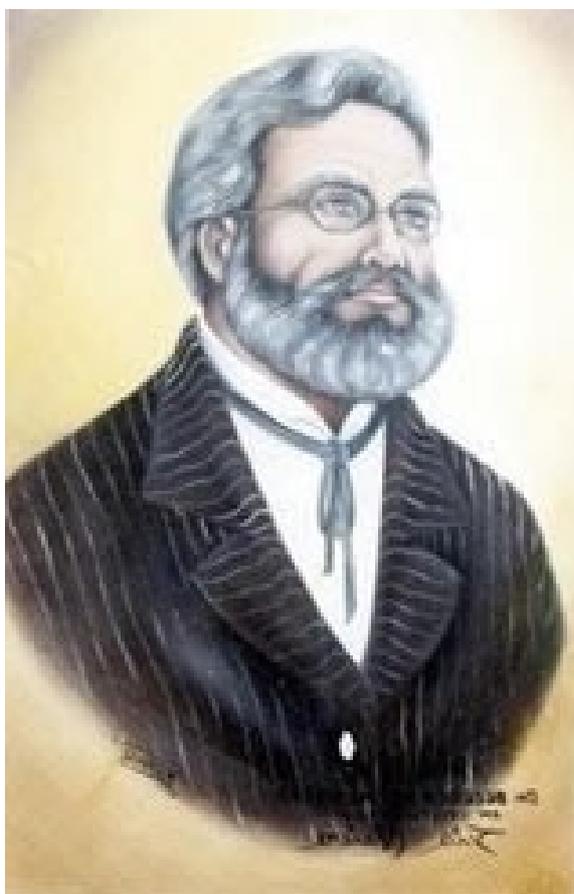
Assim, os agentes são distribuídos no espaço social global, na primeira dimensão de acordo com o volume global de capital que eles possuem sob diferentes espécies, e, na segunda dimensão, de acordo com a estrutura de seu capital, isto é, de acordo com o peso relativo das diferentes espécies de capital, econômico e cultural, no volume total de seu capital. (Ibidem, p. 154).

Sendo assim, em geral tratam-se de sujeitos próximos – em termos de espaço social – possivelmente predispostos a tipos símiles de julgamento valorativo, que apresentam o Vale. São pessoas que também “amam, adoram os bons espíritos”, e que sabem que, para aqueles que irão indicar os serviços espirituais do VDA, estes também o compreenderão como simbolicamente eficazes. Uma vez que, seu conjunto de predisposições, em termos de gosto, de julgamento e de atitudes (*habitus*), se assemelha, devido a própria proximidade no espaço social, considerado o volume total e a estrutura de seus capitais simbólicos.

Outra questão que é válida destacar, tange à classificação dos espíritos, algo recorrente no espiritismo, logo, aquele que provém que um *ethos* espírita, ao assimilar universo simbólico do VDA, o faz classificando esta realidade de acordo com sua própria interpretação simbólica do universo religioso. Para o espiritismo, existem maus e bons espíritos, de modo que o médium deve procurar ter contato com os bons, ainda que deva também doutrinar os maus espíritos, para que possam evoluir espiritualmente.

O que nosso entrevistado chamou de “bons espíritos” segundo Cavalcanti (1983) apresentam-se da seguinte forma na cosmologia kardecista: “Caracterizados pelo domínio do espírito sobre a matéria (‘sem vaidade nenhuma todos nós podemos estar aqui’). Esses espíritos conservam, quando desencarnados, traços de sua existência corpórea na linguagem e nos hábitos.” (Ibidem, p. 39).

Na linguagem do VDA, o *Exu*⁶¹ ganha uma conotação negativa, situando-se numa posição hierárquica inferior, com relação aos preto-velhos e caboclos, que seriam espíritos de luz. A classificação religiosa, neste universo simbólico, remete, portanto, a uma classificação social. Uma entidade que, no universo da Umbanda, é sincretizado, por vezes, com o próprio diabo, é percebido, na dinâmica do VDA, como “pesado”, “negativo”, causador de males espirituais e físicos. Ao mesmo tempo, as entidades que são apontadas como “doutores”, são, em sua maioria, retratados, imagetivamente, como sendo brancos, remetendo a figuras recorrentes no espiritismo, como no caso do Dr. Fritz, ou mesmo, Bezzerra de Menezes, que no Vale é uma entidade.



Bezerra de Menezes/Fonte: Disponível em <luzesdoamanhecer.hd1.com.br> último Acesso em 10 de outubro de 2011.

⁶¹ Ainda que haja uma sincretização com entre o Exu e o diabo, devemos destacar que tal orixá possuía, inicialmente um caráter muito mais *Trickster* (BASTIDE, 2001; ORTIZ, 1999) que demoníaco. Segundo Bastide (2001) “(...) os descendentes dos africanos tentaram, no Brasil, descobrir os equivalentes católicos de Exu, levando em consideração ora este, ora aquele de seus caracteres (...) Para nós, o importante é mostrar a impossibilidade de se encarar o Exu sob um aspecto estritamente demoníaco, devido à variação de todas essas pretensas equivalências.” (Ibidem, p. 171).

Porém, ainda que haja uma identificação clara entre o espiritismo e o Vale – o que nos remete à própria gênese do movimento, cujo processo de “esclarecimento” de Tia Neiva acerca de sua mediunidade se deu através do kardecismo – o processo de conversão se dá a partir do apontamento de diferenças doutrinárias entre o espiritismo e o VDA. Como podemos observar na narrativa da adepta M.F.S., de 52 anos:

Entrevistada – Eu entrei como... assim eu era de muito tempo de templo kardecista, então eu cheguei aqui pra visitar num dia de sábado, na quinta eu dei o nome, no domingo eu fiz o teste, eu entrei logo.

Eu – Lá em Dois Irmãos?

Entrevistada – Lá em Dois Irmãos. Eu já vinha... de templo kardecista, e é um aprendizado muito bom. Lá é assim, chegou um tempo que eu já era assistente de consulta, curso de passe, eu já aplicava passe, é... já trabalhava na desobsessão, e aí eu só estudava, e aí tem uma hora que você quer mais, quer ir mais afrente, e você quer ir mais, e você quer ir mais, e eu digo não!. Eu quero ir mais. E também tem uma coisa, as coisa aqui corre mais rápido. Eu morava na Caxangá, então, quando me mudei pra Campo Grande, quando eu me mudei pra Campo Grande. Eu era de José Acioli. Quando eu me mudei pra Campo Grande eu tive que começar tudo de novo. Aqui não, aqui você é da doutrina, você tem conduta, onde você chegar, você bota sua roupa e você vai trabalhar. Num tem que começar tudo de novo.

Há aí uma demarcação clara que distingue a dinâmica do VDA do espiritismo kardecista, que nos remete à velocidade do desenvolvimento mediúnico, bem como na organicidade entre os núcleos, de modo que há uma demarcação de um *continuum* em termos de atividade institucional religiosa, o que nos parece ser fundamental numa sociedade com um intenso grau de mobilidade como a nossa. A questão da velocidade do desenvolvimento mediúnico, de forma comparativa ao espiritismo também nos foi apontada por um dos entrevistados:

Noventa por cento do pessoal aqui é kardecista, passou pelo kardecismo. Por que as pessoas passam pelo kardecismo e vêm praqui Eu já conversei com várias pessoas que veio do kardecismo. O problema de virem praqui, o maior problema de virem praqui, é porque aqui as coisas acontecem muito rápido. Aqui em termos de que, porque... você vem, você desenvolve e você já trabalha. Tudo acontece muito rápido, lá é mais... é... demorado.

Portanto, no processo de conversão presente, entre aqueles que provêm do kardecismo, há uma demarcação de continuidade, no que tange à relação estabelecida com os espíritos, no entanto, há a afirmação de ruptura que se faz necessária, afinal, se a relação com os espíritos permanece a mesma, por que mudar de denominação? Logo, o elemento da velocidade, no desenvolvimento mediúnico, aparece como figura explicativa. Todavia, parece-nos que há outros elementos em questão, como, por exemplo, a própria dinâmica

performática do Vale, que se insere como um elemento significativamente distintivo, os *príncipes*, os *magos*, as *ninfas*, povoam o imaginário do fiel, e enchem-lhes os olhos, as vestimentas do adepto são motivo de muito brio, de orgulho, a relação do próprio fiel com a indumentária é também uma relação religiosa, marcada por um fascínio inebriante. O Vale conquista seus fieis também através dos olhos⁶².

Devemos destacar ainda, o fato de que o Vale não se marca por uma busca voraz por novos adeptos, de modo que, aquele que procura seus serviços espirituais pode passar anos sem que haja, por parte da instituição, nenhum convite para a sua conversão, ou mesmo, qualquer tipo de contrapartida. Na interpretação do movimento, o que eles fazem é um “trabalho de caridade”, no processo de ajuda espiritual, tanto aos encarnados quanto aos desencarnados. Um dos mestres do movimento, J.M.O., de 43 anos, nos elucidou acerca destas questões:

Assim...éeee... nós não temos ée... o que chama de evangelização direta com o paciente, nós não temos nenhum processo direto, que nem a doutrina kardecista, pode ter palestra, alguma orientação que o adjunto faz, do povo nerano essas coisas, né? Orientação doutrinária e tudo mais, não é uma coisa com frequência, marcada tal, todo dia, toda hora, uma vez por semana, não, é uma coisa aleatória, né? E tudo mais. Eu vim dentro (tosse)... dentro dessa necessidade desse encontro espiritual, quando encontrei me identifiquei, me identifiquei com o ritmo do trabalho, que a doutrina é, é, é... fala. Mesmo que o principio básico dela, é...o, o, o... se a gente for analisar é, e o principio básico é amor, humildade e tolerância, o que se falar a mais disso, vai ser interpretação de cada um, que acha, lógico que tanto é que a própria doutrina.

Não há esta busca por conversões, como é típico da dinâmica do mercado religioso (GUERRA, 2003), significa que, para o processo de adesão o VDA, o movimento conta com a identificação dos sujeitos, com a dimensão mágica religiosa da doutrina, isto não implica em dizer que, o VDA está fora do mercado religioso, pois, se há a oferta de novos bens de salvação, e uma proposta de uma religião universal, que não se volta apenas para “os escolhidos”, significa que o Vale está sim no mercado religioso, no entanto, suas estratégias diferem de algumas que são mais recorrentes neste universo, contando apenas com a identificação do sujeito, com o que é vivenciado neste sistema simbólico, o que pode ser viabilizado, ou não, pela origem religiosa do adepto. No entanto, como o sujeito está inserido em múltiplos campos, de forma simultânea, os quais são relativamente autônomos (BOURDIEU, 2005b). Significa que, não apenas a origem religiosa vai ter influência sobre os processos de escolha, ainda que tenha um peso mais significativo, neste caso. Quando o

⁶² Aspectos ligados à cultura visual desenvolvida no Vale, foram melhor explorados no trabalho de Oliveira (2007)

paciente chega ao Vale, ele já foi levado por uma rede de relações sociais, o que aponta para uma proximidade, em termos valorativos, entre aquele que é levado ao Vale e aquele que o leva.

Todavia, há a possibilidade de termos um cenário, no qual, a ida ao VDA contraria os julgamentos valorativos familiares, o que gera uma tensão, para aquele que procura os serviços do Vale, em especial, aquele que decide se converter. Uma de nossas entrevistas, J.C.S., de 26 anos, que apesar de vinculada institucionalmente ao núcleo da cidade de Pombos (PE), estava frequentando o templo de São Lourenço da Mata, afirmou ter vindo de uma família evangélica, e que sua mãe se recusa a lhe dirigir a palavra, ou abençoá-la, de modo que na última conversa a sua mãe teria dito que só voltaria a falar com ela quando ela largasse o “espiritismo”, aquele “xangô”. Contudo, a adepta afirma manter a sua posição religiosa, apesar da situação familiar. Outra adepta, M.F.P., de 29 anos, originária da cidade de Arcoverde (PE), que estava fazendo seu processo de iniciação em Dois Irmãos, narrou a mesma dificuldade, no que tange à aceitação familiar ,com relação a sua conversão ao VDA. Segundo a mesma:

Quando eu vinha pra cá éee... minha mãe dizia: Sai desses Xangô menina!, porque, porque... tem preto-velho, tem caboclo, então é xangô, é macumba, ela dizia...mas, pra mim, pra mim não tem nada melhor. Tô doida pra butar minha roupa de ninfa... lá em casa mainha é evangélica, aí ela não aceita... mas éeee... vou fazer o que? Vai fazer o que? Ela tem que aceitar, porque ela tem a fé dela e eu a minha. E aqui não é como ela pensa, eu, eu, eu, já chamei ela pra vim e ela diz que num vem nem morta, ela diz que é coisa que mexe com espírito, é macumba, mas eu já disse que num é, que é diferente.

Estamos aí, diante de um caso em que a trajetória individual se confronta com a própria trajetória do grupo, neste caso, do grupo familiar ao qual o sujeito se vincula. Este processo se dá não sem rupturas, na medida em que, há um investimento por parte do grupo social neste sujeito, através do capital simbólico que passa a ser incorporado, de modo que se busca construir uma homogeneidade, dentro do grupo, de disposições associadas à posição que o sujeito ocupa. Este tipo de investimento do grupo, faz com que nem todos os pontos de chegadas, em termos sociais, sejam igualmente possíveis para todos os pontos de partida.

A herança familiar tem um peso considerável sobre as predisposições dos sujeitos, de modo que, ao chegar ao Vale, ele já possui todo um capital simbólico incorporado, que mediará sua interpretação daquele sistema simbólico. Porém, para além da origem, devemos destacar a trajetória propriamente dita do sujeito, o que inclui seu percurso nos

diversos campos simbólicos, de modo que, não só a origem irá determinar seus caminhos, até mesmo porque, as identidades religiosas não são apenas herdadas. Acerca da questão, em torno das trajetórias individuais, Bourdieu (2007a) nos coloca que:

A correlação entre uma prática e a origem social – avaliada pela posição do pai, cujo *valor real* pode ter sofrido uma degradação dissimulada pela constância do valor nominal – é a resultante de dois efeitos (não forçosamente no mesmo sentido): por um lado, o *efeito de inculcação* diretamente exercido pela família ou pelas condições originais de existência; por outro, o *efeito de trajetória social* propriamente dita, ou seja, o efeito exercido sobre as disposições e opiniões pela experiência da ascensão social ou do declínio – nesta lógica, a posição de origem é apenas o ponto de partida de uma trajetória, a referência em relação a qual define-se o *sentido* da carreira social. (Ibidem, p. 105)

Sendo assim, a esfera familiar acena para a possibilidade de dar o *sentido* da *trajetória social*, ainda que, não a determine, pois, os sujeitos, de fato, têm possibilidades de escolha, ainda que algumas se coloquem como objetivamente menos possíveis, ante a sua posição no espaço social.

Tal ambivalência – que se estabelece entre a trajetória social do sujeito, e sua origem familiar – se viabiliza num cenário de dissolução das identidades religiosas herdadas, baseadas unicamente nos vínculos tradicionais. Em meio a este cenário, destacamos o próprio pluralismo religioso apontado por Berger (1970), que traz outras possibilidades de sistemas simbólicos, a serem acessados pelos sujeitos. As escolhas não parecem ser tão óbvias, tão “naturais”, no cenário moderno reflexivo uma série de outras questões são postas, e isso implica num alargamento do horizonte de escolhas do agente social. Segundo Berger e Luckmann (2004):

A pertença a esta ou àquela Igreja já não é auto-evidente, mas resultado de uma escolha consciente. Mesmo aqueles que decidem permanecer com a confissão religiosa de seus pais estão fazendo semelhante escola: poderiam ter mudado de confissão ou de pertença religiosa, ou ainda ter saído simplesmente da Igreja. (Ibidem, p. 61).

Logo, não há, necessariamente, um *continuum* entre o pertencimento religioso da família e aquele que o indivíduo escolherá, o que também não implica num apagamento do capital religioso incorporado, já que é a partir do capital incorporado que os julgamentos valorativos, em torno dos elementos simbólicos do VDA, são realizados, ainda que haja um processo de racionalização da prática social, por parte do sujeito. Outro exemplo claro desta contradição, entre o *habitus* religioso familiar e a *trajetória social* do fiel, podemos encontrar em um de nossos entrevistado, F.G.F., de 40 anos, que demonstra não só um alheamento com relação ao interesse religioso, de sua gênese familiar, como também,

aponta uma razão diversa para o seu ingresso no VDA, ligado ao processo da busca espiritual.

Olhe... é... é... eu, eu... normalmente a pessoa vem aqui como paciente, mesmo que venha de outra doutrina, né? Eu, eu vim em março, fevereiro mais ou menos, fevereiro março de 2000, 2001. Eeee... nesse período é como diz, passando no trono, fui convidado que eu tinha mediunidade, mas eu não tinha nenhuma, quer dizer: fui criado numa educação, numa família puramente católica, estudei em colégio católico, essa coisa toda, mas não tinha nenhuma afinidade diretamente com a igreja católica. Minha família tem uma ligação forte, tenho até uma irmã que é... mas eu nunca tive, não gostava. Quando eu vim a conhecer o, o... a doutrina, aí eu vim, que dizer em mente eu não sei se a própria necessidade entre outras coisas.

Eu – Você veio por quê?

Rapaz... era a necessidade de encontro. Eu num... num.. é... assim... existia conflitos, mas em busca de uma, uma... de uma... orientação espiritual, eu não aceitava essa orientação nas conversas que eu tinha com as pessoas, que era evangélico, que era católico, que predominava no meu ciclo de relacionamento, e a própria, a doutrina, é...espírita... eu achava muito radical. E na minha vinda aqui, que tinham falado, pra mim e minha esposa, ah bora, vamo pra lá que é bom. Aí eu me identifiquei, identifiquei pela atividade que nós vivenciamos, né?

Toda a trajetória do sujeito pelo Vale, portanto, remete a uma trajetória anterior, que se liga a sua maior ou menor aproximação com o próprio *habitus* religioso familiar. Ainda que tal *habitus* tenha um peso considerável nas escolhas do sujeito, de modo que, encontramos, entre aqueles que se originaram em famílias espíritas kardecistas, um processo de “conversão” mais “tranquilo”, ao contrário daqueles que se originam em lares católicos ou evangélicos.

No entanto, esta tranquilidade no processo de conversão, também pode provir de uma “indiferença” com relação ao *habitus* religioso familiar, cenário este possível, ante ao pluralismo religioso existente na sociedade moderna brasileira, e ao processo de destradicionalização em curso neste campo. A identificação remete ainda às próprias motivações que aproximam o fiel do movimento, quando a aproximação se dá por aflições diversas.

A resolução de seus problemas, ou mesmo a ressignificação dos mesmos, permite a criação de uma identificação mais significativa com o movimento, ao passo que para aqueles que buscaram uma identidade espiritual, considerando a própria dinâmica do campo religioso, a chegada ao VDA permite ao mesmo tempo encontrar uma estrutura religiosa que lhe soa familiar, a sensação de *déjà vu* da qual já falamos, ao mesmo tempo em que, vivencia algo novo, uma nova forma de espiritualidade, que lhe traz a vantagem,

em termos simbólicos, da utilização de signos tidos como eficazes (pertencentes às religiões afro-brasileiras principalmente), ao mesmo tempo em que, estes estando ressignificados, desvinculando-se do estigma social presente em tais práticas.

4.3. Angústia, emoção e acalento: a consulta aos Preto-Velhos e Caboclos como momento de passagem.

4.3.1 Aspectos gerais do processo de consulta

Nossa imersão, no universo do VDA, nos possibilitou investigar fenômeno que seria justamente o momento crucial, pois, é naquele que o neófito que chega ao movimento, encontra as entidades espirituais, realizando consulta com os preto-velhos e os caboclos. Em nossa investigação, percebemos que este momento da consulta apresenta-se como um ritual de passagem, pois, é a partir deste momento que, a experiência anterior trazida pelo fiel passa a ser reordenada, e reconstruída, de modo que, ele é alçado a outro nível de experiência, que se constitui intersubjetivamente.



Ritual do Trono, Templo Dois Irmãos/Fonte: Deborah Ghelman.

Para este momento da investigação, além da observação etnográfica e das entrevistas, nos lançamos neste sistema simbólico como *pacientes*, passando pela consulta com os preto-velhos e os caboclo⁶³. No templo de São Lourenço da Mata, apesar de possuir o espaço para consulta com as entidades, bem como ,o espaço para os passes, outro

⁶³ Em todo o caso a condição de pesquisador foi sempre exposta, de modo a deixar claro que não estávamos aí com as mesmas finalidades dos demais *pacientes*.

importante momento de contato com estas, o foco é muito centrado no ritual da *Estrela Candente*, no *Turigano* e *Quadrante*, nos quais entraremos em detalhes mais adiante, com especial destaque para o da *Estrela Candente*. Desse modo, centramos a investigação no que tange ao ritual do *trono*, no templo de Dois Irmãos.

O ritual do *trono* é um dos poucos trabalhos que ocorrem todos os dias, nos templos que possuem *corrente mestra*⁶⁴, é considerado um dos trabalhos mais básicos realizados no VDA, justamente porque, é o momento de interlocução com as entidades. Neste momento além darem consultas, no sentido mais tradicional de escuta e de fala, eles também indicam o tratamento que o consulente deve seguir, apontando quais os rituais pelos quais o *paciente* precisa passar no Vale.

Também é neste momento ritualístico, normalmente, que alguns *pacientes* ficam sabendo que precisam desenvolver sua mediunidade, na medida em que é no contato com a entidade que é apontado como uma das causas, ou a causa, de seu (s) problema (s), questões de ordem espiritual que podem ser resolvidas com o desenvolvimento mediúnico.

O ritual do *trono* ocorre num espaço fechado, ao contrário de alguns rituais do VDA que ocorrem ao ar livre, geralmente num espaço que se assemelha a um galpão. Ao adentrar neste espaço, o *paciente* não enxerga imediatamente o interior do espaço, pois há uma parede que resguarda o interior de olhares curiosos. Normalmente há um médium doutrinador nesta entrada, disposto a fornecer informações, bem como encaminhar o *paciente* para o local onde este deve aguardar atendimento. Em dias de maior movimento, no caso, nos finais de semana, há normalmente mais de um médium doutrinador para tal tarefa. Além de auxiliarem no que tange ao deslocamento no interior do templo também, algumas questões de ordem mais prática também são postas, como, por exemplo, no que diz respeito às vestes no interior do templo, roupas curtas, ou decotadas, ou mesmo camisetas muito abertas não são permitidas, em sinal de respeito com as entidades, porém, quando um *paciente* chega ao templo para participar de algum trabalho, e está com vestes inadequadas, um médium doutrinador, normalmente, chama este *paciente* e lhe oferece vestes disponíveis no VDA para este fim. Observamos, como mais recorrente, o caso de mulheres com saias ou shorts curtos, que são cobertos com uma saia de tecido branco, com o símbolo do Jaguar em verde.

Na medida em que, o *paciente* entra no templo, ele se depara com toda a profusão de símbolos e de cores do VDA, ao fundo normalmente tocam-se músicas do hinário do

⁶⁴ Nome dado aos templos que possuem atividades de caráter iniciático, e, desenvolvem algum tipo de ritual em todos os dias da semana.

movimento, que remetem sempre à figura do *Pai Seta Branca*. A entrada do templo se dá pelo lado esquerdo, normalmente segue-se no sentido horário o percurso dentro deste espaço, havendo nas laterais do templo salas menores, onde ocorrem trabalhos diversos, como o do *Passe, Cura, Sudário*. No espaço central do templo, encontra-se a chamada mesa evangélica, e o espaço reservado ao ritual do trono, ao qual nos ateremos neste momento.

O *paciente* normalmente espera em bancos fixos coloridos, externos ao espaço dedicado ao ritual, eles vão se amontoando na espera para consultar as entidades. Regularmente, fora os médiuns envolvidos diretamente no ritual – sempre organizados em pares, um *apará* que irá incorporar uma entidade, e um doutrinador que irá mediar a relação do *paciente* com a entidade, e do próprio *apará* com esta – há médiuns doutrinadores que organizam as consultas, chamando os *pacientes* por ordem de espera, quando se trata de um *paciente* mais idoso, com dificuldade de locomoção, normalmente este médium o acompanha, ajudando-o em seu deslocamento, e no próprio ato de se erguer ou se sentar.

O espaço reservado aos médiuns é formado por vários bancos de madeira, nas cores vermelho e amarelo, que inicialmente servia para distinguir os bancos nos quais estavam os caboclos e os preto-velhos, o que não mais ocorre no movimento, segundo os adeptos, as entidades “se misturam”, e não seria mais possível manter a separação. Tais bancos, lembram antigos bancos escolares, em que os alunos se sentavam em duplas, pois, em seu espaço cabe exatamente duas pessoas, na ponta esquerda senta-se o *apará* e ao seu lado direito senta-se o *paciente*, ao médium doutrinador cabe permanecer de pé, por trás do médium de incorporação.

Todos que estão na espera podem ver os outros *pacientes* recebendo suas consultas, no entanto, é impossível ouvi-los, devido à distância que se colocam, ao tom de voz em que os médiuns realizam suas consultas, e ao próprio barulho ao fundo, que é bastante intenso nos finais de semana, pois há uma série de outros trabalhos sendo realizados de forma concomitante.

Além do hinário do VDA, o odor de incenso compõe a atmosfera do local, que não lembra nada que o neófito já tenha visto, ainda que a sensação de *déjà vu* seja contínua. O clima vai se formando desde a espera, pois, além das aflições individuais aqueles que esperam veem outros *pacientes* sendo consultados, chorando, se emocionando, fazendo

sinais de agradecimento às entidades. Há uma atmosfera social, que propicia a entrega do corpo e da alma.

Para aqueles que chegam ao templo, já predispostos socialmente à crença, em torno da possibilidade de intervenção por parte das entidades em seu cotidiano, ao ver a cena dos demais *pacientes* recebendo suas consultas, passam a ter a certeza de que estas entidades, presentes no VDA, de fato têm algo de significativo a dizer, e de realmente podem ajudar em suas aflições, ou mesmo, dá-lhes conforto espiritual, ou ainda, dar cabo de sua busca espiritual, encontrando um lar para seu espírito, ou apenas ser mais uma experiência para aquele que é um frequentador esporádico, que está inscrito no circuito neo-esotérico.

4.3.2. Consultando as entidades: conforto e cobrança

Como já apontamos, o *paciente* antes mesmo de ter sua consulta já passa a ter um contato visual com as entidades, ou melhor, com os *aparás* incorporados, instaurando o clima ritualístico que irá nortear sua própria consulta. Claro que, tal clima será avaliado pelo *paciente*, com base em suas predisposições sociais, ao *habitus*, às quais temos recorrido ao longo deste trabalho. Compreendemos que, a produção de estados emocionais resulta do processo interpretativo do sujeito acerca da situação social vivenciada, como nos coloca Le Breton (2009b). Ainda segundo o autor:

A sucessão dos estados afetivos depende do significado conferido aos acontecimentos, decorre da cognição e não de um automatismo mental ou psicológico. Não ficamos emocionados de maneira geral ou em função da inopinada ativação de determinado processo biológico; isso se deve à implicação pessoal numa dada situação. Não é o corpo que se emociona, mas o sujeito. [...] Não são exatamente as circunstâncias em si que determinam a afetividade do ator, e sim a interpretação que esse lhe confere – sua repercussão íntima por meio do prisma de sua história, de sua psicologia. (Ibidem, p. 125).

Há, portanto, no processo de produção das emoções vivenciadas no trabalho do *trono* uma dimensão subjetiva, que remete a uma interpretação do acontecimento social vivenciado. Quando Le Breton (2009b) aponta para a história do sujeito, ele nos remete a própria biografia daquele que vivencia a experiência religiosa, no entanto, devemos estar atento para o fato de que a biografia do agente social não se circunscreve apenas ao sujeito, porém, nos remete a seu capital simbólico incorporado, e, portanto, a sua própria condição de classe. Em trabalho anterior, pontuamos esta relação entre a biografia do sujeito e as questões mais amplas, que envolvem o campo simbólico:

A biografia, ao se inserir na multiplicidade de campos, liga-se à série de disputas simbólicas travadas, de modo que não há como desvincular a biografia das relações de poder de uma dada sociedade, já que a configuração biográfica se assenta em uma multiplicidade de jogos que envolve tanto tomadas de posturas ortodoxas, quanto posturas heterodoxas com relação aos diversos capitais em jogo. (OLIVEIRA, 2010a, p. 257).

Sendo assim, a interpretação da situação social vivenciada, que produzirá os estados afetivos e emocionais, depende do processo de acumulação do capital simbólico do sujeito, bem como, das disputas simbólicas travadas no sentido diacrônico no campo, que produz a *doxa* - elemento este que leva os sujeitos a aceitar enésimas coisas sem saber que o fazem (BOURDIEU, EAGLETON, 1996) – acerca de determinada realidade social.

O processo de apreensão, e interpretação, de determinada realidade social depende, portanto, da própria *classe incorporada*, que nos remete às determinações sociais que são exercidas sobre os agentes, que, por sua vez, constituem um sistema interior do qual “(...) um peso predominante cabe, por um lado, a fatores, tais como capital possuído, definido em seu volume global e, também, em sua estrutura, e, por outro, à posição correlata nas relações de produção.” (BOURDIEU, 2007a, p. 410). O mesmo fator, ou prática social, pode possuir efeitos distintos, ou mesmo opostos, segundo o sistema de fatores no qual ele se encontra inserido. Isso implica em dizer que, o processo de interpretação da realidade social é dependente de fatores como: origem religiosa, classe econômica, grau de escolaridade, sexo, origem geográfica etc.

Já argumentamos no sentido de que, os sujeitos que são atraídos ao VDA o fazem através de suas redes de relações sociais, o que nos remete ao fato de que os sujeitos que ali se encontram estão localizados de forma próxima no espaço social, ainda que haja diferenciações entre os mesmos, em todo o caso, tal proximidade viabiliza uma interpretação próxima do acontecimento social que o grupo vivencia.

Novamente retomando a ideia de que o VDA insere-se na NE, porém a deforma, diferenciada – configurando o que denominamos de *New Age Popular* – devemos destacar que, um de seus diferenciais é justamente seu caráter gregário, ainda que, compreendamos que na NE existe uma infinidade de possibilidades, na literatura que trata do assunto, predomina uma visão de que a NE remete a uma experiência predominantemente individual, situando o fenômeno como uma religião do *self* (ANDRADE, 2002), tornando a autonomia individual, em termos de constituição simbólica, a marca distintiva do movimento (CAROZZI, 1999). Leituras acerca do movimento, que situam que a relevância

para os praticantes se deve à pluralidade de experiências, e não a sua profundidade (BITTENCOURT FILHO, 2003; AMARAL, 2000), mostram-se insuficientes, na medida em que, tanto o caráter gregário ganha relevo, como a continuidade e profundidade de experiência, não só para os adeptos, pois, como já apontamos, encontramos casos de *pacientes* que ainda que não tenham se iniciado no movimento, continuam a frequentar o VDA.

Levantamos como hipótese, para explicar esta diferenciação, o fato de que a própria configuração do VDA, em termos de gênese, bem como em termos de público majoritário a que ele atende, nos leva a uma aproximação com as religiões populares, em especial com o catolicismo e com o espiritismo kardecista, cujo caráter comunitário mostra-se fundamental, para a reprodução de seu sistema simbólico.

