OS CORPOS NO VALE DO AMANHECER: ENTRE O KARDECISMO E A UMBANDA

Amurabi Oliveira¹

Resumo: Na Sociologia e Antropologia da Religião, tem emergido cada vez mais pesquisas que se desenvolvem na interface com os estudos sobre o corpo, considerando que as experiências sociais são essencialmente corporais e que, portanto, investigar o universo religioso implica compreender as dinâmicas corporais entre aqueles que vivenciam o sagrado. Visando a contribuir para este campo de estudo busco neste artigo analisar a questão do corpo em um movimento religioso denominado Vale do Amanhecer, focando nos médiuns que não realizam a incorporação, assumindo a hipótese de que há diversas formas de se vivenciar essa religião, o que se operacionaliza a partir de dois polos, um mais ligado ao kardecismo e outro à umbanda, e cada um deles implica uma lógica corporal distinta, compreendo que os médiuns que não incorporam estão mais próximos ao primeiro polo, o que é fundamental para melhor compreendermos suas disposições corporais.

Palavras-chave: Vale do Amanhecer; Corpo e Religião; Corpo e Pertencimento.

Abstract: In the sociology and Anthropology of Religion has emerged more and more research that develop at the interface with the studies on the body, considering that social experiences are essentially bodily and, therefore, investigate the religious world involves understanding the bodily dynamics between those who experience the sacred. Aiming to contribute to this field of study in this article I seek to examine the question of the body in a religious movement called Valley of the Dawn, focusing on mediums who do not realize the incorporation assuming the hypothesis that there are different ways of experiencing this religion, which is operationalized from two poles, one more connected to Kardecism and another to Umbanda, and each implies a distinct body logic, I understand that

¹ Professor Adjunto da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).
Contato: amurabi_cs@hotmail.com

the mediums that do not incorporate are closer to the first pole, which is crucial to better understand their bodily dispositions.

Keywords: Valley of the Dawn; Body and Religion; Body and Belonging.

INTRODUÇÃO: TIA NEIVA E SUA MAGIA

Um espetáculo para os olhos, um caleidoscópio místico, em que cores e símbolos se misturam construindo uma forte sensação de *déjà vu*. Estas certamente são as impressões iniciais daqueles que entram em contato com o Vale do Amanhecer. Ainda que a miríade de símbolos nos deixem tontos por vezes, Iemanjá, Dr. Fritz², Pretos-velhos, Índios que parecem sair de filmes de faroeste, seres intergalácticos, princesas encantadas, pirâmides etc., causam-nos a impressão de já ter visto tudo aquilo antes, ou mesmo a nítida impressão de já ter estado em um lugar como aquele, contudo, por mais paradoxal que pareça, mais forte ainda é a sensação de que nunca vimos algo como aquele local antes.

O universo plural, híbrido e encantado do Vale do Amanhecer – VDA – possui sua história vinculada diretamente à biografia de Neiva Chaves Zelaya³, mais conhecida entre os adeptos deste movimento como Tia Neiva. Há que se destacar que, a biografia da fundadora do movimento é narrada em dois momentos, num primeiro, que poderíamos apontar como a biografia profana, da chamada *Clarividente*, remete à sua vida como uma mulher comum, envolvida em encargos familiares e de trabalho, e, num segundo momento, que poderíamos apontar como a biografia sagrada, remete ao

² Entidade espiritual bastante conhecida no kardecismo por incorporar em médiuns visando à realização de tratamentos espirituais, voltando-se especialmente para os casos que envolvem problemas de saúde. Acredita-se que ele teria sido um médico alemão nascido no século XIX.

³ Para uma melhor análise da biografia de Tia Neiva, *vide* Reis (2008).

contato da Tia Neiva com o mundo espiritual, com sua mediunidade, e com a subsequente fundação e condução do VDA (Oliveira, 2013).

Tia Neiva nasceu em 1925, no município de Propriá, Sergipe; posteriormente, acompanhada do marido, Raul Zelaya Alonso, muda-se para Goiás. Quando, no final dos anos 50, Brasília começa a ser erguida, Neiva Chaves Zelaya já estava pela região, como *candanga*⁴, viúva e com quatro filhos. Trabalhou como caminhoneira e mudou-se para o Núcleo Bandeirante, onde se alojaram aqueles que trabalhariam na construção da Nova Capital Federal. Segundo os adeptos do movimento, aos 33 anos, Tia Neiva, como ficou conhecida, passou a manifestar a sua mediunidade, apresentando visões de uma entidade que se denominava Pai Seta Branca⁵.

Em busca de respostas para o que lhe acometia, Tia Neiva busca respostas no catolicismo, sua primeira religião, bem como na medicina, e, por fim, no kardecismo, onde conhece Mãe Neném, com quem chega a fundar a União Espiritualista Pai Seta Branca (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 por 108 diamantes que teria sido posta dali em diante sobre sua cabeça, bem como ao conhecimento de 108 mantras, ambos proporcionados pelos planos espirituais.

