

Performance, Corpo e Identidade: a imersão religiosa no Vale do Amanhecer*

*Amurabi Oliveira***

Resumo

Nosso trabalho diz respeito a um movimento místico esotérico denominado Vale do Amanhecer. Tal movimento foi fundado por “Tia Neiva”, congregando elementos do catolicismo, espiritismo, das religiões afro-brasileiras e da Nova Era, concentrando-se em Brasília até os anos 80 e disseminando-se pelo Brasil. Nosso material de campo provém de pesquisa etnográfica realizada fundamentalmente em templos fora de Brasília, nas cidades de Recife, Olinda, São Lourenço da Mata e Maceió. Neste movimento, o processo iniciático pressupõe um longo aprendizado, não apenas no plano linguístico e visual como também corporal. Neste sentido, a identidade dos sujeitos envolvidos passa por uma experiência essencialmente corpórea e emocional, por um intenso processo de aprendizagem e experimentação. Ao inserirmos tal movimento teoricamente na perspectiva da Nova Era, nos contrapomos a alguns autores como Magnani (1999, 2000), Amaral (1999, 2000, 2003), que colocam que na Nova Era mais irá importar a pluralidade de experiências que suas profundidades, uma vez que a aprendizagem corporal que demanda o Vale do Amanhecer, em especial para aqueles adeptos que se denominam “aparás”, no caso os responsáveis pela incorporação mediúnica, pressupõe uma imersão profunda. Vamos nos deter neste momento sobre a mediunidade do apará, analisando como sua identidade religiosa se configura a partir da experiência corpórea, em especial por intermédio da performance que situa o sujeito no espaço social. Vamos nos apoiar teoricamente nos escritos de Bourdieu para pensar tal engrenagem.

Palavras-chave: Vale do Amanhecer; Nova Era; Corpo; Performance.

* Uma versão preliminar deste trabalho foi apresentada no XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais, junto ao GT: Sociologia e Antropologia do Corpo.

** Licenciado e Mestre em Ciências Sociais (UFCEG), Doutor em Sociologia (UFPE), professor de antropologia da Universidade Federal de Alagoas.

E-mail: amurabi_cs@hotmail.com

Performance, Body and Identity: religious submergence in the “Vale do Amanhecer

Abstract

Our work relates to an esoteric mystical movement called Vale do Amanhecer. This movement was founded by “Tia Neiva”, bringing together elements of Catholicism, spiritism, the African-Brazilian religions and New Age, focusing in Brasília until 80 and spreading throughout Brazil. Our field material comes from ethnographic research conducted mainly in temples outside of Brasília, in Recife, Olinda, São Lourenço da Mata and Maceió. In this movement the initiation process requires a long apprenticeship, not only on the linguistic and visual as well as body. In this sense the identity of those involved goes through a bodily and emotional experience primarily through an intense process of learning and experimentation. By inserting such a move theoretically in a New Age perspective, we compare us to some authors as Magnani (1999, 2000), Amaral (1999, 2000, 2003), which put it in the New Age will import more of the plurality of experiences that its depths, since learning that requires the body Vale do Amanhecer, especially for those fans who call themselves “chips” in case those responsible for the incorporation psychic, requires a deep immersion. We currently hold about mediumship of trim, analyzing how their religious identity is shaped from the bodily experience, in particular through the performance that situates the subject in social space. We will rely on the theoretical writings of Bourdieu to think such gear.

Keywords: Vale do Amanhecer, New Age; Body, Performance.

Performance, cuerpo e identidad: la inmersión religiosa en el “Vale do Amanhecer”

Resumen

Nuestro trabajo se refiere a un movimiento esotérico místico llamado Vale do Amanhecer. Este movimiento fue fundado por “Tía Neiva”, que reúne elementos del catolicismo, el espiritismo, las religiones afro-brasileñas y Nueva Era, centrándose en Brasília hasta el 80 y difundido en todo Brasil. Nuestro material de campo proviene de la investigación etnográfica realizada principalmente en templos fuera de Brasília, en Recife, Olinda, São Lourenço da Mata y Maceió. En este movimiento el proceso de iniciación requiere un largo aprendizaje, no sólo en el cuerpo lingüístico y visual, así como también corporal. En este sentido, la identidad de los implicados pasa por una experiencia corporal y emocional, principalmente a través de un intenso proceso de aprendizaje y experimentación. Mediante la inserción de tal medida teóricamente en una perspectiva de la Nueva Era, se compara con algunos autores como Magnani (1999, 2000), Amaral (1999, 2000, 2003), que lo puso en la Nueva Era va a importar más de la pluralidad de experiencias que sus profundidades, ya que el aprendizaje que requiere el cuerpo Vale do Amanhecer, especialmente para aquellos aficionados que se llaman “papas” en el caso de los responsables de la constitución psíquica, requiere una profunda inmersión. Nos detenemos en la mediunidad de asiento, analizando cómo su identidad religiosa se forma de la experiencia corporal, en particular a través de la actuación que sitúa al sujeto en el espacio social. Nos basaremos en los escritos teóricos de Bourdieu para pensar tales artes.

Palabras clave: Valle del Amanecer, Nueva Era, Cuerpo; Performance.