Há um compartilhamento de valores (e significados), que liga os sujeitos que ali estão. Estes valores referenciam-se à própria crença na manifestação possível de espíritos, e em sua capacidade de transcender a realidade mais imediata, intervindo positiva ou negativamente na realidade dos viventes. A compreensão dos significados atribuídos, ao que se está vivenciando, se vinculada a estas crenças disseminadas na cultura religiosa brasileira, porém também se liga a outras questões, como nos chama a atenção Velho (2003):

O ponto fundamental é perceber o *significado* que é conferido pelos indivíduos e grupos a essas diferentes experiências que chamamos de possessão, mediunidade, transe. Essas não são redutíveis a explicações lineares de causa e efeito. As *experiências sociais* devem ser entendidas não só como variáveis externas ao fenômeno religioso propriamente dito, como a classe, a etnia, a origem regional, a ocupação, a trajetória etc., mas também compreendidas como aquelas que definem e demarcam a religião em si mesma como experiência sociocultural e produtora de significados. Em outras palavras, o transe, a possessão, a mediunidade criaram um espaço social com valores culturais de conotação específica. Obviamente não surgem do nada, de um vácuo absoluto. Estão colocadas a outras experiências que podem se articular ao que chamamos de *sistema cultural*.

Estou sugerindo que dentro da sociedade brasileira existe uma ordem de significados que gira em torno da crença em espíritos. (Ibidem, p. 56).

É, justamente, esta ordem de significados que faz com que, os *pacientes* interpretem aquela realidade, que se constitui a partir de uma sobreposição de narrativas (MALUF, 2003, 2005, 2007), como significativas, e mais que isso, como afetivas e emotivas.

O ritual começa quando o processo de incorporação inicia seus preparativos, os médiuns já posicionados aguardam a autorização do mestre que supervisiona o ritual. Os

médiuns se organizam em pares, o *apará* encontra-se sentado, e o doutrinador de pé atrás do mesmo. Como já foi dito, no que diz respeito aos médiuns de incorporação as mulheres podem receber tanto entidades masculinas, como femininas, ao passo que os homens podem receber apenas entidades masculinas.

Cabe ao médium doutrinador invocar a entidade a ser incorporada no *apará*, também chamado de *aparelho*, o que se faz através da repetição *scriptada* de determinadas palavras – o que é recorrente na constituição do ritual, que demanda que o “sacerdote” repita determinadas palavras e de determinada forma (LEVI-STRAUSS, 2003) – também através de um complexo jogo corporal. O médium pede a ajuda aos *planos espirituais superiores*, para a realização do *trabalho*, concomitante aos movimentos realizados, o doutrinador conversa com a entidade, já incorporada no *apará*, esclarecendo-o que ele se encontra na “casa do *Pai Seta Branca*”.

Durante este processo o *apará* inicia a sua incorporação, os músculos de sua face se contorcem, sua cabeça se abaixa, apesar de toda a expressividade corporal em nenhum momento ele sai de sua posição, permanece sentado durante todo o tempo. Também se segue um estalar de dedos, em movimentos semicirculares de baixo para cima, de fora para dentro, frente a sua própria face. A respiração se torna mais ofegante, por vezes a cabeça é jogada para trás, seguindo-se de um profundo e audível inspirar. Neste momento da incorporação, não há uma diferença tão significativa, em termos de performance, quando comparamos aqueles que irão “receber” um preto-velho, ou um caboclo, diferença esta que se tornará premente nos momentos que se seguem.

Ao passo que a performance do doutrinador centra-se, principalmente, na palavra, no caso do *apará*, esta é centrada principalmente através de sua linguagem corporal. Em ambos os casos, temos que a performance localiza os sujeitos no espaço social, e mais ainda, no subcampo que se refere a estrutura religiosa onde estão inseridos.

O montante de capital simbólico, que o sujeito angaria, a partir das estratégias lançadas pelo seu *senso prático*, o leva a apresentar novas práticas sociais, que ele compreende como legítimas no campo (ou subcampo) no qual ele se insere. O domínio de palavras e gestos ritualísticos, a expressão corporal condizente com o processo de incorporação, são elementos distintivos na prática social que remetem a uma situacionalidade dos sujeitos no campo. Ao mesmo tempo em que demarca uma distância legítima entre os médiuns e os *pacientes*. No caso dos doutrinadores seu acúmulo de capital simbólico, e sua utilização, se deve ao processo de erudição dentro do próprio movimento,

às leituras realizadas, a uma participação mais intensiva nas atividades do templo, que permite uma assimilação maior com relação aos momentos ritualísticos, bem como a participação nos cursos preparatórios que são oferecidos dentro do movimento, que fazem parte do próprio processo iniciático.

No caso do *apará* sua localização neste espaço social transparece através do próprio processo de incorporação, os músculos que se contorcem de sua face, o suor que respinga, a respiração ofegante, as batidas fortes no peito. Tudo isso remete a uma performance religiosa que constitui uma narrativa, que se sobrepõe a outras, e que convergem para o próprio processo ritualístico. Além do mais, como nos coloca Turner (1975), aos se referir aos rituais divinatórios dos *Ndembu*, aqueles que ritualmente se colocam em transe, com fins a rituais divinatórios:

Of course, diviners, working within the framework of their beliefs, are extraordinarily shrewd and practical men. As we shall see, the way they interpret their divinatory symbols reveals deep insight both into the structure of their own society and into human nature. But diviners are not charlatans; they believe that they are possessed by spirits when they divine and that their divinatory objects have a certain intrinsic power. (TURNER, 1975, p. 209).⁶⁵

A localização no espaço social, por parte dos médiuns, em relação aos pacientes, faz com quem haja um conhecimento não apenas da estrutura da sociedade, como também, da realidade específica vivenciada por aqueles que ocupam um lugar símile neste espaço, uma posição de classe semelhante, e este fato, viabiliza a incorporação convincente, e um atendimento eficaz. O *habitus* dos sujeitos, que buscam os serviços espirituais do VDA, realiza uma interpretação da performance do médium, julgando-a como mais ou como menos autêntica, cujos critérios de análise se baseiam-se nestes elementos envoltos na performance, que transparece a incorporação do capital religioso do médium. Logo, há a constituição de uma expectativa em torno do médium que incorpora, espera-se que seu preto-velho, que seu caboclo, se aproxime do que se entende por preto velho, ou por caboclo. Ortiz (1999), ao analisar a incorporação destas entidades na Umbanda, aponta as seguintes características com relação às mesmas. Primeiramente sobre os caboclos:

⁶⁵ Tradução do autor: “Claro que, adivinhos, trabalham com o quadro de suas crenças, são extraordinariamente perspicazes e homens práticos. Como pudemos ver, a maneira como eles interpretam seus símbolos divinatórios releva uma visão profunda tanto da estrutura de sua própria sociedade quanto da natureza humana. Mas adivinhos não são charlatões; eles acreditam que estão possuídos pelos espíritos quando eles adivinham e que seus objetos divinatórios têm um certo poder intrínseco”. (Ibidem, p. 209)

Os caboclos são espíritos de nossos antepassados índios que passaram depois da morte a militar na religião umbandista. Eles representam a ‘energia e a vitalidade’; podem-se encontrar estas características de arrojo no mimetismo do transe. A chegada de um caboclo vem sempre acompanhada de um grito forte que denota a energia e a força desta entidade espiritual: eles são espíritos indóceis rebeldes (traços do selvagem?) que batem fortemente os punhos cerrados contra o peito à guisa de saudação. (Ibidem, p. 71)

Acerca dos pretos velhos ele pontua:

Os pretos velhos são espíritos dos antigos escravos negros que pela sua humildade tornaram-se participantes da ‘Lei da Umbanda’. Quando eles descem, o corpo do neófito se curva, retorcendo-se como o de um velho esmagado pelo peso dos anos. (...) Falam com uma voz rouca, mas suave, cheia de afeição, o que transmite uma sensação de segurança e familiaridade àqueles que vêm consultá-los. (Ibidem, p. 73)

Cancone (2004) busca sintetizar as distinções presentes nestas duas entidades, colocando-os em oposição, de um lado o Preto-Velho, que representa a velhice, a fragilidade, a bondade, a calma, por outro o Caboclo, que representa a juventude, a força, a justiça, a agitação/movimento. Também no plano gestual, e das expressões fisionômicas a autora situa-os da seguinte forma: Preto-Velhos; postura curvada, movimentos lentos, dificuldade de movimento, Caboclos; postura ereta, movimentos rápidos, saltos, andares vigorosos.

Os *pacientes*, ao chegarem ao VDA, constroem sistemas de expectativa em torno da performance envolvida naquele que irá “receber” a entidade, de modo que, a eficácia, do próprio tratamento espiritual, depende do processo de produção da crença em torno do processo de incorporação. A modificação vocálica, a voz tremula e suave dos preto-velhos, ou a voz imponente do caboclo, todas dotadas de *maneirismos* típicos de tais figuras, ao menos, aqueles presentes no imaginário coletivo. Em meio ao processo de consulta sempre figura um “xuncê”, “fia”, “fio”, troca de R por L, entre outros recursos linguísticos, que permita ao *paciente*, enxergar naquele médium uma entidade “autêntica”.

Há, portanto, um processo de estereotipização da performance presente nos médiuns, no sentido em que se recorre às expectativas criadas em torno do processo de incorporação, no sentido posto por Goffman (2005), em que o indivíduo realiza em sua performance de forma interacional, considerando tanto o cenário no qual se insere (logo nem todas as performances são válidas em todos os espaços), quanto às expectativas sociais. “Assim, quando o indivíduo se apresenta diante dos outros, seu desempenho tenderá a incorporar e exemplificar os valores oficialmente reconhecidos pela sociedade e até mais

que o comportamento do indivíduo como um todo.” (Ibidem, p. 41). Age-se de acordo com o que se espera de um médium incorporando um preto-velho, ou um caboclo.

No entanto, as entidades são tendencialmente pessoalizadas pelos médiuns, há características que vão sendo apontadas como singulares acerca da entidade, com a qual determinado médium se relaciona, como nos aponta o estudo de Maggie (2001). Encontramos, em nossa pesquisa, dois processos de pessoalização distintos, um primeiro que se remete a própria construção do panteão do VDA, ou seja, existem no Vale distintos preto-velhos e distintos caboclos, o que é apontado como uma primeira diferenciação, ainda que, para o não iniciado a performance continue a parecer estereotipada, a segunda forma de pessoalização, nos remete a relação entre o médium e sua entidade, na medida em que, o processo de incorporação é diferenciada em cada um dos médiuns.

Alguns caboclos batem no peito de forma mais enfática, com mais força, destacando-se entre os demais. Durante a nossa observação encontramos, por exemplo, um médium que ao incorporar seu caboclo sempre batia no peito no meio da consulta, e gritava “caboooooclo!”, diferenciando-se com relação aos demais, que também incorporavam caboclos. Logo, mesmo uma entidade “transcendental”, a partir da interação com o próprio médium, irá apresentar características singulares. Em todo o caso, a personalidade no processo de incorporação não implica numa ruptura com as expectativas, em especial, com aquilo que o *habitus* do *paciente* considera como simbolicamente eficaz. A margem de criatividade e inventividade, encontra-se delimitado pelas próprias possibilidades postas na dinâmica do campo.

Em todoo caso, interessa-nos ainda destacar que a própria incorporação, e sua performance, possibilitam aos sujeitos romper com a ordinariedade de seu cotidiano, indo para além dos papéis que lhes são esperados fora da dinâmica ritual, como nos aponta Rabelo (2008). Isto é possível na medida em que a performance humana é reflexiva, e leva o homem ao próprio homem, o que pode se dar de suas formas: o ator social pode se conhecer melhor através de sua própria performance, ou ainda, os sujeitos podem se conhecer melhor observando e/ou participando de performances geradas, e apresentadas por outros atores sociais (TURNER, 1988).

O processo de performance, durante o ritual, parece-nos ser uma interessante chave de análise para a compreensão um determinado movimento religioso, pois, nos revela tanto acerca do substrato social, no qual no movimento se assenta, na medida em que a performance transparece o jogo das lutas simbólicas, e seus resultando, relevando as crenças

e os valores de determinado grupo social, ao mesmo tempo que, também releva o processo de articulação do agente social, ao realizar uma determinada leitura deste substrato, que a sua performance transparece.

A pessoalização das entidades, por exemplo, tanto revela acerca de como os agentes se apropriam de seu capital religioso, performatizando-o, transparecendo através da incorporação sua posição no campo (ou subcampo), mas também revela, acerca do caráter relacional da sociedade brasileira, mesmo o sagrado, que em tese seria transcendental, pessoaliza-se. Aubrée e Laplantine (2009), ao pesquisarem acerca da realidade do espiritismo no Brasil, buscam demarcar esta questão, colocando-a enquanto fundamentalmente distintiva do espiritismo europeu, marcadamente “experimental”. Para os autores, a forma como o espiritismo é apropriado no Brasil, remete à própria *cultura brasileira dos espíritos*. Segundo os autores:

O espiritismo à brasileira funda-se essencialmente na crença nas relações permanentes entre o mundo visível e o invisível que podem, em quase todas as circunstâncias, ser mediadas por um terceiro. Essa ideia não é exclusiva do espiritismo. Ela nos parece, pelo contrário, constitutiva da cultura brasileira, cultura da mediação, que nunca opõe duas entidades (como as dualidades de que os europeus são tão ciosos), mas procura, ao contrário, reuni-las. No Brasil, não há o branco e o negro, mas o branco, o negro e o índio. Não há o humano e o divino, mas o humano, o divino e os intermediários que são os santos. Não há o passado e o presente, mas o passado, o presente e a famosa saudade, que é a permanência do passado no presente. Não há um sim absoluto nem um não definitivo, mas entre o sim e o não, um muito frequente mais ou menos. Não há a terra e o céu, mas a terra, o céu e o céu que desce à terra. Não os mortos e os vivos, mas os mortos, os vivos, e os espíritos dos mortos que reencarnam. Não há enfim a alma e o corpo, mas a alma, o corpo e o médium que tenta reuni-los. (Ibidem, p. 225-226)

É sob a égide deste tipo de relação, que a o trabalho do *trono* se desenvolve. Quando chega a vez do *paciente* ser atendido, ele é encaminhado ao primeiro médium que tiver finalizado outro atendimento, não há, em princípio, a possibilidade de se escolher com qual médium/entidade será o atendimento. O *paciente* senta-se ao lado do *apará*, o médium doutrinador fala diretamente ao *paciente*, instruindo-o acerca da consulta, informando o nome da entidade que irá realizar o atendimento, bem como pedindo para que o *paciente* estenda suas mãos como em posição de conchas, abaixo do *apará*, e dizendo a saudação “salve deus”, em seguida, dizendo o nome e a idade.

Passado esse momento de “apresentação”, por ambos os sujeitos envolvidos nesta interação, ainda que haja a mediação de um terceiro, na figura do doutrinador, segue-se às bençãos dadas pela entidade. Tais bençãos seguem-se de forma bastante símile pelas

diversas entidades, num modelo em que se repetem os nomes de vários seres espirituais do panteão do VDA, precedidos do vocativo “salve”, e sucedido de “nas graças de deus”. Como por exemplo, “Salve Mãe Yara nas graças de deus!”. O número de entidades, bem como sua ordem, varia, bem como há, por vezes, a repetição de algumas entidades, o que também não responde a uma ordem estabelecida e fixa. Durante este momento, o médium incorporado estala seus dedos repetidamente, sobre as mãos em concha do fiel. Sua face continua a se contorcoer, e sua voz tende a aproximar-se do estereótipo esperado da entidade em questão. Este momento, dura em média de 3 a 5 minutos, podendo, por vezes, ser mais longo.

Seguido a este momento, o médium doutrinador pede ao *paciente* para que ele conte a razão de sua vinda à entidade, incorporada no médium. Este momento mostra-se crucial, para o processo de legitimidade do ritual, na medida em que, é nele que o *paciente* “desabafa”, expressando suas aflições e seus problemas, que, por vezes, ele não tem coragem nem mesmo de confessar a seus entes mais próximos. Neste momento, muitos *pacientes* começam a se emocionar, alguns seguram o choro, outros choram. A expressão de tais sentimentos remete ao próprio processo interacional, bem como, ao próprio lugar no espaço social do sujeito, que procura os serviços espirituais do VDA.

As trajetórias individuais e coletivas, o *habitus* e sua apreensão da realidade que se está sendo interpretada, todos estes elementos estão articulados para a formulação da interação entre o *paciente* e o médium. Pois, as aflições, e sua consequente expressão sentimental, não existe *per se*, mas sim, de forma intersubjetiva, que é constituída a partir da localização dos sujeitos no espaço social, logo, a partir do volume total e da estrutura dos diversos capitais simbólicos que os agentes sociais possuem, nem todos terão as mesmas reações, por mais que, haja algo que os une. Aqueles provenientes do catolicismo, dentre os que entrevistamos, possuem uma maior predisposição a chorarem diante das entidades, bem como as mulheres.

Levamos a hipótese, que no caso daqueles de origem católica pesa o fato de provirem de uma prática religiosa extremamente comunitária, o que torna os sistemas de expectativas mais evidente, em especial as expectativas emocionais, por outro lado, ao contrário daqueles que se originam no espiritismo kardecista, o contato com as entidades espirituais não lhes é tão familiar, de modo que é uma experiência nova, de difícil escolha racional em torno da ação, o que lhes leva a realizar uma ação não racional, mas sim emotiva. Pela própria dificuldade de saber como se expressar, em termos linguísticos, ante

a uma entidade espiritual, recorrem a uma expressão “universal”, em torno dos sentimentos, em especial das lágrimas.

No caso do recorte de sexo, acreditamos que isso nos remete à própria construção social do que é “ser mulher”, em nossa sociedade, estando mais sujeitas a este tipo de expressão pública dos sentimentos. Há ainda o fato de que, no caso das mulheres, em especial daquelas com mais de 40 anos, os problemas que eram trazidos às entidades nunca eram de ordem apenas individual, mas sim familiar.

Todas estas questões vinculam-se à necessidade de expressar os sentimentos não apenas sobre si e para si, mas para outro, e através das lágrimas, o outro torna-se o *próximo*. Segundo Mauss (2004) “A pessoa, portanto, faz mais que manifestar os seus sentimentos ela os manifesta a outrem, visto que é mister manifestar-lhos. Ela os manifesta a si mesma exprimindo-os aos outros e por conta dos outros. Trata-se essencialmente de uma simbólica.” (Ibidem, p. 332).

Seguido a este momento – marcado por uma intensa experiência emocional, que liga afetivamente o *paciente* ao próprio médium, e, principalmente, à entidade. Pois, percebemos que nas narrativas dos *pacientes*, o sentimento de gratidão, e mesmo vínculo emocional está direcionado diretamente à entidade incorporada, e não ao médium – a entidade incorporada passa a aconselhar o *paciente*, por vezes, realizando predições com relação ao futuro, afirmando se há ou não solução para o problema apresentado.

Este momento é fundamental, para compreendermos a aceitação de tais práticas de caráter “terapêutico”, pois, afora a legitimidade e eficácia simbólica, reconhecida pelo *habitus* do *paciente*, encontramos aqui uma realidade que se centra no sujeito, no ato de ouvir e de aconselhar, acalantar aquele que se aflinge. Este processo intersubjetivo visa constituir uma negociação, em torno do sofrimento, dando um novo sentido para o mesmo, mas também, o articulando com o sentido já trazido pelo *paciente* para as suas questões, afinal, os sujeitos que buscam os serviços espirituais não são agentes passivos de sua própria biografia, muito pelo contrário, eles possuem explicações acerca de sua própria situação, e interpretações anteriores à chegada ao VDA, e mesmo aquelas recebidas no ritual não são simplesmente reproduzidas, pois, o processo de interpretação das significações dadas às aflições, perpassa os próprios deslocamentos dos agentes sociais. pelos diversos campos. Chama-nos a atenção Rabelo (1994) para o fato de que:

O tema da produção de significados – que orienta grande parte dos estudos de ritual – aparece, assim, indissolivelmente ligado à questão da manutenção de significados, i. E., e discursos, legitimados no curso de

determinadas interações sociais, tanto ao interior do domínio do ritual como também fora dele. Esta questão é especialmente relevante no contexto popular urbano, onde uma ampla gama de serviços religiosos de cura aparece como realidade, por vezes bastante frágil, que precisa ser continuamente confirmada no cotidiano do doente e membros de seu círculo de apoio. (Ibidem, p. 55).

Isso implica em dizer que, a compreensão em torno da aflição abarca não apenas o momento ritual, em que um novo ordenamento é dado a tal realidade, mas remete sim, a todo um percurso anterior e concomitante que o *paciente* realiza. Por vezes, os *pacientes* se utilizam apenas do tratamento espiritual realizado pelo VDA, mas por vezes, eles se utilizam de outros, de forma concomitante, e estes também entram no cálculo da construção do significado, em torno de seus problemas. Este tipo de cenário é especialmente recorrente no caso de doenças “materiais”, normalmente acompanhadas de um tratamento médico convencional. Parece-nos que, o VDA, em especial na relação com as entidades, cumpre um papel relevante como um “apoio emocional” ao *paciente*, que se mostra fundamental para o mesmo para lidar com o sofrimento.

Mas nem só de bons conselhos, e de afeto, o ritual do *trono* é constituído, pois, como se parte de uma explicação espiritual, cuja crença reencarnacionista e cármica norteia o universo explicativo, há em meio ao ritual um momento de ruptura. Após receber os conselhos da entidade – que pode se dar de forma dialogal, sempre intermediado pelo médium doutrinador, que escuta atentamente a tudo que se passa, ao mesmo tempo em que, se dispõe a “traduzir” qualquer palavra incompreensível que a entidade pronuncie – é anunciado, pelo médium doutrinador, uma mudança na condução do ritual.

Para o *paciente*, é explicado que serão chamados, neste momento, seus *cobradores*, que se referenciam àquelas entidades, normalmente desencarnadas, que em outra vida o *paciente* teria realizado algum mal, e que, devido a tanto, nesta vida estão como espíritos *obsessores*, envolvidos na aflição do *paciente*, normalmente apontados como causa espiritual de seus problemas espirituais.

Neste momento, os movimentos são repetidos, como no princípio da incorporação, no entanto, a expressão coporal do *apará* é mais tensa, seus músculos da face se contorcem ainda mais, seu corpo se contrai, sua respiração fica ainda mais ofegante, com uma inspiração ainda mais barulhenta. Todo o seu corpo emana uma mensagem, como que se buscasse demonstrar um grande desconforto. É-nos explicado, por um dos médiuns de incorporação, que isso se deve ao fato de que o que está em jogo naquele momento é a

incorporação de uma “energia pesada”, “densa”, que desgasta o próprio médium, e devido a tanto a incorporação do *cobrador* é sempre mais sofrida para o *apará*.

A postura do doutrinador também varia, ainda que de forma mais sutil, sua ênfase no processo de “conversa” com a entidade é intensificado, buscando tranquiliza-lo, torna-lo mais “afável”, digamos. Seus movimentos continuam repetitivos, e em uma intensa sincronia com a expressão corporal do *apará*.

Quando a entidade finalmente “chega”, há uma mudança significativa em termos de processo de incorporação, pois, mesmo aquele médium que há poucos minutos havia incorporado um preto-velho, marcado pela fragilidade dos movimentos e da voz, mostra-se agora com um vigor considerável, a voz estridente, agressiva, e por vezes o aparecimento da entidade é marcada por uma gralhaçada intensa.

A entidade manifesta-se através do corpo do *apará*, e passa a ameaçar o *paciente*, negando qualquer possibilidade de resolução de seus problemas, afirmando que este “nunca será feliz”, que ele “num vai deixar”. É um momento bastante tenso durante o ritual. Para aquelas pessoas que, estão passando por um primeiro contato com uma consulta a uma entidade espiritual, esta é uma experiência singular, e, por vezes, assustadora. Podíamos observar a feição assustada de muitos *pacientes*, que há pouco estavam sendo reconfortados por uma entidade espiritual, e, agora, estavam sendo ameaçadas.

Se o *habitus* do sujeito interpreta que aquela experiência religiosa, centrada na figura da entidade espiritual, é capaz de intervir positivamente em seu cotidiano, significa, também, que o sujeito encontra-se predisposto a crer que também se pode intervir negativamente em sua realidade, de modo que, um “maldizer” de uma entidade, representa uma ameaça real para o sujeito. A situação posta, neste momento, leva *paciente* a procurar uma nova saída para a sua aflição, pois, neste momento, ele se depara com a raiz espiritual da mesma, porém, ele não sabe o que fazer diante de tal situação, aguardando do médium doutrinador uma orientação do que se fazer.

Ao *paciente*, o médium doutrinador explica do que se trata, esclarecendo o que é um espírito cobrador, e justificando o fato de que ele está “pouco evoluído espiritualmente”, e que ele guarda ressentimento por algo que *paciente* fez em outra vida. Em termos práticos, significa que a culpa recai sobre o próprio *paciente*, que se encontra, em última instância na raiz de seus próprios problemas.

Neste momento há a realização de uma situação de conflito, pois, *paciente* e entidade são postos um diante do outro, buscando solucionar seus “problemas pendentes”.

Aproxima-se esta situação do que o Turner (1974, 2008) denomina de *dramas sociais*, que se referem a “(...) unidades de processo anarmônico ou desarmônico que surgem em situações de conflito.” (TURNER, 2008, p. 33). No entanto, não buscaremos explorar aqui a análise do ritual do *trono* como um drama, ainda que tal análise seja possível, mais nos interessa, por em questão, o fato de que este momento específico do ritual reflete a própria dinâmica da tessitura do social, na qual o conflito mostra-se como parte constitutiva. Para Turner (2008):

O conflito parece fazer com que os aspectos fundamentais da sociedade, normalmente encobertos pelos costumes e hábitos do trato diário, ganhem uma assustadora proeminência. As pessoas têm de tomar posição em termos de imperativos e constrangimentos morais profundamente arraigados, muitas vezes contra suas preferências pessoais. A escolha é subjugada pelo dever. (Ibidem, p. 31).

A situação de conflito com a entidade coloca o *paciente* justamente ante a este “constrangimento moral” de que fala Turner, pois, a relação ali apresentada é posta numa situação de dívida. Também se mostra interessante este momento do ritual na medida em que ele inverte a própria situação do *paciente*, pois, ele ao chegar no VDA apresenta-se como aquele que precisa de ajudar, bem como, ante a uma explicação espiritual primérvia, o *paciente* seria aquele que estaria sendo prejudicado. No entanto, ao se confrontar com o seu *cobrador* as duas situações se invertem, pois, por um lado, não é mais ele aquele que mais precisa de ajudar, mas sim o próprio *cobrador*, que precisa evoluir espiritualmente, o que só poderá ser dado ante a interação com o próprio paciente, por outro lado, o *paciente* que outrora figurava como vítima, agora aparece como “vilão”, pois seria ele que teria gerado algum mal a este espírito, que aí se apresenta diante dele.

Ainda que não tenha assimilado completamente o sistema explicativo do VDA, ao *paciente* é posto que ele precisa pedir perdão a seu *cobrador*. O que é aceito com prontidão, normalmente. Ao analisarmos esta relação, podemos perceber que o discurso do médium doutrinador, que é aquele que direciona o ritual, é dotado de legitimidade ante ao *paciente*, o que se vincula ao próprio processo de percepção do acúmulo de capital simbólico do médium. A condução do médium do ritual legitima sua própria posição no subcampo, expressando seu acúmulo de capital simbólico, bem como a posição inferior no campo do próprio *paciente*, constituindo o que Bourdieu (2005b) denomina de violência simbólica. Para o autor:

Contra todas as formas do erro ‘interacionistas’ o qual consiste em reduzir as relações de força a relações de comunicação, não basta notar que as relações de comunicação são, de modo inseparável, sempre, relações de

poder que dependem, na forma e no conteúdo, do poder material ou simbólico acumulado pelos agentes (ou pelas instituições) envolvidos nessas relações e que, como o dom ou o *patlach*, podem permitir acumular poder simbólico. É enquanto instrumentos estruturados e estruturantes de comunicação e de conhecimento que os ‘sistemas simbólicos’ cumprem a sua função política de instrumentos de imposição ou de legitimação da dominação, que contribuem para assegurar a dominação de uma classe sobre outra (violência simbólica) dando o reforço da própria força às relações de força que fundamentam e contribuindo assim, segundo a expressão de Weber, para a “domesticação dos dominados”. (Ibidem, p. 11).

Temos, desse modo, que a dinâmica do ritual também reforça as estruturas sociais assumidas dentro da comunidade religiosa, localizando no espaço social os sujeitos, neste sentido, pode-se afirmar que o próprio ritual que é uma estrutura estruturada estruturante. Estruturada a partir da distribuição heterogênea de capitais – em seu volume e em suas estruturas – entre os agentes sociais envolvidos no processo, e estruturante na medida em que, reforça esta distribuição heterogênea de capitais entre os agentes, garantindo a reprodução posicional dos agentes postos no campo.

Também é o médium doutrinador que conduz o ritual para um novo momento, pois, após o pedido de desculpas realizado pelo *paciente* ao *cobrador*, o doutrinador começa a dialogar com a entidade, ainda incorporada, doutrinando-a, no sentido de conscientizá-la da relevância de perdoar “este irmão”, para a sua própria evolução espiritual. Parece-nos que neste ponto, há uma aproximação clara com o espiritismo kardecista, retomando a ideia de evolução espiritual como algo central em seu ritual (CAVALCANTI, 1983). A base do ritual espírita de cura centra-se, justamente, no processo de doutrinação dos espíritos obsessores, o que se insere dentro de um quadro mais amplo de explicação dos males que aflingem os “encarnados”. No espiritismo, boa parte das enfermidades é fruto da ação de espíritos obsessores, entidades menos desenvolvidas que provocam a doença da ação de espíritos obsessores, entidades menos desenvolvidas que provocam a doença porque de fato correta de agir (GREENFIELDG, 1992; WARREN, 1984). Acerca dos rituais espíritas, Rabelo (1994) nos demonstra sinteticamente que:

No ritual espírita as entidades causadoras da doença são tratadas com gentileza, como se fossem crianças que precisam ser ensinadas a se comportar de maneira apropriada e motivadas a substituir a ação destrutiva, causadora da doença, por uma ação construtiva e benéfica. Assim, ao curar o doente, os terapeutas espíritas estão também contribuindo para o progresso moral das entidades responsáveis pela doença. (Ibidem, p. 53).

Esta mesma lógica aplica-se ao VDA, no sentido de que, é através do convencimento das entidades, que a solução da aflição se torna possível. Ainda que, dependa diretamente do pedido de perdão, por parte do *paciente* ao *cobrador*, é através do diálogo, incitado por aquele agente legítimo para tal ação, no caso o médium doutrinador, que o ritual torna-se eficaz simbolicamente.

O processo de doutrinação é acompanhada de mais contorções corpóreas, por parte do *apará*, cuja feição torna-se, gradativamente, mais branda. Ainda que, neste percusso, possam ser ouvidos “Não, não, não!”, de forma bastante enfática, apontando para a vontade do espírito *obsessor*, em continuar obsediando a sua “vítima”. Contudo, o final no processo de doutrinação é sempre o mesmo, ao menos dentro das observações que realizamos, de modo que, o espírito se convence de que é melhor o perdão, para a sua própria evolução espiritual.