⁴ Nome dado aos migrantes que trabalharam durante a construção de Brasília.

⁵ Para os adeptos, a figura do Pai Seta Branca é fundamental, é entidade que hierarquicamente vem logo abaixo de Jesus, ou melhor, é o seu “Sétimo Raio”, por sua vez, a Tia Neiva é o “Sétimo Raio” do Pai Seta Branca. Para Mello (1999), sua figura chega mesmo a ser confundida com Jesus Cristo, por vezes.

Houve, posteriormente, divergências entre Tia Neiva e Mãe Neném⁶ 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 essa “dívida”.

Em 1964, Tia Neiva muda-se para os arredores de Taguatinga, junto a um pequeno grupo de médiuns. Nessa 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 esse grupo uma pessoa que foi decisiva no processo de constituição do Vale: Mário Sassi, terceiro e último companheiro de Tia Neiva, 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 mudou-se para os arredores de Planaltina, cidade satélite de Brasília, onde finalmente concretizou-se a instalação da comunidade. É neste local que a doutrina ganhou entre os adeptos o nome de Vale do Amanhecer, fazendo uma referência à alba 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 consequente aumento populacional, houve a concessão do terreno a Neiva,

⁶ Não há maiores detalhes sobre a biografia de Mãe Neném. Tanto nos relatos dos adeptos quanto nas publicações do Vale, ela surge como aquela que possibilitou um contato mais intenso de Tia Neiva com o kardecismo, o que foi fundamental para a formulação do Vale do Amanhecer como o conhecemos.

que passou a determinar, por meio de venda de lotes, quem deveria ou não viver no Vale.

Tia Neiva morreu 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. 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.

Chama a atenção o fato de que, no ano da morte de Neiva, havia apenas quatro templos fora de Brasília, atualmente já existem mais de 600, sete dos quais em outros países. Cavalcante (2005), em sua pesquisa, 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.

Interessa-me, ao narrar este percurso biográfico, destacar que a configuração do VDA é marcada por um percurso símile ao vivenciado por muitos brasileiros no aspecto religioso, o que é transparecido pela biografia de sua fundadora. Também quando analisamos a biografia mítica do Pai Seta Branca, igualmente encontramos elementos emblemáticos que nos ajudam a compreender a dinâmica do movimento, pois, segundo os adeptos, esta entidade espiritual teria chegado inicialmente à Terra vindo de outro planeta, reencarnando posteriormente como um Jaguar, e depois como São Francisco de Assis, e, por fim, como um índio tupinambá. Não podendo mais reencarnar, faz contato com Tia Neiva visando a preparar a humanidade para o terceiro milênio, o que faz com que aproximemos o VDA, em termos de análise, do movimento Nova Era – NE (Oliveira, 2009).

Centrarei, neste texto, minha análise na questão do corpo dos médiuns que participam do VDA, porém, não incorporam denominados doutrinadores, partindo do entendimento de que por meio da compreensão de sua dinâmica corporal posso adentrar em uma reflexão mais profunda sobre o que é o Vale e as tensões que se estabelecem nele, que na minha interpretação se vincula às diversas formas de pertencer ao Vale a partir de dois polos, um mais próximo do kardecismo e outro das religiões afro-brasileiras.

É importante frisar que, em minha interpretação, a própria dimensão biográfica é fluida, também os processos de classificação e de pertencimento são, e estes articulam-se principalmente a partir de dois esquemas básicos de classificação, um que tem por base a dimensão mediúnica do sujeito, que os permite classificar como doutrinadores ou *aparás*, e outro que considera a relação entre os sexos, classificando os sujeitos como ninfa ou jaguar.

A base empírica para o trabalho aqui apresentado origina-se principalmente nos dados obtidos com a pesquisa etnográfica realizada entre os anos de 2009 e 2011 junto aos templos do VDA de Dois Irmãos, localizado em Recife, e em São Lourenço da Mata, ambos localizados em Pernambuco⁷, estado que foi um dos primeiros a ter um templo fora de Brasília, em Olinda, ainda nos anos de 1970, que atualmente conta com quase cinquenta núcleos em diversos estados de desenvolvimento. Realizei ainda algumas incursões a campo no ano de 2013, com a pesquisa já concluída, o que me fez perceber algumas questões a partir de outro ângulo, o que se impõe no presente artigo.

