

PERCURSOS BIOGRÁFICOS E EFICÁCIA SIMBÓLICA: A DINÂMICA DA CURA NO VALE DO AMANHECER¹

Amurabi Pereira Oliveira²

RESUMO

O presente trabalho tem como foco a construção de narrativas biográficas entre adeptos do movimento místico-esotérico denominado Vale do Amanhecer, que surgiu em Planaltina no final da década de 1960, agregando elementos do catolicismo, espiritismo, nova era e religiões afro-brasileiras. Nossa investigação visa compreender como os percursos biográficos se atrelam à eficácia simbólica dos processos rituais realizados pelos médiuns deste movimento. Nossa análise das narrativas considerará o processo de deslocamento nos campos, tal como compreendido por Bourdieu, porém destacando o processo de performatividade dado a tais deslocamentos, através da construção interacional do self.

Palavras-chave: Vale do Amanhecer. Biografias. Eficácia simbólica.

¹ Uma versão preliminar deste trabalho foi apresentada no X Encontro Nacional de História Oral.

² Doutoranda em Sociologia (UFPE), Professora de Sociologia - Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Pernambuco. End. eletrônico: amurabi_cs@hotmail.com

BIOGRAPHIC PATHWAYS AND SYMBOLIC EFFICACY: THE DYNAMICS OF HEALING IN SUNRISE VALLEY

ABSTRACT

This paper focuses on the construction of biographical narratives among adepts of the esoteric-mystical movement called Sunrise Valley, which appeared in Planaltina in the late 60's, incorporating elements of Catholicism, Spiritualism, New Age and African-Brazilian religions. Our research aims at understanding how biographical paths are closely linked to the symbolic efficacy of the ritual processes performed by the mediums of this movement. Our analysis of the narratives will consider the process of displacement in the fields, as understood by Bourdieu, but highlighting the process of performativity given to such shifts through the interactive construction of the self.

Keywords: Sunrise Valley. Biographies. Symbolic efficacy.

INTRODUÇÃO

O Brasil em termos religiosos, mas não apenas, destaca-se por possuir uma realidade híbrida, sincrética, ao ponto de autores como Andrade (2002) afirmarem que o catolicismo não seria o verdadeiro *ethos* religioso do Brasil, mas sim o sincretismo. Souza (1986) aponta que já no princípio da colonização encontramos fenômenos conhecidos por “santidades”, que misturavam elementos das culturas indígenas com outros presentes no catolicismo, em especial a perspectiva milenarista, que se atrela à escatologia judaico-cristã.

Torna-se relevante destacar este aspecto idiossincrático do campo religioso brasileiro, desde o seu início, uma vez que mesmo religiões “transplantadas” para cá, ao se depararem com uma nova realidade sociocultural, reformularam-se. Como aponta Bastide (1985), o catolicismo existente no Brasil não é o mesmo daquele existente em Portugal.

Este cenário se complexifica com o advento da modernidade e, mais ainda, com a transnacionalização dos mais diversos bens culturais (ORTIZ, 2006). Podemos ainda destacar o contexto em que a individualidade moderna emerge com todo o seu vigor, tanto que Pierucci (2004) aponta para um cenário de destradicionalização do campo religioso brasileiro.

Giddens (1997) assinala que a modernidade³ não implica, necessariamente, uma oposição à tradição, porém a modernidade traz novas possibilidades para o sujeito, enquanto que no período pré-moderno suas escolhas estavam já postas e encaixadas no tempo e no espaço. Na modernidade sua autonomia se faz presente e novos arranjos são possíveis, inclusive, senão principalmente, em termos culturais. Este aspecto ganha mais relevo, em termos religiosos, com na Nova Era, pois, como afirma Carozzi, a autonomia passa a ser uma de suas principais características:

A própria organização em rede do movimento da Nova Era constitui uma nova expressão do aspecto autônomo. A organização em rede, em que se alentam os contatos e a interação horizontal entre indivíduos, supõe uma rejeição da organização hierárquica em que a informação é reunida e controlada em níveis superiores. (CAROZZI, 1999, p. 161).

A Nova Era (NE) se caracteriza por abarcar os mais diversos elementos, oriundos tanto do esoterismo europeu, quanto da influência das religiões orientais, na busca por configurar novas teodiceias (AMARAL, 2000). Em tal movimento – que não chega ter um escopo definido, mas sim uma série de práticas difusas que podem ou não serem religiosas – os mais diversos elementos são retirados de seu contexto original e utilizados de maneira performática, de acordo com uma determinada finalidade e em determinado momento (AMARAL, 1999).

Em princípio, tal movimento se atrela mais aos seus contextos originários, pois as referências iconográficas e culturais são muito mais assentadas no índio americano ou no xamã siberiano, do que no pajé indígena brasileiro, por exemplo, (MAGNANI, 2006), o qual não configura um processo estático. Ao contrário, entendemos que ao ingressar no Brasil, a NE se desdobra, articula suas formulações a outros discursos e a outras práticas já existentes no campo religioso brasileiro, configurando um novo movimento dentro do próprio movimento, que denominamos de *New Age Popular* (OLIVEIRA, 2009).