Há de singular, com relação ao próprio *paciente*, o fato de que, o número de cobradores varia, de acordo com a sua própria dívida cármica, de modo que, aqueles que possuem um maior número de cobradores, possuem uma maior dívida cármica, o que demandará um número de *trabalhos* maior. Em nossa imersão etnográfica, encontramos casos que variaram de um a seis espíritos cobradores, sendo que para aqueles que possuem um maior número, o processo de doutrinação repetia-se sistematicamente, para cada *cobrador*, ainda que alguns sejam de maior, ou de menor, convencimento, portanto, o tempo de doutrinação de cada entidade, varia de acordo com o seu próprio nível de evolução espiritual, tanto da entidade, como do *paciente*.

Findo este processo, o *apará* volta a incorporar a entidade com a qual o diálogo havia iniciado na consulta, seja um preto-velho, ou um caboclo. Neste momento, o corpo do *apará* demonstra sinais claros de cansaço, seu rosto normalmente está suado. O clima que volta a vigorar é aquele do início da consulta, conduzido pelo médium doutrinador, que mediação a relação com uma entidade que se centra em dar conselhos, e apontar para a resolução das questões enfrentadas. O doutrinador também dialoga com o *paciente*, aconselhando-o, apontando para o melhor caminho, que converge com os preceitos do VDA, baseados na “caridade”, no “amor ao próximo”, e na “evolução espiritual”, o que se aproxima, significativamente, dos eixos norteadores do espiritismo kardecista.

Interessante destacar que, mesmo o *apará* incorporando um *cobrador* isto não é apontado como algo que atrapalhe o desenvolvimento dos *trabalhos*, já que, segundo a doutrina, os médiuns têm por obrigação saber distinguir qualquer processo de

“intervenção” em sua atividade. Neste sentido, parece-nos que o que é destacado é a dimensão de controle do médium, sendo o transe no VDA semiconsciente, não à tona, em uma de suas cartas, Tia Neiva aponta para a necessidade deste “estado de alerta”, por parte dos *aparás*, bem como dos doutrinadores, que acompanham a atividade. Nas palavras da fundadora do movimento:

Salve Deus, meu filho Jaguar!

Preto velho é amor, humildade e tolerância. Ele não diz a determinado paciente que ele está carregado porque fizeram um despacho para ele. Ele não leva ninguém ao desespero e, sim, ao conforto espiritual. Ele nada promete. Ele ajuda, dentro dos limites cármicos e do merecimento de cada um.

Filho, é muito triste ouvir falar que um Apará fez isso ou aquilo e, o que é pior, veio desarmonizar um visitante nosso.

Também é muito triste saber que um Apará, com toda sua sensibilidade mediúnica, se deixou levar por uma influência negativa e transmitiu o que não devia.

Filho, ao sentir em seu trabalho de Trono uma possível interferência, uma aproximação negativa, proceda a passagem e deixe que o Doutrinador doutrine e faça a elevação, para que você retorne com seu Preto Velho, transmitindo a voz direta do Céu!

Filho, evite tocar no paciente, evite o contato físico e procure trabalhar com as emanções de nossas energias, que são fluidos benéficos aos pacientes.

Saudações tai como: ‘Salve o fogo’, ‘Salve a terra’, ‘Salve as areias das praias!’, ‘Salve o trovão!’, etc. devem ser evitadas, porque nada significam em nossa Doutrina.

Filho, tenha sempre em mente que você é um ser especial que recebeu a missão sagrada de ser um mediano entre o Céu e a Terra, e que todos os que vêm confiam em você.

Salve Deus! Que o Divino Mestre Jesus o abençoe! (Carta sem data de Tia Neiva, disponível em <valedoamanhecer-cartas.blogspot.com>. último acesso em 15 de setembro de 2011)

Na carta de Tia Neiva, que representa a própria instituição, há, claramente, uma busca pela diferenciação com relação às religiões afro-brasileiras, negando práticas comuns às consultas realizadas pelos preto-velhos da umbanda, como o apontamento da raiz das aflições do consulente em possíveis “despachos”, ou mesmo na possibilidade de realização de promessas por parte da entidade, aproximando-se mais de um modelo de atendimento espiritual em que o foco é o reconforto. Também é deixado claro, neste momento, o controle que o médium possui, sobre o próprio transe, bem como sobre a interrelação estabelecida entre o *apará* e o doutrinador. Desse modo, temos um transe que se aproxima, no nível da performance, daquele vivenciado nas religiões afro-brasileiras, porém, em termos de estrutura, aproxima-se mais daquela vivenciada no kardecismo. É-nos importante

diferenciar estes dois modelos, o que Motta (1995) realiza, destacando a dimensão do transe no candomblé:

O transe de êxtase, típico do candomblé, significa alguma coisa de fundamentalmente diverso do transe de possessão, característico do espiritismo de origem européia (Motta, 1991). Não se trata do discurso de uma segunda personalidade, que vem substituir o discurso da personalidade ordinária do crente, mas da superação do discurso. Sua inteligência, sua afetividade, cada um de seus movimentos, que neste momento não são mais que dança ou gestos de dança, estão demasiadamente compenetrados pela irradiação do deus para que, ao fiel, sobre outra coisa além de um arrebatamento mudo. Trata-se de uma intuição supra-discursiva, ao mesmo tempo que estética. (Ibidem, p. 37-380)

O *apará*, no caso do VDA, é um “aparelho” da entidade, de modo que esta fala por aquele. Ainda que devamos destacar que, o médium expressa o próprio sagrado, esta relação é realizada com um controle corpóreo típico do kardecismo, o êxtase sagrado é controlado, é quase velado. Mais que o sagrado descer a Terra, a impressão que se tem é que o médium se eleva aos céus, ou, aos círculos espirituais superiores, na linguagem do Vale.

O que sela o término da consulta, é o indicativo de um conjunto de *trabalhos* a serem realizados no VDA, que obedecem a uma ordem, a uma lógica, que pertence muito mais às entidades que aos médiuns, de modo que, a explicação da quantidade de *trabalhos* a serem realizados, bem como seus tipos, é algo de difícil explicação nas narrativas dos adeptos, destacando-se, apenas, que um maior número de trabalhos aponta para uma maior dívida cármica. Alguns parecem obedecer a uma lógica mais sutil, como a necessidade de participar do ritual da *cura*, no caso daqueles que lidam com aflições vinculadas a doenças físicas, ou, a necessidade quase “universal” de receber *passes* dos preto-velhos, em especial, para aqueles em que a raiz de seu problema parece ser quase exclusivamente gerado por espíritos *obsessores*. Trabalhos mais elaborados, como o da *Estrela Candente* e o *Turigano*, são raramente indicados, com uma prevalência deste último com relação àquele em termos de frequência. Talvez pela própria inviabilidade operacional, pois, a *Estrela Candente*, por exemplo, demanda um grande corpo mediúnico para atender apenas a, no máximo, 12 *pacientes*.

Estando a experiência da aflição do sujeito, ressignificada ante a experiência espiritual do VDA, mas também, ressignificada ante toda uma série de tratamentos experimentados anteriormente, o indicativo de outros rituais a serem realizados dentro do próprio movimento parece propiciar a geração de vínculos, sociais e afetivos, dos *pacientes*

com relação ao VDA, ainda que, não seja exigido nenhum vínculo, nenhum comprometimento, e nenhuma contrapartida, por parte do *paciente*, que pode optar por simplesmente abandonar o tratamento espiritual.

No entanto, considerando que o *paciente*, devido a seu *habitus*, encontra-se pré-disposto à crença na eficácia simbólica dos rituais ali vivenciados, a imersão em outros tratamentos parecem demarcar muito mais um caminho lógico, que uma ruptura. Não que a continuidade de tal tratamento implique no abandono de outros. Todos aqueles reconhecíveis como possíveis para aquele agente social são acionados, não como uma realidade caótica, esquizofrênica, pelo contrário, a pluralidade de tratamentos demarca uma lógica imanente à própria posição que os sujeitos ocupam no espaço social. Se nem todos os pontos de chegada são igualmente possíveis para todos os pontos de partida, em termos de espaço social (BOURDIEU, 2007a), nem toda combinação de tratamentos espirituais será possível para todos os agentes sociais. No entanto, os arranjos que são construídos encontram-se em conformidade com as práticas sociais esperadas com relação aos agentes, pois, mesmo quando contradiz, gera uma nova conformação, e a própria ressignificação do estar no mundo, de sua localização no espaço social, o que pode ser percebido através da ressignificação das entidades espirituais, para aqueles que provêm de credos cuja lida com as mesmas não é recorrente.

4.3.3. *Cosmologia e explicações do VDA para as aflições*

Símile à construção religiosa existente no kardecismo, o VDA baseia-se na crença de que há no Universo inúmeros mundos, habitados por seres encarnados e desencarnados, em diversos graus de evolução. A Terra é um espaço de expiação, onde os humanos habitam, visando sua evolução, as Entidades de Luz, habitam o que é denominado de *Astral Superior*, cuja referência é contínua, tanto nos cânticos, quanto nas “orações” do movimento, por vezes, parece equivaler aos *Círculos Espirituais Superiores*, na verdade, não há uma distinção clara entre estes.

O *Astral Superior* é composto por quatro locais: a *Estrela Manhante*, onde estão as *Entidades de Luz*, lá existe a Escola de São Francisco de Assis, onde são ministrados cursos, pelas entidades, que vão desde o primário até a universidade; a *Pedra Branca*, onde cada espírito após o desencarne passe sete dias refletindo se deseja ou não uma nova encarnação; o *Canal Vermelho*, local símile a Terra, para o qual são enviados os espíritos

que ainda estão na dúvida sobre a Doutrina; e o planeta *Capela*, onde estão os seres encarados em elavado estado de evolução, também é deste local que são enviados discos voadores etéreos até a Terra.

Assim como no kardecismo (AUBRÉE, LAPLANTINE, 2009; CAVALCANTI, 1983), e nas práticas místicas existentes em Brasília (SIQUEIRA, 2003), o VDA baseia-se na crença da reencarnação, e na dívida cármica. Para os adeptos, a cada encarnação o sujeito pode gerar dívidas, mais carma, ou saldar, através do “trabalho de caridade”, desenvolvido na Doutrina. Quando os espíritos vão para a *Pedra Branca*, e têm a possibilidade de escolher se querem ou não encarnar novamente, “fazem as contas” de suas dívidas, podendo optar por doenças graves, por exemplo, para saldar mais rapidamente suas dívidas, caso optem por não encarnar, normalmente ficam “vagando pelas trevas”.

Na construção das hierarquias, em torno das entidades espirituais, o VDA classifica as entidades em dois grupos: As Entidades de Luz, também conhecidos como Espíritos de Luz, ou Entidades Superiores; e as Entidades das Trevas. Os primeiros são compostos pelos Preto-Velhos, Caboclos, Médicos do Espaço, ou Médicos Espirituais – este grupo tem a característica se ser predominantemente masculino – e, por último, os Capelinos, que se diferenciam por serem seres encarnados, e não desencarnados, como os grupos anteriores.

No segundo grupo, encontramos as seguintes entidades: *Elítrios*, são entidades que morreram sob circunstâncias de tortura física e mental, que morreram em estado de ódio, estão mais próximos da matéria; *Cobrades* são espíritos que na última encarnação viveram junto com pessoas que lhes fizeram mal, segundo a lei divina, teriam o direito que cobrar por este mal realizado; *Exus*, que teriam sido intelectuais em outra encarnação, mas não teriam aceito os princípios da Doutrina, do amor crístico, no plano espiritual são sempre líderes; *Sofredores*, são aqueles que não tomam conhecimento de seu desencarne, normalmente permanecem no lugar onde viveram, acarretando em problemas para os encarnados; *Obsessores*, são aqueles que não procuram evoluir, muitas vezes comandados pelos *Exus* para obsediarem uma pessoa.

Para os adeptos, as doenças podem ser de duas ordens: Materiais, que possuem causas materiais, e devem ser tratadas por médicos da medicina oficial; Espirituais, causadas por espíritos pouco evoluídos; também há doenças que são causadas pelo conjunto destes dois fatores.

Cada tipo de entidade causa um tipo distinto de ação, sobre aquele que as sofre. No caso dos *Elítrios*, segundo a pesquisa de Galinkin (2008), o surto de meningite que ocorreu

no Brasil em 1975, foi provocada por um conjunto de Elítrios, que atuaram em massa é recorrente que ele cause doenças de ordem física, ao passo que os *Exus*, tendem a causar alcoolismo e loucura, os *Cobrades* tendem a causar problemas símiles àqueles que de que foram vítimas, podem ainda estar encarnados, vindo como filho, parente, ou amigo, daquele de quem ele vem cobrar; o *Obsessor* tende a uma série de doenças, indo desde o alcoolismo, passando por problemas emocionais, até a loucura; já o *Sofredor*, normalmente, traz desequilíbrio emocional e dores.

Cada agente causador ataca um tipo diferente de sujeito, e, por razões distintas, os *Elítrios*, por exemplo, atacam qualquer pessoa, mas podem também estar a serviço do livre arbítrio, quando o espírito escolhe uma doença incurável para saldar seu carma; o *Exu* ataca aqueles que não conhecem o amor crístico; o *Cobrador* atinge aquele que lhe fez mal no passado, tanto a pessoa, quanto o modo de cobrar, lhes são específicos; tendem causar um sofrimento símile, aquele que lhe aflingiu na outra encarnação; o *Obsessor* normalmente se liga pela “faixa vibracional” do sujeito, ou seja, por afinidade, que se dá através do hábito de beber, por exemplo; e no caso do *Sofredor*, ele não possui a intenção de fazer mal a pessoa, apenas é ignorante quanto a sua própria condição.

CAPÍTULO 5: CONHECER, CLASSIFICAR E PERTENCER: CORPOS, *HABITUS* E PERFORMANCE

5.1. Imergir, classificar e classificar-se.

Na medida em que, trabalhamos com o conceito de *habitus*, devemos reconhecer o caráter corpóreo das predisposições que são construídas socialmente, e que se circunscrevem aos agentes sociais (BOURDIEU, 2009). O processo de incorporação do capital simbólico, pressupõe a inculcação de determinados esquemas classificatórios, que possibilitam aos sujeitos orientar suas práticas. Estes sistemas classificatórios também são sistemas de “auto-classificação”, possibilitando que o sujeito realize uma prática social que não apenas reflete seu “lugar no mundo”, como também, o constitui.

O contato com o VDA, por parte do *paciente*, é o primeiro momento de imersão do sujeito, no qual, predominam ainda os sistemas classificatórios presentes na sua denominação de origem, que, obviamente, dialogam, em algum grau, com os sistemas classificatórios presentes no campo religioso brasileiro. Tais sistemas possibilitam aos sujeitos, a partir de sua localização no espaço social, classificar tanto o mundo, quanto a eles mesmos.

Como apontamos, a partir de alguns depoimentos, o *habitus* dos sujeitos oriundos do catolicismo, como também do kardecismo, ainda que em menor grau, tendem a produzir classificações em torno das entidades presentes no VDA, em especial os preto-velhos e os caboclos, de forma depreciativa, pois, a partir da posição que ocupam no campo religioso brasileiro, encontram-se predispostos a produzir enunciados que buscam distanciá-los de práticas ligadas às religiões afro-brasileiras, ainda que, seja recorrente a busca em torno dos serviços mágico espirituais, ofertados por estas religiões.

Se compreendemos o *habitus* enquanto *disposições* duráveis (BOURDIEU, 1972), significa dizer que, tanto estamos falando de uma determinada forma de organizar o mundo, como também, de inclinar o sujeito a internalizar esta organização. Isto significa, para Bourdieu, que o *habitus* é o que possibilita a *interiorização* da *externalidade*. Isto implica em dizer que, as condições objetivamente postas, da produção das práticas sociais são internalizadas, assim como seus efeitos, que são constituídos a partir das disputas simbólicas travadas nos campos.

Considerando as relações de poder postas no campo religioso brasileiro, bem como suas dimensões de dominação e de resistência (de movimentos ortodoxos e heterodoxos no campo), em um percurso histórico, estas práticas se constituem gerando esquemas de classificação e distinção social. Devemos ainda ter em vista que, os agentes sociais no campo, tanto sujeitos quanto instituições, que possuem maior quantia de capital simbólico tendem a “deformar” o campo, possuindo um maior peso na instituição das regras do jogo, conseqüentemente no estabelecimento dos sistemas de classificação (BOURDIEU, 2004c), sendo assim, a forma como o catolicismo encara o contato com entidades espirituais, e a forma como ele classifica as práticas que remetem às religiões afro-brasileiras, ainda que não seja um discurso homogêneo, possui um peso significativo sobre os sujeitos que se encontram no campo religioso brasileiro.

A imersão gradativa no VDA, com seu conseqüente processo de ressocialização, leva o sujeito a se deslocar no campo religioso, o que implica na construção de novos significados. Neste processo as experiências sociais anteriores são ressignificadas, tanto no que diz respeito àquelas que foram a motivação da ida dos agentes ao VDA, quanto àquelas que tangem à relação dos agentes com as entidades espirituais.

A nova experiência religiosa deve ser internalizada, o que significa, neste caso, internalizar as disputas postas no campo religioso brasileiro, o que inclui as estratégias lançadas nestas disputas. O *habitus* de fato age de forma estratégica, ainda que não exista, necessariamente, um cálculo consciênte na ação (BOURDIEU, 1972, 2004c, 2005b, 2009). Compreendemos aqui que, o processo de ressignificação dos elementos presentes no VDA, em especial aqueles oriundos das religiões afro-brasileiras, compõe o conjunto de estratégias heterodoxas que o movimento realiza, visando o angariamento de maior capital simbólico no campo religioso brasileiro, legitimando-se desse modo. Estas ressignificações devem ser internalizadas pelos agentes sociais, que também as produzem e as modificam, considerando suas próprias trajetórias no campo, para que haja uma adequação entre as práticas dos agentes e as possibilidades objetivamente postas dentro do movimento.

Em nossa interpretação, a imersão no VDA implica na internalização destas ressignificações, cujo caso mais emblemático é o “embranquecimento” dos preto-velhos e caboclos (MEDEIROS, 1998; SALGUEIRO, 200; OLIVEIRA, 2008, 2009), que se dá de forma gradativa. Uma das estratégias utilizadas pelos agentes, compreendidas aqui como ações semi-conscientes, para garantir a socialização daquele que procura os serviços do VDA, encontra-se, justamente, na cadeia de tratamentos espirituais que o *paciente* deve se

submeter, afinal, após o *trono*, cabe ao *paciente* seguir o “tratamento” recomendado pela entidade, o que demanda tempo, e o tempo é algo necessário para o processo de assimilação das *disposições* produzidas no campo.

Tal processo de internalização, que implica, também, na construção do pertencimento do agente social, se concretiza com a classificação dos sujeitos envolvidos no movimento, a partir de sistemas construídos com base nas lutas simbólicas, e, também, na violência simbólica, que visa reproduzir as relações de dominação construídas historicamente no campo. Estes sistemas de classificação permitem aos agentes sociais, também, se autotransformarem, o que significa, exteriorizar o processo de internalização das estruturas sociais, bem como reforçá-las.

Em nossa análise, a compreensão da imersão dos sujeitos no VDA se dá, tanto a partir de uma interpretação de como o corpo, dos agentes, se constitui no principal veículo de experiência religiosa, e de expressão da mesma, quanto, de como este corpo reflete os sistemas de classificação dos agentes sociais, que são internalizados pelos sujeitos, que remete, principalmente, ao tipo de mediunidade desenvolvida, e ao sexo dos agentes.

Buscamos desenvolver o argumento segundo o qual, o corpo é transformado em capital simbólico objetivado, que permite a localização social dos sujeitos, o que pressupõe, um processo de incorporação dos agentes, para que, tanto possam se utilizar de tal capital objetivado, quanto, acessarem os códigos sociais disponíveis, produzidos pelos *habitus* dos sujeitos, em suas predisposições, que permitirão a identificação de determinada prática corporal, dentro de determinado esquema de classificação. Em outros termos, o corpo possibilita a localização dos adeptos do VDA como *doutrinadores* ou como *aparás*, como *ninfa* ou como *jaguar*.

Cada um destes elementos da classificação ocupa um lugar específico dentro da estrutura do VDA, percebemos, durante o processo investigativo, que os rituais religiosos atuam como estruturas estruturadas estruturantes, na medida em que, tanto se estruturam a partir destes esquemas de classificação, quanto os produzem e os reforçam. E devido às relações estabelecidas com outros campos, nem todos os tipos de localização social, dentro do movimento, são igualmente possíveis para todos os agentes que chegam ao VDA. Pois, os diferentes tipos de mediunidade pressupõem diferentes percursos biográficos, e diversas localizações em outros campos, outros *habitus*.

5.2. O corpo e sua centralidade para se compreender o fenômeno religioso.

Ainda que as religiões universais centrem suas promessas de salvação, para os sujeitos na alma dos mesmos, não é só a alma que o fenômeno religioso pretende salvar, pois, a ação do fenômeno religioso é essencialmente terrena, para que as pessoas vivam muitos anos, para que sejam prósperas, para que, enfim, sejam felizes (WEBER, 1999, 2004). Não à toa, há uma convergência entre o discurso religioso, e o discurso médico, como nos elucida Laplantine (2004), já que, em ambas as narrativas busca-se prometer uma vida mais longa (quicá eterna), ao custo de se seguir determinadas prescrições, ao mesmo tempo em que, caso tais prescrições não sejam seguidas, o sujeito passa a sofrer as consequências de sua escolha, doenças, no caso da medicina, e carma, ou a danação eterna, no caso do sistema religioso, neste caso, centrando nas possibilidades postas pelo que Weber (1983) denominou de religiões mundiais. Mesmo no caso de religiões “aéticas”, como no caso do candomblé (MOTTA, 2007), o não cumprimento das obrigações pode acarretar em males que recaem sobre o fiel, como a própria “surra” que o santo pode dar em seu cavalo⁶⁶ (RABELO, 2008).

Ainda que possamos apontar para o fato de que o impacto da religião se dá própria na dinâmica do social, na medida em que interfere sobre as próprias práticas sociais, como o clássico exemplo de Weber (2004) nos elucida, ao demonstrar a ligação entre a formulação de uma ética religiosa e o agir no mundo, tecendo fortes vínculos entre o *ethos* protestante, e o que se convencionou denominar de *espírito do capitalismo*. No entanto, ante ao cotidiano dos sujeitos, as religiões não realizam apenas mudanças de “longo alcance”, para nos utilizarmos de uma figura de linguagem proveniente das ciências sociais, mas também de “curto alcance”, cuja menor unidade significativa de ação do sagrado é o sujeito, mais especificamente seu corpo, que ao contrário de sua alma, que é apresentada como *una* e indivisível, normalmente, ao menos dentro das “religiões mundiais”, pode ser dividido, de modo que a ação do sagrado pode recair de forma pontual sobre o corpo do sujeito, no seu estômago, seus olhos, ou uma unha do pé.

⁶⁶ Segundo Halloy (2004) “Na lógica do candomblé, ‘o cavalo’, quer dizer, a pessoa física, torna-se o receptáculo temporário de um conhecimento pertencente à divindade, em que a consciência do ‘cavalo’ só pode agir como um freio para a expressão autêntica da divindade.” (Ibidem, p. 484)

Tomo uma dimensão, portanto, em que uma das principais zonas de atuação do sagrado é o próprio corpo do fiel, sendo assim, através do corpo a fé pode ser testada, confirmada, ou mesmo negada. Bastante conhecida é a figura de *Jó*, no imaginário cristão, cuja fé é testada diretamente em seu corpo leproso. O corpo é a própria vontade divina, o próprio sagrado, em toda a sua beleza, e em todo o seu horror.

Se o corpo pode ser compreendido como expressão da vontade do sagrado, sobre o corpo do fiel, significa que a imersão do sujeito, em determinado universo religioso, o leva a um processo de produção de novos significados, em torno do mesmo signo, ou seja, em torno de seu corpo. Isso nos leva a compreensão de que o corpo não é algo dado, mas compreende uma elaboração social e cultural, uma vez que, está imerso em algo tão eminentemente social quanto a religião. Neste ponto, Le Breton (2009) nos aponta que “A caracterização do corpo, longe de ser unanimidade nas sociedades humanas, revela-se surpreendentemente difícil e sucita várias questões epistemológicas. O corpo é uma falsa evidência, não é um dado inequívoco, mas o efeito de uma elaboração social e cultural.” (Ibidem, p. 26).

Tal questão já havia sido posta por Mauss (2003), em seu clássico ensaio, *As Técnicas do Corpo*, cuja maior qualidade, reside na possibilidade de demonstrar os efeitos do meio social sobre o próprio corpo do sujeito, situando o corpo como uma construção também social.

Em termos práticos, se temos que a religião é uma realidade socialmente constituída, e que, a inserção do sujeito nos diversos campos leva a uma distinção corpórea (BOURDIEU, 2007a), implica em dizer que, os deslocamentos dos agentes sociais pelo campo religioso, assim como, pelos demais campos, relativamente autônomos (BOURDIEU, 2005b), possibilita também uma modificação corporal, que será compreendida como um sinal de distinção, na medida em que, torna visível a localização do sujeito no espaço social. Compreender o sagrado é, também, compreender os corpos dos sujeitos envolvidos no universo religioso.

Rabelo (2011), tomando como exemplo emblemático o caso do *bori*⁶⁷ no candomblé, aponta como este processo atrela-se ao próprio processo de inserção do sujeito no terreiro. Segundo a autora, “A preparação do corpo no *bori* (e depois, de forma mais

⁶⁷ “O *bori* é o rito de dar de comer a cabeça ou *ori*, entidade sagrada no *Candomblé*, cultuada como *locus* da individualidade. Fortalece o *ori* e, assim, firma a cabeça do indivíduo, trazendo o equilíbrio necessário para a sua saúde e, quando for o caso, para que receba seu orixá (antecede assim a qualquer processo de iniciação ou feitura). Envolve uma seqüência de oferendas ao *ori*, incluindo a noz de cola, *obi*, seu alimento por excelência.” (RABELO, 2010, p. 4)

dramática, na iniciação) posiciona o indivíduo em um espaço de experiência e sociabilidade. Nesse sentido, pode ser entendida como parte importante do processo pelo qual o conhecimento religioso é integrado a certas disposições corporais e modos de orientação.” (Ibidem, p. 17).

A dimensão do corpo aparece como significativa para o processo de imersão no sujeito na comunidade religiosa não apenas no candomblé, são emblemáticos os casos existentes nas religiões cristãs, em especial o batismo. A água, neste momento sagrada, toca o corpo do fiel – ou do filho do fiel – e o transforma em um sujeito fora da comunidade religiosa, em um sujeito pertencente a esta comunidade, o simbolismo das águas, do qual fala Eliade (2002), parece-nos ser fundamental também para a compreensão de tal realidade, na medida em que, é um elemento simbolicamente transformador. Também no judaísmo, o momento de iniciação, nos remete a uma ação no corpo, em especial no caso do homem, cujo momento do Brit Milá⁶⁸, e do B’nai Mitzivá⁶⁹, demarcam a delimitação dos goy⁷⁰, em relação aos não goy.

Ainda que não haja no VDA, um processo iniciático símile àqueles brevemente descritos aqui, devemos ressaltar que, o processo de imersão no fenômeno religioso leva os sujeitos a uma dinâmica de sensibilização do seu próprio corpo, e de sua ressignificação. Há no VDA uma perspectiva comum ao universo da NE, que é o holísmo, que busca, justamente, ir na contramão da separação entre o corpo e a mente, entre o corpo e o espírito, entre o corpo e a comunidade.

O fenômeno religioso do VDA traz, desde o primeiro contato do fiel com a doutrina, ainda como *paciente*, uma ressignificação de seu próprio corpo, na medida que, o compreende não apenas como um universo compartimentado, estritamente biológico, mas como um universo passível de intervenção de outros planos sensíveis, com destaque para o espiritual, e para a crença na capacidade da intervenção de entidades espirituais neste corpo, ao mesmo tempo em que a ação religiosa, seria capaz de modificar o curso desta ação espiritual sobre o corpo do adepto, sobre seu corpo, compreendido como um espaço sagrado. Buscaremos elucidar acerca de tais processos, tomando como base

⁶⁸ Também conhecido como Bris Milá, é o nome dado à cerimônia judaica na qual o prepúcio do recém-nascido é cortado, no oitavo dia, como símbolo de aliança com o Deus de Israel.

⁶⁹ É o nome dado à cerimônia religiosa na qual o jovem é inserido como um membro maduro da comunidade judaica. Ela é realizada aos 13 anos, quando o jovem é chamado pela primeira vez para a leitura da Torah, podendo, a partir daí, integrar o miniam (quórum mínimo de 10 homens adultos para a realização de certas cerimônias judaicas).

⁷⁰ É uma transliteração da palavra hebraica para nação, ou povo, também é uma expressão muito utilizada pela comunidade judaica para se referir de forma pejorativa aos não judeus, ou gentios.

empírica as próprias narrativas que os adeptos constroem, em torno de sua realidade corporal, destacando como o processo de imersão no movimento leva a construção de uma nova realidade simbólica, sobre o seu corpo, e sobre si mesmo.

5.3. Práticas corporais na Era de Aquário

O alvorecer da Era de Aquário, da Nova Era, traz consigo as promessas em torno de um novo momento, de uma repactuação entre polos até então separados, dentre eles devemos destacar o binômio corpo e mente (ou alma dentro de uma visão mais espiritualista). Ante a este cenário, o corpo deixa de ser percebido como uma máquina, e passa a ser pensado a partir de uma perspectiva holística, dando-lhe outra centralidade. Agora, através de práticas corpóreas, chega-se à elevação mental e espiritual. Acerca da mudança que se desencadeou no ocidente, em torno dos corpos, Martins (1999) nos elucida que:

A resignificação do imaginário do corpo humano não atinge, porém, apenas o corpo físico, mas é todo o imaginário social que é reinstituído. Contra um racionalismo cartesiano que ambicionava eliminar as emoções, as fantasias e a imaginação, emerge um corpo-linguagem que questiona o antigo corpo-instrumento para valorizar culturalmente as imagens fantasísticas, as emoções e os desejos. Assim, a modernidade testemunha a diluição progressiva e sutil de um imaginário de sociedade representado por um 'contrato social', fundado a partir dos livres interesses econômicos dos indivíduos (tidos como unidades potenciais de trabalho que teriam existência a parte desta mesma sociedade). Agora, esses corpos são resignificados pela emergência de uma cultura de massa mundial que valoriza tanto a experiência onírica e lúdica como o prazer em tempo integral. Nesta perspectiva, não é exagero dizer que o antigo imaginário unívoco do corpo físico humano desprendem-se outros corpos, os quais passam a ter existência à parte para melhor delinear as práticas emocionais, mentais e psíquicas dos indivíduos. (Ibidem, p. 85)

Há, desse modo, uma outra proposta de corporeidade, cuja mudança em torno do seu imaginário implicou, também, numa mudança em termos de práticas sociais. No âmbito das questões trazidas pela NE, também estavam presentes mudanças paradigmáticas com relação ao corpo. O encontro entre o ocidente e o oriente, atrelado ao próprio movimento de contracultura, viabilizou a emergência de um cenário, em que, novas práticas corporais passaram a ganhar destaque, ainda que, em princípio, estas estivessem vinculadas quase que exclusivamente às classes médias, ansiosas por novas formas de lidar com seus corpos, e com seu próprio eu. No que tange a tais mudanças no cenário brasileiro, devemos apontar o seguinte destaque:

Outro momento importante pode ser percebido nas décadas de 1950-70, em razão do grande crescimento de algumas cidades, consequência do fortalecimento da industrialização nacional. Na medida em que as taxas demográficas aumentam, a euforia inicial dá lugar à condenação desse ambiente urbanizado. As cidades passam a ser retratadas como ‘um pesadelo de multidões’, dotadas de um ‘cotidiano cercado de tormentos’, e a vida urbana, avaliada como insalubre, infectada, comprometida pelo ar sujo e poluído.