AS CLASSIFICAÇÕES DO VALE

No VDA, há um processo de classificação dos sujeitos que tem por base dois fatores: a mediunidade e o sexo dos sujeitos. Essas classificações dicotômicas são fundamentais para a realização dos rituais religiosos, já que, em sua maioria,

⁷ Trata-se de uma pesquisa em nível de doutorado realizada junto ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco, sob a orientação do professor Roberto Motta.

os trabalhos⁸ são realizados em duplas, e tais classificações são complementares. Num ritual como o do trono⁹, por exemplo, há a necessidade de trabalharem juntos um *apará* e um doutrinador, necessariamente, que podem ser uma *ninfa* e um jaguar, ou dois jaguares. Tais classificações normalmente sobrepõem-se, pois, encontramos uma tendência para que as ninfas sejam também *apará*s e os jaguares, médiuns doutrinadores (Oliveira, 2012a).

O doutrinador é o médium que não incorpora, estando responsável pela abertura e pelo fechamento dos rituais, pela condução dos pacientes¹⁰, pela mediação entre o médium de incorporação e as entidades espirituais, bem como pela condução ritualística. Percebemos, no decorrer do processo de pesquisa, que a locação do médium doutrinador no espaço social do VDA tem por base o acúmulo de capital cultural, referente, principalmente, ao conhecimento da doutrina, portanto, é uma mediunidade que pressupõe o processo de erudição, o que é viabilizado através da frequência a cursos e palestras oferecidos pelo movimento, o que possibilita, inclusive, o angariamento de novos graus hierárquicos dentro da estrutura religiosa.

O *apará*, também denominado de *aparelho* em algumas situações, em especial as ritualísticas, é o médium de incorporação, responsável por receber as entidades de luz, em especial os caboclos e pretos-velhos¹¹. Os

⁸ Denominação genérica que os adeptos dão aos rituais realizados no VDA.

⁹ O trono é normalmente o primeiro ritual com que se tem contato no VDA, pois é nele que se realizam as consultas mediúnicas, que possibilitam a indicação dos próximos rituais a serem realizados por aqueles que procuram o VDA, também é nesse momento que normalmente é apontada a causa dos problemas de ordem espiritual destes.

¹⁰ Para os adeptos do VDA, denomina-se paciente aquele que vêm ao Vale em busca dos serviços espirituais ali ofertados. Tendencialmente trata-se de não adeptos, contudo, quando um médium vem ao templo em busca da oferta de serviços espirituais, ao invés de ofertá-los, trata-se também de um paciente. A imensa maioria dos adeptos que encontramos em nossa pesquisa foram pacientes inicialmente, convertendo-se, posteriormente, ao movimento.

¹¹ Destaca-se essa característica distintiva do VDA com relação ao kardecismo, uma vez que os caboclos e pretos-velhos, típicas entidades da umbanda, são aqui compreendidos como seres de luz, espiritualmente evoluídos, ao contrário de outras entidades como os Exus.

aparás não podem comandar os rituais religiosos, da mesma forma que, na dinâmica ritualística, que normalmente leva os médiuns a se organizarem em duplas, pode haver dois médiuns doutrinadores, ou um doutrinador com um *apará*, mas nunca dois *aparás*, o que nos leva a perceber a posição simbólica hierarquicamente situada em que esses médiuns se encontram, em termos ritualísticos.

Ressalta-se ainda que Tia Neiva era uma médium de incorporação também, entretanto, ela pode ser entendida como a exceção que confirma a regra, uma vez que há uma classificação única dentro do movimento na qual apenas ela se enquadra: Primeira Mestra Sol Jaguar. Contudo, essas classificações mediúnicas não são estanques, podendo haver casos de médiuns que a princípio eram *aparás* e se tornam doutrinadores, ou o inverso.

Ser doutrinador ou *apará* é uma fronteira fluida, passível de mudança, que pode ter as mais diversas motivações, desde o “simples fato” do médium não conseguir mais incorporar, por exemplo, até motivos de saúde que dificultem a execução de determinadas funções típicas do doutrinador ou do *apará*.

As mensagens, dos caboclos e dos pretos-velhos, são de fundamental importância para a construção dos significados que tangem às práticas dos adeptos, esclarecendo, em muitos casos, as razões espirituais da mudança de uma condição para outra, ainda que tais significados possam ser atribuídos *post factum*.

No que tange às relações de gênero, a classificação também é dicotômica. Há, por um lado, os *jaguares*, que são os médiuns do sexo masculino, por outro, as ninfas, referentes às adeptas do sexo feminino. Também percebemos aí uma distinção em termos simbólicos, uma vez que as ninfas, assim como os *aparás*, não podem comandar rituais, bem como não podem desenvolver atividades mediúnicas em dupla com outra ninfa, ao contrário dos *jaguares*, que tanto comandam os rituais como podem realizar atividades em duplas com outros *jaguares*.

