

AFLIÇÃO, CONFORTO E COBRANÇA: UMA ETNOGRAFIA DAS CONSULTAS MEDIÚNICAS NO VALE DO AMANHECER

Amurabi Oliveira
Universidade Federal de Santa Catarina

Resumo: Este trabalho tem por objetivo analisar o processo de consulta espiritual, realizado por aqueles que procuram os serviços terapêuticos religiosos do Vale do Amanhecer. Buscamos compreender a consulta como um momento em que o sujeito passa a reelaborar suas aflições – que possuem diversas gêneses – bem como sua própria biografia, de modo que tanto suas experiências anteriores o fazem ressignificar os elementos manipulados no momento ritualístico, como também, a nova experiência religiosa atribuí novos significados a sua aflição. Destacamos ainda como os sujeitos, na medida em que imergem na doutrina religiosa, passam a incorporar novos sistemas classificatórios, que produzem uma reelaboração das aflições vivenciadas pelos sujeitos, ainda que a partir, muitas vezes, de explicações formuladas a posteriori.

Palavras-chave: Vale do amanhecer, nova era, cura espiritual, consulta mediúnica.

Abstract: This paper aims to analyze the process of spiritual consultation, carried out by those who seek therapeutic services religious Sunrise Valley. We seek to understand the query as a moment in which the subject starts to redraw their afflictions - that have different genesis - as well as his own biography, so that both their previous experiences do reframe the ritualistic elements manipulated at the time, but also the new religious experience assign new meanings to their distress. We also highlight how the subjects, as it sinks into religious doctrine, are to incorporate new classification systems, which produce a reworking of the sufferings experienced by the subject, albeit from often formulated explanations afterwards.

Keywords: Sunrise valley, new age, spiritual healing, mediunic consultation.

Chegando ao Vale: percursos e atribuição de significado às aflições

O Vale do Amanhecer – VDA – constitui o que alguns pesquisadores acreditam ser o universo religioso mais complexo de que já se teve notícias (Carvalho, 1999), sendo um verdadeiro caldeirão de sincretismo (Cavalcante, 2000), imerso dentro do movimento caleidoscópico da Nova Era – NE.

Trata-se de um movimento místico esotérico, fundado nos arredores de Brasília, na cidade satélite de Planaltina, no final dos anos de 1960, por uma ex-caminhoneira chamada Neiva Chaves Zelaya, mais conhecida pelos adeptos como Tia Neiva, que teria sido guiada por uma entidade de luz denominada Pai Seta Branca, cuja imagem, por vezes, se confunde com o próprio Jesus Cristo).¹

O VDA caracteriza-se por ser milenarista, porém não apocalíptico, o que o aproxima da perspectiva presente da Nova Era – NE (Medeiros, 1998), uma vez que na NE há uma perspectiva utópica, centrada no auto aperfeiçoamento e na melhoria da humanidade como um todo (Silva, 2000), marcada pela crença da reencarnação, e na ideia de carma, como está presente em vários movimentos religiosos do Distrito Federal (Siqueira, 2003), possuindo um forte sincretismo que agrega elementos presentes no catolicismo, no espiritismo kardecista, na umbanda, e na NE, além da presença de diversos elementos culturais retirados de seus contextos originários e ressignificados.

Em termos doutrinários acredita-se na múltipla intervenção entre o plano espiritual e material, tendo em vista que tanto os “desencarnados” podem atuar no plano dos vivos, beneficiando-os ou prejudicando, quanto estes podem, por meio da atividade mediúnic, auxiliar na evolução espiritual dos espíritos (Oliveira, 2013a).

A ideia básica do VDA é que sua existência volta-se para a oferta de bens espirituais por meio do que é denominado de “cura desobsessiva”, ou seja, aquela que atua no plano espiritual, visando combater males provocados por espíritos pouco evoluídos. Tendo em vista que há diferentes tipos de espíritos, que podem causar males diversos, deve-se considerar que há sempre uma afinidade entre o tipo de espírito e o sujeito que sofre com sua ação, que remete a questões tão diversas quanto estilo de vida, e relação dessa pessoa com o espírito em outra vida (Galinkin, 2008).