Nesse contexto, crescem as preocupações com os ‘cuidados com o corpo e com a alma’. Aulas de meditação e outros tratamentos espirituais passam a encontrar boa acolhida entre as classes médias brasileiras. Do mesmo modo, populariza-se ainda mais o exercício físico como forma de ocupação do tempo livre. A necessidade e o desejo de ‘desempenhar os corpos’ são mais comumente notados.

Imperará certa visão ‘holística’ que, denunciando o equívoco do divórcio entre corpo e mente, propõe a vivência e a partilha de experiências mais ‘unificadoras’. Trata-se do início da difusão do que é possível denominar atividades físicas suaves ou alternativas, que em muitos casos dialogam com as reflexões da contracultura e com a cultura oriental (ou pelo menos com um olhar sobre o Oriente): ioga, tai chi chuan, aikido, como também antiginástica, eutonia, entre outros. (MELO, 2011, p. 527).

Ou seja, a busca por tais “alternativas” se colocam também em meio a um processo de percepção dos limites da própria cultura ocidental, em lidar com os problemas por ela mesma postos. Parece-nos que a busca pela reintegração entre corpo e mente/espírito emerge em meio a uma contradição, pois, por um lado, surge viabilizado pela própria modernidade, que amplia as possibilidades possíveis para os sujeitos, mas, por outro, os próprios sujeitos buscam negar as questões postas pela própria modernidade, como a própria compartimentalização do corpo.

Em busca de alternativas para as questões postas pela modernidade, os sujeitos buscam respostas, por vezes, em práticas corporais pré-modernas, ou tidas como “arcaicas”, como aquelas que se referem ao xamanismo, aos rituais indígenas, e às práticas orientais, como a acupuntura, o ioga, a yurvédica, o reike etc. Bara Bastide (2006):

Pois, enquanto, o ideal da modernidade se difunde mundo afora, vemos surgir, justamente nos países de ponta da modernidade, e mais particularmente nas camadas privilegiadas desses países, um movimento de reação. A relação entre Progresso e Felicidade, estabelecida nas populações envolvidas, se vê substituída por uma relação inversa, o desenvolvimento unidimensional (segundo a expressão de Marcuse), acarretando a perda da Alegria de viver. Clama-se em altos brados, sem dúvida, pela imaginação do poder. Ou seja, a descoberta, para além da pura contestação, de uma modernidade que teria, em relação àquela em que vivemos, uma forma inédita, que associaria o progresso material à felicidade do homem. Onde, hoje em dia, a multiplicação das Utopias como fatores de *práxis*.

Mas assim como é mais fácil para o Terceiro Mundo emprestar modelos europeus de crescimento do que inventar as suas próprias vias de

desenvolvimento, é mais fácil também, para a contestação da sociedade industrial, voltar para modelos arcaicos de existência do que realmente inovar. A contramodernidade é essencialmente isso, o ressurgimento de formas arcaicas da existência que invertem de ponta a ponta as formas contemporâneas do ser. (Ibidem, p. 203-204).

No entanto, devemos considerar um importante fator no processo de incorporação de tais técnicas no ocidente: o recorte de classe. Sendo tais práticas incorporadas, principalmente, pelas classes médias, em especial no caso brasileiro, devemos destacar que a busca pelas práticas “arcaicas” não implicou numa dissolução de barreiras simbólicas, pois, a demarcação entre o que considerado “civilizado” e aquilo que é considerado “selvagem” permanece. Os corpos são libertados, porém de forma controlada, a democratização do êxtase religioso (SILVA, 2000), ocorre considerando o próprio controle do corpo, porém, neste momento, o controle do corpo não se dá através de um agente exterior, mas sim através de um processo de autoconhecimento que leva a um controle do corpo, e um reencontro com a mente/espírito.

O controle do corpo, é apontado por Elias (2011) como uma marca decisiva no processo de sociogênese da civilização ocidental, sendo um elemento também de distinção, ser civilizado implica em controlar o próprio corpo. Não à toa, dentre as religiões de possessão existentes no país, o espiritismo kardecista destaque-se pela centralidade no controle do corpo exercido pelo médium, opondo-se à realidade das religiões afro-brasileiras, marcadas por um corpo que pertence antes ao santo que a seu cavalo.

O corpo torna-se, desse modo, uma via de acesso à alma, e ao controle. Para sentirem-se livres, os sujeitos precisam primeiro controlar o próprio corpo, liberando-os controladamente. Não à toa, as experiências corpóreas no universo da NE possuem normalmente, um mediador, que explanara e introduz o sujeito no universo de determinada prática corporal, que pode ocorrer em workshops, feiras, cursos, centros holísticos etc. O tipo de frequentador ocasional, do qual fala Magnani (1999), normalmente busca experimentar o maior número possível de experiências, imergindo em diversas experiências corpóreas, que são ressignificadas no próprio trajeto que o praticante percorre.

Esta forma de compreender o corpo, implica também numa outra forma de entender o que aflinge o corpo. Rompendo-se com o paradigma da biomedicina ocidental moderna, a NE busca trazer uma noção mais ampla de corpo, e conceitos como harmonia, energia, fluxos, passam a ser recorrentes no vocabulário de quem busca significados neste universo, pois, os problemas físicos encarados pelo corpo, passam a ser explicados a partir da ideia

de equilíbrio/desequilíbrio, harmonia/desarmonia, da energia do próprio corpo, de modo que, os rituais praticados na Nova Era buscam “restaurar” o equilíbrio/harmonia desse corpo. Nesta seara, destacam-se alguns modelos de cura que se voltam para as questões do corpo, segundo Amaral (2000):

A doença no corpo físico – reflexo da tensão, da ansiedade, do medo, da rigidez, da desarmonia e da separação, no nível do ser – é enfrentada pela articulação dos dois modelos, a fim de restaurar a harmonia ou o equilíbrio natural, através da mente. A meditação vai ganhando, assim, uma posição de destaque entre as técnicas Nova Era de cura. [...] Popularizam-se as técnicas de ‘vizualização criativa’ ou ‘viagens xamânicas’, articulando-se com as técnicas vibracionais e fazendo com que a “religião de cura” Nova Era passe por entre os modelos harmonial e xamânico. Assim, terapeutas que fazem uso do *Reiki*, exemplo que dei anteriormente para o modelo harmonial, empregam também a vizualização criativa e a metáfora quântica de energia aliadas a modelos simbólicos orientais, apresentando um mundo em ‘processo contínuo de interação luz-energia’ para dirigir o fluxo de energia, assim entendida, para um efeito transformador de cura. (Ibidem, p. 66-67).

As técnicas corpóreas passam a ser utilizadas, portanto, de forma heterodoxa, sem necessariamente haver uma preocupação com a rigidez de sua utilização, desde que os sujeitos consigam dar um sentido à articulação destas. Todavia, devemos destacar sempre que o universo da NE é extremamente heterogêneo, de modo que, encontramos locais e denominações que se dedicam exclusivamente a utilização de técnicas provindas de um determinado universo cultural, como no caso de centros de acunputura chinesa, de ioga, dentre outros.

Esta centralidade num corpo a ser rearmonizado, ao mesmo tempo em que é controlado para libertar-se, distanciando-se de modelos tidos como “selvagens”, leva a um afastamento, inicial, de práticas já existentes no Brasil, em especial com relação às religiões afro-brasileiras, que com seu sangue, seu suor, e seus outros fluídos, soam deveramente bárbaras para as classes médias brancas, que procuram encontrar-se com seus próprios corpos na NE.

A busca pelo exotérico, elaborado pelos sujeitos provenientes das classes populares, levou a um processo de reelaboração de tais práticas corporais, pois, estas, passaram a ser ressignificadas, ante as experiências corpóreas que tais sujeitos trazem de suas trajetórias biográficas. Agora a calma experiência da meditação – intropesctiva e individualizante – encontra-se com a efervescência das práticas do catolicismo popular, e das religiões afro-brasileiras. Os corpos se libertam não só pelo controle, mas, também, pela busca do “sagrado selvagem” (BASTIDE, 2006). Por isso, a *New Age Popular* articula-se com a NE,

mas também demarca distinções, pois seus corpos também demarcam uma ruptura, o controle não é mais a única saída, o êxtase se atinge também por meio do que não é considerado “civilizado”, também pelo que há de “selvagem”, pelo que há de mais humano nas religiões populares.

5.4. O divino e o simbólico nos corpos do VDA

Temos expressado, ao longo deste trabalho, a relevância que o próprio corpo desempenha, no processo de localização dos sujeitos no espaço social, entretanto, pretendemos aqui desenvolver algumas questões, situando como o processo de imersão no VDA figura-se, também, como um processo essencialmente corporal. O envolvimento com o movimento pressupõe, também, um envolvimento com o corpo, o qual será moldado a partir dos diversos capitais simbólicos, em especial o religioso, mas também será uma forma de capital objetivado para o médium.

Ao corpo, é aberta tal possibilidade, na medida em que, é através do próprio corpo que o sujeito tem contato com o mundo social. O processo de compreensão do mundo social torna-se possível, através da ação das estruturas cognitivas aplicadas pelo agente social, que são resultado da incorporação das estruturas do mundo real, ao mesmo tempo em que, deve-se ainda destacar que este processo não seria possível, caso os instrumentos utilizados para se conhecer o mundo, não fossem produzidos pelo mundo. “Esses princípios práticos de organização do dado são construídos a partir de experiências de situações frequentemente encontradas e suscetíveis de serem revisitadas e rejeitadas em caso de fracasso repetido.” (BOURDIEU, 2007b, p.166).

Tais experiências são eminentemente corporais, pois, se está no mundo através do corpo. Não à toa o *habitus* é, antes de tudo, circunscrito ao corpo do agente social, de modo que a sociedade não se encontra apenas nas consciências, mas também, senão principalmente, nos corpos.

O transito religioso, e mesmo a permanência em determinado credo, implica numa imposição ao corpo, pois, este está cravado no espaço social, assim como o espaço social encrava-se nos corpos. É através do corpo que a experiência religiosa ganha sentido, pois, aprende-se a ser católico, protestante, umbandista, ou do VDA, através da experiência corpórea. “Aprendemos pelo corpo. A ordem social se inscreve nos corpos por meio dessa confrontação permanente, mais ou menos dramática, mas que sempre confere um lugar

importante à afetividade e, mais ainda, às transações afetivas com o ambiente social.” (Ibidem, p. 172).

Claro que, mesmo dentro de um único movimento religioso, os capitais simbólicos são distribuídos de forma desigual, o que implica em dizer que, teremos também diferentes formas de conhecer a ordem social, e diferentes corpos, compreendidos aqui enquanto construções sociais.

Buscaremos aqui demarcar, algumas diferenciações no processo de construção social dos corpos, entre aqueles que se tornam adeptos do VDA. O que encontramos, em nosso processo de pesquisa, foi uma diferenciação centrada principalmente em dois fatores: o tipo de mediunidade, e o gênero, ainda que, haja uma intersecção sutil entre estas duas divisões, em ambos os casos, criam-se binômios: *apará* e doutrinador, *ninfa* e *jaguar*.

Desenvolveremos nosso argumento, considerando que o processo de incorporação do capital simbólico, atrelado a todas as estratégias imbricadas no mesmo, é fundamental para a compreensão destas distinções corpóreas, ao mesmo tempo em que, o corpo mostra-se como uma estrutura estruturada do pertencimento do adepto ao movimento, cuja construção simbólica remete às próprias trajetórias biográficas dos sujeitos envolvidos, e sua relação com o corpo no processo de imersão no VDA. Em meio a este cenário, a instituição entra como fator que busca exercer o controle, legitimando os capitais simbólicos, assim como a própria construção dos corpos.

5.5. Ser Doutrinador/Ser *Apará*: O *Médium*, o *habitus* e os corpos.

Indicamos, ao longo deste trabalho, que os corpos localizam os sujeitos no espaço social, mas também, devemos ressaltar que a posição dos sujeitos no espaço social também localiza seus corpos. De forma mais direta, tomamos aqui os corpos, dos agentes sociais, como uma forma de capital simbólico objetivado, cuja objetivação depende do processo subjetivo de incorporação. Nestes termos, temos que os corpos dos agentes sociais são uma forma de capital simbólico subjetivamente objetivado.

Sendo um capital objetivado, implica em dizer que, sua estrutura depende das próprias trajetórias dos agentes sociais, marcadas pelos diversos deslocamentos nos enésimos campos simbólicos. As trajetórias de tais agentes e seus deslocamentos nos campos, os levam a processos diferenciados de incorporações de capitais, de modo que, cada nova incorporação é interpretada sob a luz dos capitais anteriormente incorporados, ou

seja, o volume e a estrutura do capital simbólico (total por assim dizer) intervêm diretamente na interpretação do capital a ser incorporado, bem como, nas escolhas realizadas, o que quer dizer, que intervêm também no processo de incorporação das regras do jogo, logo, nas estratégias a serem lançadas para o angariamento de mais capital simbólico. Para elucidar tal questão, devemos compreender ainda que o *habitus* se circunscreve ao próprio corpo do agente social.

[...] os agentes sociais são dotados de *habitus*, inscritos nos corpos pelas experiências passadas: tais sistemas de esquemas de percepção, apreciação e ação permitem tanto operar atos de conhecimento prático, fundado no mapeamento e no reconhecimento de estímulos condicionais e convencionais a que os agentes estão dispostos a reagir, como também engendrar, sem posição explícita de finalidades nem cálculo racional de meios, estratégias adaptadas e incessantemente renovadas, situadas porém nos limites das restrições estruturais de que são produto e que as definem. (BOURDIEU, 2007b, p. 169).

Assim sendo, a sociedade se circunscreve aos corpos dos agentes. O *habitus*, mais que um conjunto de predisposições, é uma marca da localização social dos sujeitos. Esta situacionalidade para a qual o *habitus* aponta provém, portanto, das próprias experiências anteriores dos sujeitos, isso implica em dizer que, sua própria concepção de corpo é, por um lado, marcada pelas experiências anteriores nos diversos campos, mas, também, a resignificação do próprio corpo ante as experiências passadas leva o sujeito a dar um novo significado às experiências anteriores, bem como, àquelas que ele ainda irá vivenciar.

Havíamos destacado, nos capítulos anteriores, as trajetórias dos sujeitos, dando relevo ao processo de imersão no VDA. A partir de tais dados temos que, a própria dimensão de percepção da corporeidade é redimensionada de acordo com as suas experiências anteriores, que o levam a resignificar as novas experiências e os significados que estas produzem, acerca de sua corporeidade. No final das contas, esta miríade de experiências, vivenciadas nas trajetórias dos sujeitos, implicam em novas construções simbólicas, de modo que, aquele que busca os serviços espirituais do VDA, tendo como mote a cura do corpo, não é levado à experiência anterior de saúde, mas sim, a uma nova. Para Csordas (2008): “Ao começar a habitar nesse novo mundo sagrado, o suplicante é curado não no sentido de ser restituído ao estado no qual ele existia antes da instalação da doença, mas no sentido de ser ‘transportado’ retoricamente para um estado dissimilar das duas realidades, de pré-doença e de doença.” (Ibidem, p. 51)

Ao ingressar na comunidade religiosa, ainda como *paciente*, o sujeito passa a ter seu próprio corpo interpretado por esta comunidade, que buscará construir um novo significado

para o mesmo. Esta construção não é algo que ocorre num processo de mão única, muito pelo contrário, se constitui a partir do processo intersubjetivo que se estabelece entre o *paciente* e o médium.

Para aqueles que decidem tornarem-se adeptos do VDA, seu tipo de mediunidade os levará a ter relações diferenciadas com a própria interpretação do corpo, bem como, este será utilizado de forma diferenciada enquanto capital objetivado. Buscaremos explorar melhor esta relação no que tange a esta diferenciação entre a percepção do corpo entre os *aparás* e doutrinadores, articulando com o processo de pertencimento no próprio movimento.

5.5.1. Ser Apará: quando o corpo é um aparelho.

A relação que o médium *apará* estabelece com o corpo remete, de forma enfática, ao processo de incorporação, que se diferencia do que se entende por possessão. Para maiores esclarecimentos, devemos recorrer à literatura que se debruça sobre o tema. Hoskins (*apud* CAVALCANTI, 1983) busca distinguir três fenômenos distintos entre si: a mediunidade, que se remete apenas à comunicação entre os homens e os espíritos, o transe, que se tange às alterações orgânicas e fisiológicas no estado corporal tido como normal, e a possessão, que se refere ao fato do indivíduo encontrar-se em um estado alterado e consciência, e experimentar em seu próprio corpo a presença de seres que ele acredita na existência.

Já Bastide (1972), distingue o transe místico da possessão, no primeiro caso, temos que os espíritos permanecem exteriores ao indivíduo, como no caso do xamanismo, ao passo que no segundo esta distinção se dilui. Douglas (1970), adota a distinção de Firth (1967), apontando para três estados do transe, que variam de acordo com o grau de controle do sujeito com relação ao espírito, indo desde a possessão, quando há uma perda do controle para o espírito, a mediunidade, quando o espírito fala através dos homens, e, por fim, o xamanismo, quando o homem exerce o controle total sobre os espíritos.

No caso do VDA encontramos três distinções mais básicas: a mediunidade, que se remete, neste caso, não só ao contato e comunicação com as entidades espirituais, como também à manipulação da energia que está presente também nos seres vivos; a obsessão, que remete aos espíritos obsessores, que no caso, são aqueles menos evoluídos espiritualmente e que se aproximam de forma negativa dos sujeitos; e, por fim, a

incorporação, que no discurso dos adeptos, parece se referir apenas ao processo de experiência corpórea de comunicação direta entre o *apará* e a entidade espiritual, unicamente nos casos de entidades evoluídas espiritualmente, mas que, no processo de observação etnográfica, percebemos que a realidade vai para além do que é dito, pois, no ritual do *trono* espíritos pouco evoluídos também são incorporados, pois, há um momento em que os *cobreadores*, espíritos que podemos ser obsessores, são incorporados pelo médium para que o *paciente* possa se comunicar com os mesmos.

É recorrente a denominação de *aparelho*, quando os adeptos se referem ao *apará*, o que transpõe a perspectiva passiva do médium ante a entidade, no sentido de que, o médium seria um receptáculo do sagrado, um meio através do qual o sagrado se expressa. Como os rituais do VDA ocorrem em duplas, normalmente, em geral o *apará* é acompanhado por um doutrinador, de modo que cabe a este representar o polo ativo da relação na interação com as entidades.

O processo de incorporação é compreendido como um desenvolvimento mediúnico específico, que demanda um esforço do próprio corpo, não à toa, diante de um problema de saúde que afete o corpo físico, aparentemente, torna-se inviável permanecer como *apará*, tornando o médium doutrinador, o que demanda todo um novo processo de socialização e de aprendizagem. Como é posto na fala de M.A.S., de 48 anos:

Olhe, eu já fui doutrinadora sete anos, passei apará, cinco ano apará... e agora tem três mês que eu voltei a doutrinadora. Problema de saúde, eu com problema cardíaco, não posso fazer esforço. Ai eu num podia continuar como apará, ai eu voltei a ser doutrinadora.

Na interpretação da adepta, ser *apará* demanda um despêndio físico maior, incompatível com sua nova realidade de saúde, de modo que ela precisaria passar da condição de *apará* para a condição de doutrinadora. Percebemos, que não apenas motivações estritamente espirituais são apontadas para a mudança e/ou permanência em determinado tipo de mediunidade mas também, a própria relação com o corpo, percebendo-o enquanto instrumento que media a relação com o sagrado. Desse modo, não é apenas o social, o religioso, que dá um novo significado à doença, mas também, a própria doença que ressignifica o religioso, e a posição que o agente religioso ocupa. Segundo a própria Tia Neiva, em entrevista a Mário Sassi, presente no livro *Sob os Olhos da Clarividente* (s/d), há um limite imposto para a mediunidade, ante aos males físicos. Segundo a líder espiritual:

Mas, Neiva, – disse eu – quer dizer que uma pessoa que esteja doente não tem oportunidade no mediunismo?

- Depende, Mário. Se a doença é apenas do carma e se ainda não atingiu os centros de controle do ser encarnado, é lógico que ele tem essa oportunidade. Naturalmente, ele não poderá integrar a Corrente se tiver algum defeito físico, mas, mesmo assim, pode ser assistido por ela e, até mesmo, se curar. Cada caso merece um exame especial. O principal é saber que tudo tem um tempo certo e uma oportunidade. Há pessoas que se devem iniciar, imediatamente, no trabalho, embora a aparência de suas vidas não indique essa necessidade. Há outras que irão precisar de muita integração, e outras que jamais irão precisar entrar para trabalhar mediunicamente. Afinal, o Mediunismo, o Espiritismo, as religiões e doutrinas, são somente meios, mais ou menos específicos, de colocar o ser humano em contato com o seu transcendental. Mas essas técnicas e formas não são fins em si, são apenas meios. A Natureza tem muitos meios de chegar ao mesmo fim, que é o ser humano se encontrar, realizar seu destino, seu programa de vida. Não se esqueça, Mário, de que todos trazem alguma doutrina dentro de si. É por isso que não devemos nos preocupar com o proselitismo. Sei que, muitas vezes, você se preocupa porque certas pessoas não voltam mais, médiuns desistem do trabalho, ou mais pessoas não podem ser atendidas. Não se preocupe, Mário. Importa é que o ser humano tenha despertado em si a consciência da outra vida, da vida do espírito. Se ele já experimentou isso, a própria vida encontrará um mecanismo para aproveitá-lo e conduzi-lo ao destino mais alto. Na verdade, me parece absurdo transformar uma pessoa, libertá-la do sofrimento e aprisioná-la numa rede de preconceitos religiosos ou doutrinários. Isso não é condizente com a liberdade humana! (NEIVA, apud SASSI, s/d, p. 22-23)

Afirmamos, assim, que o corpo é um instrumento fundamental para o processo de contato com o sagrado, pois, é através dele que o sagrado se manifesta. Também o corpo será objeto de interpretação por parte da comunidade religiosa, desde o primeiro contato do sujeito, ainda como *paciente*. O corpo, por vezes, é compreendido como um sinal acerca das necessidades espirituais do *paciente*, não só quando se trata de um caso em que há um espírito obsediando-o, o que implica em uma doença física, como também na necessidade de desenvolver um determinado potencial mediúnico. Ainda segundo M.A.S., de 48 anos:

Eu – Por que você veio ao Vale?

Médium – Foi caso de doença. Eu estaava... Eu tava com um câncer no intestino. Todos os exames que podia existir... de instestino, pra descobrir o que eu tinha... e eu não conseguia. Num dava nada, fazia tudo, fazia tudo, e num dava nada! aí no último médico que eu fui aí ele disse: eu vou fazer um último exame em você, mandar você faezr uma radiografia, um estudo de seu intestino, que deve existir um câncer, um tumor, por trás de algum órgão, que a gente não consegue ver com os exames radiológicos, a gente tem que fazer um estudo do seu intestino. Por trás do fígado, do rim, do baço, de qualquer lugar tem um tumor... eu fiz o exame num deu nada (...). Aí fiz a consulta [neste momento ela já se encontra narrando quando foi ao VDA], aí o preto-velho já foi dizendo pra mim, faltava dois dis pra eu fazer o exame, aí o preto-velho disse: filha, tu vai fazer esse

exame que tu tá esperando, mas num vai dar nada, tu num tem câncer nenhum, tu tem é que desenvolver essa mediunidade, que tá na flor da pele. Só tem dois caminhos: ou tu se alinha, ou tu se desvia. Tu póde até desencarnar, mas faz uns trabalhos, aí comecei a fazer uns trabalhos, fiz o exame não deu nada, aí fiz todos os trabalhos, fui passando nos planos, e aí fiquei até hoje.

O corpo do médium é a expressão do sagrado, não só de suas dívidas cármicas, mas de suas necessidades espirituais, de modo geral. O que para a *paciente* poderia se apresentar, num primeiro momento, como uma doença, era, em verdade, reflexo de sua necessidade de desenvolvimento mediúnico. A medicina moderna ocidental, ao buscar respostas para a aflição do sujeito e não encontrá-las, coloca na agenda deste outras possibilidades de busca, e estas levarão a uma ressignificação da doença, o que se dá a partir de um argumento retórico. Para Csordas (2008):

A experiência de cura é uma experiência de totalidade até onde os processos endógenos ocorrem em níveis fisiológicos e intrapsíquicos, e a retórica age tanto no nível social de persuasão e influência interpessoal quanto no nível cultural de significados, símbolos estilos de argumento. (...) A chave para a retórica na transformação na cura religiosa é que tanto a definição de problemas como a de curas estejam de acordo com a agenda da comunidade religiosa. (Ibidem, p. 51)

Neste sentido, a rede de relações sociais dos sujeitos, terá um peso fundamental sobre a escolha do tratamento religioso a se seguir, o que, em todo o caso, indica uma predisposição do próprio sujeito, pois, como já argumentamos, sua própria rede de relações sociais assenta-se em sujeitos localizados próximos deste agente no espaço social, o que aponta para *habitus* próximos, conseqüentemente, em predisposições, quanto ao julgamento da eficácia simbólica do tratamento, símiles.

Esta predisposição, em termos de julgamento, também nos permite inferir que, os sujeitos chegam ao VDA predispostos a receber uma interpretação espiritual para suas aflições, logo, também estão predispostos a seguir o tratamento espiritual indicado, pela comunidade religiosa, na figura do médium incorporado. Neste caso, a doença é interpretada como uma mediunidade que precisa ser desenvolvida, o que é seguido pela então *paciente*.

Quando o indivíduo decide por imergir no VDA, sua relação com o plano espiritual se inverte, pois, a partir de então sua situação cômica como *paciente* é alterada. Segundo nossos informantes, passa-se agora a ter o que oferecer, ou seja, a sua posição no chamando “trabalho de caridade” se inverte, pois, ele está agora situado numa posição de não apenas receber este trabalho, mas de oferecê-lo. Para S.B.L., de 38 anos:

[...] Eu comparo assim [referindo-se a vida antes e depois do VDA]... Você tá desempregado e deve numa loja, ou numa coisa assim... aí o dono nunca chega junto de você pra cobrar, por que você tá desempregado, aí vai pagar o que, se num tem dinheiro pra pagar? No dia que você se emprega a primeira coisa que o dono faz é chegar assim: oh, tá trabalhando, paga o que me deve. É a mesma coisa são nossos cobradores. Quando você é leigo, num sabe de nada eles nunca lhe cobra nada. Não existe coisa melhor que a época que você passa como paciente, aí quando você assume como mestre aí vem as cobranças. Mas tem gente que chega assim: depois que eu entrei na doutrina, acontece issom aconteceu aquilo, aconteceu aquilo outro na minha vida... Mas agora tem como pagar, trabalhando, né?

Consegui, graças a Deus muita coisa também depois, mas muito mais quando era paciente. É muito bom ser paciente, por quê? Porque a gente só vem pedir, né? Você pros preto-velho pra pedir: eu quero, eu quero, eu quero, eu quero... você passa a mestre você não pode mais pedir, você tem que se doar, passar a dar, só dando que se recebe.

A posição que o médium ocupa no espaço social, a partir de sua imersão como adepto, inverte também sua posição no que diz respeito ao plano espiritual. Passa a ocupar uma posição diferenciada, de doação, doar a si mesmo. O elo social que se constitui entre *paciente*, médium e as entidades espirituais se dá a partir do que é compreendido no movimento enquanto *trabalho de caridade*, que é basicamente a oferta dos serviços espirituais do VDA, que tanto são direcionados aos *pacientes*, quanto às entidades espirituais, em especial àquelas pouco evoluídas espiritualmente, que através deste *trabalho* podem evoluir.

Exploramos em trabalho anterior a dinâmica da dívida entre no universo do VDA (OLIVEIRA, 2008), compreendendo que uma das questões basilares para a formulação do elo social neste movimento é justamente o dom, e sua obrigação tripartite de dar, receber e retribuir (MAUSS, 2003). Consoante a uma gama de autores que investigam a dinâmica da dívida (CAILLÉ, 2002a, 2002b, 2006; CAMPOS, 2006; GODELIER, 2001; GODBOUT, 1992, 2002; MARTINS, 2006; LANNA, 2006; LEVI-STRAUSS, 2003), situando-a enquanto fundamental, para a compreensão da realidade social, em especial, sua localização na própria formulação do elo social, argumentamos que a dívida ocorre principalmente, mas não exclusivamente, nos espaços de sociabilidade primária, no entanto, invertamos este argumento, apontando na seguinte direção: é a dinâmica da dívida que torna os espaços, espaços de sociabilidades primárias, pois é o ato de doar, de receber, e de retribuir, que cria vínculos entre os sujeitos.

A base das atividades religiosas do VDA é o que eles denominam de *trabalho de caridade*, que aponta para uma dupla direção, por um lado, a caridade direciona-se aos

pacientes, que têm a oportunidade de encontrar respostas (e soluções) para as suas aflições, por outro, volta-se às entidades espirituais, que necessitam evoluir espiritualmente, ainda que não saibam disso. E, em meio a tudo isso, se encontram os médiuns que ofertam os serviços espirituais, mas que também, ao realizarem tal feito estão também recebendo, pois, com isso, diminuem sua dívida cármica.



Doutrinador recebendo passe de um *Apará*/Fonte: Fernanda Sande Dias

A doação, o *trabalho de caridade*, envolve sempre uma dimensão corporal, pois, é a partir do corpo que o médium se entrega, se coloca a disposição daqueles que precisam de seus serviços, de sua mediunidade. Seu corpo torna-se um receptáculo do divino, ele se transfigura. “O que designamos como fenômeno de possessão seria, pois, mais bem definido como um fenômeno de metamorfose da personalidade: o rosto se transforma, o corpo inteiro se torna um simulacro da divindade.” (BASTIDE, 2001, p. 189).

A incorporação, requisito necessário para o *apará* realizar seu *trabalho de caridade*, demonstra possuir uma dimensão sacrificial, pois, ela não se realiza sem esforço. Seu corpo sua, estremece, contorce-se, fica ofegante, há um desgaste claro no corpo do médium, que se coloca como um simples *aparelho*, ou seja, como algo a ser utilizado pelas entidades espirituais com visando fins maiores.

O duplo movimento que ocorre durante o *trabalho do trono*, em que o médium incorpora tanto uma entidade espiritualmente elevada, quanto um cobrador, demonstrar esta dimensão sacrificial de forma ainda mais clara. Pois, a expressão de sofrimento do médium, ao incorporar um cobrador, aflora com violência aos olhos, ainda que o transe no VDA seja caracterizado por um intenso controle corporal.