Em minha interpretação, o processo de imersão na doutrina do VDA acontece, sobretudo, através da incorporação das estruturas simbólicas de classificação social e de dominação simbólica, que possibilitam uma alteração

disposicional no campo religioso, porém, demarcando uma continuidade com relação aos outros campos simbólicos, como no que tange às relações de gênero que exploraremos mais adiante. Tal incorporação ocorre, especialmente, através da dimensão corpórea, através da qual se expressa, entre os adeptos, o processo de inculcação do capital simbólico dinamizado no VDA. Sendo assim:

Acreditamos que o processo de vivência de tais práticas leva os sujeitos a reelaborar o próprio corpo, uma vez que este é uma estrutura estruturada estruturante, ou seja, ao mesmo tempo se estrutura a partir da realidade social na qual o sujeito está imerso, como também estrutura a mesma. Ao vivenciar as práticas de êxtase da NE o sujeito possui como principal capital simbólico objetivado o próprio corpo, este passa a ser o principal veículo através do qual o pertencimento passa a ser constituído, e a partir do qual sujeitos passam a experienciar o mundo social, desse modo, não há NE sem experiência corporal, tampouco, não poderíamos conceber a constituição da singularidade da NE no Brasil sem considerar a dimensão corpórea, uma vez que, o próprio corpo se constitui enquanto um campo simbólico de disputas que expressa as relações de poder de uma dada sociedade, a NE, neste sentido, é por excelência um movimento centrado na dimensão corpórea. (Oliveira, 2012b, p. 62)

Considerando tais aspectos, buscarei explicar, tendo por base os dados obtidos em campo, acerca das disposições corporais dos médiuns, especialmente do doutrinador, demarcando o que compreendo como particular dos agentes classificados nessa categoria.

OS CORPOS DOS MÉDIUNS: UM OLHAR PARA OS DOUTRINADORES

Pertencer ao VDA, necessariamente, é ser *apará* ou doutrinador, ninfa ou jaguar, é possuir um lugar no mundo, o que se produz a partir do processo de classificação social construída na dinâmica coletiva. Nessa direção, ainda que a classificação que tem por base o sexo do médium exista *per se*, aquela construída a partir da mediunidade, e que, devido a tanto, é

dinâmica, apresentando uma necessidade de reatualização e reafirmação contínua, que se estabelece a partir do processo interacional durante os rituais religiosos, sendo assim, a performance ocupa um lugar central no processo aqui analisado, uma vez que:

É no processo intersubjetivo, de construção interacional com os pacientes, e também com os demais adeptos, que o *apará* “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. (Oliveira, 2011b, p. 126).

Esta centralidade na dimensão corporal mostra-se de forma ainda mais clara no processo de incorporação, quando músculos da face se contorcem, a fala modifica-se, o corpo se retrai, de modo que o *apará* possa ser identificado com a entidade com a qual se comunica. É na batida de peito mais intensa do caboclo, na voz trêmula dos pretos-velhos que o sujeito é identificado e, com isso, ganha um lugar no mundo. Seu pertencimento vincula-se à experiência do êxtase sagrado, que perpassa a reelaboração corporal (Oliveira, 2014).

Mas não apenas os *aparás* transparecem o seu pertencimento por meio da dimensão corporal, os médiuns doutrinadores também o fazem, uma vez que, estando suas funções ritualísticas ligadas ao processo de mediação junto às entidades espirituais, os mesmos apresentam como marca distintiva o controle corporal. Enquanto o *apará* durante o processo de incorporação apresenta uma clara mudança na postura corporal, nas expressões faciais e na voz, o doutrinador, pelo contrário, deve-se manter sereno, inclusive “traduzindo” o que as entidades falam para os pacientes¹².

Normalmente, quando chega-se ao VDA, nossos olhos curiosos vasculham o local, o número de imagens e símbolos dispersa nossa atenção, e

¹² São assim denominados de forma ampla aqueles que não são adeptos e vão em busca dos serviços espirituais do VDA. Entretanto, pode ocorrer de algum médium estar impossibilitado de realizar suas atividades ritualísticas e ir ao templo na condição de paciente, sendo assim, seria mais preciso definir paciente como aquele que recebe os serviços do Vale.

mesmo aqueles que chegam ao templo acompanhados demandam por alguma orientação, e geralmente cabe a um médium doutrinador esse tipo de informação. Eles colaboram com a organização dos pacientes, indicando quais os próximos trabalhos, bem como as normas da doutrina, como com relação às vestimentas e ao que é necessário se fazer em cada ritual.

Prontamente podemos identificar um doutrinador pelo símbolo que o distingue do *apará*, que é uma cruz negra envolta em um tecido branco.

Imagem: símbolo doutrinador

Fonte: Imagem do autor.