Meu material de campo provém da observação etnográfica realizada junto aos templos do VDA em Pernambuco entre os anos de 2009 e 2011, nas cidades de Recife, especificamente no templo de Dois Irmãos, e de São Lourenço da Mata, que possuem uma forte relação entre si. Apesar de haver a presença do VDA em Pernambuco desde os anos 70², a maioria dos entrevistados possuía uma religião anterior a sua chegada ao templo, mesmo entre aqueles que tinham menos de 30 anos, portanto, estamos falando a partir de um cenário de pluralismo religioso, propiciado pela própria modernidade (Berger, 1970), no qual surgem identidades religiosas não herdadas (Hervieu-Léger, 2008). Contudo, hoje encontramos várias crianças e adolescentes que possuem o VDA como sua primeira religião³, que não compuseram a nossa amostra.

Para a maioria dos adeptos, sua imersão nos movimento se deu através da procura dos serviços espirituais, principalmente em decorrência de problemas de ordem de

saúde, mas também familiares, sociais e emocionais. Devido à amplitude das questões que trazem os adeptos ao VDA me referirei neste texto às aflições, para abarcar as diversas dimensões trazidas pelos praticantes dessa religião, tendo em vista que a referência ao binômio saúde/doença não encobriria a complexidade envolvida na busca por estes serviços espirituais.

Proponho-me nesse examinar as questões referentes aos percursos vivenciados pelos sujeitos, na busca pela resolução de suas aflições, considerando, por um lado, a relação que se estabelece entre o sistema biomédico oficial, e suas respostas para as questões do corpo e da alma, e os outros sistemas geradores de significado, e, por outro, como nesta profusão de novos sistemas simbólicos, com ênfase no religioso, o sujeito passa a repensar sua própria situação, ressignificando as práticas (suas próprias e as dos agentes religiosos), bem como, sua aflição, que passa a ser recontextualizada e reconstruída.

Contextualizando o campo e o Vale do Amanhecer em Pernambuco

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

Pernambuco foi um dos primeiros Estados a possuir um templo do VDA, fora de Brasília, já no ano de 1977, foi fundado um templo em Olinda, o que já foi apontado pela pesquisa de Galinkin (2008), realizada no final dos anos 70. Este templo ainda se encontra em atividade e, localiza-se na Cidade Tabajara próxima a PE 15, numa região erma, seguindo o que é recorrente no movimento, já que para a realização dos chamados *trabalhos*⁴, há uma demanda por concentração e silêncio, interrompido unicamente pelos cânticos chamados de *mantras*⁵. O responsável pela fundação de tal templo foi o Mestre Inácio, falecido recentemente.

Até os anos de 1980 Olinda foi a única cidade em Pernambuco a possuir um templo do VDA, porém em 1986 é fundado mais um, formado por médiuns que pertenciam originalmente a este núcleo, no bairro de Tejipió em Recife, tal templo também encontra-se em atividade, porém, aparentemente, perdeu visibilidade dentro do âmbito local, em especial com a fundação em 1989 do templo em Dois Irmãos, localizado no “Sítio dos Pintos”, também em Recife.