Introdução

A vivência religiosa tem sido objeto de preocupação dos mais diversos estudiosos das ciências sociais. Autores como Durkheim, Frazer, Mauss, Weber, Eliade dedicaram grande parte de suas obras a se perguntar: qual o substrato social que anima a prática em torno do sagrado?

Para Durkheim (2005), no universo religioso há uma preocupação básica que diz respeito à separação entre o sagrado e o profano, de modo que a construção simbólica do homem se dá num processo ao mesmo tempo complementar e excludente, pois estes polos se colocam em oposição. Ainda que espaços, aspectos, objetos e pessoas possam transitar e mesmo transubstanciar-se de um universo a outro. Os ritos, de modo geral, são os instrumentos que, por excelência, permitem que elementos presentes no universo do profano passem para o universo do sagrado. Ainda segundo este autor, as práticas religiosas podem agregar os sujeitos em torno de uma comunidade moral, que será denominada de Igreja, ao passo que o universo da magia não pertence a tal realidade. Para Durkheim, não podemos falar em uma Igreja mágica, ou de magia.

Em Weber (1999), encontramos uma posição que complexifica o trabalho religioso, ao pensar na própria divisão deste trabalho, tanto no nível institucional, ao situar um universo religioso quadripartido, entre o sacerdote, representante da religião instituída, o mago, que oferta bens e serviços religiosos, o profeta, que representa a religião emergente fundada pelo carisma de seu criador, e os leigos, que podem aderir a estas várias práticas, assim como buscam os diversos bens de salvação postos no campo religioso (BOURDIEU, 2004).

Em todo caso, esses autores trouxeram-nos a possibilidade de pensar a religião como fenômeno social, e que, portanto, insere-se num contexto político e cultural mais amplo.

Chamamos a atenção para o fato de que tanto Durkheim quanto Weber separam as práticas “mágicas” daquelas tidas como “religiosas”, ou seja, que pertenceriam, no último caso, a uma religião institucionalizada, representativa de uma congregação de pessoas. Ao nos debruçarmos especificamente sobre as práticas contemporâneas de religiosidade, percebemos quão frágil é este argumento, em especial no que diz respeito ao universo Nova Era, e mais especificamente ao nosso objeto de pesquisa que é o Vale do Amanhecer, na medida em que encontramos aí tanto características que se relaciona à estrutura de uma igreja, quanto àquelas que seriam de práticas “mágicas”.

O impacto da modernidade, sobre as práticas religiosas, implicou uma transformação radical no modo que as mesmas passam a ser vivenciadas. Por um lado, o pluralismo religioso atingiu patamares que até então não al-

cançados, como nos aponta Berger (1985), de maneira que há um processo de subjetivação da crença. As tradicionais instituições geradoras de sentido passam a perder espaço junto aos fiéis (BRANDÃO, 2004), e outras possibilidades de crença entram no jogo.

Outra implicação da modernidade sobre o fenômeno religioso diz respeito às novas possibilidades identitárias, como nos aponta Hervieu-Lèger (2008), vislumbramos um quadro em que as identidades religiosas deixam de ser pensadas enquanto herdadas, claro que o cenário que a autora aponta nos remete a um país como a França, em que o ambiente de secularização já atingiu patamares bastante consideráveis.

Debruçamo-nos neste momento sobre o universo da Nova Era, uma de cujas marcas mais singulares é justamente o processo de subjetivação, que permite ao praticante (não necessariamente adepto) uma maior autonomia no que tange ao processo de elaboração de sua prática religiosa (CAROZZI, 1999).

Para nortear de forma mais clara a nossa discussão, tomemos a definição de Siqueira (2003) acerca do movimento Nova Era - NE:

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 por 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).

É-nos interessante a ideia de uma sensibilidade espiritual. Não à toa, em muitos movimentos o “rótulo” de religião não é aceito, no caso de nosso objeto específico, o Vale do Amanhecer – VDA, eles se definem como uma doutrina, não como uma religião.

Outra definição interessante acerca do universo NE nos dá Amaral (1999), ao definir tal objeto da seguinte forma:

[...] é a possibilidade de transformar, estilizar, desarranjar ou rearranjar elementos de tradições já existentes e fazer desses elementos metáforas que expressem performaticamente uma determinada visão, em destaque em um determinado momento, segundo determinados objetivos. Não mais circunscritos à sua comunidade de origem ou a seus grupos ‘naturais’, esses elementos religiosos, espirituais e místicos – rituais e mágicos – são redescobertos com uma alta diversidade de significados e usados para uma variedade de propósitos (AMARAL, 1999, p. 47).

Nesta sua definição, Amaral foca bem mais a pluralidade de fontes e performances que o universo da NE permite vivenciar, que na postura “não-institucional” que é destacada por Siqueira. Em todo caso, em ambas as definições o caráter não convencional da NE é destacado.

Devemos ressaltar ainda que outro fator atrela-se às questões já elencadas, que diz respeito à globalização. A possibilidade de arranjos em termos não apenas de experiência religiosa, mas de experiência cultural, no sentido mais amplo. Ortiz (2006) destaca como a mundialização da cultura permite que elementos que inicialmente pertenciam a determinada realidade cultural se “desterritorializassem”, distanciando-se dos significados originalmente atribuídos aos mesmos.