Em nosso entender, a *New Age Popular* se configura, justamente, na possibilidade de arranjar e rearranjar os discursos da NE, articulando-os com outros já presentes no campo religioso brasileiro, através de complexos jogos simbólicos, tanto de analogias quanto de disputas, uma vez que temos um cenário

³ Giddens refuta em algumas de suas obras a idéia de pós-modernidade, em especial na obra *As Conseqüências da Modernidade*, apontando que aquilo que muitos chamam de pós-modernidade é, na verdade, a modernidade atingindo o máximo de suas conseqüências.

em que as relações de poder não desaparecem. Desse modo, na *New Age Popular* os discursos e práticas da NE se hibridizam com expressões da religiosidade popular (OLIVEIRA, 2009), o que se faz sentir não apenas através dos mais diversos Novos Movimentos Religiosos que surgem, como também através de práticas difusas presentes em credos já institucionalizados.

Inserido neste complexo cenário cultural surge o Vale do Amanhecer (VDA), um movimento místico religioso que, em cerca de 40 anos de existência, já ergueu em torno de 600 templos no Brasil e em mais sete países.

Neste trabalho buscaremos compreender como os processos envolvidos na cura espiritual do Vale do Amanhecer se atrelam aos percursos biográficos dos sujeitos envolvidos, em especial os médiuns. Para nossa discussão, tomaremos dois casos de médiuns que desenvolvem suas atividades no templo do VDA na cidade de Campina Grande (PB), cada qual com um percurso biográfico distinto, o que, por sua vez, possui repercussões distintas sobre o grupo e sobre a eficácia simbólica de seus serviços espirituais, levando os médiuns a uma manipulação de seu percurso biográfico que se dá através da performance durante a experiência do ritual.

VALE DO AMANHECER: BREVE APANHADO

O VDA tem sua história atrelada ao percurso de Neiva Chaves Zelaya, mais conhecida por “Tia Neiva”, uma sergipana, nascida em Propriá, em 1925, que migrou para Brasília durante o período de sua construção. Sua vida seguia um curso normal, até que aos 33 anos passa a ter visões e, sem respostas dentro do catolicismo, passou a peregrinar entre centros espíritas, nos que conheceu Dona Nenê, com quem fundou, em 1959, a União Espiritualista Seta Branca (Uesb), cujo nome homenageava a entidade com a que Tia Neiva alegava ter entrado em contato.

Esta entidade, após ter passado pela Terra várias vezes, vindo de um planeta distante chamado Capela, teria reencarnado posteriormente como um Jaguar, depois como o São Francisco de Assis e, por último, como Seta Branca, um índio tupinambá que teria vivido na fronteira do Brasil com a Bolívia, entre os séculos XVI e XVII (CAVALCANTE, 2000). No trajeto mitológico de tal entidade podemos perceber o hibridismo cultural no qual se assenta o VDA, havendo, neste breve relato, referências a OVNIIs, santo católico, índio caboclo, entre outros.

Posteriormente, a fundadora rompe com D. Nenê e funda em 1969, em Planaltina, cidade satélite de Brasília, o VDA cujo controle passa a ser exercido tanto pela Tia Neiva quanto pelo seu marido, Mário Sassi. Porém, com a morte da clarividente, em 1985, passou a haver disputas de poder entre os herdeiros de Tia Neiva. Nessa época, Mário Sassi sai do Vale e o controle passa a ser exercido por seus filhos. A partir desse momento, o VDA passa a existir não apenas em Brasília, como também pessoas oriundas de outras denominações – isto é não apenas indivíduos ligados à doutrina – passam a habitar na região.

Em sua dinâmica, o VDA se liga essencialmente ao processo de cura espiritual. Os adeptos ofertam serviços que visam ter uma eficácia sobre o problema daquele freqüentador que procura o templo, chamado de paciente. Entre os adeptos, os médiuns se dividem em duas classes: *aparás* e doutrinadores; cabe aos primeiros o exercício de incorporação e aos segundo mediar a relação, bem como as demais atividades existentes nos rituais do VDA. Com base nesta dinâmica buscaremos compreender como se dão os processos de cura neste movimento, como este se imbrica aos percursos biográficos e ao processo performático vivenciado intersubjetivamente entre médium e paciente.

MÉDIUM, PACIENTE E RITUAL: A CONSTRUÇÃO DA INTERSUBJETIVIDADE

O VDA, como outros movimentos iniciáticos, possui uma complexa hierarquia e uma série de rituais de passagem que visam introduzir o adepto na doutrina. Através destes rituais, o iniciado conhece os preceitos existentes e desenvolve sua capacidade mediúnica, buscando identificar se sua vocação se atrela à incorporação ou à doutrinação⁴.