O templo de Dois Irmãos apesar de se localizar em uma das maiores regiões metropolitanas do país possui ares bucólicos, localizado em uma região periférica com traços rurais. Na região do templo há casas de alguns adeptos, que em sua maioria foram aqueles que colaboraram na sua fundação. Como há uma forte simbiose entre espaço físico e o desenvolvimento dos rituais, pois cada um deles demanda um espaço próprio, a área total é vasta, o que inclui estacionamento para carros, algumas lanchonetes, um espaço para as crianças, vestiário e banheiros masculinos e femininos,

uma pequena loja que vende objetos ligados ao Vale, como CDs com os mantras, imagens das entidades espirituais etc., um local para o conserto das vestimentas, além de espaços dedicados exclusivamente às atividades mediúnicas, dois abertos, ainda que apenas um deles seja coberto, e um grande galpão fechado, ao qual os adeptos se referem por vezes como templo, nele encontramos o maior fluxo de pessoas, dado que no seu interior ocorrem diversas atividades mediúnicas, especialmente as mais corriqueiras, como o “Trono”, “Passe”, “Cura” etc.

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

O crescimento do templo, nestes mais de 20 anos de existência, levou a uma demanda por mais espaço físico, pois, o incremento, de um maior número de atividades ritualísticas, demandou mais espaço, em especial, para a execução dos *trabalhos* de *Quadrante* e da *Estrela Candente*. No caso do ritual do *Quadrante*, necessitou-se da construção de um lago artificial, cercado por imagens das Princesas Encantadas⁶, entidades espirituais presentes no imaginário do VDA, e por Iemanjá, que se localiza ao centro do lago, devido a tanto, este espaço também é conhecido como “lago das princesas”, “lago de Iemanjá”. O templo de São Lourenço da Mata é o único no país, fora a sede em Brasília, que realiza este ritual.

No que diz respeito ao ritual da *Estrela Candente*, ele ocorre tanto nos templos de Olinda, quanto no de São Lourenço da Mata, sendo os únicos no país a realizarem este ritual, fora o a sede em Brasília⁷. Devido a especificidade do ritual, muitos adeptos, de diversos templos no Nordeste, veem a Pernambuco para participar do mesmo. É um ritual complexo, que demanda um grande número de médiuns para a sua realização, de tal modo, que, além da estrutura física, necessita-se um corpo mediúnico grande, e ativo, para a sua manutenção. Normalmente não ocorre em dias de semana, pois são dias de menor movimento, logo, torna-se inviável a sua realização, devido ao reduzido número de médiuns, se comparado ao volume que se apresenta nos finais de semana. Apesar de ser um templo maior ele disponibiliza um número menor de rituais, dado que seu espaço físico ainda está em processo de consolidação. Localizando-se na zona rural o templo é mais isolado, possuindo amplo espaço para o estacionamento de carros, além de uma pequena lanchonete, os demais espaços estão voltados para a a atividade ritual.

O templo de São Lourenço da Mata nasce, portanto, a partir de uma demanda por espaço físico, com fins ritualísticos. O que o leva a ter uma dinâmica bastante particular, pois, os adeptos que desenvolvem as atividades neste núcleo são, em geral, os mesmos que participam das atividades do templo de Dois Irmãos. Apesar da distância geográfica existente entre os dois templos, por mais que se situem dentro da região metropolitana de Recife, eles se mantêm conectados, cujo um dos elementos fundamentais para tal coesão, encontra-se na liderança exercida pelo Mestre Carlos Magno, que está a frente dos dois templos.

Apesar de ambos os templos possuírem horários fixos para a realização dos rituais, que demanda, via de regra, a mobilização de um grande número de adeptos, durante essas atividades encontrei inúmeros médiuns dispersos pelos diversos espaços do templo, socializando, muitas vezes discutindo questões relativas a doutrina, ou mesmo se organizando o próximo ritual.

Os dados que dão origem a este trabalho foram elaborados ao longo de quase dois anos de trabalho de campo, entre agosto de 2009 e julho de 2011, período no qual me coloquei na maior parte do tempo no lugar onde sou mais facilmente classificável, pelos adeptos: como *paciente*⁸, neste sentido, passei pelos serviços espirituais ofertados pelo VDA, e entre um ritual e outro, conversa com os adeptos, com os outros *pacientes*, não comecei logo a realizar as entrevistas, preferi me tornar mais um primeiramente, me familiarizando com a paisagem, ao mesmo tempo que aqueles que compunham também a paisagem se familiarizavam comigo.