Essa talvez seja a marca corporal mais distintiva do doutrinador, uma vez que seus trajes ritualísticos variam de acordo com o sexo do médium e com a falange espiritual ao qual se filiam, porém, ainda que este seja o símbolo mais evidente, sua condição de doutrinador impõe linguagem corporal distinta. Num primeiro momento, quando se está começando a conhecer o templo, isso não fica evidente, talvez por que nosso olhar se perca em meio à pluralidade de símbolos que se encontram espalhados por suas vestimentas. Decifrar esses códigos cravados nos corpos dos médiuns leva

algum tempo, pois eles narram o lugar social no qual se situam os médiuns dentro da doutrina. Entendo que o uso de determinada indumentária é uma das estratégias de manipulação que pretendem:

[...] modelar os corpos no intuito de fazer de cada um deles uma incorporação do grupo (*corpus incorporantum in corpore incorporato*, como diziam os canonistas), e a instituir entre o grupo e o corpo de cada um de seus membros uma relação de ‘possessão’ quase mágica, uma relação de ‘complacência somática’, sujeição pela sugestão quem mantém os corpos e os faz funcionar como espécie de autônomo coletivo. (Bourdieu, 2007b, p. 177)

Portanto, longe de ser um elemento menor, a vestimenta possibilita que a construção do pertencimento ao movimento de forma mais ampla, e de forma mais específica a sua condição distintiva de médium doutrinador, que, como poderemos explorar mais adiante, possui uma série de particularidades.

Acredito que o que distingue substancialmente o doutrinador do *apará* em termos corporais é seu controle. Enquanto o médium de incorporação entrega-se às entidades do Vale em seu transe semiconsciente, o doutrinador continua sempre alerta, e esse estado se estende para além dos momentos ritualísticos. Como atua constantemente na recepção daqueles que buscam no Vale o doutrinador, deve apresentar serenidade, pois bem sabe que boa parte dos pacientes que chegam àquele local se encontram fragilizados, já que são movidos, via de regra, por uma ampla gama de problemas pessoais até ali. Além do mais, como também são os responsáveis por receber aqueles que chegam ao templo devem possuir um amplo conhecimento sobre a doutrina, sua história, organização, estrutura hierárquica, sobre as finalidades de cada ritual etc., ainda que os médiuns tenham enfatizado em diversas ocasiões que mesmo após longos anos no VDA há sempre algo para se aprender.

Desse modo, o conhecimento assume uma posição central na definição do que é ser doutrinador, não que isso não seja necessário para ser um *apará*, porém isso fica mais visível no primeiro caso. É importante lembrar que em ambos os casos os adeptos passam por um processo de desenvolvimento mediúnico, que inclui a participação em cursos ofertados pelos templos que

são iniciáticos, de modo que alguns maiores como o de Dois Irmãos, em Recife, e de Olinda possuem um intenso fluxo de adeptos do Vale que não necessariamente se filiam a estas unidades, porém vão até elas para realizar a iniciação mediúnica.

Havendo uma demanda tão explicitamente posta pelo processo de erudição com relação à doutrina, e partindo do pressuposto empiricamente verificável de que nem todos os pontos de chegada são igualmente possíveis para todos os pontos de partida em termos sociais (Bourdieu, 2007a), levanto como hipótese que não é igualmente viável a todos aqueles que se tornam adeptos do VDA se tornarem médiuns doutrinadores, estes seriam arregimentados principalmente entre aqueles que possuem uma maior quantia de capital cultural anterior à sua chegada ao Vale. Em minha pesquisa de campo, de fato, só encontrei um doutrinador que não possuía ao menos o Ensino Médio completo, o que era mais recorrente entre os *aparás*, todavia isso não se constitui em uma norma formal estabelecida no Vale.

Ao referirmo-nos ao capital cultural, é importante lembrar que esse se apresenta em diferentes estados, e que em seu estado incorporado ele produz não apenas um novo *ethos* com relação aos valores que guiam a ação dos agentes no mundo social, como também uma nova *hégis*, uma vez que esse processo implica a formulação de novas disposições corporais que transparecem o lugar que cada agente ocupa no campo (Bourdieu, 1998).

Em minha pesquisa, encontrei uma presença massiva de médiuns que afirmavam provir do kardecismo, porém, entre os doutrinadores, isso era ainda mais evidente, e nesse ponto é importante lembrar que o espiritismo kardecista é marcado pela mediunidade e pelo controle corpóreo (Cavalcanti, 1983). Ainda que se destaque o fato de que, de acordo com os médiuns entrevistados, ao contrário do kardecismo, no VDA os adeptos encontram uma doutrina cujo desenvolvimento se dá de forma bastante rápida. Conforme informou-me um dos adeptos (doutrinador):

Noventa por cento do pessoal aqui é kardecista, passou pelo kardecismo. Por que as pessoas passam pelo kardecismo e vêm praqui. Eu já conversei com várias pessoas

que veio do kardecismo. O problema de virem praqui, o maior problema de virem praqui, é porque aqui as coisas acontecem muito rápido. Aqui em termos de que, porqueee... você vem, você desenvolve e você já trabalha. Tudo acontece muito rápido, lá é mais... é... demorado.

