



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais  
Diversidades e (Des)igualdades  
Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.  
Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II  
Campus de Ondina

## **Performance, Corpo e Identidade: A imersão religiosa no Vale do Amanhecer<sup>1</sup>**

**Amurabi Oliveira<sup>2</sup>**  
(UFAL)  
[amurabi\\_cs@hotmail.com](mailto:amurabi_cs@hotmail.com)

### **Introdução: A aventura Religiosa**

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 a 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 pólos se colocam em oposição. Ainda que espaços, aspectos, objetos e pessoas possam transitar e mesmo transubstanciare-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 um 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

---

<sup>1</sup> Trabalho apresentado durante o XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais, em Salvador, na UFBA, entre os dias 7 a 10 de agosto de 2011.

<sup>2</sup> Professor da Universidade Federal de Alagoas.



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais  
Diversidades e (Des)igualdades  
Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.  
Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II  
Campus de Ondina

fundada pelo carisma de seu criador, e os leigos, que podem aderir a estas diversas práticas, bem como buscam os diversos bens de salvação postos no campo religioso (BOURDIEU, 2004).

Em todo caso, todos estes autores trouxeram-nos a possibilidade de pensar a religião como fenômeno social, e que, portanto, insere-se num contexto política 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, neste 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 dizem respeito à estrutura de uma Igreja, quanto aquelas que seriam de práticas “mágicas”.

O impacto da modernidade, sobre as práticas religiosas, implicou numa transformação radical no modo como as mesmas passam a ser vivenciadas. Por um lado, o pluralismo religioso atingiu patamares que até então não haviam sido alcançados, como nos aponta Berger (1985), de modo que há um processo de subjetivação da crença. As tradicionais instituições geradoras de sentido passam a perder espaço junto aos fieis (BRANDÃO, 2004), e outras possibilidades de crença entram no jogo.

Outra implicação que vai ter da modernidade sobre o fenômeno religioso diz respeito às novas possibilidades identitárias, como nos aponta Hervieu-Lèger (2008), vislumbramos um cenário 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 cenário de secularização atingiu já patamares bastante consideráveis.

Debruçamo-nos neste momento sobre o universo da Nova Era, cuja uma das 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).



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais  
Diversidades e (Des)igualdades  
Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.  
Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II  
Campus de Ondina

Para que norteemos de forma mais clara nossa discussão, tomemos a definição de Siqueira (2003) acerca do movimento 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 idéia 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.



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais  
Diversidades e (Des)igualdades  
Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.  
Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II  
Campus de Ondina

Destaquemos, que como nos pontua Magnani (1999, 2000, 2006), em princípio às referências existentes no universo da NE eram muito mais relacionadas a xamãs siberianos, gurus tibetanos, índios 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 a 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 suas 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 se dá as práticas e crenças deste movimento. Seu próprio percurso histórico e cosmovisão demonstram quão



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais  
Diversidades e (Des)Igualdades  
Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.  
Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II  
Campus de Ondina

híbrido 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 a 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 seus questionamentos espirituais.

Aos 33 anos tem o primeiro contato com uma entidade que se auto-intitula “Pai Seta Branca”, fato este que é utilizado discursivamente pelos adeptos em decorrência de ser corrente a idéia de que 33 foi a “idade de Cristo”. Através 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 as 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)



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais  
Diversidades e (Des)igualdades  
Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.  
Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II  
Campus de Ondina

Entendemos que a composição do universo místico-religioso do Vale, especificamente no que tange a utilização de diversos 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 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 5 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 fazia referência à 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 carmica”, já que elas teriam sido ligadas em vidas passadas e o tempo que passaram juntas teria servido para sanar esta “dívida”.