Como os finais de semana são os dias de maior movimento, tanto com relação aos médiuns⁹, quanto com relação aos *pacientes*, realizei a maior parte de minhas observações aos sábados e domingos. Bem como, optei por realizar as entrevistas no espaço dos templos, no momento em que os adeptos estavam com suas indumentárias, em que estavam no “clima” do VDA. Tornei-me um *habitué* do templo, em especial do de São Lourenço, apenas no ano de 2010, no mês de janeiro, passei a frequentar o templo de Dois Irmãos, este possuía seu maior movimento aos domingos, e, aquele, aos sábados, no entanto, todos realizavam rituais durante a semana, ainda que com um movimento consideravelmente mais baixo.

As entrevistas, de modo geral, eram livres, seguindo um único norte: a história dessas pessoas, seus percursos no Vale do Amanhecer.

Com o tempo eu conseguia distinguir os *pacientes* que frequentavam aquele espaço há pouco tempo, ou há muito tempo, e acabei dando preferencia em minhas abordagens àqueles que estavam há mais tempo envolvidos no movimento. No total, entrevistei 15 médiuns de incorporação, dos quais 12 eram mulheres, e 3 homens; 10 médiuns doutrinadores¹⁰, sendo 7 homens, e 3 mulheres, e mais 8 pacientes, dos quais 6 eram mulheres, e dois, homens, cujos os nomes não serão revelados ao longo deste trabalho. O número de entrevistados não era exatamente relevante, com alguns deles realizei mais de uma entrevista algo da minha estadia no campo, afora vários com os quais surgiram conversas, que, inevitavelmente acabavam por compor o meu olhar sobre o Vale.

Em termos socioculturais o grupo era relativamente homogêneo, em sua maioria não possuíam ensino superior, e boa parte era oriunda do espiritismo kardecista, segundo um dos médiuns que entrevistei essa era a origem de “90%” dos médiuns do Vale, havendo ainda outros que eram católicos e protestantes antes de participarem desse movimento, nenhum deles se declarou como oriundo de uma religião afro-brasileira. O mais interessante é que as narrativas de suas trajetórias eram bastante similares, de modo que nesse trabalho farei referência apenas a uma delas de forma

mais pontual, por considerar bastante representativa desse percurso comum que encontrei entre meus entrevistados.

Aflição e Busca Espiritual

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

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

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

A maior parte da clientela que o VDA atinge é composta de membros originários nas classes populares, ao contrário do que é recorrente nas terapias da NE, cujo público predominante, é oriundo de classes médias, classes médias altas (Amaral, 1999, 2000, Magnani, 1999, 2000, 2006, Martins, 1999; Tavares, 2012), os estudos que têm se voltado para a realidade do VDA demonstram esta aproximação com as camadas populares (Cavalcante, 2000, 2005; Galinkin, 2008; Coelho; 2006; Oliveira, 2009, 2010, 2011a, 2011b, 2013a, 2013b, 2013c; Reis, 2004, 2008; Salgueiro, 2004; Santos, 2001).

O fato de provirem de classes populares faz com que, os sujeitos tenham uma relação diferenciada com seu próprio corpo (Bourdieu, 2007), e apresentem uma trajetória particular pelos diversos sistemas simbólicos, a maior parte deles possui alguma proximidade com práticas populares de cura, sendo em sua maioria socializados

em famílias católicas inicialmente, ainda que, muitos tenham passados pelo espiritismo kardecista antes da chegada ao VDA.