Acredito que, por um lado, o VDA demarca um *continuum* com relação ao kardecismo, inclusive no que tange ao controle corpóreo, mesmo no caso da incorporação, uma vez que, mesmo os *aparás*, ao receberem os caboclos e pretos-velhos, o fazem de forma distinta daquele que ocorre no candomblé, distando-se do sagrado selvagem, nos dizeres de Bastide (2006), mas, por outro lado, os elementos oriundos das religiões afro-brasileiras, surgem como algo que polariza diversas formas de pertencer ao Vale.

Em minha interpretação, compreendo que ser do VDA não constitui um processo homogêneo. Há diversas formas de vivenciar este pertencimento, o que é operacionalizado por uma série de experiências corpóreas, havendo uma relevante crivagem na distinção entre o que é ser *apará* e o que é ser doutrinador. Afinal, uma coisa é receber a entidade em seu corpo, outra é dialogar com ela, agradecer aos espíritos de luz pelo trabalho realizado e convencer os espíritos obsessores da necessidade de evoluírem espiritualmente.

A minha chave heurística para melhor entender as diversas formas de pertencer ao Vale se encontra na hipótese de que apesar das múltiplas influências existentes, que são cimentadas pelo discurso da Nova Era, é o kardecismo e a umbanda (ou as religiões afro-brasileiras de forma mais ampla) que polarizam esse pertencimento, de tal modo que os médiuns se aproximam mais ou menos de cada um desses polos que constituem diversas formas de pertencimento corporal.

O corpo do *apará* é marcado profundamente pelo processo de incorporação, especialmente de entidades oriundas das religiões afro-brasileiras: os caboclos e pretos-velhos, todavia necessita-se que a incorporação ocorra de uma forma tal que esta não seja identificada apenas como uma incorporação de uma entidade genérica, mas sim como a incorporação de um preto-velho ou caboclo do VDA, cuja dimensão performática, além de

transparecer a assimilação doutrinária do movimento também aponta para os elementos biográficos dos sujeitos envolvidos (Oliveira, 2011a). Trata-se de uma experiência profundamente emocional, o suor que cai do rosto dos médiuns, a transformação vocal, assim como os demais maneirismos, remetem imediatamente ao transe nas religiões afro-brasileiras (Motta, 1991).

No caso do doutrinador, o processo de erudição e de vivência da doutrina o leva a ter um ouvido treinado, um olhar atento, em especial aos estados emocionais vivenciados por pacientes e médiuns, de modo que sua possibilidade de mediar o ritual religioso só se concretiza a partir de uma determinada *hexis* corporal.

Quando adentra-se no espaço do templo que concentra a maior parte dos rituais, o papel do doutrinador fica mais claro, sua postura é sempre altiva, porém o que torna ainda mais evidente suas disposições corporais é o início dos rituais, pois cabe ao doutrinador proferir as palavras que possibilitam a abertura dos trabalhos. Cabe lembrar aqui do papel central que as palavras possuem para a eficácia simbólica do ritual (Levi-Strauss, 2008), portanto, ainda que a ação do *apará* ganhe mais notoriedade entre os pacientes, alguns chegam a afirmar que preferem se consultar com o preto-velho ou caboclo de determinado médium de incorporação por fazer um bom trabalho. É por meio da boca do doutrinador que as palavras mágicas são pronunciadas, que as várias entidades que compõem o panteão do VDA são chamadas para comporem aquele momento ritualístico.

Como o foco do VDA é a oferta da cura desobsessiva¹³, o exercício da retórica realizado pelos doutrinadores mostra-se central, uma vez que é por meio dela que o processo de cura age sobre o corpo do suplicante, já que ele é [...] transportado retoricamente para um estado dissimilar das duas realidades, de pré-doença e de doença (Csordas, 2008, p. 51).

¹³ Para os adeptos, esta seria a cura de males causados por espíritos pouco evoluídos espiritualmente, que estejam próximas à pessoa doente, causando-lhes perturbações diversas, obsediando-o.

Essa retórica que é o cerne da dinâmica do Vale não se constitui apenas com as palavras, mas com a atividade simbiótica entre doutrinador e *apará*, aquele permanece em pé por trás desse, realizando movimentos contínuos durante o processo de incorporação que inclui suspender as mãos juntas por cima do *apará*, bem como estalar seus dedos nas costas, refiro-me aqui a gestos que são recorrentes em vários rituais do Vale. Não caberia aqui focar apenas em um deles dado os limites e o foco deste trabalho.

Volto a dar relevo à questão do controle corporal do doutrinador, ao passo que o *apará* passa a se contorcer, perder seu timbre vocal original. O doutrinador deve ter a postura inversa, em verdade, esses médiuns funcionam como um par de opostos perfeitos. O controle corporal é um dos elementos que deixa mais evidente a aproximação do doutrinador do polo kardecista do Vale, sendo esta uma das características mais particulares do espiritismo enquanto religião mediúnica (Tadvald, 2007), seus movimentos são mais duros, bem mais escriptados, o que se torna evidente tendo em vista que, diferentemente do *apará*, o doutrinador não tem sua consciência alterada durante o ritual.