Como pontua Magnani (1999, 2000, 2006), em princípio as referências existentes no universo da NE eram muito mais relacionadas a xamãs siberianos, gurus tibetanos, índios norte-americanos, do que às referências culturais locais. Neste sentido, cunhamos o termo *New Age Popular* (OLIVEIRA, 2009), para nos referirmos à articulação emergente entre os elementos presentes aprioristicamente na NE e a religiosidade popular no Brasil.

Em meio a esta realidade, notoriamente, há uma pluralidade de práticas, que incluem movimentos iniciáticos, adeptos com um profundo grau de imersão e de conhecimento daquilo com o que estão se relacionando, ou mesmo frequentadores de alguns espaços, que mantêm uma relação esporádica com o universo da NE. Em todo caso, devemos dar relevo à questão da pluralidade do movimento, para que com isso não simplifiquemos a questão a uma “hiperindividualização” da experiência religiosa, pois esta possui sim uma esfera social.

Destaquemos que nas práticas do universo da NE o corpo possuirá uma centralidade significativa, pois a dimensão da experiência é fundamental no processo de construção da identidade de seus praticantes. Uma vez que, ao focarmos numa realidade marcada por identidades não herdadas, como já pontuamos, a dimensão da experiência é fundamental para demarcar o processo de imersão, e tal experiência é predominantemente corpórea. Focaremos neste trabalho na realidade da corporeidade presente na configuração da identidade religiosa dos adeptos do Vale do Amanhecer – VDA.

Breve Itinerário do Vale do Amanhecer

José Jorge de Carvalho (1999) afirma que o Vale do Amanhecer configura possivelmente o universo religioso mais complexo que já se teve notícia, o que parece plausível tendo em vista o alto grau de elaboração cultural no qual ocorrem as práticas e crenças deste movimento. Seu próprio percurso histórico e cosmovisão demonstram quão híbrida sua realidade se configura.

Não há como desvencilhar a história do Vale do Amanhecer da trajetória de vida de Neiva Chavez Zelaya, sergipana que veio integrar um grupo de candangos na construção de Brasília. Levava uma vida normal até então, chegou a ser a primeira mulher caminhoneira profissional no Brasil. Aos 32 anos, alega ter visões as mais diversas, e a partir daí, empreendendo uma peregrinação através do catolicismo, centros kardecistas e da umbanda, porém não encontrando respostas para os seus questionamentos espirituais.

Aos 33 anos, tem o primeiro contato com uma entidade que se autointitula “Pai Seta Branca”, fato este que é utilizado discursivamente pelos adeptos em decorrência de ser corrente a ideia de que 33 foi a “idade de Cristo”. Por meio de inúmeros contatos com esta entidade, Neiva afirma ter tomado conhecimento de que em outras vidas teria sido uma pitonisa grega no Oráculo de Delfos, e Nefertiti e Cleópatra, e uma cigana conhecida como Natascha, bem como de que o “Pai Seta Branca” não podendo mais reencarnar a teria escolhido para uma missão espiritual, fundar uma doutrina que deveria preparar a humanidade para o terceiro milênio, período este em que não haveria nem dor nem sofrimento.

Em relação à imagem do “Pai Seta Branca”, vale a pena frisar, como aponta Mello (1999, 2004), que sua imagem é por vezes confundida com a do próprio Jesus, ocupando em verdade um lugar de maior destaque junto ao Vale, apesar de em termos doutrinários ser visto como hierarquicamente inferior. Cavalcante (2005), no que diz respeito não só ao “Pai Seta Branca” como em relação às demais entidades “indígenas” que figuram no panteão do Vale, coloca:

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: 168).

Entendemos que a composição do universo místico-religioso do Vale, especificamente no que tange à utilização de vários signos oriundos das mais diversas matrizes culturais, só é possível dentro do processo que Ortiz (2006) denomina mundialização da cultura, no qual esta se desterritorializa. Os índios do faroeste, na perspectiva do autor, são símbolo de uma cultura mundial, sem raízes, fenômeno típico da modernidade.

Argumentamos que os índios do Vale do Amanhecer pertencem ao universo próprio deste movimento, considerando que houve um complexo processo não apenas de bricolagem cultural, como de ressignificação e reinvenção cultural, a imagem aprioristicamente pertencente a filmes de faroeste agora é um ícone de culto entre os adeptos, um ser cujas origens extraterrestres e o histórico de reencarnações o legitimam como líder espiritual.

Ainda no que diz respeito ao percurso de Tia Neiva, é interessante ressaltar que após o início de suas alegadas visões, ela vivenciou uma longa “peregrinação” em diferentes credos em busca de explicações para tais visões. É aí que tia Neiva encontra Mãe Nenen e com ela fundam em Serra do Ouro, próximo à cidade Alexânia, entre as cidades de Brasília e Anápolis, a *União Espiritualista Cristã Seta Branca*, mais conhecida entre os adeptos pela sigla Uesb.