O fato de provirem – predominantemente, mas não exclusivamente – de camadas populares, faz com que eles tenham uma relação particular com o sistema biomédico oficial, já que, este se marca por ser demasiadamente biologizante e cartesiano (Laplantine, 2004), algo distante dos sistemas de referência desses grupos sociais. Este tipo de modelo provoca uma separação entre o sujeito e a sua aflição, sua doença, entretanto a oferta dos serviços espirituais do VDA vai justamente na direção oposta, compreendendo a indissociabilidade entre a dimensão corporal, emocional e espiritual, o que parece convergir mais enfaticamente com a realidade dos *pacientes*. No Vale há uma íntima relação entre as aflições vivenciadas pelo sujeito e sua biografia, seja no que se refere a essa vida ou a vidas passadas.

Ao entrevistarmos J.D.O., de 30 anos, *paciente*, que já frequentava o VDA há sete anos¹¹, percebemos a divergência em termos de percepção, com relação ao tratamento recebido no sistema médico oficial e no Vale, destacando que no VDA sentiu-se acolhido, “sentiu-se alguém”, o que inexistia no sistema biomédico, na percepção do entrevistado.

Outra questão relevante é que, os próprios limites da medicina oficial são postos em questão, normalmente, os *pacientes* provêm de uma jornada anterior em busca de soluções para seus problemas, o que inclui a medicina oficial e não encontrando respostas na mesma, buscam os serviços do VDA. Muitos que atingem seus objetivos iniciais em termos de cura se tornam *habitués*¹² do Vale, sem que com isso, implique numa conversão para o movimento. O que pode ser percebido, através do depoimento de M.G.N., de 34 anos:

Eu – Por que você começou a vir pra cá?

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

Eu – Mas você já tinha feito tratamento para engravidar?

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

Perceba-se que o sistema médico oficial é acionado, porém não obtendo êxito a *paciente* recorre aos serviços do VDA, e mesmo com os resultados alcançados, ela

continua a participar das cerimônias, ainda na condição de *paciente*, sem que com isso haja, necessariamente, uma conversão em termos institucionais. Neste caso, crer não implica em pertencer, o que é outra possibilidade posta pela modernidade religiosa (Hervieu-Léger, 2008). Sua relação com o VDA parece ser próxima, não apenas pelo tempo que frequenta o templo de *Dois Irmãos*, mas pela própria familiaridade em lidar com as entidades, e com os rituais. Ela escreve bilhetes para o *Pai Seta Branca*¹³, pessoaliza sua relação espiritual com uma entidade específica, a *Vovó Catarina de Aruanda*, no entanto, isso não faz dela uma adepta, mas sim uma frequentadora, uma *habitué*.

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

Tais problemas parecem ser de ordem social, logo, há uma íntima relação entre o sujeito, em sua concepção corpórea e biológica, pois é aí que o problema se expressa, sua relação com a ordem social, que é onde as ações humanas se desenvolvem, e o plano espiritual, que possivelmente interfere sobre os dois primeiros planos na percepção do sujeito. Sua interpretação da aflição nos remete, portanto, a uma interpretação da própria ordem social, e de como a ação do sujeito nesta pode ter uma interferência sobre o plano espiritual, e este sobre o plano biológico.

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

Em sociedades complexas, encontramos uma infinidade de códigos sociais, alguns minimamente decodificáveis a apenas alguns estratos sociais, outros, mais amplos. A *bricolage* da qual se utiliza o VDA, remete a signos de fácil interpretação por amplos setores sociais, na medida em que, fazem referências a passes mediúnicos, preto-velhos, caboclos, a símbolos cristãos etc.. Devemos considerar que em tais sociedades os indivíduos apresentam, por vezes, trajetórias que poderiam parecer contraditórias, ante a uma lógica linear. Com a dissolução das identidades herdadas, temos a possibilidade tanto de pertencer sem acreditar, como de acreditar sem pertencer (Hervier-Léger, 2008), o que, no caso brasileiro, é emblemático, em especial por haver aqui, de forma dissolvida, a crença na possibilidade de intervenção por parte dos espíritos, e de sua manifestação, através do fenômeno da possessão, como assinala Velho (2003, p. 57): “(...) sem diluir as fronteiras e descaracterizar as identidades específicas, pode-se dizer que na sociedade brasileira a crença em espíritos e sua manifestação mais ou menos

frequente constitui tema básico na rede de significados ('web of meanings') que a percorre."