Se compreendermos que, o corpo é um capital simbólico objetivado, significa dizer, então, que sua interpretação demanda um determinado (em volume e em estrutura) capital simbólico incorporado, pois, só assim, pode-se interpretar, bem como utilizar, este capital objetivado. A incorporação do capital simbólico (ou melhor, dos capitais) é algo que ocorre a todo o tempo, pois os agentes sociais estão inseridos em múltiplos campos de forma contínua, é a partir desta múltipla inserção, que se realiza múltipla incorporação dos diversos tipos de capitais, distribuídos de forma desigual entre os agentes, permitindo que os mesmos produzam esquemas de percepção, que tanto tangencia suas próprias ações, fazendo-os agir de acordo com o que consideram “correto”, como também interpretam o que os outros agentes fazem, e estes possuem um conhecimento tácito sobre o que aquilo que sabem, portanto, agem sincronicamente de acordo com este sistema de múltiplas expectativas.

A incorporação, que pode ser interpretada como mais, ou como menos autêntica pelos agentes em jogo, segue esta lógica, pois, transparece o volume e a estrutura dos capitais simbólicos que o agente social possui. Não afirmamos, com isso, que o processo de incorporação é uma teatralização levada aos extremos, pelo contrário, é um ato sincero do agente social. No entanto, devemos ressaltar nossa leitura acerca do que é considerado um ato social sincero, que nos remete a uma adequação entre um interesse específico, relativamente autônomo com relação ao interesse de classe, e que esta determina a posição em um campo especializado, que só pode ser satisfeito legitimamente (ou seja, com eficácia) mediante a adequação às leis específicas do campo (BOURDIEU, 2006).

Estas regras, existentes no campo específico, remetem ao próprio conhecimento em torno da relação do humano com o sagrado, da incorporação das entidades, que como já situamos, nos leva a apreciação da expressão dos sentimentos, também corporais, no âmbito do coletivo, e não apenas do individual. Neste sentido, devemos destacar que:

De igual modo, as expressões, as emoções nada têm de espontâneo e dependem de um caráter necessário, coletivo e não individual. A esse título, o corpo define-se como linguagem, comunicação, jogo socializado, porque submetido a um código obrigatório. Há na maneira de manifestar suas emoções uma relação a si e uma relação a outrem que não deixa de

lembrar as análises sartreanas acerca da dialéctica do *para si* e do *para outrem*. (BRAUNSTEIN; PÉPIN, 2001, p. 141)

Ou seja, o corpo é, também, linguagem, e como tal, se entremeia nas relações de poder de uma dada sociedade, sua expressão remete a uma série de disputas simbólicas travadas no campo. A constituição da incorporação no VDA, transparece esta pluralidade de disputas simbólicas, pois, aciona-se o que se considera de mais legítimo no campo religioso, em termos de possessão, ao se aproximar de algo fortemente apregoado no kardecismo, que é o controle do próprio corpo. Apesar de toda a performance durante a incorporação, o *apará* em nenhum momento debate-se violentamente, não degladiava-se com a entidade, como no caso do cavalo e do santo nas religiões afro-brasileiras, em que, o corpo pertence, por vezes, muito mais ao santo que ao cavalo.

Controlar o corpo, e suas funções, é concebido enquanto um signo de civilidade (ELIAS, 2011), de modo que o kardecismo ao representar este signo de controle corporal nas religiões de possessão no Brasil, constroi uma máxima: controle do corpo = civilidade = branco = cristianismo = legitimidade, o que não significa que seja uma máxima inquestionável, ou mesmo imutável, mas apenas compreendida dentro de uma análise diacrônica, a partir das lutas simbólicas travadas no campo.

O resultado destas lutas simbólicas, que se sintetizam nesta máxima, passa a ser acessada pelos indivíduos, na medida em que estes são socializados em um determinado campo religioso, no caso o brasileiro, em que foi estabelecida esta gradação entre os cultos de possessão, sendo um dos elementos de distinção estabelecidos entre o espiritismo kardecista, e o chamado “baixo espiritismo”. Acerca deste ponto, devemos destacar que o corpo é, eminentemente, um elemento de distinção social.

As diferenças de pura conformação são reduplicada e, simbolicamente, acentuadas pelas diferenças de *atitude*, diferenças na maneira de portar o corpo, de apresentar-se, de comportar-se em que se exprime a relação com o mundo social. [...] Portador de sinais, o corpo é também produtor de signos que são marcados em sua substância perceptível pela sua relação com o corpo [...] Os sinais constitutivo do corpo percebido, produtos de uma fabricação propriamente cultural, cujo efeito consiste em distinguir os grupos nos que diz respeito ao grau de cultura, ou seja, de distância à natureza, parecem estar baseados na natureza. O que se chama apresentação, ou seja, a maneira legítima de posicionar o corpo e apresentá-lo, é espontaneamente percebida como um índice de conduta moral e constitui o fato de deixar ao corpo a aparência ‘natural’ como índice de *displícência*, de abandono culpável à *facilidade*. (BOURIDEU, 2007a, p. 183).

Logo, portar o corpo, apresenta-se como um importante signo de distinção. O controle do corpo assume, assim, um elemento essencialmente diferenciador com relação às práticas corporais existentes nos cultos afro-brasileiros. Ainda que devamos admitir que, as práticas êxtáticas corporais são recorrentes nos cultos pentecostais e carismáticos, porém, quando dentro do imaginário coletivo, o que se hierarquiza em termos de religiões de possessão no Brasil, abarca essencialmente o kardecismo e os cultos afro-brasileiros.

Controlar o corpo significa, neste contexto, afastar-se da natureza, e aproximar-se da cultura (e do civilizado). No entanto, nem só em busca de civilização vão aqueles que buscam o VDA, afinal, se apenas isso buscassem, o próprio kardecismo lhes bastaria. Há uma busca pelo êxtase, pelo lado sagrado selvagem (porém domesticado). Bastide (2006) situa em o sagrado domesticado, e do sagrado selvagem, da seguinte forma:

O transe domesticado é funcional em relação à sociedade global dentro da qual ela se insere, quer porque favoreça uma melhor complementariedade entre os sexos e os status sociais, quer porque sirva para atrair, magicamente de certa forma, a bênção das divindades baixadas sobre a comunidade da aldeia. O sagrado é investido numa instituição que o gere em benefício de todos. O transe selvagem de hoje, pelo contrário, se quer disfuncional, não procura nenhum resultado positivo, nem sequer para o indivíduo que a ele se entrega, já que pode chegar a ser apenas uma técnica de suicídio, se quer pura experimentação de uma alteridade que irpa permanecer confusa e difusa, um ato gratuito ou um simples gesto de revolta. (Ibidem, p. 270)

Dentro desta lógica, o que há no VDA é um sagrado domesticado, em sua estrutura e dinâmica, porém selvagem em sua performance, selvagem o suficiente para que, se perceba no processo de incorporação ali vivenciado a eficácia mágica percebida nos cultos afr-brasileiros, porém, não tão selvagem a ponto que tais cultos se sobreponham.

O VDA busca ocupar no campo religioso uma posição singular, ao mesmo tempo, apresenta-se como instituição gestora do sagrado, no sentido de apresentar-se como uma instituição legítima, para tanto, compreendendo as “regras do jogo” presentes no campo religioso brasileiro, aproxima-se do cristianismo, e, no caso da possessão, aproxima-se do espiritismo. Ao mesmo tempo, busca aproximar-se das práticas ditas “mágicas”, presentes nos cultos afro-brasileiros, que, obviamente, não são mágicas *per se*, mas devido a própria posição, que os sujeitos que as produzem, ocupam no espaço social.

Uma vez que a religião, e em geral todo sistema simbólico, está predisposta a cumprir uma função de associação e de dissociação, ou melhor, de distinção, um sistema de práticas e crenças está fadado a surgir como *magia* ou como *fetiçaria*, no sentido de religião inferior, todas as vezes que ocupar uma posição dominada na estrutura das relações de força simbólica, ou seja, no sistema das relações entre o sistema de práticas

e de crenças próprias a uma formação social determinada. Desta maneira, costuma-se designar em geral como magia tanto uma religião inferior e antiga, logo *primitiva*, quanto uma religião inferior e contemporânea, logo *profana* (aqui, equivalente de *vulgar*) e profanadora. (BOURDIEU, 2004a, p. 43-44).

Ainda segundo Bourdieu (Ibidem), as práticas mágicas se caracterizam por buscarem atender a questões práticas, objetivas, e, normalmente, imediatas. Esta realidade atende ao perfil predominantemente daqueles que procuram o VDA, de modo que, não basta apresenta-se como civilizado, demanda-se uma aproximação com as práticas mágicas, e, dentre aquelas disponíveis no campo religioso brasileiro, as mais recorrentes são aquelas presentes nos cultos afro-brasileiros, mas que, em todo o caso, são interpretadas como práticas não legítimas, já que se encontram vinculadas, historicamente, a grupos dominados, nos termos postos por Bourdieu. Ainda segundo o autor:

Toda prática ou crença dominada está fadada a aparecer como *profanadora* na medida em que, por sua própria existência e na ausência de qualquer intenção de profanação, constitui uma contestação objetiva no monopólio da gestão do sagrado e, portanto, da *legitimidade* dos detentores deste monopólio. Na verdade, a sobrevivência constitui sempre uma resistência, isto é, a expressão da recusa em deixar-se desapropriar dos instrumentos de produção religiosos. (Ibidem, p. 45)

Sendo assim, o VDA ao produzir seus próprios bens simbólicos busca romper com o monopólio do sagrado, aproximando-se, também de práticas mágicas já reconhecidas como legítimas. Toda esta dinâmica, que nos remete a todo o processo de constituição do sagrado no campo religioso brasileiro, se expressa nos corpos dos *aparás* durante a incorporação.

Quando se recebe um preto-velho no VDA, ou um caboclo, o corpo, enquanto capital simbólico objetivado, tensiona-se entre uma prática de possessão nos moldes kardecistas, em termos de controle do corpo, e uma performance mais próxima dos cultos afro-brasileiros, não à toa, estamos falando de entidades típicas destes cultos, e, enquanto tais, demandam uma determinada performance que se estabelece em sua possessão.

Os processos performáticos, que envolvem a relação que o corpo estabelece com o imaginário social em torno da entidade, estabelecem-se a partir tanto das experiências anteriores dos adeptos, que possibilitam a significação e a ressignificação do corpo do médium, como também, o próprio processo de socialização que o adepto passa a vivenciar na doutrina do VDA.

Ainda que o adepto não provenha do espiritismo, ou dos cultos afro-brasileiros, ele possui algum conhecimento sobre o que é um preto-velho, ou um caboclo, e como ele se expressa corporalmente, mais que isso, a sua experiência, que gravita em torno da expressão corporal, não é apenas subjetiva, é também socialmente estabelecida, pois a sua relação tanto com o corpo, quanto com o plano espiritual, são relações sociais. Importante frisar que se constitui em torno de sua relação com o corpo remete também à experiência do outro, daquele que, outrora, lhe prestou serviços de consulta espiritual. Pra Le Breton (2011):

Antes de serem experimentados, as sensações ou os efeitos físicos que devem atravessá-los são descritos pelo animador, lidos em brochuras de referência, esperados pelos usuários em um dispositivo de ambiência cuja pregnância os envolve. A descoberta de si ou o trabalho realizado em seu corpo passa primeiro pelo reconhecimento da palavra de um outro, e um empréstimo de um caminho já percorrido por outros (testemunhos nas revistas, os panfletos, as obras de vulgarização, as experiências vividas pelo entorno, a apresentação de exercícios pelo responsável pelo curso etc.). Essas categorias sociais encontram aí uma forma de orientação, de submissão fiel a uma autoridade à qual elas estão acostumadas em suas instituições. O corpo se oferece à maneira de um labirinto cuja chave o sujeito perdeu, a qual só lhe pode ser restituída por aquele que, pelo seu conhecimento, sabe desenrolar o fio de Ariadne. Os usuários são então convidados a explorar seu sentimento sob a condução de um animador que já sabe aquilo que convém sentir e em que momento. Da mesma forma os frequentadores mais antigos guiam o novo adepto. O labirinto se muda em trajetória já balizada. (Ibidem, p. 269-270).

Neste sentido, ter algum conhecimento acerca da relação do corpo no processo de incorporação de uma entidade, como um preto-velho ou um caboclo, não basta, pois, há singularidades próprias no processo de incorporação vivenciado no VDA, há os preto-velhos e caboclos do Vale, cujo transe, marca-se pela dualidade entre o controle do corpo, e a performance “selvagem”, como já expusemos, de modo que, o processo de socialização, dentro do movimento, é fundamental para a formulação simbólica do próprio corpo do adepto.

Buscamos argumentar neste ponto, a centralidade que o corpo ocupa no processo de pertencimento vivenciado no VDA, em especial pelos médiuns *aparás*, de modo que, não podemos desvincular o pertencimento religioso vivenciado pelo adepto, de sua relação do corpo enquanto capital objetivado.

O acúmulo de capital simbólico, angariado a partir das diversas estratégias que os sujeitos lançam mão dentro do campo, possibilitam uma releitura do próprio corpo, este, compreendido enquanto instrumento de distinção social, pois, através dele, em especial no

processo de interação, o adepto demonstra a quantia de capital simbólico angariado, e, conseqüentemente, sua localização no espaço social. Voltamos ao argumento central aqui, de que, o corpo se apresenta, nesta realidade específica, como estrutura estruturada estruturante, pois, ao mesmo tempo em que se estrutura a partir das diversas lutas simbólicas travadas nos diversos campos, ele é capaz de gerar outras significações, o próprio campo (ou melhor, subcampo, neste campo), se estrutura a partir das relações que são estabelecidas a partir do corpo, sendo este, elemento indispensável para se pensar a constituição do sagrado no VDA.

O próprio corpo, nesta análise, passa a ser compreendido como um campo simbólico de disputas, a performance, nada mais transparece que as lutas simbólicas travadas neste campo. A batida no peito mais forte, a voz mais tremula, a respiração mais ofegante, demonstram o que se compreende, a partir deste substrato teórico, como *violência simbólica*, na medida em que, demarca as posições no campo, em especial daquele que possui maior quantia total de capital simbólico, quanto maior o volume angariado, mais “original”, e mais “verdadeira”, é a incorporação.

5.5.2. Ser Doutrinador: corporeidade e erudição

Como já havíamos apontado, no universo do VDA há uma divisão entre os tipos de mediunidade, de modo que, para aqueles que não incorporam entidades, estes são classificados como médiuns doutrinadores, que ficarão responsáveis pela doutrinação dos espíritos, bem como por mediar a relação com estes, e com os próprios *pacientes*. Já especificamos, no decorrer deste trabalho, as atividades específicas que cabem ao médium doutrinador.

Apesar do médium doutrinador não entrar em estado de transe, como ocorre com o *apará*, ainda assim, temos neste caso também um pertencimento que se constitui a partir do corpo, no sentido em que, é seu corpo que transparece a sua localização no espaço social, ao mesmo tempo em que ele é apresentado como capital simbólico objetivado.

A lógica da imersão no VDA apresenta peculiaridade, no que tange à distinção entre o *apará* e o doutrinador, uma vez que, o primeiro transparece seu pertencimento a partir da performance vivenciada na incorporação, cuja “autenticidade” do transe nos remete a sua localização no espaço social, no caso do doutrinador, ainda que a performance também possua um lugar de extrema relevância, para se compreender a localização no

espaço social do agente, outra dimensão é trazida aqui à luz, que diz respeito ao processo de erudição em torno da doutrina. Percebe-se que, no caso dos médiuns doutrinadores, em especial, o grau de conhecimento tácito acerca da doutrina é algo de extrema relevância, para se pensar sua própria posição na estrutura hierárquica do movimento, pois, tanto ela é necessária para se angariar novos degraus na hierarquia organizacional do movimento, quanto o grau de erudição legitima a posição que os líderes do movimento ocupam na posição hierárquica do movimento.

Ainda que não incorporem, os médiuns doutrinadores participam ativamente de todos os rituais que envolvem incorporação, alguns, necessariamente a incorporação ocorre em duplas, como no caso do trabalho de *trono*, assim como no da *Estrela Candente*, quando cada *apará* deve ser acompanhado por um doutrinador, de modo que, por mais que não entrem em transe, eles também se envolvem com a incorporação. Além do mais, há que se destacar que, os doutrinadores caracterizam-se visualmente de forma símile aos *aparás*, sendo distinguidos apenas pelo símbolo referente ao doutrinador, o que leva a uma distinção sutil no plano visual, em especial para aqueles não iniciados.

A indumentária, assim como os símbolos que a adornam, implicam na formulação, a partir do corpo, de uma identificação com o grupo, pois, tão somente aqueles do grupo estão legitimamente instituídos do poder para portá-la, como também, somente aqueles que possuem determinado *habitus*, que se insere numa lógica localizada socialmente, é que são capazes de compreender o real significado representado em tais indumentárias. Para Bourdieu (2007b):

O princípio de coesão ordinária que vem a ser o espírito de corpo encontra o seu limite nos treinamentos disciplinares impostos pelos regimes despóticos, por meio de exercícios e rituais formalistas ou elo porte de uma indumentária destinada a simbolizar o corpo (social) como unidade e diferença, mas também a preservar o corpo impondo-lhe uma certa indumentária (por exemplo, a batina, lembrete permanente da condição eclesiástica), ou ainda por meio de grandes manifestações de massa como espetáculos de ginástica ou desfiles militares. Essas estratégias de manipulação pretendem modelar os corpos no intuito de fazer de cada um deles uma incorporação do grupo (*corpus corporantum in corpore corporato*, como diziam os canonistas), e a instituir entre o grupo e o corpo de cada um de seus membros uma relação de ‘possessão’ quase mágica, uma relação de ‘complacência somática’, sujeição pela sugestão quem mantém os corpos e os faz funcionar como espécie de autônomo coletivo. (Ibidem, p. 177)

Desse modo, ser um doutrinador não é algo que exista *per se*, mas sim, inserido numa lógica de pertencimento que se circunscreve ao próprio corpo dos sujeitos. Quando

imbuido de suas vestimentas ritualísticas, o doutrinador não é mais apenas um sujeito, apenas um médium, mas sim, o próprio Vale, ele é Tia Neiva, ele é o *Pai Seta Branca*, ele representa todos os signos que o faz reconhecer-se como integrante do movimento. Quando indagamos, acerca do sentimento nutrido pelo movimento, A.C.R. de 32 anos, nos respondeu:

O... Olhe...Vou lhe dizer o que eu sinto quando digo que sou do Povo de Nerano, do Vale do Amanhecer... é como quando um jogador é chamado pra copa, e ele responde: sou brasileiro. É assim que me sinto... é o que sou.

A construção da própria subjetividade do agente social, se dá de forma relacional, é a partir de sua inserção no movimento que seu *eu* é construído, entendendo-se aqui que este *eu* está em constante construção.

Apesar de, a primeira vista, podermos supor que o doutrinador representaria um papel de menor relevância nos rituais, na medida em que, a centralidade do movimento recaí sobre a oferta de serviços espirituais, que se dá através dos médiuns em transe, observamos que, esta visão é um tanto quanto enganosa, pois, há outros elementos que nos permite afirmar que os médiuns doutrinadores ocupam um lugar mais “central”, por assim dizer, dentro da estrutura hierárquica da doutrina.

Um primeiro ponto que poderíamos chamar a atenção, diz respeito ao fato de que, em princípio, como já apontamos, boa parte dos rituais celebrados no VDA ocorrem em duplas, de modo que a atividade desenvolvida pelo *apará* e doutrinador seriam complementares e assim desfrutariam do mesmo grau de importância. No entanto, ao examinarmos com mais cuidado – através da coleta de dados etnográficos – observamos que ao contrário do *apará*, o doutrinador possui um maior grau de autonomia no desenvolvimento de suas atividades dentro do movimento.

Para a realização das atividades mediúnicas dos *aparás*, há sempre a necessidade de ter um doutrinador atuando conjuntamente, mesmo nos rituais que não ocorrem em duplas, como no caso do trabalho de *passé*.

Neste ritual, o *paciente* passará por um espaço em que se encontram vários médiuns incorporados, neste caso, exclusivamente preto-velhos, ao entrar no espaço deve-se ingerir um pouco de sal – ainda que no caso de *pacientes* mais idosos haja sempre a pergunta, por parte dos médiuns, se o mesmo pode ingerir sal – chegando a tal espaço o *paciente* deve passar, necessariamente, por três médiuns incorporados. Ao chegar em cada um deles que se encontram sentados em uma estrutura fixa um pouco acima do chão, o *paciente* deve

saldar a entidade com a frase “Salve Deus!” e por as mãos em conchas, aproximadamente na altura do tórax, de forma símile ao *trono*. O médium irá estalar os dedos, em semicírculos, entoando a frase “Salve Deus!”, seguido de “Salve...” e o nome de enésimas entidades, com destaque para *Pai Seta Branca*, *Mãe Yara*, e *Nossa Senhora de Iemanjá*, além de como entidades históricas como Bezerra de Menezes, um dos principais agentes na formulação do espiritismo brasileiro, sendo apontado, por vezes, como o “São Vicente de Paula do espiritismo” (AUBRÉE, LAPLANTINE, 2009). Após receber as bençãos, pelas três entidades, o adepto sai deste espaço, ungindo suas temporas com óleo.

Notemos que, mesmo não se tratando de um ritual em que o desenvolvimento mediúnico ocorre em duplas, como é no caso do *trono*, o médium doutrinador, ainda assim, tem uma função primordial, pois, é ele quem abre os trabalhos, quem invoca as entidades, quem lida diretamente com os *pacientes*, organiza suas entradas e saídas os encaminha para os médiuns que acabaram de atender, e encerram os trabalhos.

Também aos médiuns doutrinadores, cabe o desenvolvimento da parte mais operacional das atividades mediúnicas, em especial, no caso dos rituais que demandam um número maior de médiuns, como é o caso da *Estrela Candente* e do *Turigano*. Nestes rituais, demanda-se não apenas um número grande de médiuns, como também, um número específicos de médiuns de acordo com suas falanges, de modo que, para a realização de cada um destes, necessita-se um número mínimo de médiuns de cada falange específica. É comum vermos, antes da realização dos rituais, médiuns doutrinadores ligando em busca de outros médiuns, avisando-os que estão necessitando de “duas niatras”, “três dharmoorxinto lua” etc.

Também, de forma ampla, todo o trabalho estritamente doutrinário, pode ser realizado sem, necessariamente, haver a participação de médiuns *aparás*. As leituras iniciais, realizadas para os adeptos, antes do atendimento aos *pacientes*, são realizadas por doutrinadores. Os trabalhos realizados na chamada *Mesa Evangélica*, na qual os espíritos cobradores dos próprios médiuns vêm cobrar-lhes as dívidas de outras vidas, são orientados pelos doutrinadores. Bem como, devemos ressaltar que os graus hierárquicos mais altos são atingidos por doutrinadores.



Trabalho realizado na Mesa Evangélica (Dois Irmãos)/Fonte: Deborah Ghelman

Parece-nos que, apesar de não haver uma divisão formal, neste sentido, a leitura simbólica que se realiza é que, os doutrinadores lidam com o domínio do racional, e, devido a tanto, cabe-lhes dirigir as atividades organizacionais dos templos, ao passo que, os *aparás*, encontram-se muito mais ligados ao lado emocional, estritamente espiritual, de modo que, as atividades seculares não lhes cabe, ficando apenas responsáveis pela realização de suas próprias atividades mediúnicas. No final das contas, a impressão que temos é a de que os doutrinadores encontram-se mais próximos à cultura e os *aparás*, à natureza.

Mas, qual a relação de tal dicotomização com o corpo? Parece-nos que o domínio e controle do próprio corpo entra como diferenciador, no processo de hierarquização do próprio movimento. Ainda que a incorporação no VDA seja marcada por um domínio corporal, temos que o *apará*, de forma comparativa em relação ao doutrinador, possui um menor domínio do seu próprio corpo, na medida em que, o mesmo, não é habitado todo o tempo só por ele, mas também pelas entidades espirituais, incluindo aí os cobradores dos *pacientes*.

Partindo-se do princípio de que hierarquizar remete também a dominação, como pode um agente social, cuja atividade o leva a ter seu próprio corpo – compreendido aqui como unidade individualizante e distintiva socialmente, dominado por outrem – almejar uma posição hierárquica superior? Cabe aos doutrinadores, aqueles que possuem um maior controle sobre o seu próprio corpo, cuidar dos demais, lembrando aqui que cuidar também implica em uma forma de controlar.

Destaca-se ainda, o elemento distintivo existente no doutrinador, pois, na medida em que sua *práxis* liga-se, essencialmente, a uma atividade que demanda erudição, no sentido de uma compreensão mais aprofundada sobre o movimento, o que nos remete à própria prática da leitura realizada no movimento, observamos que o mais recorrente entre os doutrinadores, é que, aqueles que possuem maior quantia de capital cultural tornam-se, tendencialmente, doutrinadores, ou, ao menos, têm mais chances de serem aqueles que atingirão os graus mais altos da hierarquia organizacional do movimento. Podemos perceber que, esta prática, ligada a leitura, nos remete ao próprio *ethos* do espiritismo kardecista, cuja prática de leitura mostra-se fundamental para a própria constituição da identidade religiosa dos agentes envolvidos (LEWGOY, 2004a).

Na medida em que, tornar-se doutrinador nos remete a utilização de uma determinada linguagem e à prática da leitura, devemos considerar que a obtenção de uma maior quantia de capital religioso, neste caso, se torna possível a partir de uma conversão, no caso, do capital cultural. Para compreender tal dinâmica devemos considerar que:

As estratégias de reprodução e, em particular, as estratégias de reconversão pelas quais os indivíduos ou as famílias visam a manter ou a melhorar sua posição no espaço social, mantendo ou aumentando seu capital ao preço de uma reconversão de uma espécie de capital numa outra mais rentável e/ou mais legítima (por exemplo, do capital econômico em capital cultural), dependem das oportunidades objetivas de lucro que são oferecidas aos investimentos num estado determinado dos instrumentos institucionalizados de reprodução (estado da tradição e da lei sucessorial, do mercado de trabalho, do sistema escolar etc.) e do capital que elas têm para reproduzir. (BOURDIEU, 1998, p. 147).

Significa dizer que, os médiuns dependem, por um lado, das oportunidades institucionais postas, o que amplia as possibilidades no caso dos doutrinadores, pois, como podemos perceber, qualquer médium pode ser doutrinador, mas nem todos podem ser *aparás*, já que, um *apará* quando percebe uma limitação quanto a suas atividades, pode optar por tornar-se doutrinador, o que não se dá no nível inverso, que depende, de um processo interacional com as entidades espirituais, depende da capacidade de incorporação, o que não pode ser simplesmente aprendido. Por outro lado, se temos uma mediunidade que depende de erudição, para sua operacionalização, significa dizer, também, que o processo de angariamento de uma maior quantia de capital religioso, se dará pela conversão do capital cultural em capital religioso, logo, aqueles que possuem uma maior quantia de capital cultural, poderão possuir uma maior quantia de capital religioso.

Obviamente, a relação não é tão automática assim, uma vez que, dentro do domínio do social outras questões estão imbricadas, como o capital social, que devido a sua própria dinâmica, abre um leque de possibilidades ao agente social. Capital social em sua definição é:

O capital social é o conjunto de recursos atuais ou potenciais que estão ligados a posse de uma *rede durável de relações* mais ou menos institucionalizadas de interconhecimento e inter-reconhecimento ou, em outros termos, *à vinculação a um grupo*, como conjunto de agentes que não somente são dotados de propriedades comuns (passíveis de serem percebidas pelo observador, pelos outros ou por eles mesmos), mas também são unidos por *ligações* permanentes e úteis. Essas ligações são irredutíveis às relações objetivas de proximidade no espaço físico (geográfico) ou no espaço econômico e social porque são fundadas em trocas inseparavelmente materiais e simbólicas cuja instauração e perpetuação supõem o re-conhecimento dessa proximidade. O volume do capital social que um agente individual possui depende então da extensão da rede de relações que ele pode efetivamente mobilizar e do volume do capital (econômico, cultural ou simbólico) que é posse exclusiva de cada um daqueles a quem está ligado. (Ibidem, p. 67)

Temos, desse modo, que não apenas o capital cultural, por si mesmo, é capaz de se converter em capital religioso, como também, o próprio capital social, ainda que não possa ser redutível aos demais tipos de capital (em especial o econômico e o cultural), não é, jamais, completamente independente destes. Na base do capital social, neste caso convertido em capital religioso posteriormente, estão as redes de relações, que não são nem um “dado natural”, nem, tampouco, um “dado social”, no sentido de poder ser constituído por um ato social de instituição, é, no entanto, produto do trabalho de instauração e de manutenção que é necessário para produzir e reproduzir relações duráveis e úteis, aptas a proporcionar lucros materiais e simbólicos.

Em outras palavras, a rede de ligações é o produto de estratégias de investimento social consciente ou inconscientemente orientadas para a instituição ou a reprodução de relações sociais diretamente utilizáveis, a curto ou longo prazo, isto é, orientadas para a transformação de relações contingentes, como as relações de vizinhança, de trabalho ou mesmo de parentesco, em relações, ao mesmo tempo, necessárias e eletivas, que implicam obrigações duráveis subjetivamente sentidas (sentimentos de reconhecimento, de respeito, de amizade, etc.) ou institucionalmente garantidas (direitos). (Ibidem, p. 68).

Isso significa que estas redes de relações, atreladas ao montante de capital cultural que os indivíduos apresentam, estão na base das estratégias possíveis para se angariar mais capital religioso, em especial, no caso dos médiuns doutrinadores, não que tal estratégias

não possa ser utilizadas pelos *aparás*, no entanto, elas mostram-se mais eficazes no âmbito dos médiuns doutrinadores.

O acúmulo de capital religioso, por parte dos doutrinadores, também implicará numa determinada performance, em especial nos momentos ritualísticos, alguns, inclusive, a centralidade recai sobre o doutrinador, como no caso do *Turigano*, cuja dinâmica é, essencialmente, teatral. Caracterizado pela demarcação espacial, na qual, os médiuns vão se posicionando, como o espaço é em formato de círculo, porém fechado, sua dinâmica marca-se por envolver falas *scriptadas* e cânticos.

Neste ritual não há incorporação, normalmente ele ocorre no cair da tarde, entrando mesmo pela noite, é, possivelmente, o ritual mais demorado realizado no VDA, chegando a durar mais de três horas. Sua estrutura básica consiste na entrada de *pacientes*, que deverão permanecer sentados, praticamente imóveis durante todo o ritual, posteriormente os médiuns se posicionam nos vértices da estrutura interna do espaço no qual ocorre o ritual, normalmente organizados em duplas, envolvendo um *jaguar* e uma *ninfa*. Esta é a estrutura básica em termos de organização.



Turigano Dois Irmãos/Fonte: do autor



Turigano São Lourenço da Mata/Fonte: do autor.