A manutenção de um controle corporal evidente em alguns momentos é ainda mais fundamental, quando, durante o ritual do trono¹⁴, o *apará* incorpora os espíritos cobradores do paciente. É fundamental a capacidade de elaboração de um discurso tido como racional por parte do doutrinador, que deve convencer esse espírito da necessidade de perdoar para poder evoluir espiritualmente. Intensificam-se, então, seus movimentos com as mãos sobre o *apará*, porém sem tocá-lo.

Mais uma vez, tento reforçar meu argumento em torno dos polos existentes no Vale, uma vez que, sendo uma das marcas distintivas do kardecismo, a ideia de uma religião que é ao mesmo tempo ciência e filosofia a

¹⁴ Este é um dos rituais mais centrais no VDA, pois é a partir dele que se realizam as consultas com os pretos-velhos e caboclos, que no caso dos templos maiores nos quais se realiza uma ampla gama de rituais é nesse momento que serão indicados os trabalhos pelos quais o paciente deve passar.

racionalidade aflora como um dos seus aspectos mais constitutivos (Lewgoy, 2006), e esta gravita no VDA em torno da figura do doutrinador, que deve utilizar o processo argumentativo para cumprir plenamente seu lugar no processo ritual, ao passo que cabe aos *aparás* a incorporação dos elementos mais evidentemente ligados às religiões afro-brasileiras presentes no Vale: os caboclos e pretos-velhos.

Se a indumentária do *apará* pode terminar o dia suada, amassada talvez, dadas as contorções corporais, a do doutrinador ao final de um dia de trabalho tende a permanecer intacta, transparecendo seu lugar naquele universo social, de modo que fica evidente que não é apenas uma cruz negra que o diferencia visualmente do *apará*.

Notemos ainda que apenas os doutrinadores podem comandar os rituais religiosos, ou seja, o controle dos rituais cabe àqueles que possuem maior controle sobre seu próprio corpo. Considerando a chave interpretativa adotada, pode-se ainda aventar a hipótese de que isso reflete as próprias estruturas mais amplas presentes no campo religioso, uma vez que os que se aproximam mais do polo do kardecismo dentro do Vale podem comandar os rituais, já os que estão mais próximos do polo das religiões afro-brasileiras não, com isso, não nego a centralidade que os médiuns possuem de incorporação.

Para finalizarmos esta discussão, é válido rememorar que as classificações existentes no Vale, em especial no que tange à mediunidade, não são estanques, contudo, a passagem de uma classificação para outra pressupõe o processo de assimilação de outra lógica corporal, para que o sujeito não apenas se enxergue enquanto pertencente a esta nova ordem como também seja percebido pelos demais e, nesse sentido, o primeiro passo é a mudança na própria indumentária.

A mudança na indumentária seria apenas o primeiro passo, em um cenário em que haja essa mudança no tipo de mediunidade do adepto, que pode decorrer de várias razões, como já foi dito, sendo que a partir desse momento o médium é encaminhado para um “treinamento”, uma vez que ele deverá assimilar novas disposições para vivenciar seu novo lugar na comunidade religiosa. Sua experiência corpórea será reelaborada, pois

o seu lugar relaciona-se diretamente ao que seu corpo demonstra, pois, como elucida-nos Le Breton (2009), o corpo é uma falsa evidência, não é algo dado, mas sim, fruto de uma profunda elaboração social e cultural, e há no VDA um trabalho claramente direcionado para a constituição de disposições corporais que possibilitem a constituição do médium como doutrinador ou como *apará*.

O *self*, que é sempre dinâmico, altera-se continuamente, o que implica uma mudança corporal também, não necessariamente numa relação em que uma instância se sobreponha à outra, muito pelo contrário, o *self* é também corpo. O que a fascinante experiência do Vale nos aponta é que a compreensão do que o sujeito é perpassa as múltiplas concepções e interpretações do seu corpo, mostrando-se este como uma síntese de sua dimensão biográfica com a própria estrutura social da comunidade religiosa na qual o sujeito está inserido.

Com isso, quero dizer que as disposições corporais que são produzidas pelo VDA são interpretadas e modificadas, ainda que dentro de uma margem relativamente limitada de manobra, de acordo com as experiências sociais anteriormente vivenciadas pelo adepto. Nesse caso, não se trata apenas de experiências religiosas, uma vez que a dimensão de classe social também é profundamente relevante para a compreensão de como os agentes se relacionam com seu próprio corpo (Boltanski, 2004).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste breve trabalho, busquei sintetizar algumas questões que emergiram durante meu trabalho de campo, em verdade, quando iniciei a pesquisa sobre o pertencimento religioso entre os adeptos do Vale do Amanhecer, não havia considerado, a princípio, o corpo enquanto chave analítica central, contudo, o fazer do trabalho etnográfico levou-me a uma compreensão de que só poderíamos entender como se constrói o pertencimento religioso entre os adeptos a partir do corpo, pois é a partir da dimensão corporal

que os adeptos constroem o seu lugar no mundo, tornando-se sujeitos da comunidade religiosa.