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais  
Diversidades e (Des)igualdades  
Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.  
Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II  
Campus de Ondina

Em 1964 Tia Neiva muda-se para os arredores de Taguatinga junto a um pequeno grupo de médiuns, nesta cidade é registrada 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 este 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 aube avistada daquele local. Houve ainda um processo de desapropriação deste terreno devido a construção de uma usina hidrelétrica que abasteceria Brasília. Entretanto, devido a adesão de novos membros e 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 carmica”, 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 deste momento, estes 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 poucos encargos secundários na doutrina.



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais  
Diversidades e (Des)igualdades  
Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.  
Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II  
Campus de Ondina

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 mediúnico 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, como nos aponta Labarrere (2006). 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. Bem como no que diz respeito 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



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais  
Diversidades e (Des)igualdades  
Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.  
Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II  
Campus de Ondina

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. Esta 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, a maior parte dos médiuns de incorporação são mulheres, ao passo que a maior parte dos médiuns doutrinadores são 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 mediunica estas categorias são menos estanques do que poderia se pensar em princípio, pois encontramos pelos menos 3 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 tanto 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*



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais

Diversidades e (Des)igualdades

Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.

Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II

Campus de Ondina

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)

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 que algumas de suas funções podem ser desempenhadas sem a presença necessário 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<sup>3</sup>.

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 aprará constará uma insígnia representada por um livro aberto, ao passo que para os doutrinadores haverá a representação de uma cruz negra envolta num tecido branco. Tais símbolos podem aparecer na capa da indumentária, ou na parte da frente da mesma, bem como pode constar na faixa que envolve os médiuns. Estes símbolos também encontram-se presentes nos templos do VDA. Abaixo temos algumas imagens que representam estes diferentes símbolos.

---

<sup>3</sup> 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.



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais  
Diversidades e (Des)igualdades  
Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.  
Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II  
Campus de Ondina



**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, através dos mais



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais  
Diversidades e (Des)igualdades  
Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.  
Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II  
Campus de Ondina

diversos processos, inclusive através da 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 lançará 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, por outro lado, aqueles que possuem menor quantia de capital simbólico lançam, tendencialmente, estratégias, através 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, como 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 através de um conjunto de predisposições postas através do *habitus* (BOURDIEU, 2004).

Estas predisposições formulam-se tanto a partir da posição que os agentes ocupam nos diversos campos, como através dos 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 influencia mútua dos mesmos (BOURDIEU, 2005).

Devemos destacar que o *habitus* é essencialmente incorporado, de modo que a relação com o mundo social se dá através 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 corrobamos com a posição defendida por Bourdieu (2007) que situa o processo de aprendizagem como algo que ocorre através do corpo, para o autor:



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais  
Diversidades e (Des)igualdades  
Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.  
Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II  
Campus de Ondina

“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 sim, palpável, tangível aos sentidos, que se expressa através 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 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)

Seguindo esta argumentação temos que o VDA há uma impressão de seu espírito, que por ser um espírito sincrético, caleidoscópico, também modela os corpos segundo esta 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 neste último caso, para a constituição da identidade religiosa dos praticantes, não à toa estes médiuns são aqueles



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais  
Diversidades e (Des)igualdades  
Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.  
Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II  
Campus de Ondina

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, 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: Pretos-Velhos; postura curvada, movimentos lentos, dificuldade de movimento, Caboclos; postura ereta, movimentos rápidos, saltos, andares vigorosos.

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



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais  
Diversidades e (Des)igualdades  
Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.  
Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II  
Campus de Ondina

incorporada, gesto mais harmoniosos com a expectativa criada pelo paciente com relação à entidade, implicam numa posição mais legítima no espaço social.