Esta incursão pela doutrina leva também ao uso de indumentárias específicas que, dependendo da falange ao qual se vincule (um grupo de entidades espirituais com características específicas), implicará na utilização de símbolos diversos. No caso das mulheres, este fenômeno se mostra mais claro, já que

⁴ Ainda que o médium de doutrinação não incorpore, ele mantém um contato direto com as entidades espirituais, seja através de sua mediação nos rituais entre o médium de incorporação e as entidades, seja através da doutrinação no sentido estrito do termo, uma vez que, assim como no karcicismo, há a crença de que as entidades espirituais podem e devem ser doutrinadas para a sua evolução, em especial no caso daqueles poucos evoluídos que causam, por vezes, problemas aos seres humanos encarnados.

possuem 21 possibilidades de falanges, ao passo que os homens só podem se vincular a duas: magos ou príncipes.

Todos estes processos, que possibilitam a incursão cada vez mais intensa dos adeptos, permitem uma ressocialização do sujeito que passará a redimensionar seu universo simbólico-religioso. Por um lado, o movimento, ao se caracterizar por uma intensa bricolagem, dá a impressão àquele que ingressa na doutrina de um *dejavú* cultural; por outro lado, a forma singular como este universo é estruturado faz com que ele necessite um intenso estudo acerca das bases ritualísticas e mitológicas da doutrina, o que é estimulado e mesmo cobrado pelos adeptos mais antigos.

Em princípio, toda a atividade desenvolvida no VDA é entendida enquanto um trabalho de caridade, uma vez que buscam ajudar tanto os frequentadores, quantos os adeptos e mesmo os espíritos obsessores. Há, neste sentido, uma oferta de bens espirituais que, como nos alerta Bourdieu (2004a), são oferecidos em disputa com os demais bens espirituais já proporcionados pelas religiões institucionalizadas, que se colocam num cenário de disputas simbólicas por legitimidade. Neste sentido, ao encarar as atividades realizadas enquanto um trabalho de caridade, o VDA se aproxima do espiritismo kardecista, cuja dinâmica central está ligada a este tipo de trabalho, entendido como fundamental para a evolução espiritual (CAVALCANTI, 1983). Não que outras religiões não realizem tais práticas, mas, no caso do VDA, a principal referência é com relação ao espiritismo kardecista, tanto que em determinados momentos alguns adeptos se auto identificam enquanto espíritos não kardecistas.

Acredita-se, dentro do movimento, que esta oferta de bens espirituais é a missão do VDA e que, através desse serviço, a doutrina estaria ajudando na evolução de toda a humanidade (GALINKIN, 2008), o que demonstra o seu caráter “nova erista”, através da crença em um melhoramento da humanidade neste novo milênio (MEDEIROS, 1998). Tais bens são ofertados na forma de curas espirituais.

Os diversos templos do VDA, espalhados pelo Brasil e pelo mundo, encontram-se em graus distintos de organização. Alguns estão no nível identificado enquanto “Corrente Mestra”, que se dá quando há a realização de rituais mediúnicos todos os dias. À medida que um núcleo ganha mais adeptos, bem como espaço físico, o número de rituais vai aumentando, havendo três rituais mais recorrentes, os quais descrevemos aqui brevemente: o trono, a cura e o passe. Em todos esses encontraremos um médium incorporado, em um estado de semi-

consciência normalmente, e outro doutrinador responsável por mediar o ritual. No ritual do trono, o médium incorpora um preto-velho ou um caboclo, “[...] que nada mais é do que o espírito de um índio ancestral brasileiro”, originalmente o centro do culto dos mais tarde chamados candomblés de caboclo, de origem banta (PRANDI, 2005, p. 121).

Neste momento, o médium que incorpora se senta e o doutrinador media a relação, o paciente senta ao lado, realiza a saudação: “Salve Deus”, abre as mãos, fala o nome completo e diz seus problemas. O *apará* passa a estalar os dedos e saudar uma série de entidades. Notoriamente o processo de incorporação pressupõe uma performatividade que torne o momento real, no qual se articulam signos reconhecíveis enquanto simbolicamente eficazes, tanto por parte do médium, quanto do paciente. Estes signos não se encontram apenas no plano linguístico, mas também visual e sonoro: cada contorcer da musculatura da face de um médium, assim como a modificação vocal leva a um processo de construção do ritual, como o suor que cai do seu rosto e o cansaço ao final da incorporação.