No período em que esteve ligada à Uesb (1959-1964), Neiva afirma ter sido treinada por um monge “encarnado” de nome Humahã, que residiria no mosteiro de Lhasa no Tibet. Segundo os adeptos, durante cinco anos Neiva teria se transportado espiritualmente todos os dias para receber o referido treinamento. Ao final do mesmo, ela teria recebido o nome de “Koatay 108”, que faria referência a uma suposta coroa luminosa composta de 108 diamantes, que teria sido posta dali em diante sobre sua cabeça, bem como ao conhecimento de 108 mantras, ambos proporcionados pelos planos espirituais.

Houve posteriormente divergências entre Tia Neiva e Mãe Nenen que culminaram com a separação das duas. Segundo Cavalcante (2000), este fato é explicado entre os adeptos como cumprimento de uma “dívida cármica”, já que elas teriam sido ligadas em vidas passadas, e o tempo que passaram juntas teria servido para sanar esta “dívida”.

Em 1964, Tia Neiva muda-se para os arredores de Taguatinga, junto a um pequeno grupo de médiuns. Nesta cidade, registra sua obra missionária com o nome de “Ordens Sociais da Ordem Espiritualista Cristã”. Na verdade, foi apenas uma mudança de nome, pois já havia um registro sob os moldes de comunidade religiosa com obras sociais, que permaneceu, sob o nome de “União Espiritualista Seta Branca”, segundo os adeptos, no plano espiritual a comunidade teria o nome de “Corrente Indiana do Espaço”. Tempos depois, agregou-se a esse grupo uma pessoa que será decisiva no processo de constituição do Vale, Mário Sassi, terceiro e último companheiro de Tia Neiva, e que veio a se tornar o principal sistematizador da doutrina do Vale do Amanhecer. Ele teria chegado ao Vale em decorrência de problemas espirituais que o teriam levado à depressão e ao alcoolismo (GONÇALVES, 1999).

No que se refere ao templo propriamente dito, houve problemas judiciais que acarretaram na perda do terreno no qual o grupo de Tia Neiva estava alojado, fazendo-se necessária mais uma mudança de local. O grupo se muda

para os arredores de Planaltina, Cidade Satélite de Brasília, onde finalmente se concretiza a instalação da comunidade. É neste local que a doutrina ganha entre os adeptos o nome de Vale do Amanhecer, fazendo uma referência à aura avistada daquele local. Houve ainda um processo de desapropriação desse terreno devido à construção de uma usina hidrelétrica que abasteceria Brasília. Entretanto, devido à adesão de novos membros e o consequente aumento populacional, houve a concessão do terreno a Neiva, que passou a determinar por meio de venda de lotes quem deveria ou não viver no Vale.

Tia Neiva morre em 1985, aparentemente, em decorrência de tuberculose. Para os adeptos, tal doença tinha uma explicação espiritual, decorreria de uma “dívida cármica”, teria ocorrido após o seu treinamento com o monge tibetano. Antes de sua morte, Neiva havia deixado preparada a sua sucessão, cabendo a quatro “trinos” o comando do Vale. A partir desse momento, esses trinos são Mário Sassi (Trino Tumuchy), seu filho, Gilberto Chaves Zelaya (Trino Ajarã), os adeptos Nestor Sabatovicz (Trino Arakém) e Michel Hanna (Trino Sumanã). Às duas filhas de Tia Neiva couberam alguns encargos secundários na doutrina.

Chama a atenção o fato de que no ano da morte de Neiva havia apenas quatro templos fora de Brasília, hoje já existem mais de 600, sete dos quais em outros países, segundo Cavalcante (2005). Em sua pesquisa, ela encontrou adeptos em Brasília que se sentiam incomodados com tal situação, citando que há templos como o do Recife, que haviam introduzido mudanças de termos rituais e doutrinários, o que seria contrário à perspectiva vigente no Vale, que segundo Medeiros (1998) garante autonomia administrativa aos templos, porém não doutrinária.

Batista (2003) pontua acerca do processo mítico de criação do universo particular do VDA: “Os adeptos do Vale do Amanhecer recriam de um modo próprio a sociedade, sua história, desde a Antiguidade até os discos voadores. Graças ao imaginário, os adeptos inventam um eixo temporal que lhes permite atravessar todas as épocas da humanidade” (Ibid.: 11).

Corpo, *Habitus* e Subjetividade: A Mediunidade Corpórea dos Aparás

Uma das características mais singulares que diz respeito ao VDA tange à divisão do trabalho mediúnicos existente no movimento. Primeiro, devemos destacar a forte influência do kardecismo sobre o movimento, tanto que em algumas entrevistas realizadas os adeptos se apresentam inicialmente como espíritas, ressaltando posteriormente que são “espíritas não kardecistas”. Tal influência se dá também no nível da linguagem. No VDA, todos os adeptos são tomados enquanto médiuns, no entanto, há uma divisão do trabalho que possibilita a classificação dos médiuns em dois tipos: doutrinadores e aparás.