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

Considerando nossa pesquisa de campo, nos parece, que a legitimidade social do doutrinador vincula-se a seu grau de erudição sobre a doutrina, que se expressa também ritualisticamente no momento de mediação com as entidades, com o aparé e com o paciente, ao passo que a legitimidade do aparé é essencialmente emotiva. Num 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 à procurar o VDA vão desde problemas de saúde, emocionais, econômicos, ou mesmo pelo simples fato de se sentirem bem naquele espaço, ou ainda pelo auto-conhecimento, 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 ao VDA passou a ter uma melhora significativa, ainda que tenha ficado receiosa de início. “Eu dizia pras pessoa quando me chamavam: um lugar que tem preto velho, caboclo, é o que? 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 5 anos, e posteriormente tornou-se médium aparé, que seria a sua vocação. Mas depois de anos na doutrina, por limitações físicas ela passou de aparé para doutrinadora. Ela nos



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais  
Diversidades e (Des)igualdades  
Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.  
Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II  
Campus de Ondina

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 longo, em especial nos finais de semana, rituais como a *Estrela de Sublimação*, ou o *Turigano*, costumam durar horas, chegando às vezes a 8 horas de duração, sem contar que os trabalhos de *Trono e Passe*, implicam em 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. Se conhece o mundo através do corpo, mas também se está no mundo por meio dele, e avisamos aos demais membro da comunidade que pertencemos à ela por meio dele.

No processo de transe ainda que possamos falar de esteriótipos, 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”, “a meu preto velho”, “a minha princesa”, possuindo um vínculo pessoal e intransferível com o mesmo, ainda que 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 implica, por fim, numa demarcação social clara, em que quantia de capital simbólico que o médium possui é exposta, seja no sentido de uma violência simbólica, que demarca sua separação com



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais  
Diversidades e (Des)igualdades  
Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.  
Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II  
Campus de Ondina

relação aos pacientes, seja no sentido de lançar mão de uma estratégia que possibilita ao médium angariar mais capital simbólico, através do 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 através 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, ainda que devamos destacar quão amplo este significado possui nestas práticas, ainda que um dos fios condutores seja a explicação espiritual, ainda que para algum aspecto parcial do problema que aflinge 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 através da 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, busca levá-lo a uma nova experiência, ainda não vivenciada pelo mesmo.



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais  
Diversidades e (Des)igualdades  
Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.  
Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II  
Campus de Ondina

Argumentamos aqui que o processo de vivência de uma outra experiência, através da cura espiritual, se dá pelo acúmulo de capital simbólico, que implica num deslocamento pelos diversos, considerando que os mesmos se influenciam mutuamente. Estes deslocamentos, produzem, reproduzem e modificam identidades.

Os deslocamentos nos campos simbólicos, bem como o processo de ganho de perda de capital simbólico, implica numa 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.

### **Corpo e suas Implicações Identitárias: Considerações Finais**

Chegamos ao final deste percurso com a certeza de que há muito mais a ser explorado. 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, bem como situar-se socialmente, em especial, no plano simbólico, através do angariamento do capital simbólico, deslocando-se pelos campos, através das estratégias lançadas, que se baseiam, tanto nas predisposições do *habitus*, quando 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, através do simples fato de existir, como através da expressão performática. No caso do VDA isso complexifica-se ainda mais, ao nos situarmos no âmbito de uma prática religiosa, errante, plural, e híbrida.



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais  
Diversidades e (Des)igualdades  
Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.  
Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II  
Campus de Ondina

## Referências

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.

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

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.

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

CSORDAS, Thimas. *Corpo/Significado/Cura*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008.

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.



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais  
Diversidades e (Des)igualdades  
Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.  
Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II  
Campus de Ondina

\_\_\_\_\_. *Razões Práticas*. São Paulo: Papirus, 1996.

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.

LABARRERE, Vanessa Siqueira. *O Vocabulário da Doutrina Religiosa do Vale do Amanhecer como Índice de Crioulização Cultural*. 2006. 130 f. Dissertação (Mestrado em Linguística). Instituto de Letras, Universidade de Brasília, Brasília, 2006.

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



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais  
Diversidades e (Des)igualdades  
Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.  
Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II  
Campus de Ondina

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 . 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.

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

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

\_\_\_\_\_. *Mundialização e cultura*. São Paulo: Brasiliense, 2006.

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.



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais

Diversidades e (Des)igualdades

Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.

Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II

Campus de Ondina

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.