No ritual da cura o médium incorpora normalmente alguma entidade que se diz “Doutor”, o que volta a lembrar o espiritismo kardecista. No entanto, ao contrário do primeiro ritual este é marcado por uma incorporação muito mais controlada, na que a face do médium se contorce menos e sua voz é mais firme. O controle emocional gera um novo momento ritual, que também é marcado pela ruptura de espaço, já que cada momento ocorre num espaço físico distinto. Cada ritual ocorre num espaço diferenciado do templo e é marcado por níveis distintos de controle emocional do médium, em especial o de incorporação. As mãos do médium passam frente ao corpo do paciente, que neste momento se encontra deitado sobre uma cama vermelha, o que se assemelha bastante ao movimento realizado pelo Reiki.⁵

No ritual do passe, o paciente ingere um pouco de sal e entra em um circuito em que há vários médiuns incorporados, apenas por preto-velhos. Neste momento, ele deve passar por no mínimo três deles, estender as mãos e abri-las, permitindo que o médium incorporado estale seus dedos e, assim como no primeiro ritual, saudar uma série de entidades, desse modo. O paciente ao sair deve ungir a testa com óleo.

⁵ Segundo o site do Conselho Internacional de Reiki esta prática se fundamenta no Budismo Mikkyo, do Qigong chinês e do Shintoísmo japonês, sendo uma terapia baseada na canalização da energia através da imposição de mãos, visando restabelecer o equilíbrio energético do corpo.

Há outra série de rituais existentes no VDA, alguns mais complexos, como o da estrela Candente, porém destacamos estes três por serem mais frequentes, ainda que em templos menores. Como cada ritual demanda um espaço físico diferenciado, o número de rituais que um templo do VDA pode ofertar está associado diretamente à estrutura física existente.

Em meio a este circuito de experimentações se faz possível a construção de narrativas que propiciam a cura, que dependem também de que aquele que oferta tal bem espiritual manipule corretamente tais elementos simbólicos, e de que haja uma crença por parte do médium, do paciente e da coletividade na eficácia simbólica deste ritual (LEVI-STRAUSS, 2008). Todavia, isto não responde completamente como ocorre o processo não apenas de cura, como também de construção da doença e da saúde.

Autores como Rabelo (1994) nos ajudam a compreender tal fenômeno, ao situar a saúde e a doença no processo de intersubjetividade criada entre paciente e curador. Sendo assim, tais elementos não poderiam ser compreendidos como elementos já dados simplesmente, mas sim enquanto construções formuladas a partir de uma negociação da realidade.

Entendemos que tal intersubjetividade somente pode ser constituída a partir do momento em que o médium lança mão da constituição de uma narrativa, que envolve o plano visual, linguístico, sonoro e performático como um todo. Autores como Maluf (2003, 2005), têm destacado como no processo de cura se criam narrativas em torno do médium, do paciente e dos mediadores simbólicos. Contudo, buscamos ir além, ao apontar o aspecto intersubjetivo que propicia a construção de tais narrativas e, ao mesmo tempo, como é construído pelos mesmos. Neste sentido, a negociação da realidade somente será possível mediante a articulação com os elementos constituídos a partir das disputas postas nos múltiplos campos. Mesmo no plano microssocial de interação e de intersubjetividade, temos relações de poder postas que dinamizam as práticas dos sujeitos.

Ao pensarmos os campos enquanto relativamente autônomos (BOURDIEU, 2005), devemos pensar que alguns possuirão mais autonomia que outros, sendo mais autônomo aquele que possui maior capacidade de refratar a influência de outro campo (BOURDIEU, 2004b), de modo que poderíamos apontar o campo religioso como pouco autônomo. A construção do que é ou não é legítimo no discurso religioso está diretamente ligada a contextos sociais e políticos maiores, de modo que, no Brasil, os elementos ligados aos grupos historicamente

dominados são também percebidos como menos legítimos, ainda que por vezes seja reconhecida a sua eficácia.

No VDA, ainda que a bricolagem e a hibridização sejam intensas, os elementos de origem negra são os mais fortemente ressignificados, embranquecidos (MEDEIROS, 1998), ao passo que aqueles oriundos do credo dominante não sofrem um processo tão intenso de ressignificação. Tal é o caso da própria imagem do Jesus Cristo que, por vezes, confunde-se com a do Pai Seta Branca (MELLO, 1999).

O capital simbólico que o adepto possui provém de seu conhecimento da doutrina, assim como de seu percurso biográfico. Neste momento, percebemos que as tensões postas pelo campo religioso brasileiro afloram, uma vez que os elementos biográficos e doutrinários são sempre ressignificados e reinventados de modo a atingir uma outra posição no campo. A origem de tais elementos está atrelada a grupos dominados em outros campos, como o político e social, o que inclui não apenas a sua ligação com os elementos afro-brasileiros, mas também com aqueles ligados à cultura popular de modo geral. O caso mais emblemático se dá quando as entidades como os pretos-velhos e caboclos, presentes nos rituais de incorporação, são enfaticamente diferenciadas no plano discursivo daquelas existentes no candomblé, sendo, portanto, embranquecidas, em certo aspecto.