Há ainda outras classificações com relação aos adeptos, por exemplo, no que diz respeito às relações de gênero encontramos a classificação entre ninfas, que se remete às mulheres, e os jaguares, que se remete aos homens. Do mesmo modo no que concerne à filiação espiritual, os homens podem se enquadrar como príncipes ou magos, e as mulheres podem se encontrar vinculadas a uma das 19 falanges possíveis para as mulheres. Neste trabalho centralizaremos no primeiro modelo de classificação apresentado, mais especificamente no segundo grupo: os aparás.

Considerando o primeiro grupo de classificação, temos os adeptos agrupados em duas categorias, doutrinadores ou aparás, como já pontuado. Essa classificação baseia-se unicamente no tipo de mediunidade que o adepto desenvolve, ainda que possamos perceber uma forte relação entre as relações de gênero e esta classificação, muitos dos médiuns de incorporação são mulheres, ao passo que a maioria dos médiuns doutrinadores é de homens. Durante o processo de iniciação na doutrina são realizados testes, em que se pode descobrir o tipo de médium que o adepto é. Na verdade, pela descrição apresentada pelos adeptos, o teste centra-se no apará, no final das contas descobre-se se o adepto é ou não apará, restando àquele que não possui a mediunidade específica vinculada à incorporação tornar-se doutrinador. Dentro da experiência mediúmica, essas categorias são menos estanques do que poderia se pensar em princípio, pois encontramos pelo menos três relatos, dois no templo de São Lourenço da Mata, e um em Dois Irmãos, em Pernambuco, em que o médium em parte de sua vida na doutrina foi doutrinador, e em parte foi apará, havendo tantos casos em que a incorporação simplesmente deixou de ocorrer, ou mesmo que devido a limitações físicas o médium deixou de exercer o seu lugar de apará.

Galinkin (2008) em seu trabalho elenca quais as principais funções de cada tipo de médium. Segundo a autora, os encargos se dividiriam 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. Ministrando 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 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)

Como podemos perceber, tais tipos de médium possuem funções ritualísticas complementares, de modo que para a maior parte dos rituais existentes demanda-se a presença dos dois. Observamos que neste sentido o médium doutrinador tem um pouco mais de autonomia, na medida em que algumas de suas funções podem ser desempenhadas sem a presença necessária de um apará, no entanto, o inverso não ocorre, uma vez que o processo de incorporação demanda um doutrinador que abra e feche os trabalhos, e que também medie a relação estabelecida entre o apará, a entidade e os pacientes.¹

Esta classificação implica não no plano religioso numa ocupação de função diferenciada, mas também implica em carregar signos, em sua indumentária ritualística, que distinga um médium do outro. Para os médiuns aparás constará uma insígnia representada por um livro aberto, ao passo que para os doutrinadores haverá a representação de uma cruz preta envolta num tecido branco. Tais símbolos podem aparecer na capa da indumentária, ou na parte da frente da mesma, e também pode constar na faixa que envolve os médiuns. Esses símbolos também encontram-se presentes nos templos do VDA. A seguir temos algumas imagens que representam estes diferentes símbolos.

1 Para a doutrina do Vale do Amanhecer são chamados de pacientes todos aqueles que não pertencem à mesma e vão em busca de seus serviços espirituais.



Símbolo do Apará



Símbolo do Doutrinador



Médium Doutrinador e Médium Apará. Fonte: Do autor.

Temos, neste caso, um primeiro marcador de identidade, baseado num elemento que remete à estrutura corpórea. Os signos sociais se circunscrevem ao corpo, por meio dos mais diversos processos, inclusive pela indumentária, que neste caso demarca o lugar do sujeito no espaço social.

Se partirmos da análise dos campos que propõe Bourdieu (2005), temos que os sujeitos, ao ocupar suas posições no campo, lançam estratégias para a alteração ou manutenção posicional no mesmo. Sendo assim, aqueles que possuem maior quantia de capital simbólico lançarão estratégias, baseadas na violência simbólica, para manter sua posição no campo, angariando mais capital simbólico, e impossibilitando que outros sujeitos angariem mais, ao mesmo tempo em que suas estratégias baseiam-se também nas regras postas no campo, entretanto, aqueles que possuem menor quantia de capital simbólico lançam, tendencialmente, estratégias, por meio de seu senso prático, que se dá a partir da incorporação das regras do jogo (BOURDIEU, 1996), que visam angariar mais capital simbólico.

Interessante marcar uma questão fundamental, no tocante à perspectiva epistemológica que Bourdieu assume no decorrer de sua obra. Ainda que possamos considerá-lo um autor de síntese, ele rompe com alguns autores clássicos, a exemplo de Durkheim, que situa a sociedade no plano da consciência coletiva. Bourdieu aponta para uma sociedade muito mais circunscrita nos corpos que nas consciências, na medida em que ela se expressa por um conjunto de predisposições postas através do *habitus* (BOURDIEU, 2004).

Essas predisposições formulam-se tanto a partir da posição que os agentes ocupam nos diversos campos, como pelos deslocamentos que os mesmos realizam, seja no campo religioso, cultural ou político, uma vez que devemos considerar a relativa autonomia dos campos, que leva a uma influência mútua dos mesmos (BOURDIEU, 2005).