No VDA, a questão complexifica-se, considerando as categorias de classificação que são construídas, e a dinâmica das mesmas, que se articulam à dimensão biográfica dos sujeitos, pois, afinal, a performance de dois *aparás* incorporando dois pretos-velhos, ou a ação de um doutrinador não serão as mesmas se estamos nos referindo a um médium proveniente do kardecismo, e outro proveniente da umbanda. Desse modo, o corpo é uma síntese do encontro da biografia com o grupo social ao qual o sujeito pertence.

Ainda que o caso dos *aparás* torne mais evidente a relação entre pertencimento e corpo no VDA, penso que o doutrinador nos traz questões interessantes, uma vez que ele nos possibilita pensar as várias formulações de corporeidade existentes no Vale e, por consequência, as diversas formas de pertencer a esta doutrina. O que interpretei a partir de um movimento de maior ou menor aproximação com dois polos: a umbanda e o kardecismo.

Se o corpo é de fato uma falsa evidência, e se ele se origina a partir deste encontro da biografia com o grupo social, devemos reconhecer que ele também traz em seu âmago os dilemas da biografia e os conflitos da dimensão social. Transparecem as relações de poder de uma dada sociedade afinal, a necessidade de haver um êxtase controlado não é fruto de mero acaso, porém possui por base os dilemas que envolvem a legitimidade das religiões afro-brasileiras no Brasil, mas também mostra-se capaz de criar novas relações e, principalmente, novas subjetividades, que animam e redimensionam a comunidade religiosa.

REFERÊNCIAS

BOLTANSKI, Luc. *As Classes Sociais e o Corpo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2004.

_____. *Escritos de Educação*. Petrópolis: Vozes, 1998.

BOURDIEU, Pierre. *A Distinção: Crítica Social do Julgamento*. São Paulo: Edusp; Porto Alegre: Zouk, 2007a.

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

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, 2005.

_____. *Xamanismo no Vale do Amanhecer: O caso Tia Neiva*. São Paulo: Annablume, 2000.

CAVALCANTI, Maria Laura. *O mundo invisível: cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no espiritismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

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

GONÇALVES, Djalma Barbosa. *Vale do Amanhecer: Análise Antropológica de um Movimento Religioso Sincrético Contemporâneo*. Brasília. Monografia (Graduação em Antropologia) – Universidade de Brasília, 1999.

LE BRETON, David. *A Sociologia do Corpo*. Petrópolis: Vozes, 2009.

LEVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

LEWGOY, Bernardo. Representações de ciência e religião no espiritismo kardecista. Antigas e novas configurações. *Civitas*, v. 6, n. 2, p. 151-167, 2006.

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

MOTTA, Roberto. Transe du Corps et Transe de la Parole dans les Religions Synchrétiques du Nordeste du Brésil. *Cahiers de l'Imaginaire*, s/v, n.5-6, p. 47-62, 1991.

OLIVEIRA, Amurabi. A Nífa e o Jaguar: Corpos e Dominação no Vale do Amanhecer. *Vivencia*, v. 1, n. 41, 2012a.

_____. A Nova Era com um Jeitinho Brasileiro: O Caso do Vale do Amanhecer. *Debates do NER*, v. 1, n. 20, p. 67-96, 2011a.

_____. As Narrativas Oníricas do Vale do Amanhecer: Trajetória, estrutura e organização social. *Revista Brasileira de História das Religiões*, v. 6, n. 17, p. 133-170, 2013.

_____. Corpos e Corporeidade no Universo da Nova Era no Brasil. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, s/v, n. 9, p. 52-64, 2012b.

_____. Nova Era à brasileira: A New Age Popular do Vale do Amanhecer. *Interações: Cultura e Comunidade*. v. 4, n. 5, p. 31-50, 2009.

_____. O Apará e seu Corpo. *Religião & Sociedade*, v. 34, p. 146-172, 2014.

_____. Performance, Corpo e Identidade: A imersão religiosa no Vale do Amanhecer. *Estudos de Religião*, v. 25, n. 41, p. 113-131, 2011b.

REIS, Marcelo Rodrigues dos. *Tia Neiva: A Trajetória de uma Líder Religiosa e sua Obra, O Vale do Amanhecer (1925-2008)*. Tese (Doutorado em História) – Universidade de Brasília, Brasília, 2008.

TADVALD, Marcelo. Corpo e possessão na teodicéia racionalista do espiritismo kardecista. *Ciencias Sociales y Religión*, s/v, n. 9, p. 117-139, 2007.

Recebido em: 11/11/2014

Aprovado em: 20/01/2015