Compreendemos que esta dinâmica não se circunscreve apenas socialmente, mas também espacial e temporalmente. Não é à toa que a ideia de tempo extraordinário de DaMatta (1997), resulta-nos necessária para a compreensão desta realidade. O ritual de cura não ocorre em qualquer lugar, nem em qualquer momento; sua elaboração pressupõe uma extraordinariedade e o processo de negociação de sentido e de criação de uma carga simbólica capaz de gerar a cura. É no espaço e no tempo extraordinário que a intersubjetividade se cria, pois em outro momento, ou em outro espaço, médium e paciente seriam apenas estranhos um em relação ao outro.

Neste contexto, o paciente deve se constituir como paciente, assim como o médium enquanto tal, fazendo com que os papéis estabelecidos ao interagirem, mediados por símbolos que incluem a própria linguagem, possam produzir novos elementos: as representações sobre saúde, doença e cura. Tais elementos, como já foi posto, não possuem existência *per se*, mas sim em meio a este processo de interação.

BIOGRAFIAS E CURA: UM CAMPO DE DISPUTAS

Segundo Laplantine (2004), existem diversas possibilidades de se sentir doente e de se sentir curado, não podendo, portanto, pensar modelos unívocos. Estes diversos modelos se atrelam a um elemento extremamente específico: a biografia do sujeito. Propomo-nos refletir acerca do processo de cura, pensando que a biografia tanto daquele que recebe o serviço ligado à cura, quanto daquele que a oferece, é fundamental para a compreensão deste processo. Segundo Bourdieu (1996), tal biografia somente pode ser compreendida se buscamos analisar o deslocamento dos sujeitos através dos diversos campos.

Se partirmos da compreensão de que os campos são interdependentes, e de que o lugar ocupado pelo sujeito no espaço social se dá a partir da multiplicidade de posições que o mesmo ocupa nos diversos campos (BOURDIEU, 2005), temos uma configuração na que estes deslocamentos geram deslocamentos secundários que, por sua vez, configuram e reconfiguram o *habitus* do sujeito em questão.

Pensemos, portanto, no caso dos adeptos do VDA que, ao saírem de uma configuração religiosa que ocupa uma determinada posição no campo e adentrarem em outra, deslocam-se. No entanto, apenas a sua origem no campo não determina a sua localização social. Outros fatores também são considerados, alguns destes podem ser alcançados através de algumas estratégias, como é o caso do conhecimento da doutrina, algo que traz para o adepto prestígio social entre seus pares e entre os frequentadores, mais entre os primeiros. O seu deslocamento dentro do micro campo social da doutrina, através da erudição, traz em si um deslocamento em outros campos, pois tal movimento o legitima religiosamente. Mesmo dois adeptos, provindos do mesmo credo, são encarados de forma distinta pelos adeptos quando possuem níveis distintos acerca da doutrina, conforme pudemos observar através do trabalho de campo.

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

Assim, percebemos que por mais que o movimento iniciático vise, em última instância, colocar todos os adeptos em patamares hierárquicos, baseados unicamente na doutrina – inclusive a primeira veste branca indica, segundo os adeptos, que a vida dele começa do zero naquele momento – ainda assim os

elementos biográficos que antecedem o ingresso do mesmo pesam sobre a sua localização no espaço social, o qual será um objeto de disputas. Cada adepto, através de seu *senso prático* (BOURDIEU, 1996) buscará se utilizar das regras do jogo para conseguir uma localização mais privilegiada, deslocando-se nos campos.

Para que ocorram tais deslocamentos, os adeptos utilizar-se-ão das mais diversas estratégias, sendo a mais comum a manipulação biográfica, através da qual serão ocultados, destacados ou ressignificados determinados elementos biográficos visando uma mudança posicional do adepto, que sempre terá como meta o aumento do volume de capital simbólico.

Assim sendo, é recorrente a existência de adeptos que provêm da umbanda ou do candomblé e ocultam esta passagem biográfica, ou mesmo a ressignificam, colocando-a como um momento de dispersão, pois na doutrina houve o encontro com o “conhecimento verdadeiro”, como manifestou uma de nossas entrevistas que era rezadeira; ou afirmando que o que ela praticava antes não estava errado, mas que a doutrina lhe permitiu uma sistematização “verdadeira” de seu conhecimento.

Por outro lado, aqueles oriundos de credos neo-pentecostais ou mesmo do espiritismo ressaltam esta passagem, utilizando-se de seus elementos biográficos – demonstrados através da performance, seja nos momentos rituais, ou em outros espaços – enquanto instrumento de legitimação ante os demais adeptos. Ao mesmo tempo em que se compreende que tal adepto, ao ser percebido de forma mais legítima ante aos demais, possui também serviços a oferecer mais eficazes simbolicamente.

Segundo Levi-Strauss (2008), em um ritual, encontramos uma realidade que somente é eficaz na medida em que há manipulação de determinados signos, que devem, segundo a nossa leitura, serem tomados enquanto decodificáveis por determinado *habitus*. Tais decodificações pressupõem uma série de disputas simbólicas, ou seja, há um aspecto diacrônico posto em curso: as disputas históricas em torno de uma *doxa*, que faz que a parturiente (no exemplo de Levi-Strauss), ao escutar determinados elementos linguísticos por parte do xamã, sofra um efeito sobre o seu próprio corpo. Desse modo, o *habitus* se faz material.