Devemos destacar que o *habitus* é essencialmente incorporado, de modo que a relação com o mundo social se dá por intermédio do corpo, isso inclui a indumentária, o sotaque, os gestos, os trejeitos, o agir no mundo, que é um agir corpóreo por fim, um agir que identifica o sujeito no espaço social, para si e para os outros. Neste sentido, corroboramos com a posição defendida por Bourdieu (2007) que situa o processo de aprendizagem como algo que ocorre através do corpo. Para o autor:

A relação com o mundo é uma relação de presença no mundo, de estar no mundo, no sentido de pertencer ao mundo, de ser possuído por ele, na qual nem o agente nem o objeto são colocados como tais. O grau em que o corpo é investido nessa relação constitui decerto um dos principais determinantes do interesse e da atenção que se acham nela mobilizados, bem como da importância – mensurável por sua duração, sua intensidade etc. – das modificações corporais dela decorrentes. (...) 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 (BOURDIEU, 2007, p. 172).

Temos assim, uma ordem social que não é apenas transcendente, mas é palpável, tangível aos sentidos, que se expressa por meio dos sujeitos em sua corporeidade. Neste sentido, devemos ressaltar o aspecto social do corpo para o qual Le Breton (2006) chama a atenção, pensando que o corpo é sempre objeto de modelação do social. Mauss (2005) já havia chamado a atenção para esta relação intrínseca entre o social e corpóreo, compreendendo que as mais diversas situações sociais definem e submetem seus membros às mais diversas técnicas do corpo. Nesta mesma direção, Rodrigues (2006) aponta da seguinte forma:

Que o corpo porta em si a marca da vida social, expressa-o a preocupação de toda sociedade em fazer imprimir nele, fisicamente, determinadas transformações que escolhe de um repertório cujos limites virtuais não se podem definir. Se considerarmos todas as modelações que sofre, constataremos que o corpo é pouco mais que uma massa de modelagem à qual a sociedade imprime formas segundo suas próprias disposições: formas nas quais a sociedade projeta a fisionomia do seu próprio espírito (RODRIGUES, 2006, p. 62).

Segundo esta argumentação, temos que no VDA há uma impressão de seu espírito, que por ser um espírito sincrético, caleidoscópico, também modela os corpos segundo essa lógica. Sua experiência, que emerge como uma miríade de imagens, sensações e referências culturais, se expressa na constituição identitária dos adeptos, que é, no mais, corpórea.

Considerando a classificação inicial por nós realizada, entre doutrinadores e aparás, devemos chamar a atenção para a dimensão que o corpo toma no último caso, para a constituição da identidade religiosa dos praticantes, não à toa esses médiuns são aqueles vinculados essencialmente ao processo de incorporação. Ou seja, o corpo é seu principal instrumento de afirmação da sua identidade religiosa.

O processo de incorporação no Vale do Amanhecer envolve dois tipos de entidades: caboclos e os pretos-velhos; ambas as entidades são recorrentes na umbanda, e tal qual ocorre nesta religião, no VDA também o médium que incorpora determinada entidade passa a assumir trejeitos que remeteriam às mesmas. Segundo estudo realizado por Ortiz (1999), estas entidades teriam as seguintes características:

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 (ORTIZ, 1999, 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, de outro lado 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: Pretos-Velhos; postura curvada, movimentos lentos, dificuldade de movimento, Caboclos; postura ereta, movimentos rápidos, saltos, andar vigoroso.

Neste sentido, uma performance no processo de incorporação mais “autêntica”, que inclui uma batida no peito mais forte, uma voz mais verossímil, de acordo com a entidade incorporada, gestos mais harmoniosos com a expectativa criada pelo paciente com relação à entidade, implicam posição mais legítima no espaço social.

É pela performance que o agente social expressa o grau de incorporação de seu *habitus*, e consequentemente os seus deslocamentos nos diversos campos, bem como sua posição nestes. É no processo intersubjetivo, de construção interacional com os pacientes, e também com os demais adeptos, que o aparâ “diz” quem é, para si e para os demais, e angaria o reconhecimento dos membros da comunidade. Seu corpo, utilizado performativamente, permite que ele afirme quem ele é.

Considerando a nossa pesquisa de campo, nos parece, que a legitimidade social do doutrinador vincula-se ao seu grau de erudição sobre a doutrina, que se expressa também ritualisticamente no momento de mediação com as entidades, com o aparâ e com o paciente, ao passo que a legitimidade do aparâ é essencialmente emotiva. Em um dos rituais que ocorrem no VDA, chamado trono, em que o paciente realiza uma consulta, com um preto-velho ou com um caboclo, é corriqueiro que as pessoas chorem, emocionem-se, algumas passam pouco tempo, outras se demoram, confessam suas angústias

àquela entidade que se encontra diante do mesmo. Os problemas que levam às pessoas a procurar o VDA vão desde problemas de saúde, emocionais, econômicos, ou mesmo pelo simples fato de se sentirem bem naquele espaço, ou ainda pelo autoconhecimento, e pela curiosidade.