Em termos de dinâmica, temos o seguinte cenário: em princípio, parte dos médiuns fica fora do *Turigano*, estas são mulheres, chamadas de *Ismênias*, que remete à falange específica a que elas pertencem. São caracterizadas, principalmente, por portarem uma lança. As *Ismênias* teatralmente pedem a autorização para entrar, a qual não é concedida, em princípio, mas que devido à argumentação da mesma é concedida. Este grupo, ao adentrar no *Turigano*, realiza cânticos, os quais são realizados enquanto as mesmas dão voltas dentro do espaço do *Turigano*. Cada começo e final de cântico é marcado pela tomada de uma fala por parte de um dos *príncipes* ali existentes, que estão sentados nos vértices internos do *Turigano*, é o conjunto de falas e de cânticos que faz o ritual funcionar. Segundo carta, escrita por Tia Neiva, o *Turigano* possui a seguinte origem, em termos espirituais:

Salve Deus, meu filho Jaguar!

Nos diz Amanto que as antigas tribos tinham suas superstições e crenças. Antes de partirem para uma batalha, ficavam em volta da Chama da Vida, invocando os Cavaleiros das Nuvens mandados pelo Deus Apolo, que vivia no Templo de Delfos. E durante o tempo em que permanecia nas guerras, os reis mandavam as mulheres levarem suas oferendas ao Deus Apolos. Somente Esparta ficava desamparada. Estava excluída desta proteção. Então, a visita de Pytia a Leônidas não era somente o amor e a caridade pela Rainha Exilada e, sim, todo este acervo do fenômeno dos tabores, que fez toda a Esparta respeitar o Deus Apolo. Tanto que Leônidas entregou todo o seu povo nas mãos de Pytia para proteger esta dinastia.

Deus, porém, mostrou a Leônidas que a sua vontade tão somente não impedia os desígnios daquela rainha. Enquanto Leônidas partia com suas tropas protetoras, já acontecia o grande desastre: a força contrária já estava escondida e não se sabe o que foi feito da Rainha Exilada. Leônidas, aflito, foi se explicar à Sacerdotisa, temendo ser recriminado por ela, e ficou estarecido com aquela mulher. Ela era realmente algo distinto do seu alcance e de sua tirania, e espiritualizou toda a sua tribo. E os soldados voltaram todos.

Eis porque Pai Seta Branca afirmou entre nós o Turigano. Cada vez que um Mestre Adjunto representante do Reino Central abre o seu plexo no Turigano e busca o caminho verde da regência do Cavaleiro Especial, haverá o fenômeno físico do outro e da prata. Eis porque o Pai Seta Branca deseja que, todos os domingos, seja realizado este trabalho, para que os seus filhos partam, tendo toda a proteção deste Amanhecer. É Realmente.

NOTA: Só quem poderá fazer este trabalho é o Cavaleiro Especial consagrado neste Amanhecer, que tem os mistérios de Pytia, que viveu as heranças transcendentais do Delta do Nilo.

Salve Deus! (Carta de Tia Neiva, de 21 de outubro de 1984, disponível em <valedoamanhecer-cartas.blogspot.com> último acesso em 10 de setembro de 2011)

Percebamos que, o processo explicativo remete a um recurso típico da NE, que diz respeito a uma articulação entre elementos culturais retirados de seus contextos originários, sendo utilizados performaticamente (AMARAL, 2000). A referência à mitologia grega parece compor um universo simbólico repleto de imagens, de símbolos, e de referências, que poderiam não fazer sentido numa lógica linear, mas que são recriados pelo VDA, de modo a dar um sentido às práticas ali vivenciadas. Talvez, a explicação dada, sobre a origem do *Turigano*, não seja suficientemente clara, ou mesmo suficiente, porém, ao ser elaborada, e emitida pela líder espiritual do movimento, passa a ganhar legitimidade, pois, quem formula tal narrativa possui capital simbólico suficiente para tornar tal narrativa significativa e legítima.

Em geral, as falas são longas, demandando, por vezes, que o médium leia as mesmas no momento do ritual. Cada fala inicia-se pela própria apresentação do médium, que remete a toda sua filiação espiritual, tanto em termos de entidades, como em termos de filiação na estrutura e hierarquia do VDA. Parece-nos, que o conjunto de símbolos, acionado durante o ritual, realiza a função de sintetizar as normas e padrões sociais postos pelo templo. O *Turigano*, em si mesmo, apresenta-se como o que Turner (2005) classificou como símbolo dominante, cuja função dentro do ritual remete, justamente, a transformação do que é obrigatório em desejável. Para o autor:

Na sua trama de significados, o símbolo dominante põe as normas éticas e jurídicas da sociedade em contato íntimo com fortes estímulos emocionais. No contexto da ação do ritual, com sua excitação social e

estímulos diretamente fisiológicos, tais como a música, o canto, a dança, o álcool, o incenso, e os modos bizarros de trajar-se, o símbolo ritual, poderíamos talvez dizer, efetua um intercâmbio de qualidades entre os pólos de significação. Normas e valores, de um lado, saturam-se em emoção, ao passo que as emoções básicas e grosseiras se enobrecem pelo contato com os valores sociais. O fastio da repressão moral transforma-se no “amor da virtude”. (Ibidem, p. 61).

Valores como a hierarquia, que se cristaliza na reafirmação do caráter central da instituição, que se perfaz através das falas *scriptadas*, legimamente postas, mostram-se centrais dentro desta concepção de ritual. Aparecem também outros valores e normas, que remetem à crença nas entidades espirituais, na cura desobsessiva, na realidade cármica, no entanto, tais elementos aparecem de forma explícita no discurso, ao passo que, a afirmação e reafirmação dos valores hierárquicos, aparecem sutilmente ao longo do ritual, ainda mais clara durante as intempéries da natureza, pois, mesmo chovendo o ritual não deve parar, fato este que ocorreu durante uma de nossas observações.

Do mesmo modo que, durante os rituais que envolvem a incorporação, há certo modo de portar o corpo, no caso dos *aparás*, também há um modo específico de apresentar o corpo para os doutrinadores, que está presente em todos os rituais, mas, neste caso, toma contornos mais claros. Há uma postura austera, que remete a uma imagem de liderança, de controle, que passa a ser assumida durante o ritual. A capa dos *príncipes* é solenemente utilizada, tremulando contra o vento, compondo, juntamente com os demais elementos, a constituição do corpo do doutrinador.

Ao contrário do *apará*, cuja feição é marcada pela contorção dos músculos faciais, assim como todo o corpo, o doutrinador mantém sua face serena, mesmo enquanto chove. Também neste caso, o corpo demonstra ser uma espécie de capital objetivado, a ser utilizado, ao mesmo tempo em que transparece a localização social do sujeito envolvido no ritual.

A performance corporal, em ambos os casos, busca demonstrar a dinâmica das questões interiores presentes nos agentes sociais. Enquanto no caso do *apará*, os músculos contorcidos apontam para um conflito interno, em especial quando se trata da incorporação de espíritos cobradores, no caso do doutrinador, sua expressão deve demonstrar uma serenidade, que aponta para uma ausência de conflitos, como cabe a ele conduzir os rituais, seu interior deve ser marcado pela inexistência de conflitos e pela retidão, que o permite assumir uma posição de comando. Ainda que não possamos tomar as expressões apontadas

pela coisa em si, no caso, o indivíduo. Neste sentido, nos são elucidativas as considerações de Gil (1997):

A relação de signo, ou relação semiótica, começa por um equívoco: os sinais exteriores, as ‘indicações’ são tomadas pela coisa mesmo. Ou seja, pelo interior, pela emoção, sentimento, pensamento vividos. A expressão é tomada pelo expresso. A tristeza que veio expressada naquele olhar, não só *está* naquele olhar, mas *é* o olhar. Porque é a forma do signo que dá a qualidade da emoção, a tensão ou o *tom* próprio do sentimento. (...) O interior é esquematizado pelo exterior. Mas; como é evidente, estabelece-se assim uma fronteira entre essas duas ‘regiões’ e, por isso mesmo, as duas constituem-se nesse gesto como autónomas. No entanto, e como também o nota Proust, a esquematização não é total, o equívoco não significa cegueira completa quanto à diferença entre a expressão e o expresso. Se o rosto *é*, de certo modo, o sentimento interior, de outro modo se pode dizer que ele o ‘traduz’. O próprio desta esquematização é de manter uma fractura entre as duas zonas que faz coincidir. É nesta constante tensão entre fractura e diferença, e continuidade e identidade, que, de resto, se constitui a autonomização das suas regiões: porque se o exterior se destaca do interior (e reciprocamente), também é verdade que cada exterior o é de um interior (e reciprocamente). (Ibidem, p. 149-150).

Na performance do doutrinador, o exterior busca transparecer a imagem de interior do sujeito que se busca construir. Busca-se passar confiança, demonstrando o total controle sobre si, o que, por consequência, o leva a possibilidade de ter um controle sobre o outro, seja o médium *apará*, seja a entidade espiritual, ou mesmo o *paciente*.

O contraste entre o domínio corporal do doutrinador, e aquele que é executado pelo *apará*, fica ainda mais claro durante o ritual da *Estrela Candente*. Este ritual é de extrema complexidade, considerado o ponto alto entre os rituais que ocorrem no VDA, apesar do movimento possuir mais de 600 templos espalhados pelo mundo, apenas em três deles ocorrem este ritual: o templo mãe, em Brasília, o templo de Olinda, e o templo de São Lourenço da Mata. Devido à especificidade, muitos adeptos de outros templos do Nordeste viajam até os templos de Olinda e de São Lourenço da Mata apenas para executar esta atividade. É considerado, pelos adeptos, como o ritual mais eficaz na cura desobsessiva.

A estrutura física para este ritual divide-se em dois espaços, um primeiro onde os médiuns se concentram, neste espaço são realizados os preparativos para a realização do ritual, neste primeiro local há apenas espaços para se sentar, sempre bastante colorido, como se marca toda a estrutura física do VDA, a frente há um espaço destinado aos líderes, que irão comandar as atividades, uma espécie de púlpito, onde há um Sol, por trás. Neste momento os médiuns se reúnem, e passam a se organizar para irem ao segundo espaço, organizam-se em duplas, um doutrinador e um *apará*, normalmente esta dupla é formada,

também, por um *jaguar* e uma *ninfa*, mas isso não constitui uma regra, como há mais *ninfas* que *jaguares*, observamos a formação de inúmeras duplas, formadas apenas por *ninfas*.



“Pulpito” de São Lourenço da Mata/Fonte: do autor.

O número de médiuns envolvidos neste ritual é grande, passando de 150 médiuns, em média, porém, há dias em que há poucos médiuns disponíveis para a atividade, ainda assim, o número de agentes mobilizados é considerável. A sua ordem de organização, na medida em que se colocam em uma fileira, é pela “ordem de mestrado”, ou seja, o grau hierárquico na doutrina, e o tempo que possuem nela. Novamente chamamos a atenção aqui, para o fato de que o ritual reafirma os valores morais e éticos da comunidade religiosa.

Bem como devemos destacar que o processo de organização demonstra o monopólio da violência simbólica que a instituição busca exercer, reproduzindo, através desta, as condições de produção e reprodução da estrutura social, na qual os agentes se inserem. Também é emblemático o fato de que, a organização dos adeptos se dá pela “ordem de mestrado”, referindo-se aos títulos expedidos institucionalmente, cujo monopólio recai, novamente, sob a égide da instituição. Estas atitudes reafirmam o caráter da dominação dentro de um campo (ou subcampo), garantindo a reprodução das disposições dos agentes sociais neste. Tais disposições refletem a heterogeneidade de

distribuição do capital simbólico, o que pode ser, tendencialmente, invertido, a partir das estratégias que os sujeitos lançam, o que pode lhes garantir um maior volume de capital.



Imagem da entrada na *Estrela Candente*/Fonte: Do autor

Durante todo o ritual, músicas são ouvidas ao fundo, sendo reproduzidas pelo sistema de som presente no templo, tais músicas serão importantes marcadores de tempo para o ritual, ainda que explicitamente isto não seja posto, cada momento do ritual se sobrepõe às músicas que estão sendo executadas – os adeptos também cantam tais músicas. Durante este período de organização dos médiuns, os *pacientes* são posicionados dentro do espaço sagrado, neste caso, no outro espaço sagrado, que é aquele dedicado à *Estrela Candente*, de fato. Neste espaço há um lago artificial, no formato de uma estrela de seis pontas, em cujos vértices interiores localizam-se uma espécie de “trono” de dois lugares. As pontas da estrela são nas cores azul e amarela, sendo intercaladas tais cores, os “tronos” nos quais os pacientes se localizam são divididos nestas duas cores, como os *pacientes* são postos ali também em duplas, cada paciente ficará circunscrito a uma cor. Necessariamente apenas duplas poderão se sentar neste espaço, caso haja um número ímpar de *pacientes*, espera-se chegar mais algum para poder compor a dupla. Os mesmos precisam vestir uma bata curta, que basicamente cobre os ombros e o tórax, cuja cor é branca, e possui o símbolo do *jaguar*.

Interessante destacar a relação entre o espaço e o sagrado, na medida em que, os espaços ocupados pelos adeptos nunca são os mesmos ocupados pelos *pacientes*, de modo que se demonstra, a partir da distribuição geográfica dos agentes sociais no espaço, sua localização no espaço social, e, conseqüentemente, o volume e a estrutura do capital simbólico acumulado, neste caso, especialmente, o capital religioso. Devemos apontar para esta íntima relação entre o espaço social e o físico, pois, ela nos permite compreender como o espaço físico, e a distribuição dos agentes nele, se constituirão a partir desta distribuição heterogênea do capital simbólico, ao mesmo tempo em que reafirma esta distribuição desigual (violência simbólica).

O espaço social tende a se retraduzir, de maneira mais ou menos deformada, no espaço físico, sob a forma de um certo arranjo de agentes e propriedades. Por conseguinte, quaisquer divisões e distinções do espaço social (alto/baixo, esquerda/direita etc.) se exprimem real e simbolicamente no espaço físico apropriado como espaço social reificado (por exemplo, na oposição entre os bairros elegantes, Faubourg Saint-Honoré ou Quinta Avenida, e os bairros populares ou os subúrbios). Esse espaço é definido pela correspondência, mais ou menos estreita, entre uma certa ordem de coexistência (ou de distribuição) dos agentes e uma certa ordem de coexistência (ou de distribuição) das propriedades. (BOURDIEU, 2007b, p. 164-165).

Desse modo, a violência simbólica, pensada a partir das posturas assumidas pelos agentes sociais, apresenta-se sempre numa relação dialética, entre a dimensão da dominação que as práticas representam (neste caso a distribuição espacial dos agentes), e em como tais práticas reafirmam, reforçam, e constituem a própria dominação. A distribuição heterogênea do capital simbólico assume uma gradação, que pode ser percebida tanto na ordem de distribuição dos médiuns, na fileira de entrada para a *Estrela Candente* (aqueles com maior volume de capital simbólico encontram-se a frente da fileira), quanto na distribuição total dos agentes envolvidos, já que os *pacientes* são aqueles que possuem pouco, ou nenhum, capital simbólico (em especial religioso), naquele universo.

No segundo espaço, esta distinção continua sendo reafirmada, os médiuns passam a se organizar ao longo do lago, considerando a ordem de entrada em tal espaço, aos *pacientes* apenas cabe permanecerem sentados. Ao contrário do ritual do *trono*, em que há um contato direto entre o médium e o *paciente*, neste o contato é praticamente inexistente, ao menos em termos físicos, já que a crença estabelecida é de que, tal contato se dá, principalmente, no plano espiritual, onde será realizada a cura desobsessiva.

A passagem de um espaço para o outro tem como marco divisório as pilastras verdes, ante as quais os médiuns estendem suas mãos em sinal de saudação. Quando um número de médiuns já significativo adentra a este espaço a música se inicia, já que, entre a passagem de um espaço a outro há um momento de silêncio, em termos musicais, durante o qual, um dos médiuns realiza o comando do ritual, recitando as invocações necessárias, que sempre terminam símiles às orações cristãs, com uma pequena diferenciação: “Em nome do pai, do filho, e do espírito. Salve Deus!”.

Quando todos estão posicionados, o que também é marcado pelo fim da primeira música executada, é retomada a condução do ritual, como já foi apontado, cabe aos médiuns doutrinadores a condução do ritual. As palavras ritualísticas possuem, evidentemente, uma grande centralidade neste cenário. Finda tais palavras, uma nova música é executada, marcando mais um momento dentro do ritual. As posições são tomadas ao longo da *Estrela Candente*, os médiuns de incorporação em princípio deitam-se, seguidos de movimentos realizados pelos doutrinadores, esta sequencia dura o tempo equivalente a uma música, este é o momento mais rápido, quando findado este primeiro, o mestre que comanda o ritual volta a pronunciar suas palavras ritualistas, que fazem referência a sereias, à cura desobsessiva etc., é anunciado que o próximo momento será o da “puxada”.



Médiuns já posicionados na *Estrela Candente*/ Fonte: do autor.

Neste momento, tanto o *apará*, quanto o doutrinador, direcionam-se para o centro do lago, onde a incorporação inicia-se, o médium doutrinador o tempo todo se relaciona com o *apará* como se tivesse um controle sobre o seu corpo. Os movimentos dos corpos dos *aparás* são, eminentemente, mais rápidos, executados normalmente de olhos cerrados, tais movimentos são levemente trêmulos, em especial os braços, mesmo havendo um padrão na incorporação há variações, já que alguns executam um movimento que chega mesmo a ser discreto, ao passo que, outros além de movimentarem os braços, movimentam todo o corpo, sendo mais comum o primeiro tipo, entre os *aparás*. Entre os doutrinadores, os movimentos executados são mais uniformes, havendo uma menor variedade, deixando mais evidente, o fato de que, tais movimentos, remetem a técnicas corporais coletivas, o que nos chama a atenção para o Mauss (2003) pontuou, acerca do fato de que “É preciso ver técnicas e a obra da razão prática coletiva e individual, lá onde geralmente se vê apenas a alma e as faculdades de repetição.” (Ibidem, p. 404).

Os movimentos que se seguem marcam-se, como já exposto, pelo tempo das músicas, cada nova música iniciada demarca um novo movimento, geralmente delineado pela mudança de posição dos médiuns, ainda que dentro do mesmo espaço no qual se circunscrevem.

Findo o momento em que se voltam para o lago, os *aparás* se voltam para os próprios doutrinadores, continuando com seus movimentos trêmulos, novamente, a distinção que nos parece mais óbvia, remete ao controle corporal executado pelo doutrinador, em contrapartida ao corpo tomado do *apará*, ainda que neste momento, aparentemente, não se possa apontar para uma incorporação de uma determinada entidade, já que, o médium não se encontra ofertando consulta, ou mesmo, falando, neste momento. Este é o último momento que demarca o ritual da *Estrela Candente*, novamente conduzido por um dos doutrinadores, que demarca o encerramento dos trabalhos. Normalmente, no templo de São Lourenço, a *Estrela Candente* ocorre aos sábados, tendo duas formações na tarde, raramente três. A ordem de saída dos médiuns deste espaço é a mesma estabelecida em sua entrada, ou seja, por “ordem de mestrado”, os *pacientes*, no entanto, mesmo tendo sido os primeiros a entrar, são os últimos a sair deste espaço.

O ritual da *Estrela Candente* parece-nos um momento interessante, para se pensar as lógicas corporais postas no movimento, na medida em que, a dualidade estabelecida entre os *aparás* e doutrinadores fica mais evidente. Os corpos, em ambos os casos, servem para localizar os sujeitos no espaço social, ainda que, baseado em lógicas distintas, no caso

específico dos doutrinadores, sua postura é marcada pelo controle, pelo “sagrado domesticado” (BASTIDE, 2006). No entanto, parece-nos que as lógicas corporais são interpretadas pelos adeptos como complementares, só há ritual quando elas se relacionam.

Os corpos, desse modo, encontram-se em relação, classificados, como elementos complementares a lógica do ritual, suas lógicas se estabelecem uma em relação à outra, de forma que, o sistema simbólico do VDA só passa a ter sentido a partir desta relação, entre os grupos classificados (*aparás* e doutrinadores), do mesmo modo, o pertencimento do sujeito que imerge no VDA, encontra o seu substrato nesta inter-relação entre os corpos, que, nesta interpretação, são a base última da constituição simbólica do VDA. Devemos chamar a atenção para o fato de que, se pensamos os *aparás* e os doutrinadores, como grupos classificados simbolicamente, devemos perceber que, tal classificação implicará também em uma hierarquização, entre tais grupos. São-nos elucidativas as palavras de Mauss e Durkheim (*apud* MAUSS, 2004), neste sentido:

De outro lado, classificar, não é apenas constituir grupos: é dispor estes grupos segundo relações muito especiais. Nós os representamos como coordenados ou subordinados uns aos outros, dizemos que estes (as espécies) estão incluídas naqueles (os gêneros), que os segundos agrupam os primeiros. Há os que dominam, outros que são dominados, outros que são independentes entre si. Toda classificação implica uma ordem hierárquica da qual nem o mundo sensível nem nossa consciência nos oferecem o modelo. Deve-se, pois, perguntar onde fomos procurá-lo. (...) Estes fatos levam à conjectura de que o esquema da classificação não é um produto espontâneo do entendimento abstrato, mas resulta de uma elaboração na qual entraram todos os tipos de elementos estranhos. (Ibidem, p. 403)

Sendo assim, as classificações existentes nos sistemas simbólicos remetem à própria ordem social, e à organização e hierarquização de tal realidade. Como temos argumentado, ao longo deste trabalho, ainda que, em princípio, possa parecer que o *apará* ocupa uma posição central na dinâmica ritualística do Vale, o doutrinador, em termos práticos, acaba possuindo uma centralidade, muito maior, na medida em que, possui um maior grau de autonomia, bem como, estabelece, com o *apará*, uma relação de dependência deste em relação àquele.

Apesar de termos uma relação que se estabelece entre o pertencimento religioso e o corpo do agente social, mais clara na realidade do *apará*, encontramos no doutrinador uma relação que se estabelece também a partir do corpo. Seja através do processo interacional em que, mesmo que o transe ocorra apenas com o *apará*, ele envolve também o doutrinador, seja através da construção corporal que se faz através da indumentária e da performance

que se estabelece na constituição do próprio *self*, na medida em que os adeptos imergem na doutrina.

A partir do momento em que vestem suas indumentárias ritualísticas, em que se colocam como Mestres, não são apenas os sujeitos que costumam ser no “tempo ordinário”, são agora “espartanos”, “magos”, “príncipes”, “jaguares”, sua indumentária é a constituição do próprio eu.

Em todo o caso, a constituição desse “eu” se dá, tanto a partir de sua situacionalidade no campo (ou melhor, nos campos), que determina sua localização no espaço social, quanto a partir das experiências anteriores, ou seja, dos percursos vivenciados nos diversos campos simbólicos.

Apesar de não se constituir como uma possibilidade unívoca, parece haver uma tendência relevante que aqueles que procuraram o VDA por razões mais emocionais, bem como razões ligadas a questões de saúde (que não deixam de ser emocionais), tornem-se *aparás*, ao passo que, aqueles que procuram o movimento por questões vinculadas ao “autoconhecimento”, ou pela “busca espiritual”, de forma ampla, tendem a se tornar doutrinadores.

Novamente voltamos à questão que se estabelece entre “capital cultural” e a dinâmica da mediunidade, no pertencimento religioso do VDA. Levantamos a hipótese de que, para se tornar um médium doutrinador demanda-se uma quantia maior de capital cultural, do que tornar-se um *apará*, já que o processo de formulação da identidade religiosa do doutrinador liga-se diretamente à prática da leitura.

Ao mesmo tempo, temos que, aqueles que possuem maior quantidade de capital cultural tendem a recorrer a outros sistemas simbólicos para as suas aflições. De modo que, o universo religioso, apresenta-se, muito mais como uma esfera geradora de significados subjetivos, ligados estritamente à formulação da identidade, ao passo que, para as aflições cotidianas tais agentes sociais recorrem a outros sistemas (como o a medicina moderna ocidental, ou mesmo a outras práticas da NE), ainda que tal perspectiva tenda a ser alterada, com o processo de ressocialização do sujeito dentro do movimento.

Considerando que estamos lidando, portanto, com sujeitos que, tendencialmente, possuem distintos capitais simbólicos, em termos de volume e de estrutura, implica dizer, também, que sua própria constituição corporal e a relação que se estabelece entre o corpo e o meio social, são distintos.

Sendo o corpo uma espécie de capital simbólico objetivado, ao menos como temos interpretado neste trabalho, implica em dizer, também, que sua utilização pressupõe incorporação de um determinado capital simbólico. Logo, as diversas incorporações de capitais simbólicos – em espécie, volume, estrutura e tempo – levam a diversas interpretações e utilizações do corpo, inclusive, a compreensão do corpo como um instrumento do sagrado, o que depende, diretamente, do *habitus* do sujeito, que, em todo o caso, não é simplesmente estanque.

5.6. *Ninfa e Jaguar: uma sobreposição de dicotomias*

Dentro dos elementos classificatórios que são constituídos no VDA, destacamos como estrutura básica de classificação dos sujeitos, duas combinações binárias: por um lado, a classificação segundo o tipo de mediunidade, que situa os sujeitos como *aparás* ou como doutrinadores, por outro, a classificação que se baseia estritamente numa espécie de divisão sexual do trabalho religioso, que distingue os médiuns em *ninfas*, no caso das mulheres, e em *jaguares*, no caso dos homens.

No que tange à primeira classificação, ela se mostra tendencialmente duradoura, porém, não é estanque, como já demonstrado ao longo deste trabalho; já na segunda classificação, encontramos categorias “estanques”, no sentido em que, o médium não pode simplesmente deixar de ser uma *ninfa*, para se tornar um *jaguar*, ou vice versa, já que esta divisão encontra-se assentada no sexo, e não no gênero. Casos de indivíduos transgêneros não foram encontrados em nossa pesquisa, e, segundo relatos dos adeptos, é algo, até então, não existente no VDA.

Ainda que, não se assente nunca classificação a partir do gênero, compreendemos que a divisão entre *ninfas* e *jaguares* possui implicancias sobre a constituição do feminino e do masculino entre os adeptos, bem como, se constitui a partir das classificações entre os gêneros constituídas no campo, de forma mais ampla. Neste ponto, voltamos a destacar a relativa autonomia dos campos, de modo que, o campo religioso, por si só, não determina as regras de sua própria dinâmica, ainda que sua relativa autonomia o leve à formulação de normas próprias (BOURDIEU, 2004a, 2005b).

Destacamos ainda que, embora não haja uma exposição de forma explícita, observamos, a partir do nosso universo de pesquisa, que tendencialmente há uma sobreposição entre o papel do *apará* e da *ninfa*, e entre o papel do doutrinador e do *jaguar*.

Buscaremos explorar a gênese desta sobreposição, bem como as consequências em termos sociais, da mesma. Em todo o caso, seguindo a tradição teórica a qual filiamos este trabalho, falamos sempre em tendências, não em afirmações estanques, uma vez que a realidade social é dinâmica.

Ao nos utilizarmos em termos linguísticos⁷¹, da palavra *ninfa*, para classificar as mulheres do Vale, entramos num complexo jogo de imagens, afinal, é tomada aqui de empréstimo uma figura da mitologia grega, que povoa o imaginário da cultura ocidental, em especial, através de pinturas renascentistas. Ao olharmos, para as *ninfas* do VDA, imaginamos, de fato, em um universo mágico, mitológico, tal qual, aquele retratado pela mitologia grega, com a diferença, que ao invés da pele alva, retratada pelos pintores renascentistas, nosss ninfas possuem, em sua maioria, uma pele de tom azeitonado.



Nínia (Dois Irmãos)/Fonte: Deborah Ghelman

As atividades das *ninfas*, normalmente, são realizadas em duplas, acompanhadas de um *jaguar*, o que não constitui uma regra absoluta. No ritual do *Turigano*, já descrito neste trabalho, encontramos as *Ismênias* ocupando um papel de destaque no ritual, sem que estejam acompanhadas de um *jaguar*, em termos de participação específica, já que no ritual, como um todo, eles se encontram presentes.

⁷¹ Para uma consulta ao rico vocabulário do VDA, consultar os glossários disponíveis em Labarrere (2006), e Siqueira *et ali* (2010).

Suas indumentárias costumam chamar a atenção daqueles que chegam ao VDA, e, de fato, é o que há de mais chamativo neste universo religioso. Suas vestes são marcadas por serem sempre vestidos, o que nos remete a modelos de feminilidade já postos. O que nos leva ao que o *habitus* realiza nos sujeitos, que é a conformação entre as práticas sociais e a sua localização no espaço social. Seus trajes remetem a uma conformação com a condição de gênero, enquanto construção social, que também a constitui e a reforça.

Essa espécie de *confinamento* simbólico é praticamente assegurado por suas roupas (o que é algo mais evidente ainda em épocas mais antigas) e tem por efeito não só dissimular o corpo, chamá-lo continuamente à ordem (tendo a saia uma função semelhante à sotaina dos padres) sem precisar de nada para prescrever ou proibir explicitamente ('minha mãe nunca me disse para não ficar de pernas abertas'): ora com algo que limita de certo modo os movimentos, como os altos altos ou a bolsa que ocupa permanentemente as mãos, e sobretudo a saia que impede ou desencoraja alguns tipos de atividades (a corrida, algumas formas de sentar etc.); ora só as permitindo à custa de preocupações constantes, como no caso das jovens que puxam seguidamente uma saia demasiado curta, ou se esforçam por cobrir com o antebraço uma blusa excessivamente decotada, ou têm que fazer verdadeiras acrobacias para apanhar no chão um objeto mantendo as pernas fechadas. (BOURDIEU, 2010, p. 39-40).

Encontramos, no VDA, este tipo de precopção na constituição corpórea das *ninfas*, que mesmo antes de estarem com indumentárias correspondentes a suas falanges, já trajam vestidos. Mesmo quando as mulheres vêm ao VDA como *pacientes*, são desencorajadas a trajarem qualquer tipo de veste, já que, para aquelas que chegam ao templo com saias, ou shorts muito curtos, uma saia, pertencente ao templo, é emprestada para que a mesma possa receber seu atendimento.

Em oposição, podemos perceber que, entre os *jaguares* sua indumentária remete a uma maior liberdade dos movimentos corporais, através de vestes tipicamente masculinas, calças, camisas de botão, e uma capa que acompanha os médiuns. Costumam chamar menos a atenção daqueles que chegam ao VDA, já que há uma variação menor entre suas vestimentas, bem como, há menos brilho, e menos cores.

O que nos interessa aqui, mais que apontar para as *ninfas* e para os *jaguares*, como replicadores de modelos tradicionais de feminilidades e masculinidades, é levantar como hipótese a tendência à sobreposição entre os tipos de mediunidades e as categorias de gênero. Na medida em que, encontramos, ao longo de nossa investigação, um número maior de *ninfas aparás* que doutrinadoras, bem como um número maior de *jaguares* doutrinadores que *aparás*, ainda que não haja uma sobreposição perfeita entre tais

categorias, pelo contrário, há, inclusive, rituais em que se demanda que seja utilizado um *apará* do sexo masculino, e não do sexo feminino⁷². Investiguemos mais de perto a questão.

Primeiramente, ao pensarmos o caso das *ninfas* e sua relação com a incorporação. Ser *apará* é estar, necessariamente, mais próximo ao selvagem, à natureza, e ao mágico, já que tratamos de um tipo de mediunidade que se assenta na possibilidade aberta pela incorporação, no transe.

Seu estado de semiconsciência, posto pelo transe, remete a um agente social que se encontra numa posição passiva, afinal, durante o ritual do *trono*, o que este agente pronuncia não é a sua própria vontade, mas sim, a da entidade, que se comunica através deste agente, funcionando, segundo a terminologia do próprio movimento, como um *aparelho*.