Apontamos aqui que o processo de eficácia simbólica e seu efeito sobre o copo não possuem apenas uma dimensão sincrônica, mas também uma dimensão que envolve o percurso histórico dos símbolos através dos campos. A

eficácia simbólica não existe *per se*, mas inserida nas diversas disputas de campo, através do qual se institucionaliza uma verdade fruto de tais disputas (BOURDIEU, 2004a).

Se no caso da parturiente descrita por Levi-Strauss, os cânticos xamânicos produzem um efeito sobre seu corpo, isto só se faz possível devido à sua localização no espaço social, que permite que a mesma decodifique tais cânticos e os perceba como simbolicamente eficazes, de modo que estes podem, no momento ritual, também decodificado pelo *habitus*, surtir o efeito esperado pelo xamã, pela paciente e pela comunidade.

Todos os elementos se imbricam no momento ritual e contribuem para o processo de eficácia simbólica: não apenas as palavras, mas o ritmo, o clima, a face do xamã, etc. Cada elemento é utilizado performaticamente visando compor uma narrativa, na que estes diversos símbolos são articulados. No caso específico do VDA, o fenômeno se complexifica, uma vez que nele estão presentes diversos elementos culturais, ao mesmo tempo em que há adeptos oriundos dos mais diversos credos.

Ao VDA possuir uma dinâmica ligada à possessão, somos levados a uma série de analogias com as demais religiões de possessão existentes no país. As mais conhecidas e que, em consequência, formam uma gradação são: o espiritismo, a umbanda, e o candomblé, que vão da mais legítima à menos legítima, da mais branca à mais negra, da mais ligada à tradição escrita àquela mais vinculada à tradição oral (BRANDÃO, 2004).

Ao ser introduzido o elemento de possessão no VDA não poderia haver uma fuga total do diálogo com tais denominações. Cria-se um jogo de proximidades e distanciamento com relação às mesmas, que se reflete na manipulação biográfica realizada pelos médiuns. Tal manipulação biográfica é extremamente comum entre as identidades estigmatizadas (GOFFMAN, 2008), mas aqui tomam um outro viés ao assumirem uma performance muito mais restrita, pensando no âmbito da formulação de respostas *ad hoc* a situações postas na interação.

Dois casos foram emblemáticos no decorrer da pesquisa: o primeiro se tratava de um médium de incorporação, originalmente da Assembléia de Deus; e o segundo de uma médium, também de incorporação que, segundo os demais adeptos, pertencia à umbanda. Cada qual, no processo de oferta de seus serviços espirituais, utilizou estratégias distintas para legitimar a eficácia simbólica dos rituais nos que participava.

No primeiro caso, o médium ressalta o fato de ter pertencido a um culto pentecostal, ou ter sido “crente”, como ele se situava. Aparentemente, tal percurso biográfico era ressaltado em detrimento de outros aspectos que ele buscava desconversar, como um possível contato com o espiritismo ou mesmo com a umbanda, antes de pertencer ao VDA. Como coloca Bourdieu (1996), só podemos compreender uma biografia ao situarmos a mesma a partir dos diversos deslocamentos nos campos. Neste caso, o médium sai de um grupo religioso institucionalizado e legitimado no campo religioso brasileiro e se insere em outro menos legítimo. Todavia, ao sair de tal posição no campo traz consigo o capital simbólico inerente a tal posição, o que o leva a ocupar uma posição privilegiada no micro campo religioso do VDA.

Ante aos demais médiuns ele é visto como sério e eximamente competente com relação aos “trabalhos”. Tal discurso também é disseminado entre aqueles que frequentam o templo há algum tempo, mas que não se declaram adeptos e manifestam estar ali unicamente como “pacientes”. Esta narrativa biográfica é demonstrada não apenas no plano discursivo, mas também através de outros espaços performáticos, nos quais seu controle emocional é demonstrado no momento do transe. Durante o processo incorporativo os músculos de sua face não se contorcem de forma símile a um culto afro-brasileiro, sendo sua postura semelhante ao êxtase pentecostal. Toda a sua performance é construída de modo que, mesmo aquele que desconhece sua narrativa biográfica no plano lingüístico, pode interpretá-la no plano performático.

No outro caso, a origem biográfica da médium é antes apontada pelos demais adeptos do que por ela mesma. Alguns questionam a eficácia de seus serviços, rotulando-a de “macumbeira”, “xangoseira”, “cotimboseira”, ainda que isto seja realizado de forma sempre atenuada, seguido de uma explicação de que seu vínculo atual é com o VDA. Muitos adeptos a olham com desconfiança e a mesma médium, em contrapartida, não se coloca como pertencente a algum culto afro-brasileiro antes de seu ingresso no VDA, assumindo a identidade de católica na que, às vezes, atuava como rezadeira.