Em uma das entrevistas realizadas, uma médium de 47 anos nos contou que ela conheceu a doutrina como paciente, apresentava um problema no aparelho digestivo que possivelmente seria um câncer, mas que até então os exames não conseguiam captar o que seria, ao começar a frequentar o VDA passou a ter uma melhora significativa, ainda que tenha ficado receosa de início. “Eu dizia pras pessoa quando me chamavam: um lugar que tem preto-velho, caboclo, é o quê? Macumba!”, relata a adepta. Ainda segundo nossa informante, quando se encaminhava para o exame final, ela milagrosamente sentiu-se curada, e o exame, de fato, nada acusou.

Seu processo de vivência no Vale incluiu longos anos como paciente, mais de cinco anos, e posteriormente tornou-se médium apará, que seria a sua vocação. Mas depois de anos na doutrina, por limitações físicas ela passou de apará para doutrinadora. Ela nos coloca que os caboclos “puxam muito”, e que para alguém como ela é inviável continuar sendo apará.

Chama-nos a atenção tal relato, na medida em que dá relevo à relação entre a corporeidade e a configuração da identidade religiosa do adepto. Percebe-se, desse modo, que surge um elemento ainda não explicitado pelo discurso oficial do movimento, ou mesmo por outras pesquisas realizadas sobre o VDA, que é o próprio corpo como mediador e definidor do processo de classificação das mediunidades, uma vez que a demanda corpórea sobre o apará é distinta daquela que se demanda sobre o doutrinador. Destaca-se ainda que os rituais que ocorrem no VDA são normalmente longos, em especial nos finais de semana, rituais como a *Estrela de Sublimação*, ou o *Turigano*, costumam durar horas, chegando, às vezes, a oito horas de duração, sem contar que os trabalhos de *Trono* e *Passé*, implicam longas filas de atendimento nos dias de maior movimento, nos templos mais centrais, como é o caso do de Dois Irmãos, em Recife.

Argumentamos aqui que o processo de constituição da identidade religiosa, no caso mais emblemático dos aparás, no VDA é um processo essencialmente corpóreo. Conhece-se o mundo pelo corpo, mas também se está no mundo por meio dele, e avisamos aos demais membros da comunidade que pertencemos à ela por intermédio dele.

No processo de transe, ainda que possamos falar de estereótipos, ou seja, de performances esperadas, tanto no que diz respeito à incorporação dos caboclos, quanto na dos pretos-velhos, há um espaço para a impressão de uma marca pessoal, por parte do médium. Tanto que a relação com as

entidades é extremamente pessoalizada, os médiuns sempre fazem referência, “ao meu caboclo”, “ao meu preto-velho”, “a minha princesa”, possuindo um vínculo pessoal e intransferível com o mesmo, embora tal relação também não seja estanque.

A pessoalização na relação com a entidade espiritual implica também numa pessoalização da performance. As transformações vocais, gestuais, corporais no sentido amplo, assumem diferentes aspectos para cada adepto. Sua realização envolve, por fim, uma demarcação social clara, em que a quantia de capital simbólico que o médium possui é exposta, seja no sentido de uma violência simbólica, que demarca sua separação com relação aos pacientes, seja no sentido de lançar mão de uma estratégia que possibilita ao médium angariar mais capital simbólico, pelo reconhecimento, por parte da comunidade, e dos pacientes, da eficácia simbólica de sua performance.

Compreendemos que o processo de configuração da identidade religiosa dos adeptos, que vincula-se, neste sentido, ao acúmulo de capital simbólico, torna-se significativa por meio da experiência corpórea. Se entendemos os próprios percursos biográficos envolvidos na elaboração e reelaboração da vivência na doutrina, perceberemos o papel de destaque que o corpo possui neste contexto. Sendo o VDA uma doutrina cuja prática está essencialmente ligada à cura espiritual (OLIVEIRA, 2009), encontramos no processo de pesquisa uma maioria absoluta de adeptos que conheceram o VDA na condição de paciente, ou seja, buscando algo ligado ao plano da cura, conquanto devamos destacar quão amplo este significado possui nestas práticas, ainda que um dos fios condutores seja a explicação espiritual, mesmo que para algum aspecto parcial do problema que aflige o paciente.

No que concerne àqueles que procuram os serviços do VDA focados em questões de saúde, cabe-nos destacar dois aspectos: primeiro, que as categorias saúde, doença e cura não são estanques, mas sim constituídas intersubjetivamente, na relação que se estabelece entre o curador e o paciente (RABELO, 1994), segundo, que a eficácia simbólica do ritual articula-se com a narrativa biográfica, seja no plano do paciente, cujos deslocamentos pelos campos simbólicos permitem que o mesmo identifique ou não determinados signos como simbolicamente eficazes, seja no plano do médium que pela performance manipula sua biografia espiritual, com vistas a ampliar a eficácia simbólica do seu serviço ofertado (OLIVEIRA, 2010).

Temos assim, um processo de conversão que busca não apenas transformar a alma, mas também, e talvez mesmo que principalmente num primeiro momento, o corpo. Mas como nos aponta Csordas (2008), o processo de cura espiritual não busca levar o paciente do estado da doença para um estado anterior, o da saúde, mas sim, procura levá-lo a uma nova experiência, ainda não vivenciada pelo mesmo.