Temos assim, uma realidade em que os sujeitos aflitos percorrem as possibilidades simbólicas que julga como eficazes, passando pela medicina tradicional, no entanto, ao se defrontarem com os limites de ação de um dado sistema, passam a circular por outros, sem que, com isso, haja a demarcação de uma descontinuidade, ou mesmo contradição, no processo. Durante o percurso, tanto a aflição passa a ser reelaborada, ante às novas explicações dadas, bem como, a partir da relação intersubjetiva que se constitui entre o *paciente* e seu (s) curador (es), como também os próprios sistemas simbólicos, passam a ser ressignificados. A medicina oficial, que em princípio pareceria a primeira opção posta para o agente logo se apresenta como "fria", "distante", um lugar onde o *paciente* não se sente "bem recebido", pois, ao ingressar em outro sistema simbólico ele passa a atribuir significado de forma relacional e comparativa, considerando outras esferas que não estavam em seu "cálculo original" – quando se buscava apenas a eficácia – como o "afeto", a "emoção", a "escuta". Alguns de nossos informantes chegam a afirmar que o sistema biomédico é complementar em seu tratamento, invertendo a lógica que compreende as práticas religiosas como complementares em relação à medicina oficial.

Aspectos gerais do processo de consulta aos Caboclos e Preto-Velhos no VDA.

A imersão no universo do VDA me possibilitou investigar fenômeno que seria justamente o momento crucial: a consulta espiritual, denominada de *Trono*, pois, é neste que o *paciente* tem os primeiros contatos com as entidades espirituais, realizando consulta com os preto-velhos e os caboclos. No decorrer da investigação percebi que este momento apresenta-se como um ritual de passagem, pois, é a partir dele que a experiência anterior trazida pelo fiel passa a ser reordenada e reconstruída, de modo que, ele é alçado a outro nível de experiência, que se constitui intersubjetivamente.

No templo de São Lourenço da Mata, apesar de possuir o espaço para consulta com as entidades, bem como, o espaço para os *passes*, outro importante momento de contato com estas, o foco é centrado no ritual da *Estrela Candente*¹⁴, do *Quadrante* e do *Turigano* e, rituais mais complexos e elaborados.

O ritual do *trono* é um dos poucos trabalhos¹⁵ que ocorrem todos os dias, nos templos que possuem *corrente mestra*¹⁶, é considerado um dos trabalhos mais básicos realizados no VDA, justamente porque, é o momento de interlocução com as entidades. Neste momento além darem consultas, no sentido mais tradicional de escuta e de fala, eles também indicam o tratamento que o consulente deve seguir, apontando quais os rituais pelos quais ele precisa passar no Vale.

Também é neste ritual que alguns *pacientes* ficam sabendo que precisam desenvolver sua mediunidade, na medida em que é no contato com a entidade que é

apontada como uma das causas, ou a causa, de seu (s) problema (s), questões de ordem espiritual que podem ser resolvidas com o desenvolvimento mediúnico.

Consultando as entidades: conforto e cobrança

O *paciente* antes mesmo da consulta já passa a ter um contato visual com as entidades, ou melhor, com os médiuns incorporados, instaurando o clima ritualístico que irá nortear sua própria consulta. Compreendemos que, a produção de estados emocionais resulta do processo interpretativo do sujeito acerca da situação social vivenciada, como nos coloca Le Breton (2009), devemos reconhecer, portanto, que no processo de produção das emoções vivenciadas no trabalho do *trono* uma dimensão subjetiva, que remete a uma interpretação do acontecimento social vivenciado.