Durante o transe semi-consciente sua performance lembra aquela vivenciada nos cultos afro-brasileiros pela a forma como contorce o rosto, o timbre de voz que assume, o linguajar, a postura corporal, mas, ainda assim tal vivência performática é ressignificada pela mesma. Ela afirma que incorpora de forma símile aos cultos afro-brasileiros, mas justifica que os pretos-velhos e os caboclos

nada mais são do que formas assumidas pelos espíritos evoluídos do “astral superior”⁶, de modo que, apesar da aparência, não são os mesmos daqueles da umbanda e do candomblé.

Em meio aos deslocamentos, especialmente no campo religioso, houve uma aproximação com o espiritismo, ou mesmo com as religiões afro, mas tais elementos (em especial os afro) devem ser embranquecidos, como ocorreu com a própria umbanda (ORTIZ, 1999), o que se demonstra no nível da linguagem, por exemplo, como quando Iemanjá é citada pelos *aparas*, normalmente, como Nossa Senhora de Iemanjá. Ainda que determinados elementos que ocupam uma posição dotada de menor capital simbólico no campo religioso brasileiro sejam utilizados, estes não são simplesmente transportados para um novo contexto sem que se lance mão de uma estratégia que vise angariar mais capital simbólico. Esta estratégia se dá através do embranquecimento, já apontado, o que assinala para o imbricamento dos campos. Isto é, de como etnia, religião e poder não se situam em planos separados; muito pelo contrário, a estratégia para angariar capital religioso passa o capital étnico, social, cultural, político, etc.

Na configuração dos rituais religiosos do VDA há, portanto, o estabelecimento de um jogo sincrético que ao mesmo tempo leva a uma aproximação com os mais diversos credos, ainda que dotados de menor capital simbólico no campo, garantindo a proximidade suficiente para que se perceba, nesta ação, um grau de eficácia simbólica já que, ainda que questionados, tais credos ofertam serviços mágicos que historicamente são reconhecidos como eficazes (ainda que temidos por vezes). Contudo, também há um distanciamento necessário para que tal eficácia não possa ser contestada, uma vez que se busca desvincular tais elementos de seus contextos sociais originários. No entanto, tal movimento não é estático e, como já foi dito, é construído de forma intersubjetiva no processo ritual de cura.

A narrativa mediúnica não envolve apenas a linguagem, o que talvez expresse um caso mais emblemático. Os próprios adeptos, quando indagados acerca da origem das entidades, fazem questão de dizer que isto é apenas a forma como se apresentam, mas que estas não são aquelas presentes no candomblé, ou na umbanda. A narrativa também envolve a possessão quando a respiração do médium se altera, as batidas no peito devem ser convincentes, cada signo deve ser decodificável. Todavia, a escolha não é aleatória, ela segue a *doxa*, que não

⁶ Segundo os adeptos, o astral superior é o plano espiritual no qual ficam os seres mais elevados. Neste plano é que se encontraria a entidade “Pai Seta Branca”.

é transcendental, mas sim contextual, contingencial e se guia de acordo com os processos de interação. Neste sentido, defendemos que a cura se baseia tanto no aspecto diacrônico, fundamentado nas disputas simbólicas, quanto no aspecto sincrônico, baseado na interação.

Da mesma forma, a performance envolvida no processo de cura busca dizer algo sobre o percurso anterior do médium, na medida em que sua linguagem, assim como sua construção estética, refletem o percurso traçado. Pertencer a um credo legitimado no campo, como algum credo protestante, o catolicismo, ou mesmo o espiritismo (formando neste aspecto uma gradação), implica uma maior eficácia do ritual conduzido pelo médium.

Outros fatores que se atrelam a outros campos também possuem implicações sobre a eficácia simbólica dos rituais, uma vez que o conhecimento acerca da doutrina – em seus aspectos ritualísticos, mitológicos teóricos – é compreendido pelos adeptos como algo que possui implicações sobre a eficácia dos rituais. Neste ponto, é válido destacar que o membro oriundo de uma classe possuidora de um maior capital cultural terá mais possibilidades de acessar tal conhecimento, que pressupõe certa erudição em torno dos aspectos teóricos da doutrina, o que se aproxima da tradição espírita.

O que é válido enfatizar é de como a biografia é manipulada, tanto no nível da diacronia quanto da sincronia, articulando os signos que são passíveis de decodificação por parte daqueles que buscam a oferta de determinado serviço espiritual. Defendemos que o ritual de cura religioso somente possui eficácia ante a manipulação biográfica e, mais especificamente, ante a manipulação performática dos deslocamentos nos campos, localizando o sujeito no espaço social. Tal localização se dá em decorrência da necessidade de legitimação, como também da necessidade de realizar a produção de um determinado evento ritualístico que será decodificado pelo *habitus* daquele que busca a oferta de tais serviços espirituais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao término deste trabalho, buscamos contribuir para o debate acerca das curas espirituais, compreendendo que a interface existente entre saúde e religião propicia a elaboração de práticas diversas, especificamente de narrativas, que ao se sobreporem compõem uma realidade singular negociável e intersubjetiva.