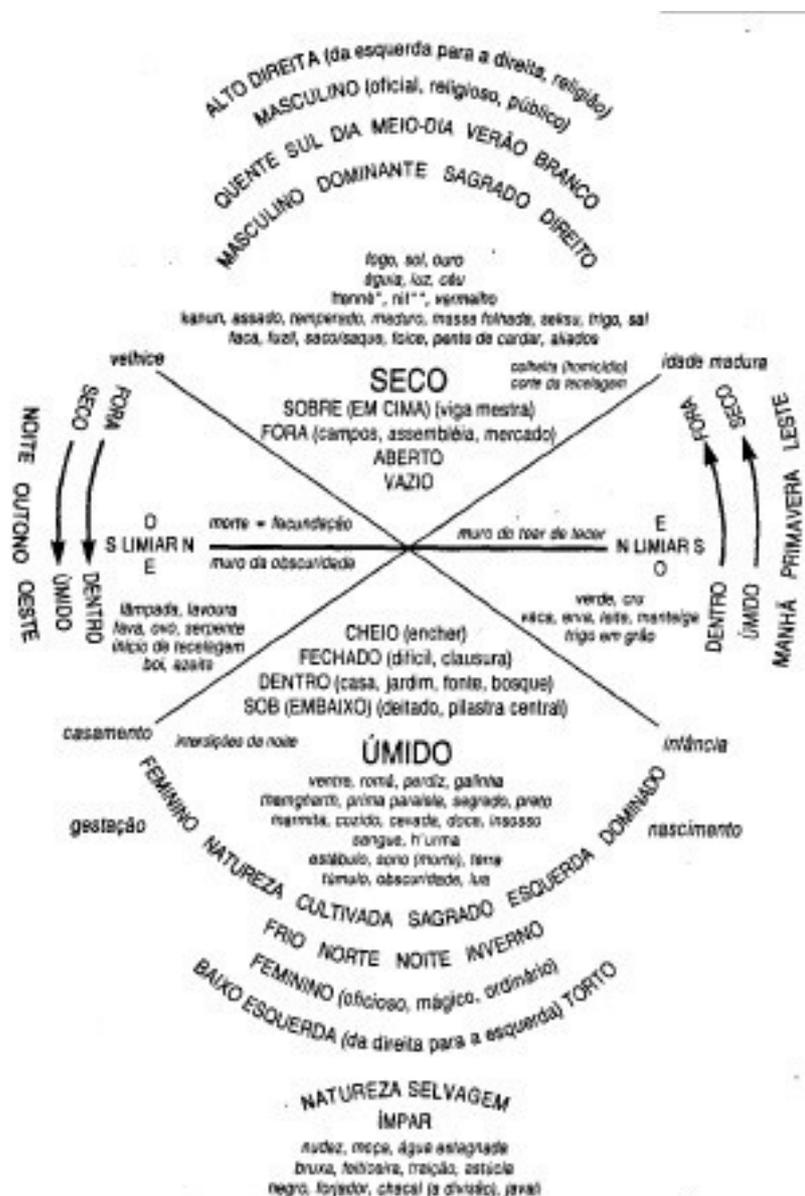
A passividade atribuída ao feminino, enquanto construção social numa sociedade androcêntrica, se reproduz na figura do *apará*, em especial nos rituais que demandam uma incorporação, na qual a entidade falará através do agente social. No entanto, já havíamos apontado para o fato de que há também a incorporação por parte de homens, que são *aparás*, porém, percebemos um detalhe, sutilmente elaborado pela dinâmica da comunidade religiosa: os homens no processo de incorporação não podem receber entidades femininas, ao passo que as mulheres podem incorporar tanto entidades masculinas como femininas.

O que poderia remeter, em princípio, a uma maior liberdade, experimentada pelas *ninfas*, no nosso entender, remete a um reforço das estruturas sociais, e das construções postas, dentro das lutas simbólicas travadas nos campos, pois, no final das contas, as conotações de gênero estão claramente postas, situando o masculino como superior ao feminino, de modo que, as *ninfas* podem “ascender” ao *status* masculino, através da incorporação de um caboclo, ou de um preto velho, no entanto, os *jagwares* não podem se “rebaixar”, incorporando uma entidade feminina. Neste ponto, reafirmamos o que Turner (2005) coloca, acerca do fato dos rituais reforçarem as estruturas sociais, em especial, através de seus valores éticos e morais.

Interessante também pensar que, o médium que incorpora ele possui um trabalho bastante diferenciado, em termos de interação com os *pacientes*, já que irá lidar diretamente com suas aflições, e irá ouvir este *paciente*, aconselhando-o. Parece haver, portanto, uma

⁷² Em nossa pesquisa realizada junto ao núcleo do VDA, na cidade de Campina Grande PB (OLIVEIRA, 2008), é apontado pelo dirigente do templo, a preocupação com a ausência de *jagwares* que incorporassem, também conhecidos como *ajanãs*, já que os rituais que demandavam tal tipo de médium não podiam ser realizados neste templo.

preferência pelo encaminhamento de mulheres para tais atividades, além do mais, a maior parte dos *pacientes* também são mulheres, o que lhes leva, tendencialmente, a se sentirem mais à vontade em falar sobre suas aflições com outras mulheres. Se temos para a condição feminina, em nossa sociedade, tanto uma predisposição para o acolhimento, para a atividade do ouvir e do aconselhar, isto se deve, notoriamente, a um processo de construção social e cultural (MEAD, 2004), e, principalmente, de dominação simbólica. Este tipo de construção social também as situa, de forma mais próxima, ao universo da intuição, e da magia. Conforme podemos perceber no quadro apresentado por Bourdieu (2010):



Esquema Sinótico das oposições pertinentes/Fonte: Bourdieu (Ibidem, p. 19).

Tais processos classificatórios, que situam os homens e as mulheres em pólos opostos, ao mesmo tempo “complementares”, porém não ante a simetria, pois as relações de poder constituídas os levam a relações assimétricas, levam a própria construção do que se convencionou chamar de “intuição feminina”, que seria, também, uma construção social, também útil para o processo de transe e de oferta de consultas espirituais. Acerca deste ponto Bourdieu (Ibidem), nos elucidada:

Forma peculiar da lucidez dos dominados, o que chamamos de ‘intuição feminina’ é, em nosso universo mesmo, inseparável da submissão objetiva e subjetiva que estimula, ou obriga, às atenções, às observações e à vigilância necessárias para prever os desejos ou pressintir os desacordos. Muitas pesquisas puseram em evidência a perspicácia peculiar dos dominados, sobretudo das mulheres (e muito especialmente das mulheres dupla ou triplicemente dominadas, como as donas de casa negras, de que fala Judith Rollins em *Between Women*): mais sensíveis aos sinais não verbais (sobretudo à inflexão) que os homens, as mulheres sabem identificar melhor uma emoção não representada verbalmente e decifrar o que está implícito em um diálogo; segundo uma pesquisa realizada por dois estudiosos holandeses, elas são capazes de falar de seus maridos dando uma série de detalhes, ao passo que os homens não conseguem descrever suas mulheres senão como estereótipos muito vagos, válidos para “as mulheres em geral”. (Ibidem, p. 42-43).

Considerando que, as construções sociais, das quais somos frutos, se circunscrevem a nossas próprias escolhas, e práticas sociais, temos que, as *ninfas*, imersas neste processo de construção, encontram-se mais aptas, socialmente, a exercer a atividade de consulentes.

Também percebemos que, a figura dos caboclos, enquanto entidades espirituais, são mais recorrentes entre os homens que incorporam, que entre as mulheres, possivelmente, pelo fato de que o caboclo, em termos de analogia simbólica, expressa de forma mais fidedigna, os valores ligados à virilidade. Sendo retratados como guerreiros, como líderes, ao passo que os preto-velhos, pelo contrário, são ex-escravos, logo, sujeitos que partem da experiência da dominação, algo mais próximo do feminino, em termos de construção simbólica.

Por outro lado, o doutrinador é aquele que norteia as atividades ritualísticas, aquele que inicia e encerra as atividades mediúnicas. Que age baseado na “razão”, e não na “emoção”, presente na atividade mediúnica ligada ao transe. A figura do doutrinador, é, portanto, ligado à liderança, ao domínio. Seu auxílio ao *apará*, em todos os rituais do VDA, é também uma expressão de dominação, e de uma localização diferenciada no espaço social. As atitudes ritualísticas, realizadas nas atividades desenvolvidas no VDA, assumidas

pelo doutrinador, podem ser interpretadas, assim, como práticas sociais que remetes a uma heterodoxia, reafirmando os papéis sociais postos, e legitimando sua posição do campo simbólico em questão.

Outra questão que pode ainda ser suscitada, remete ao tipo de atividade com o qual o doutrinador lida, ligada, também, ao atendimento ao público. Ao situarmos os *jaguares* como predominantemente doutrinadores, e as *ninfas* como *aparás*, reforçamos uma estrutura em que situa o homem enquanto agente social ligado às falas públicas, ao passo que caberia à mulher o espaço doméstico. Reforçando o fato de que “os usos público e ativo, de parte alta, masculina, do corpo – fazer frente, enfrentar, frente a frente (*qabel*), olhar no rosto, nos olhos, tomar a palavra *publicamente* – são monopólios dos homens.” (Ibidem, p. 26-27). Não à toa, que após a morte de Tia Neiva o comando do VDA ficou a encargo de homens, seu marido, Mário Sassi, e seus filhos, cabendo a suas filhas, funções menores dentro da estrutura hierarquica do VDA (CAVALCANTE, 2005).

Novamente, podemos apontar para o fato de que os rituais do VDA reforçam tais estruturas sociais simbolicamente. Os rituais nos quais os doutrinadores, em especial os homens, tomam à frente, de forma explícita, são aqueles ligado aos espaços abertos, “públicos”, por assim dizer. Assim, no *Turigano* é o médium doutrinador que é a figura central, e a dinâmica da *Estrela Candente* é comandada, por homens, assim como os demais rituais do VDA.

Já atividades como o *trono*, ou o *passe*, ocorrem em um espaço mais fechado, mais protegido, símile ao espaço doméstico. Nestes rituais é o *apará* que se torna a figura central, através da consulta e de suas bençãos, ainda que, ressaltemos o papel que o doutrinador também executará nestes rituais.

Destacamos ainda mais uma hipótese de trabalho, que levantamos no decorrer de nossa pesquisa, que remete a uma aproximação do feminino a um *ethos* vinculado aos cultos afro-brasileiros, ao passo que o masculino, estaria próximo, em termos simbólicos, a um *ethos* kardecista.

Em termos práticos, podemos apontar para uma aproximação direta entre as práticas sociais executadas pelos *aparás* e as religiões afro-brasileiras, uma ligação que se dá de forma não necessariamente sutil, já que estamos falando da incorporação de entidades que se apresentam como preto-velhos e caboclos.

Mais uma vez temos uma construção social complexa, em que se entremeiam questões relacionadas tanto ao gênero, quanto ao universo religioso. As religiões afro-

brasileiras representam, nesta construção simbólica, o que há de primitivo no sagrado. Ao mesmo tempo, temos uma aproximação simbólica entre grupos historicamente dominados, em termos simbólicos, sejam os africanos e seus descendentes, e todo o seu complexo cultural, sejam as mulheres. A *ninfa* que incorpora aproxima-se do *ethos* religioso tido como primitivo, do selvagem, mas também, do que é mais mágico.

Já os doutrinadores ligam-se ao que se atrela à oratória, ao poder de comando e de convencimento. Em termos simbólicos, dentro do calderão de matrizes religiosas que conformam o VDA, temos, desse modo, uma aproximação com o kardecismo, cuja lógica da prática religiosa assenta-se no diálogo com as entidades espirituais (AUBRÉE, LAPLANTINE, 2009; CAVALCANTI, 1983).

O *jaguar* que incorpora perde em termos de *status*, sua condição na dinâmica do campo é alterada, pois, lhe é negada a possibilidade de comandar os rituais, no qual ele pode afirmar e reafirmar o seu papel de comando. Ao se aproximar do *ethos* vinculado às religiões afro-brasileiras, ele é relegado à condição feminina, no sentido de não poder realizar atividades de comando, já que as mulheres em nenhuma situação poderão comandar os rituais, tal atividade é exclusiva de doutrinadores homens.

Mesmo quando uma mulher é alçada ao papel de doutrinadora, nem todas as prerrogativas que são inerentes a esta condição, no caso dos homens, lhes são permitidas⁷³. Destaquemos o fato de que, no ritual do *trono* há uma proibição quanto a sua realização, duas mulheres não podem realizá-lo, ele só pode ser executado ou por dois homens, ou por um homem e uma mulher.

A percepção de tais estruturas de dominação, não é algo simples de ser apreendido na dinâmica do VDA, já que, é algo que se coloca implicitamente, sendo muito mais percebido nas práticas sociais, que em seus discursos.

Estou pensando no que chamo de estratégias de condescendências, através das quais agentes que ocupam uma posição superior em uma das hierarquias do espaço objetivo negam simbolicamente a distância social, que nem por isso deixa de existir, garantindo assim as vantagens do reconhecimento concedido a uma denegação puramente simbólica da distância ('ele é uma pessoa simples', 'ele não é orgulhoso') que implica o reconhecimento da distância [...] Em suma, podem-se usar as distâncias objetivas de maneira a obter vantagens da proximidade e as vantagens da distância, isto é, a distância e o reconhecimento da distância assegurados pela denegação simbólica da distância. (BOURDIEU, 2004b, p. 154).

⁷³ Como já esclarecemos, Tia Neiva é a única exceção, justamente por sua posição na hierarquia simbólica do movimento, também ser única.

Em todo caso, a negação de tais distâncias sociais não implica em seu apagamento, como nos apontou o autor, em verdade, parece reforçá-las. Em especial, se compreendemos que “De fato, as distâncias sociais estão inscritas nos corpos, ou, mais exatamente, na relação com o corpo, com a linguagem e com o tempo (outros aspectos estruturais da prática que a visão subjetivista ignora).” (Ibidem, p. 155).

Consideramos tais aspectos, realizamos uma interpretação que situa a mediunidade como socialmente estruturada. Para tanto, consideramos as premissas tomadas por Bourdieu (2004a, 2004b, 2005b, 2007a, 2010), que encara a realidade social enquanto construção submetida a coações estruturais, e que, as estruturas estruturantes, as estruturas cognitivas, também são socialmente estruturadas, pois, possuem uma gênese social, e ainda que, tais construções longe de se configurarem enquanto um empreendimento individual. São, eminentemente, coletivas.

Consideramos, portanto, que as representações dos agentes sociais variam de acordo, tanto com a posição que ocupam no espaço social, e os interesses que estão associados a ela, e segundo seu *habitus*. Compreendendo aqui que:

O *habitus* é ao mesmo tempo um sistema de esquemas de produção de práticas e um sistema de esquemas de percepção e apreciação das práticas. E, nos dois casos, suas operações exprimem a posição social em que foi construído. Em consequência, o *habitus* produz práticas e representações que estão disponíveis para a classificação, que são objetivamente diferenciadas; mas elas só são imediatamente percebidas enquanto tal por agentes que possuem o código, os esquemas classificatórios necessários para compreender-lhes o sentido social. (BOURDIEU, 2004b, p. 158).

Assim sendo, o agente social, mediante seu sistema de esquemas de percepção e classificação, irá realizar uma interpretação acerca dos locais ocupados pelos agentes sociais da comunidade religiosa. Sua ação tende a reafirmar sua localização social em outros campos, de modo que, nem todos os tipos de mediunidade são igualmente possíveis para todos os tipos de agentes sociais.

O processo de ressocialização, que ocorre quando um adepto imerge no universo do Vale, é fundamental para a assimilação das regras do jogo, permitindo ao agente social que ele tenha clareza, tanto quanto for possível à posição que ele ocupa no campo, das implicações das escolhas realizadas.

É o *habitus* do sujeito que permite uma adequação entre as práticas sociais, neste caso a mediunidade, e a sua localização no espaço social. Claro que, pode haver rupturas, e de fato há, afinal, mesmo que tenhamos apontado para a tendência de sobreposição entre a

ninfa e o *apará*, e entre o *jaguar* e o doutrinador, encontramos tanto casos de *ninfas* doutrinadoras, quanto de *jaguares aparás*. Mas que, ainda que existentes, não mudam a tendência geral, dentro do movimento, nem chegam a romper com a ordem vigente, muito pelo contrário, pois, quando as *ninfas* mesmo sendo doutrinadoras não podem comandar os rituais, ou os *jaguares* mesmo quando incorporando só incorporam entidades masculinas, tais agentes mais reforçam que contestam a estrutura social.

As percepções e interpretações acerca dos diversos lugares ocupados, na estrutura do VDA, remetem mesmo às biografias dos sujeitos, às experiências anteriores vivenciadas, que possibilitam a formulação dos esquemas de percepção dos sujeitos. Suas trajetórias, que também estão inscritas em seus corpos, possibilitam a formulação de interpretação a partir da experiência corpórea.

O que buscamos desvelar, através do processo de imersão dos sujeitos no VDA é, justamente, o substrato social existente na experiência mística religiosa, que nos remete a complexos processos de dominação e de reprodução das estruturas sociais, ainda que tal movimento não seja unívoco, porém, tampouco é nosso objeto de análise neste trabalho. Ser doutrinador ou ser *apará*, é mais que uma escolha, ou uma condição espiritual, é uma condição social, construída a partir das lutas simbólicas.

CONCLUSÕES

Este trabalho objetivou investigar os procesos de imersão dos adeptos do VDA, o que em princípio parecia uma simples tarefa, mostrou-se ardua, na medida em que, ir a busca do âmago do substrato social, não é um exercício simples, para nenhum cientista social.

Buscamos investigar aqui as formas de imersão, e de como elas produzem novas experiências, que são interpretadas à luz do *habitus* dos sujeitos envolvidos. Da mesma forma, como as experiências sociais anteriores dos sujeitos interferem em seu processo interpretativo, gerando um modelo espiralado, em que, as experiências anteriores dão sentido a nova experiência, ao mesmo tempo em que ressignificam as experiências anteriores. Encontramos uma realidade socio-religiosa, que reforça os processos de dominação simbólica existentes nos demais campos.

Este trabalho não buscou ser uma tese sobre corpo, ou sobre gênero, no entanto, tais elementos se apresentaram no campo de uma forma tal que não puderam ser olvidados. Poderíamos mesmo arriscar que a imersão e o pertencimento dos adeptos do VDA, se dá, principalmente, através do corpo. Em todo o caso, estando o *habitus* circunscrito aos corpos dos sujeitos, isso implica em dizer que a elaboração dos esquemas interpretativos, e de ação social, se vinculam ao corpo, sempre, dentro desta perspectiva teórica.

Tal como se propõe uma tese, no sentido forte do termo, buscamos realizar uma contribuição significativa para a área do conhecimento na qual nos inserimos, em especial para o campo da sociologia da religião, o que almejamos alcançar através de uma abordagem analítica original sobre a problemática.

Um primeiro ponto que podemos destacar refere-se ao fato de tratarmos de um objeto que, ao mesmo tempo, encontra-se inserido na lógica da NE, mas que apresenta características distintivas com relação aos modelos apresentados por outros autores (AMARAL, 1999, 2000, 2003; BITTENCOURT FILHO, 2003; MAGNANI, 1999, 2000, 2006), na medida em que, tanto apresenta elementos simbólicos distintos daqueles que predominaram nas primeiras formulações, presentes no universo da NE no Brasil, com um destaque especial para os elementos presentes nas religiões afro-brasileiras, como também não se centra apenas no aprimoramento do *self*, assentado num modelo “individualista” de religião, o que chega a ser apontado como uma característica distintiva do movimento NE (CAROZZI, 1999), mas sim, em práticas gregárias, desse modo, classificamos o VDA no

que denominamos *New Age Popular* (OLIVEIRA, 2008, 2009, 2010a, 2010b, 2011a, 2011b).

Destacamos ainda, o modelo elaborado para a nossa interpretação da imersão dos sujeitos, na experiência religiosa do VDA, que parte de uma concepção espiralada acerca das experiências sociais, e seu impacto sobre o processo de imersão dos adeptos. Tal concepção interpretativa se mostrou frutífera em nosso objeto de análise, e, acreditamos, que seja uma possibilidade de análise interessante para se pensar outras comunidades religiosas.

Contrariamente aos demais trabalhos, desenvolvidos acerca do VDA, buscamos traçar um caminho a partir dos sujeitos, ainda que compreendidos em meio às estruturas sociais, o que nos possibilitou avançar no debate. Interessou-nos não apenas classificar os indivíduos, mas, principalmente, imergi-los em seus sistemas de classificação e de percepção, adentrando no substrato social do universo religiosos destes agentes.

Compreendemos que a “fala do nativo” é de fundamental importância para a análise dos fenômenos sociais, no entanto, nosso trabalho não se propõe apenas a reproduzi-la, muito pelo contrário, almejamos ir para além do que é posto num primeiro momento, no nível das narrativas apresentadas.

Para o adepto, os únicos condicionantes para a sua mediunidade encontram-se no plano espiritual – excetuando-se alguns casos em que explicitamente há motivações “terrenas” para as questões espirituais – e toda a sua explicação se dá a partir desse universo simbólico, o que é rico e bastante complexo, porém, nosso olhar volta-se para as relações sociais estabelecidas, e os percursos nos campos, compreendidos aqui como fundamentais para a delimitação da mediunidade dos adeptos.

O *habitus* do adepto é fundamental para a compreensão de seu processo de imersão no sistema religioso do VDA, pois é a partir dele, que a dinâmica religiosa será interpretada. Destaquemos, assim, dois elementos constituintes deste *habitus*, que remetem à própria localização dos sujeitos no espaço social, que, em nosso entender, pesam de forma mais enfática para a construção de significados no processo de imersão dos adeptos: por um lado a origem religiosa dos sujeitos, por outro, o próprio gênero.

Aceitamos a afirmação de Velho (2003) de que no Brasil temos uma “cultura dos espíritos”, de modo que, os agentes sociais dispostos no campo religioso brasileiro, possuem, de modo geral, alguma compreensão em torno da relação estabelecida entre os homens e os espíritos, bem como, nutrem a crença de que estes podem intervir na realidade

daqueles. No entanto, diversas interpretações poderão ser dadas a este fenômeno, por isso, Brandão (1994) fala de diferentes “códigos da alma”, de modo que, os diversos credos no Brasil se relacionam de formas diferenciadas com as entidades espirituais.

Afirmamos que, aqueles provenientes do kardecismo, assimilam mais rapidamente os códigos sociais presentes no VDA, possuindo a oportunidade de angariar uma maior quantia de capital simbólico, em especial religioso e social, dentro da comunidade religiosa, o que os leva, tendencialmente, a possuir maiores oportunidades de alcançar uma posição hierárquica superior dentro da estrutura do movimento. Poderíamos levantar uma hipótese símile para aqueles provenientes dos cultos afro-brasileiros, no entanto, não encontramos nenhum adepto que tenha se identificado como proveniente destas práticas religiosas.

Para aqueles provenientes de outros credos, com destaque para o catolicismo, a assimilação dos códigos sociais presentes no VDA lhe é mais estranha, demandando um maior esforço para a assimilação dos mesmos. Contudo, devemos destacar que os sujeitos possuem também experiências anteriores, e, normalmente, chegam ao VDA encarando-o mais como um sistema terapêutico que religioso, já que a maioria daqueles que chegam ao Vale, chegam na condição de *paciente*. Desse modo, a experiência vivenciada no Vale é confrontada muito mais com outros sistemas terapêuticos, que com outros sistemas religiosos, ao menos em princípio.

Por outro lado, a questão de gênero mostra-se um importante fator para a compreensão das escolhas realizadas, na medida em que, apesar de não haver de forma explícita uma sobreposição entre as questões de gênero e os tipos de mediunidade, em termos práticos, encontramos uma tendência em termos de sobreposição destes fatores. As *ninfas* tendencialmente tornam-se *aparás*, ao passo que os *jaguares*, tendencialmente tornam-se doutrinadores. Considerando a relativa autonomia dos campos, percebemos que tanto as questões de gênero possuem implicações sobre a dinâmica religiosa do movimento, como também tal dinâmica reforça as relações de dominação postas no campo do gênero, em especial através dos rituais, que reforçam, e direcionam, os valores morais compartilhados pela comunidade religiosa.

Ainda mais sutil é a ligação que se estabelece entre os tipos de mediunidade e os diferentes *ethos* religiosos, que compõem o mosaico sagrado do VDA. O *ethos* kardecista demonstra-se como pólo a partir do qual se constituem as significações das práticas dos doutrinadores, sendo centrado num pertencimento que se dá, principalmente, a partir do

processo de “erudição teológica”, referente à doutrina do Vale, de modo que, aqueles que possuem maior quantia de capital cultural encontram-se predispostos a assumir tal função, sendo, também, uma posição de comando.

Por outro lado, o *ethos* das religiões afro-brasileiras, mostra-se como o pólo a partir do qual se constitui as significações das práticas dos *aparás*, cujo pertencimento se dá a partir de uma relação emocional e corpórea, demandando uma quantia menor de capital cultural, ainda que demande outros. Em sua dinâmica, se sobrepõe ao universo feminino do VDA, ainda que isto seja apenas uma tendência, porém não uma realidade heterogênea.

A relação que se estabelece entre estes dois pólos, representados por um lado pelo *jaguar* (masculino)/kardecismo/racionalidade, por outro, pelo *apará* (feminino)/religiões afro-brasileiras/emotividade, reforçam as relações de dominação estabelecidas no campo social, como também as relações entre práticas legítimas e não legítimas no campo religioso.

Retomamos o argumento de Brandão (2004), ao afirmar que as religiões de possessão formam no Brasil uma grandação em termos de legitimidade, sendo o kardecismo considerado aquela mais legítima. A estrutura do VDA reitera esta postura, na medida em que polariza suas práticas, situando o pólo que se aproxima do kardecismo com aquele que possui maior autonomia dentro do movimento, e que é, desse modo, aquele que possui maior quantia de capital simbólico, e, legitimidade para falar em nome do movimento. Ao passo que o pólo que se aproxima das religiões afro-brasileiras, ocupa uma posição em que transparece uma menor quantia de capital simbólico, possuindo um menor grau de autonomia, e não tendo, desse modo, legitimidade para falar em nome do movimento.

Por fim destacamos, a nossa interpretação, segundo a qual, situamos os corpos dos sujeitos enquanto uma espécie de capital simbólico objetivado, e, como tal, pressupõe a incorporação do capital simbólico, legítimo naquele campo (ou subcampo), para a sua utilização e interpretação.

Mais que isso, o processo de socialização, presente no VDA, mostra-se fundamental para a incorporação dos sistemas de classificação, existentes no movimento, que vem a modificar aqueles que os sujeitos estão predispostos pelos seus *habitus* originários, com destaque aqui para o *habitus* familiar. Há a constituição de um novo sistema de classificação, que possibilita aos agentes sociais se autotransformarem, também. A dimensão da corporeidade externaliza este processo de internalização.

É a partir dos corpos que os agentes passam a se localizar, pois são eles que permitem que haja uma demonstração do capital simbólico acumulado, e, portanto, da localização do sujeito no espaço social. Estas classificações também reforçam a estrutura social, reproduzindo os processos de dominação, que são vivenciados não apenas no campo religioso brasileiro - e no Vale, compreendido aqui como um subcampo – como também em outros campos, político, social, étnico etc.

Voltamos a afirmar o grande desafio que é investigar na tessitura do social, em especial quando estamos no terreno do sagrado. Nossa contribuição maior conflui para a interpretação, em torno da análise sociológica, do processo de imersão do adepto do VDA, buscando compreender como esta vivência vai se constituindo não apenas a partir do campo religioso, reafirmando o caráter relativamente autônomo dos campos (BOURDIEU, 2005b). Claro que novos olhares podem, e devem, ser lançados, pois, o VDA é um universo fantástico, no qual cabe as mais diversas abordagens, que busquem ir além do brilho, das cores, e do encanto, de suas *ninfas e jaguares*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDRADE, Maristela de Oliveira. *500 anos de catolicismos & sincretismos no Brasil*. João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 2002.

AMARAL, Leila. *Carnaval da alma: Comunidade, essência e sincretismo na Nova Era*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

_____. “Sincretismo em Movimento – O Estilo Nova Era de lidar com o sagrado”. In: CAROZZI, Maria Julia (org.), *A Nova Era no Mercosul*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

_____. “Um Espírito sem lar: sobre uma dimensão nova era da religiosidade contemporânea”. In: Otávio Guilherme Velho. (Org.). *Circuitos Infinitos: Comparações e religiões no Brasil, Argentina, Portugal, França e Grã-Bretanha*. São Paulo - SP: Attar, 2003.

AUBRÉE, Marion; LAPLANTINE, François. *A Mesa, O Livro e os Espíritos: Gênese, Evolução e Atualidade do Movimento Social Espírita Entre França e Brasil*. Maceió: Edufal, 2009.

BATISTA, Marilda Manoel. “Rituais religiosos e mise en scène filmica: o exemplo do Vale do Amanhecer (D.F., Brasil)”. *Revista Chilena de Antropologia visual*, Namur, Chile, v. 3, 2003.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil: Contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações*, Vol. 2. São Paulo: Pioneira, 1985.

_____. *Le Rêve, la Transe et la Folie*. Paris: Flammarion, 1972.

_____. *O Candomblé da Bahia: Rito Nagô*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *O Sagrado Selvagem e Outros Ensaio*s. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. “Spiritism au Brésil”, *Archives des Sciences Sociales des Religions*. N° 24, juil.-dec. 1967.

BERGER, Peter. *A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*. Garden City: Anchor Books Edition, 1970.

_____. *O Dossel Sagrado: Elementos para uma Teoria Sociológica da Religião*. São Paulo: Paulinas, 1985.

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. *Modernidade, Pluralismo e Crise de Sentido: A Orientação do Homem Moderno*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

BIRMAN, Patrícia. “Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil”. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, n. 17, 1996.

_____. “Registrado em Cartório, com firma reconhecida: a mediação política das federações de umbanda”. in BROWN, D. [et al] (orgs.). *Umbanda e política*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985.

BITTENCOURT FILHO, José. *Matriz Religiosa Brasileira: Religiosidade e Mudança Social*. Petrópolis, RJ: Vozes; Petrópolis; Rio de Janeiro: KOINONIA, 2003.

BOAS, Franz. “Significado etnológico das doutrinas esotéricas”. São Paulo: *Revista Cadernos de Campo*, 1994.

BOLTANSKI, Luc. “Usos Fracos e Usos Intensos do *Habitus*”. In: ENCREVÉ, Pierre; LAGRAVE, Rose-Marie. (orgs.). *Trabalhar com Bourdieu*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

BOURDIEU, Pierre. *A Distinção: Crítica Social do Julgamento*. São Paulo: Edusp; Porto Alegre, RS: Zouk, 2007a.