A interpretação da situação social vivenciada, que produzirá os estados afetivos e emocionais, depende da sua trajetória anterior até a chegada àquele momento ritual, onde se destaca a identidade religiosa anterior do sujeito, que não necessariamente é abandonada, entre os *pacientes* que frequentam o templo há anos é comum se afirmarem como católicos, espíritas, contudo o sentido do que é ser católico e do que é ser espírita é modificado.

Um dos diferenciais do VDA em relação à NE de forma geral é justamente seu caráter gregário, ainda que, compreendamos que na NE existe uma infinidade de possibilidades, na literatura que trata do assunto, predomina uma visão de que a NE remete a uma experiência predominantemente individual, situando o fenômeno como uma religião do *self* (Andrade, 2002), tornando a autonomia individual, em termos de constituição simbólica, a marca distintiva do movimento (Carozzi, 1999). Leituras acerca do movimento, que situam que a relevância para os praticantes se deve à pluralidade de experiências, e não a sua profundidade (Bittencourt Filho, 2003; Amaral, 2000), mostram-se insuficientes, na medida em que, tanto o caráter gregário ganha relevo, quanto a continuidade e profundidade de experiência, não só para os adeptos, pois, como já apontamos, encontramos casos de *pacientes* que ainda que não tendo se iniciado no movimento, continuam a frequentar o VDA.

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

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

O ritual do *trono* começa quando o processo de incorporação inicia seus preparativos, os médiuns já posicionados aguardam a autorização do mestre que supervisiona o ritual. Os médiuns se organizam em pares, o *apará*¹⁷ encontra-se sentado, e o doutrinador¹⁸ de pé atrás do mesmo. No que diz respeito aos médiuns de incorporação as mulheres podem receber tanto entidades masculinas, como femininas, ao passo que os homens podem receber apenas entidades masculinas (Oliveira, 2013b).

Cabe ao médium doutrinador invocar a entidade a ser incorporada no *apará*, também chamado de *aparelho*, o que se faz através da repetição *scriptada* de determinadas palavras – o que é recorrente na constituição do ritual, que demanda que o “sacerdote” repita determinadas palavras e de determinada forma (Levi-Strauss, 2008) – também através de um complexo jogo corporal.

O *apará* inicia a sua incorporação, os músculos de sua face se contorcem, sua cabeça se abaixa, apesar de toda a expressividade corporal em nenhum momento ele sai de sua posição, permanece sentado durante todo o tempo. Também se segue um estalar de dedos, em movimentos semicirculares de baixo para cima, de fora para dentro, frente a sua própria face. A respiração se torna mais ofegante, por vezes a cabeça é jogada para trás, seguindo-se de um profundo e audível inspirar. Ao mesmo tempo a performance do doutrinador centra-se, principalmente, na palavra, no caso do *apará*, esta é centrada na sua linguagem corporal. Estas performances diferenciam os tipos de mediunidades envolvidas ao mesmo tempo em que demarca uma distância legítima entre os médiuns e os *pacientes*.

Há a constituição de uma expectativa em torno do médium que incorpora, espera-se que seu preto-velho, que seu caboclo, se aproxime do que se entende por preto velho, ou por caboclo. Ortiz (1999), ao analisar a incorporação destas entidades na Umbanda, aponta para o fato de que os caboclos representam sempre força, batendo fortemente os punhos cerrados contra o peito à guisa de saudação, o que também ocorre no VDA, assim como com relação aos Pretos-Velhos apresentam um corpo retorcido, uma voz suave e rouca, que “[...] transmite uma sensação de segurança e familiaridade àqueles que vêm consultá-los.” (Ibidem, p. 73). Estas questões estão postas no Vale ainda que haja diferenças sutis em relação à incorporação na Umbanda, como a ausência de charutos, ou ingestão de qualquer forma de bebida alcoólica, o que é proibido aos adeptos.