Destacamos o papel decisivo que a biografia possui na elaboração da cura, compreendendo que esta se constitui intersubjetivamente na relação estabelecida entre médium e paciente. Ao se tratar de dois sujeitos biografáveis, que possuem deslocamentos nos diversos campos e, em consequência, de um *habitus* determinado, devemos considerar que há signos que serão decodificados enquanto eficazes e outros enquanto não eficazes. Os signos entendidos como eficazes devem ser ressaltados e destacados através da biografia do médium, que se deve traduzir não apenas no plano lingüístico, como também em outros momentos performáticos, através dos quais o médium buscará demonstrar a sua localização no espaço social, bem como a localização de seus serviços espirituais, almejando assim legitimá-los.

No caso específico do VDA, por se tratar de um movimento marcado por uma intensa bricolagem cultural, os elementos utilizados são ao mesmo tempo sincretizados, ressignificados e reinventados (GUERRIERO, 2006) de forma bastante intensa, possibilitando a emersão de uma realidade e um momento singular, no qual tanto o médium quanto o paciente são postos numa situação simbólica de suspensão, na que tanto a diacronia quanto a sincronia se imbricam na constituição desta realidade singular.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Maristela de Oliveira. *500 anos de catolicismos & sincretismos no Brasil*. João Pessoa: Ed. Universitária/UFPB, 2002.

AMARAL, Leila. *Carnaval da alma: comunidade, essência e sincretismo na nova era*. Petrópolis: 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: Vozes, 1999. p. 47-79.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações*. São Paulo: Pioneira, 1985. v. 2.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Fronteira da fé: alguns sistemas de sentido, crenças e religiões no Brasil de hoje. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 18, n. 52, p. 261-288, dez. 2004.

BOURDIEU, Pierre. *Razões práticas*. Petrópolis: Papyrus, 1996.

- _____. *A economia das trocas simbólica*. São Paulo: Perspectiva, 2004a.
- _____. *Os usos sociais da ciência: por uma sociologia clínica do campo científico*. São Paulo: Ed. UNESP, 2004b.
- _____. *O Poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.
- CAROZZI, María Julia. Nova era: a autonomia como religião. In: _____ (Org.). *A nova era no Mercosul*. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 149-190.
- CAVALCANTE, Carmem Luisa Chaves. *Xamanismo no vale do amanhecer: o caso tia Neiva*. São Paulo: Annablume, 2000.
- CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. *O Mundo invisível: cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no espiritismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.
- DAMATTA, Roberto A. *A casa e a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- GALINKIN, Ana Lúcia. *A cura no vale do amanhecer*. Brasília: TechnoPolitik, 2008.
- GIDDENS, Anthony. A vida em uma sociedade pós-tradicional. In: GIDDENS, Anthony; BECK, Ulrich; SCOTT, Lash. *Modernização reflexiva*. São Paulo: Ed. UNESP, 1997.
- GOFFMAN, Erving. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- GUERRIERO, Silas. *Novos movimentos religiosos: o quadro brasileiro*. São Paulo: Paulinas, 2006.
- LAPLANTINE, François. *Antropologia da doença*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- LEVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. O Circuito neo-esotérico. In: TEXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Org.). *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes, 2006. p. 161-173.
- MALUF, Sônia Weidner. Mitos coletivos, narrativas pessoais: cura ritual, trabalho terapêutico e emergência do sujeito nas culturas da “Nova Era”. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, out. 2005.

_____. Os filhos de Aquário no país dos terreiros: novas vivências espirituais no sul do Brasil. *Ciencias Sociales y Religión*, Porto Alegre, v. 5, n. 5, p. 153-171, 2003.

MEDEIROS, Bartolomeu Tito Figueroa de. Um caso de sincretismo afro-cristão-kardecista-umbandista-new age: as casas filiais do vale do amanhecer, no nordeste brasileiro. In: *Reunião Brasileira de Antropologia*, 21, 1998, Vitória.

MELLO, Gláucia Buratto Rodrigues de. *Millenarismes bresiliens: contribution à l'étude de l'imaginaire contemporain*. These (Docteur em Sociologie).- Departament de Sociologie, Université Pierre Mendes France, U.F.R. Sciences de l'homme et la société. Grenoble, 1999.

OLIVEIRA, Amurabi Pereira de. Nova era à brasileira: a new age popular do vale do amanhecer. *Interações: Cultura e Comunidade*, Uberlândia, v. 4., n. 5, jan./jul. 2009.

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

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

PIERUCCI, Antônio Flávio. Bye bye, Brasil: o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 18, n. 52, dez. 2004.

PRANDI, José Reginaldo. *Segredos guardados: orixás na alma brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

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.

SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a terra de santa cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.