_____. *A Dominação Masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

_____. *A Economia das Trocas Linguísticas: O que falar quer dizer*. São Paulo: Edusp, 2008.

_____. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2004a.

_____. *A Produção da Crença: Contribuição para uma Economia dos Bens Simbólicos*. Porto Alegre: Zouk, 2006.

_____. *Escritos de Educação*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

_____. *Esquisse d’une théorie de la pratique*. Genebre: Droz, 1972.

_____. *Coisas Ditas*. São Paulo: Brasiliense, 2004b.

_____. *Meditações Pascalinas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007b.

_____. “O Mistério do Ministério: Das Vontades Particulares à ‘Vontade Geral’”. In: WACQUANT, Loic. *O Mistério do Ministério: Pierre Bourdieu e a Política*. Rio de Janeiro: Revan, 2005.

_____. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005b.

_____. *O Senso Prático*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

_____. *Os Usos Sociais da Ciência: Por Uma Sociologia Clínica do Campo Científico*. São Paulo: Editora UNESP, 2004c.

_____. *Razões Práticas*. São Paulo: Papyrus, 1996.

BOURDIEU, Pierre; EAGLETON, Terry. “A *Doxa* e a Vida Cotidiana: Uma Entrevista.” In: ŽIŽEK, Slavoj (org.). *Um Mapa da Ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

BRANDAO, Carlos Rodrigues. “A crise das instituições tradicionais produtoras de sentido”. In: Alberto Moreira; René Zicman. (Org.). *Misticismo e novas religiões*. Petrópolis: Vozes, 1994, v. 1, p. 23-41.

_____. “Fronteira da fé: alguns sistemas de sentido, crenças e religiões no Brasil de hoje”. *Estud. av.*, dez. 2004, vol.18, no. 52. p. 261-288.

_____. *Os Deuses do Povo: Um Estudo Sobre a Religião Popular*. Uberlândia: EDUFU, 2007.

_____. *Somos As Águas Puras*. Campinas: Papyrus, 1994.

BRAUNSTEIN, Florence; PÉPIN, Jean-François. *O Lugar do Corpo na Cultura Ocidental*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

BROWN, Diana. "Uma história da umbanda no Rio". In BROWN, D. [et al] (org.) *Umbanda e política*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985.

_____. (1977), "O Papel Histórico da Classe Média na Umbanda". *Religião e Sociedade*, 1977, 1 (1)/31-32.

BURKERT, Walter. *Homo Necans*. Berkeley: University of California Press, 1983.

BURITY, Joanildo. *Fé na revolução*. Protestantismo e o discurso revolucionário brasileiro (1961-1964). 1. ed. Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2011.

_____. "Religião, voto e instituições: notas sobre os evangélicos nas eleições de 2002". In: BURITY, Joanildo; MACHADO, Maria das Dores Campos. (Org.). *Os Votos de Deus: Evangélicos, política e eleições no Brasil*. Recife: Massangana, 2006.

CAILLÉ, Alain. "A dádiva das palavras". In: MARTINS, Paulo Henrique (org.) *A Dádiva entre os Modernos: Discussão sobre os Fundamentos e as Regras do Social*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002a.

_____. *Antropologia do Dom: O Terceiro Paradigma*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002b.

_____. "O Dom entre o interesse e o desinteressamento". In: MARTINS, Paulo Henrique; CAMPOS, Roberta Bivar C.. *Polifonia do Dom*. Recife: Editora UFPE, 2006.

CAMARGO, Cândido Procópio. *Católicos, Espíritas e Protestantes*. Petrópolis: Vozes, 1973.

_____. *Kardecismo e Umbanda*. São Paulo: Pioneira, 1961.

CAMPBELL, C. "A orientalização do ocidente: reflexões sobre uma nova teodicéia para um novo milênio.". *Religião e Sociedade*. , vol. 18, n 1, 1977.

CAMPBELL, Joseph. *O Herói de Mil Faces*. São Paulo: Cultrix, 1996.

CAMPOS, Roberta Bivar Carneiro; GUSMÃO, Eduardo H.. "Celebração da Fé: rituais de exorcismo, esperança e confiança, na IURD". *Revista Antropológicas*, v. 19, p. 91-122, 2008.

_____. "O outro como fim: a caridade como *mimesis* do Deus". In: MARTINS, Paulo Henrique; CAMPOS, Roberta Bivar C.. *Polifonia do Dom*. Recife: Editora UFPE, 2006.

CANCLINE, Nestor Garcia. *Culturas Híbridas*. São Paulo: Edusp, 2006.

CANDONE, Maria Helena Villas Boas. "Caboclos e Pretos-Velhos da Umbanda". In: PRANDI, Reginaldo. *Encantaria Brasileira: O Livro dos Mestres, Caboclos e Encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

CONCONE, M. H.; NEGRÃO, L. N. “Umbanda: da repressão à cooptação – o envolvimento político-partidário da umbanda paulista nas eleições de 1982”. In BROWN, D. [et al] (org.) *Umbanda e política*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985.

CAROZZI, Maria Julia. “Nova Era: A Autonomia como Religião”. In: _____ (org.), *A Nova Era no Mercosul*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

CARVALHO, José Jorge de. “Um Espaço Público Encantado. Pluralidade Religiosa e Modernidade no Brasil”. *Série Antropologia*, Brasília, v. 249, 1999a.

_____. “Uma querela dos espíritos: para uma crítica brasileira do suposto desencantamento do mundo moderno.” *Sociedade e Estado*, vol. 14, n. 1, 1999b.

CAVALCANTE, Carmen Luisa Chaves. *Dialogias no Vale do Amanhecer: Os Signos de um Imaginário Religioso Antropofágico*. 2005. 242 f. Tese (Doutorado em Comunicação de Semiótica), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

_____. “Vilela e o Kitsch do Vale do Amanhecer”. *Ângulo - Cadernos do Centro Cultural Teresa D’Ávila*, v. 119, p. 32-35, 2009.

_____. *Xamanismo no Vale do Amanhecer: O Caso Tia Neiva*. São Paulo: Annablume, Fortaleza: Secretaria de Cultura e Desporto do Estado do Ceará, 2000.

CAVALCANTI, Maria Laura. *O mundo invisível: cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no espiritismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

CHAMPION, F. “La nébuleuse mystique-ésotérique. Orientations psycho-religieuses des courants mystiques et ésotériques contemporaines”. In: CHAMPION, F.; HERVIEU-LÉGER, D. (orgs.). *De l’émotion en religion: Renouveau et traditions*. Paris: Centurion, 1990.

COELHO, Merilane Pires. *Caminhos e Trilhas do Vale do Amanhecer Cearense: As Cidades de Canidé e Juazeiro do Norte*. Fortaleza. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Universidade Federal do Ceará, 2006.

CSORDAS, Thomas J. *Corpo/Cura/Significado*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008.

D’ANDREA, A. *O self perfeito e a Nova Era: Individualismo e reflexividade em religiosidades póstradicionais*. São Paulo: Loyola, 2000.

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

_____. *O que faz do Brasil, Brasil?*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997b.

DILTHEY, Wilhem. *Introdução às Ciências Humanas*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo*. Lisboa: Edições 70, 1991.

_____. *Natural Symbols*. London: The Cresset Press, 1970.

DURAND, Gilbert. *A Imaginação Simbólica*. Lisboa: Edições 70, 2001.

- _____. *As Estruturas Antropológicas do Imaginário*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- ELIADE, Mircea. *Imagens e Símbolos: Ensaio Sobre o Simbolismo Mágico-Religioso*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. *O Mito do Eterno Retorno*. Lisboa: Edições 70, 2001.
- _____. *O Sagrado e o Profano: A Essência das Religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- _____. *Tratado de História das Religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- _____. *O Sagrado e o Profano: A Essência das Religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- ELIAS, Nobert. *O Processo Civilizador: Uma História dos Costumes*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2011.
- EVANS-PRITCHARD, E. E., *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.
- FANON, Franz. *Peles Negras, Máscaras Brancas*. Salvador: Editora UFBA, 2008.
- FAORO, Raimundo. *Os Donos do Poder*. Rio de Janeiro: Globo, 1984.
- FIRTH, R. *Tikopia, Ritual and Belief*. London: Allen & Unwin, 1967.
- FOUCAULT, Michel. *A Palavra e as Coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- _____. *O Nascimento da Clínica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- FERIGGLA, J. M. *Los chamanismos a revisón: De La via Del éxtasis a Internet*. Barcelona: Kairós, 2000.
- FERRETTI, Sergio. *Repensando o Sincretismo*. São Paulo: Edusp, 1998.
- FISHER, Mary Pat. *A Religião no Século XXI*. Lisboa: Edições 70, 1999.
- FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala*. Rio de Janeiro: Global Editora, 2006.
- _____. *Novo Mundo nos Trópicos*. Rio de Janeiro: Global Editora, 2011.
- FRIGERIO, Alejandro. "Capoeira: De Arte Negra a Esporte Branco". *Rev. Bras. Cien. Soc.*. vol.6 no.10. 1989
- GALINKIN, Ana Lúcia. *A Cura no Vale do Amanhecer*. Brasília: Technopolitik, 2008.
- GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LCT, 1989.
- _____. *O Saber Local*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.
- _____. *Obras e Vidas: O Antropólogo como Autor*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2005.

GIDDENS, Anthony. *As Conseqüências da Modernidade*. São Paulo: Editora UNESP, 1991.

_____. “A Vida em uma Sociedade Pós-Tradiconal”. In: GIDDENS, Anthony; BECK, Ulrich; LASH, Scott. *Modernização Reflexiva: Política, Tradição e Estética na Ordem Social Moderna* São Paulo: Editora UNESP, 1997.

_____. “Em Defesa da Sociologia: Ensaio, Interpretações e Treplicas”. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

_____. *Mundo em Descontrole: O que a Globalização está Fazendo de Nós*. Rio de Janeiro: Editora Record, 2010.

GIL, José. *Metamorfoses do Corpo*. Lisboa: Relógio D’Água Editores, 1997.

GIUMBELLI, Emerson. “O ‘baixo espiritismo’ e a história dos cultos mediúnicos”. *Horiz. antropol.*, Jul 2003, vol.9, no.19, p.247-281.

_____. *Fim da Religião: Dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*. São Paulo: Attar/PRONEX, 2002.

_____. “Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro”. In SILVA, V. G. (org.) *Caminhos da alma: memória afro-brasileira*. São Paulo: Summus, 2002.

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

_____. *Comportamentos em Lugares Públicos*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

_____. *Interaction Ritual: Essays on Face-to-face Behavior*. New York: Pantheon Books, 1967.

_____. *Manicômios, Prisões e Conventos*. São Paulo: Perspectiva, 2008.

GREENFIELD, S. M. “Spirits and Spiritist Therapy in Southern Brazil: A Case Study of an Innovative, Syncretic, Healing Group”. *Culture, Medicine and Psychiatry*, 16 (1), 1992, p. 23-52.

GUERRA, Lemuel Dourado. *Mercado Religioso no Brasil: competição demanda e a dinâmica da esfera da religião*. João Pessoa: Ideia, 2003.

GUERRIERO, Silas. Desafios Interpretativos das Novas Configurações das Religiões Tradicionais. In: 33º Encontro Anual da ANPOCS, 2009, Caxambu/MG. Programa e Resumos 33º Encontro Anual da ANPOCS. São Paulo: Anpocs, 2009.

_____. *Novos movimentos religiosos: o quadro brasileiro*. São Paulo: Paulinas, 2006.

KAPPLER, Claude. *Monstres, Démons et Merveilles à la Fin du Moyen-Age*. Paris: Payot, 1980.

HALL, Stuart. *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HALLOY, Arnaud. “Um candimblé na Bélgica: traços etnográficos de tentativa de instalação e suas dificuldades.” *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 2004, vol. 47, nº 2, p. 453-491.

HERSKOVITS, Melville J. *Antropologia Cultural*. São Paulo: Mestre Jou, 1969.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O Peregrino e o Convertido: A Religião em Movimento*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

_____. *La religion pour Mémoire*. Paris: CERF, 1993.

HOLANDA, Sergio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. *Visão do Paraíso: Os Motivos Edênicos no Descobrimento e Colonização do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

HUGART, R. P., “Transnacionalização da religião no Cone Sul: o caso do Uruguai”. In: ORO, Ari Pedro, STEIL, Carlos Alberto (orgs.). *Globalização e Religião*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

LABARRERE, Vanessa de Siqueira. *O Vocabulário da Doutrina Religiosa do Vale do Amanhecer como Índice de Crioulização Cultural*, Brasília. Dissertação (Mestrado em Linguística). Universidade de Brasília, 2006.

LAPLANTINE, François. *Antropologia da Doença*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

LATOUR, Bruno. *Jamais Fomos Modernos: Ensaio de Antropologia Simétrica*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

LE BRETON, David. *A Sociologia do Corpo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009a.

_____. *Antropologia do Corpo e Modernidade*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

_____. *As Paixões Ordinárias: Antropologia das Emoções*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009b.

LIGIÉRIO, Z.; DANDARA. *Umbanda: paz, liberdade e cura*. Rio de Janeiro: Record, Nova Era, 1998

LEVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

LEWGOY, Bernardo. “A transnacionalização do espiritismo kardecista brasileiro: uma discussão inicial”. *Relig. soc.*, Jul 2008, vol.28, no.1, p.84-104.

_____. “Chico Xavier e a cultura brasileira”. *Rev. Antropol.*, 2001, vol.44, no.1, p.53-116.

_____. “Etnografia da leitura num grupo de estudos espírita”. *Horiz. antropol.*, Dez 2004a, vol.10, no.22, p.255-282.

_____. *O Grande Mediador, Chico Xavier e a Cultura Brasileira*. Bauru, SP: EDUSC/Brasília: CNPQ-PRONEX, 2004b.

MAGGIE, Yvonne. *Medo de Feitiço: Relações entre a Magia e o Poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

_____. *Guerra de Orixá: Um Estudo de Ritual e Conflito*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

_____. “O Medo do Feitiço”. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, n. 13/1, 1986.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. *Mystica Urbe: Um Estudo Antropológico Sobre o Circuito Neo-Esotérico na MetrÓpole*. São Paulo: Studio Nobel, 1999.

_____. *O Brasil da Nova Era*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

_____. “O Circuito Neo-Esotérico”. In: TEXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. (orgs.) *As Religiões no Brasil: Continuidades e Rupturas*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

MALUF, Sônia Weidner. “Mitos coletivos, narrativas pessoais: cura ritual, trabalho terapêutico e emergência do sujeito nas culturas da Nova Era”. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, p. 499-527, 2005.

_____. “Os filhos de Aquário no país dos terreiros: novas vivências espirituais no sul do Brasil”. *Ciencias Sociales y Religión*, Porto Alegre, v. 5, n. 5, p. 153-171, 2003.

_____. “Peregrinos da Nova Era: Itinerários espirituais e terapêuticos no Brasil dos anos 90”. *Antropologia em Primeira Mão*, v. 100, p. 05-29, 2007

MARIANO, Ricardo. “A reação dos evangélicos ao novo Código Civil”. *Civitas*, v. 6, p. 77-99, 2006

_____. “Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil”. 1. ed. São Paulo: Loyola, 1999a.

_____. “O futuro não será protestante”. *Ciencias Sociales y Religión*, Porto Alegre, v. 1, n. 1, p. 89-114, 1999b.

_____. “Sociologia do crescimento pentecostal no Brasil: um balanço”. *Perspectiva Teológica*, v. 43, p. 11-36, 2011.

MARQUES, Erich Gomes. *Os Poderes do Estado no Vale do Amanhecer: Percursos Religiosos, Práticas Espirituais e Cura*. Brasília, Dissertação (Mestrado em Antropologia), Universidade de Brasília, 2009.

MARTINS, Maria Cristina de Castro. “O Amanhecer de uma Nova Era: Um Estudo da Simbiose Espaço Sagrado/Rituais do Vale do Amanhecer”. In: MUSUMECI, Leonarda. *Antes do Fim do Mundo: Milenarismos e Messianismos no Brasil e na Argentina*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2004.

MARTINS, Paulo Henrique. “As terapias alternativas e a libertação dos corpos”. In: CAROZZI, María Julia (org.). *A Nova Era no Mercosul*. Petrópolis, RJ, 1999.

_____. *Contra a Desumanização da Medicina: Crítica Sociológica das Práticas Médicas Modernas*. Petrópolis, Vozes, 2003.

MAUSS, Marcel. *Ensaio de Sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 2004.

_____. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MEAD, Margaret. *Sexo e Temperamento*. São Paulo: Perspectiva, 2004.

MEDEIROS, Bartolomeu Tito Figueirôa de. “Um caso de sincretismo afro-cristão-kardecista-umbandista-new age: As casas filiais do Vale do Amanhecer, no Nordeste brasileiro”. *in: XXI Reunião brasileira de antropologia*. Vitória: Reunião brasileira de Antropologia, 1998.

MELLIMACI, F. “A situação religiosa na Argentina urbana no fim do milênio”. *In: ORO, Ari Pedro, STEIL, Carlos Alberto (orgs.). Globalização e Religião*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

MELLO, Gláucia Buratto Rodrigues de. “Milenarismos Brasileiros: Novas Gnosés, Ecletismo Religioso e uma Nova Era de Espiritualidade Universal. *In: MUSUMECI, Leonarda (org.). Antes do Fim do Mundo: Milenarismos e Messianismos no Brasil e Argentina*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2004.

_____. *Millénarisme Brésiliens: contribution à l'étude de l'imaginaire contemporain*. France, Université Pierre Mendes, UFR Science de l'Homme et de la Société, Département de Sociologie, 1999.

MELO, Victor Andrade. “O corpo esportivo nas searas tupiniquins – panorama histórico”. *In: PRIORE, Mary Del; AMANTINO, Marcia. (orgs.). História do Corpo no Brasil*. São Paulo: Editora UNESP, 2011.

MEMI, Alberto. *Retrado do colonizado precedido pelo retrato do colonizador*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

MENDONÇA, Antônio G. “Discussão Sobre a Viabilidade do Protestantismo Histórico no Brasil”. *Notas*, v.1, n. 3, 1994.

MERRIAM, Alan P. *Anthropology of Music*. Evanston: Northwestern University Press, 1964.

MOTTA, Roberto. “A Eclesificação dos Cultos Afro-Brasileiros”. *Comunicações do ISEER*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 30, p. 31-43, 1988a.

_____. “As Variedades do Espiritismo Popular na Área do Recife: Ensaio de Classificação”. *Boletim da Cidade do Recife*, Recife, n. 2, p. 97-114, 1977.

_____. “Escatologia e visão do mundo nas religiões afro-brasileiras”. *In: BRANDÃO, Sylvana. História das Religiões no Brasil*. Recife: Editora da UFPE, 2002.

_____. “Indian-Afro-European Syncretic Cults in Brazil: Their Economic and Social Roots.” *Cahiers du Brésil Contemporain*, Paris, v. 5, p. 27-48, 1988b.

_____. *Meat and Feast: The Xangô Religion of Recife*. New York. (Ph.D. dissertation in Anthropology), Columbia University, 1988.

_____. “Reação a Max Weber no Pensamento Brasileiro: O Caso de Gilberto Freyre”. *Estudos de Sociologia (Recife)*, v. 13, p. 185-206, 2008.

_____. “Religiões éticas e religiões sacrificiais: seu crescimento simultâneo no Brasil atual”, In: MIELE, Neide (org.). *Religiões: múltiplos territórios*. João Pessoa: Ed. Universitária-UFPB, 2007.

_____. “Sacrifício, Mesa, Festa e Transe na Religião Afro-Brasileira”. *Horizonte Antropológico*, Porto Alegre, n. 3, p. 31-38, 1995.

_____. “Tempo e Milênio nas Religiões Afro-Brasileiras”. In: XXIV Encontro Anual da ANPOCS. Caxambu: Encontro Anual da ANPOCS, 2000.

MOURA, Clovis. *Sociologia do Negro Brasileiro*. São Paulo: Ática, 1988.

NEVES, Luís Felipe Baeta. *O Combate dos Soldados de Cristo na Terra dos Papagaios: Colonialismo e Repressão Cultural*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1978.

OLIVEIRA, Amurabi. “A Nova Era e New Age Popular: Transformações das Religiões no Brasil”. *Cadernos de Pesquisa Interdisciplinar em Ciências Humanas*, v. 11, p. 65-85, 2011a.

_____. “Da Nova Era à New Age Popular: As Transformações no Campo Religioso Brasileiro”. *Caminhos*, v. 9, p. 141-157, 2011b.

_____. *Dinâmicas Culturais e Relações de Reciprocidade no Vale do Amanhecer: Um Estudo de Caso Sobre o Templo de Campina Grande – PB*. Campina Grande. Dissertação (Mestrado e Ciências Sociais), Universidade Federal de Campina Grande, 2008.

_____. “Nova Era à brasileira: A New Age Popular do Vale do Amanhecer”. *Interações : Cultura e Comunidade*, v. 4, p. 31-50, 2009.

_____. “Percurso Biográfico e Eficácia Simbólica: Percursos no Vale do Amanhecer”. *Revista Mediações*, v. 15, p. 248-265, 2010a.

_____. “Religião e Sociedade Pós-Tradiciona: O Caso da New Age Popular do Vale do Amanhecer”. *Revista Brasileira de História das Religiões*, v. Ano II, p. 277-290, 2010b.

OLIVEIRA, Amurabi; VIGLIANCHINO, Matilde Eugenia. “Processos e Transformações no Campo Religioso no Brasil e na Argentina: Leituras Pós-Coloniais”. *Estudos de Sociologia*, v. 16, p. 287-308, 2010.

OLIVEIRA, Daniela de. *Visualidades em Foco: Conexões Entre a Cultura Visual e o Vale do Amanhecer*. Goiânia. Dissertação (Mestrado em Cultura Visual), Pontifícia Universidade de Goiás, 2007.

OLIVEIRA, Dorotéo Émerson Storck de. *As Representações do Sagrado na Construção da Realidade no Vale do Amanhecer*. Goiânia. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), Pontifícia Universidade de Goiás, 2002.

OLIVEIRA, J. H. M. *Das macumbas à umbanda: uma análise histórica da construção de uma religião brasileira*. Limeira: Editora do Conhecimento, 2008.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. “A teoria do trabalho religioso em Pierre Bourdieu”. In: TEXEIRA, Faustino (org.) *Sociologia da Religião: Enfoques Teóricos*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

ORO, Ari Pedro. “A política da Igreja Universal e seus reflexos nos campos religioso e político brasileiros”. *Rev. bras. Ci. Soc.*, Out 2003, vol.18, no.53, p.53-69.

_____. “‘Reciben lo que veniran a buscar’: nação e poder num encontro evangélico internacional, em Buenos Aires”. *Relig. soc.*, Jul 2010, vol.30, no.1, p.32-52.

ORTIZ, Renato. *A Morte Branca do Feiticeiro Negro*. São Paulo: Brasiliense, 1999.

_____. “Anotações sobre religião e globalização”. *Rev. bras. Ci. Soc.*, Out 2001, vol.16, no.47, p.59-74.

_____. *Mundialização e Cultura*. São Paulo: Brasiliense, 2006.

PARKER, C. “Globalização e religião: o caso chileno”. In: ORO, Ari Pedro, STEIL, Carlos Alberto (orgs.). *Globalização e Religião*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

PARSONS, Talcott. *O Sistema das Sociedades Modernas*. São Paulo: Pioneira, 1974.

PIERUCCI, Antônio Flávio. “‘Bye bye, Brasil’: o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000”. *Estud. av.*, Dez 2004, vol.18, no.52

PIRES, Flávia. “Quem tem medo de mal-assombro?”. *Etnográfica*, v. 13, p. 291-312, 2009.

PRANDI, José Reginaldo. “As Religiões Afro-Brasileiras e seus Seguidores”. *Civitas*, Porto Alegre, vol. 3 n. 1, p. 15-34, 2003.

_____. “O Brasil com Axé: Candomblé e Umbanda no Mercado Religioso”. *Estud. av.* vol.18 no.52 São Paulo Sept./Dec. 2004

_____. *Segredos Guardados: Orixás na Alma Brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

RABELO, Miriam Cristina. “A construção do sentido nos tratamentos religiosos”. *RECIIS. Revista eletrônica de comunicação, informação & inovação em saúde*, v. 4, p. 3-11, 2010.

_____. “A Possessão como Prática: esboço de uma reflexão fenomenológica”. *Mana*, v. 14, p. 87-118, 2008.

_____. “Estudar a religião a partir do corpo: algumas questões teórico-metodológicas”. *Cad. CRH*. 2011, vol.24, n.61, pp. 15-28.

_____. “Religião e a Transformação da Experiência: notas sobre o estudo das práticas terapêuticas nos espaços religiosos”. *Ilha. Revista de Antropologia*, v. 7, p. 125-145, 2007.

_____. “Religião e Cura: algumas reflexões sobre a experiência religiosa das classes trabalhadoras urbanas”.. *Cadernos de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 3, p. 316-325, 1993.

_____. “Religião, Ritual e Cura”. In: ALVES, Paulo César Borges; MINAYO, Maria Cecília de Souza. (Org.). *Saúde e Doença: um olhar antropológico*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1994, v. 1, p. 47-56.

RAMOS, Arthur. *A Aculturação Negra no Brasil*. São Paulo: Nacional, 1942.

_____. *Introdução à Antropologia Brasileira: As Culturas Europeias e os Contatos Raciais e Culturais*. Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, 1947.

_____. *Negro Brasileiro*. Rio de Janeiro: Graphia Editorial, 2001.

REIS, Marcelo Rodrigues dos. *Discursos e Temporalidades: A Construção da Memória e da Identidade no Vale do Amanhecer*. Brasília, Dissertação (Mestrado em História), Universidade de Brasília, 2004.

_____. *Tia Neiva: A Trajetória de uma Líder Religiosa e sua Obra, O Vale do Amanhecer (1925-2008)*. Brasília, Tese (Doutorado em História), Universidade de Brasília, 2008.

RIBEIRO, Darcy. *O Povo Brasileiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

SAID, Edward W., *Orientalismo: O Oriente como Invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SALGUEIRO, Roberta rocha. *A Hierarquia Espiritual das Entidades Negras no Vale do Amanhecer*. Brasília. Dissertação (Mestrado em Antropologia), Universidade de Brasília, 2003.

SANTOS, João Simões dos. *Rituais do Vale do Amanhecer: Sincretismo ou Pluralidade de Símbolos*. Goiânia. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), Pontifícia Universidade de Goiás, 2001.

SANCHIS, P. “O campo religioso contemporâneo no Brasil”. In: ORO, Ari Pedro, STEIL, Carlos Alberto (orgs.). *Globalização e Religião*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

SEIBLITZ, Z. “A gira profana”. In: BROWN, D. [et al] (org.) *Umbanda e política*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985

SILVA, Magnólia Gibson Cabral. *Esoterismo e movimento esotérico no Brasil*. Recife. Tese (Doutorado em Sociologia), Universidade Federal de Pernambuco, 2000.

SILVA, Vagner Gonçalves da. “Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: Significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo”. *Mana (Rio de Janeiro)*, v. 13 (1), p. 207-236, 2007.

_____. *O Antropólogo e sua Magia*. São Paulo: Edusp, 2006.

_____. “Transes em trânsito – continuidades e rupturas entre neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras”. In: TEXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. (orgs.) *As Religiões no Brasil: Continuidades e Rupturas*. Petropolis, RJ: Vozes, 2006.

SIQUEIRA, Deis. “Novas Religiosidades, Estilo de Vida e Sincretismo Brasileiro”. In: SIQUEIRA, Deis; LIMA, Ricardo Barbosa de (orgs.). *Sociologia das Adesões: Novas Religiosidades e a Busca Místico-Esotérica na Capital do Brasil*. Rio de Janeiro: Garamond: Vieira, 2003.

_____. “Novas religiosidades na capital do Brasil”. *Tempo soc.* 2002, vol.14, n.1, pp. 177-197.

SIQUEIRA, Deis; REIS, Marcelo; LEITE, Jairo Zelaya; MASSOTE, Rodrigo L. *Vale do Amanhecer: Inventário Nacional de Referências Culturais*. Brasília, DF: Superintendencia do IPHAN no Distrito Federal, 2010.

SOUZA, Jessé. “A Ética Protestante e a Ideologia do Atraso Brasileiro”. *Rev. bras. Ci. Soc.*, Out 1998, vol.13, no.38.

_____. “Homem, cidadão: ética e modernidade em Weber”. *Lua Nova*, Ago 1994, no.33, p.135-143.

STEIL, Carlos Alberto. “Homens e mulheres crentes numa sociedade atéia”. *Cadernos de Liturgia*, 1993.

_____. “Pluralismo, Modernidade e Tradição: Transformações do Campo Religioso”. *Ciências Sociais e Religião*. Ano 3, nº , 2001.

STOLL, Sandra Jacqueline. “Religião, ciência ou auto-ajuda? trajetos do Espiritismo no Brasil”. *Rev. Antropol.*, 2002, vol.45, no.2, p.361-402.

TURNER, Victor. *Dramas, Campos e Metáforas: Ação Simbólica na Sociedade Humana*. Niterói: Eduff, 2008.

_____. *Floresta de Símbolos: Aspectos do Ritual Ndembu*. Niterói: Eduff, 2005.

_____. *O Processo Ritual: Estrutura e Antiestrutura*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1974.

_____. *Revelation and Divination in Ndembu Ritual*. London: Cornell University Press, 1975.

_____. *The Anthropology of Performance*. New York: PAJ Publications, 1988.

VELHO, Gilberto. *Projeto e Metamorfose: Antropologia das Sociedades Complexas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

WARREND, D. “A terapia espírita no Rio de Janeiro por volta de 1900”. *Religião e Sociedade* , 11 (3), 1984.

WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Economia e Sociedade: Fundamentos da Sociologia Compreensiva* . Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília: São Paulo: Imprensa Oficial de São Paulo, 1999.

_____. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: LTC, 1983.

WILSON, Bryan. “Secularization”. In: ELIADE, Mircea. *The International Encyclopedia of Religions*. Nova York: Macmillan Pub, 1987.

Obras Publicadas pelo Vale do Amanhecer

ARMOND, Edgard. *Os exilados de Capela*. São Paulo: Editora Aliança, 1987.

ÁLVARES, Bálamo. *Mensagens de Pai Seta Branca*. Brasília, [do autor], 1991.

_____. *Tia Neiva – Autobiografia Missionária*. Brasília, [do autor], 1992.

SASSI, Mário (org.) *2000 – a conjunção de dois planos*. Brasília, [do autor], 1977.

_____. *Instruções práticas para os médiuns*. Brasília, [do autor], 1978.

_____. *No limiar do III Milênio*. Brasília, Vale do Amanhecer, 1974.

_____. *O que é o Vale do Amanhecer?*. Brasília: Guavira Editores, 1979.

_____. *Sob os olhos da clarividente*. Brasília: Vale do Amanhecer, s/d.

Sites

Luzes do Amanhecer. Disponível em <http://www.luzesdoamanhecer.hd1.com.br>. Último acesso em 10 de outubro de 2011.

Olinda Amanhecer. Disponível em <http://www.olindaamanhecer.com.br>. Último acesso em 1º de outubro de 2011.

Star Trek Homepage. Disponível em <http://www.startrek.com>. Último acesso em 15 de setembro de 2011.

Vale do Amanhecer. Disponível em <http://www.valedoamanhecer.com>. Último acesso em 20 de setembro de 2011.

_____. Disponível em <http://www.valedoamanhecer.com.br>. Último acesso em 1º de outubro de 2011.

Vale do Amanhecer Cartas. Disponível em <http://www.valedoamenhecer-cartas.blogspot.com.br>. Último acesso em 1º de outubro de 2011.