Argumentamos aqui que o processo de vivência de outra experiência, pela cura espiritual, se dá pelo acúmulo de capital simbólico, que implica deslocamento pelos diversos campos simbólicos, considerando que os mesmos se influenciam mutuamente. Esses deslocamentos produzem, reproduzem e modificam identidades.

Os deslocamentos nos campos simbólicos, assim como o processo de ganho de perda de capital simbólico, implica uma experiência corpórea, seja a modificação corporal (que inclui modos de gesticular, falar, se vestir, representar o corpo etc.), que possibilita o angariamento de mais capital simbólico, seja quando tal angariamento tem como efeito a modificação corpórea, ambos os sentidos são possíveis e transitáveis.

Considerações finais

A dimensão corpórea no universo religioso ainda se apresenta como um aspecto pouco explorado, ainda que em alguns campos, como no caso dos estudos sobre religiões afro-brasileiras, haja um avanço mais significativo.

Buscamos aqui explorar como o corpo é, por vezes, o dispositivo que permite ao adepto vivenciar sua prática religiosa, configurando e reconfigurando a sua identidade. Ao mesmo tempo em que o corpo é um instrumento, por excelência, que permite aos sujeitos dialogarem uns com os outros, e também situar-se socialmente, em especial, no plano simbólico, pelo angariamento do capital simbólico, deslocando-se pelos campos, através das estratégias lançadas, que se baseiam, tanto nas predisposições do *habitus*, quanto na internalização das regras mediadas pelo senso prático.

Corpo ou corpos, o relevante é que são gerados de significados, e portadores dos mesmos, expressando-os, tanto no nível da objetividade, pelo simples fato de existir, como pela expressão performática. No caso do VDA, isso complexifica-se ainda mais, ao nos situarmos no âmbito de uma prática religiosa, errante, plural, e híbrida.

Referências bibliográficas

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, María Julia (org.). **A nova era no Mercosul**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

BERGER, Peter L. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulinas, 1985.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2004.

_____. **Meditações pascalinas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

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

_____. **Razões práticas**. São Paulo: Papirus, 1996.

CAROZZI, María Julia. Nova era: a autonomia como religião. In: _____ (org). **A nova era no Mercosul**. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 149-190.

CARVALHO, José Jorge de. “Um espaço público encantado. Pluralidade religiosa e modernidade no Brasil.” Série Antropológica, Brasília, ano de 1999, n° 249. Disponível em <<http://www.unb.br/ics/dan/Serie249empdf.pdf>>. Acesso em 30 de abril de 2011.

CAVALCANTE, Carmen Luisa Chaves. **Dialogias no Vale do Amanhecer**: Os signos de um imaginário religioso antropofágico. 2005. 242 s. Tese (Doutorado em Comunicação de Semiótica), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

CSORDAS, Thimas. **Corpo/significado/cura**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008.

GALINKKIN, Ana Lúcia. **A cura no Vale do Amanhecer**. Brasília: TechnoPolitik, 2008.

GONÇALVES, Djalma Barbosa. **Vale do Amanhecer**: análise antropológica de um movimento religioso sincrético contemporâneo. Brasília. Monografia (Graduação em Antropologia), Universidade de Brasília, 1999.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido**: a religião em movimento. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

LE BRETON, David. **A sociologia do corpo**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. **Mystica urbe**: um estudo antropológico sobre o circuito neo-esotérico na metrópole. São Paulo: Editora 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.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. Rio de Janeiro: Csac Nayfe, 2005.

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.

MELLO, Gláucia Buratto Rodrigues de. “Milenarismos brasileiros: Novas gnoses, ecletismo religioso e uma nova era de espiritualidade universal.” In: MUSUMECI, Leonarda (org.) **Antes do fim do mundo**: Milenarismos e messianismos no Brasil e na Argentina. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2004.

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

OLIVEIRA, Amurabi. OLIVEIRA, Amurabi. **Nova Era à brasileira**: A New Age Popular do Vale do Amanhecer. Interações: Cultura e Comunidade (Faculdade Católica de Uberlândia. Impresso), v. 4, p. 31-50, 2009.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**: umbanda e sociedade brasileira. São Paulo: Brasiliense, 1999.

_____. **Mundialização e cultura**. São Paulo: Brasiliense, 2006.

Percursos Biográficos e Eficácia Simbólica: Percursos no Vale do Amanhecer. **Revista Mediações** (UEL), v. 15, p. 248-265, 2010.

RABELO, Miriam Cristina M. Religião, ritual e cura. In: ALVES, Paulo César; MINAYO, Maria Cecília de Souza. **Saúde e doença: um olhar antropológico**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1994.

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

SIQUEIRA, Deis. “A Labiríntica Busca Religiosa na Atualidade: Crenças e Práticas Místico-Esotéricas na Capital do Brasil.” In: LIMA, Ricardo Barbosa de; SIQUEIRA, Deis. **Sociologia das adesões: novas religiosidades e a busca místico-esotérica na capital do Brasil**. Rio de Janeiro: Garamond: Vieira, 2003.

WEBER, Max. **Economia e sociedade**. Brasília/São Paulo: Editora da Unb/Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999.

Recebido em: 10/06/2011

Aprovado em: 21/11/2011