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

Há, portanto, um processo de estereotipização da performance presente nos médiuns, no sentido em que se recorrer às expectativas criadas em torno do processo de incorporação, no sentido posto por Goffman (2005), em que o indivíduo realiza em sua performance de forma interacional, considerando tanto o cenário no qual se insere (logo nem todas as performances são válidas em todos os espaços), quanto às expectativas sociais. “Assim, quando o indivíduo se apresenta diante dos outros, seu desempenho tenderá a incorporar e exemplificar os valores oficialmente reconhecidos pela sociedade e até mais que o comportamento do indivíduo como um todo.” (Ibidem, p. 41). Age-se de acordo com o que se espera de um médium incorporando um preto-velho, ou um caboclo.

No entanto, as entidades são tendencialmente pessoalizadas pelos médiuns, há características que vão sendo apontadas como singulares acerca da entidade, com a qual determinado médium se relaciona. Alguns caboclos batem no peito de forma mais enfática, com mais força, destacando-se entre os demais. Durante o trabalho de campo encontrei, por exemplo, um médium que ao incorporar seu caboclo sempre batia no peito no meio da consulta, e gritava “caboooooclo!”, distinguindo-se com relação aos outros, que também incorporavam caboclos. Logo, mesmo uma entidade “transcendental”, a partir da interação com o próprio médium, irá apresentar características singulares, o que me parece é que no momento da incorporação não existe mais o médium, tampouco a entidade, há a construção de um novo *self* formatado a partir da articulação entre esses dois polos de personalidades.

Em todo o caso, a personalidade no processo de incorporação não implica numa ruptura com as expectativas, em especial, com aquilo que o *paciente* considera como simbolicamente eficaz. A margem de criatividade e inventividade encontra-se delimitado pelas próprias possibilidades postas na dinâmica daquele universo religioso.

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

A pessoalização das entidades revela muito acerca do caráter relacional da sociedade brasileira, mesmo o sagrado, que em tese seria transcendental, pessoaliza-se. Aubrée e Laplantine (2009), ao pesquisarem acerca da realidade do espiritismo no Brasil, buscam demarcar esta questão, colocando-a enquanto fundamentalmente distintiva do espiritismo europeu, marcadamente “experimental”. Para os autores, a forma como o espiritismo é apropriado no Brasil, remete à própria *cultura brasileira dos espíritos*.

É sob a égide deste tipo de relação, que a o trabalho do *trono* se desenvolve. Quando chega a vez do *paciente* ser atendido, ele é encaminhado ao primeiro médium que tiver finalizado outro atendimento, não há, em princípio, a possibilidade de se

escolher com qual médium/entidade será o atendimento, ainda que alguns *pacientes* tenham apontado a predileção por serem atendidos por determinadas entidades. O *paciente* senta-se ao lado do *apará*, o médium doutrinador fala diretamente ao *paciente*, instruindo-o acerca da consulta, informando o nome da entidade que irá realizar o atendimento, bem como pedindo para que o *paciente* estenda suas mãos como em posição de conchas, abaixo do *apará*, e dizendo a saudação “Salve Deus”, em seguida, dizendo o nome e a idade.

Passado esse momento de “apresentação”, por ambos os sujeitos envolvidos nesta interação, ainda que haja a mediação de um terceiro na figura do doutrinador, segue-se às bençãos dadas pela entidade. O médium doutrinador pede ao *paciente* para que ele conte a razão de sua vinda à entidade, incorporada no médium. Este momento mostra-se crucial, para o processo de legitimidade do ritual, na medida em que, é nele que o *paciente* “desabafa”, expressando suas aflições que, por vezes, ele não tem coragem nem mesmo de confessar a seus entes mais próximos, como muitos afirmam. Neste momento, muitos *pacientes* começam a se emocionar, alguns seguram o choro, outros choram copiosamente. A expressão de tais sentimentos remete ao próprio processo interacional, bem como, ao próprio lugar no espaço social do sujeito, que procura os serviços espirituais do VDA.

As trajetórias individuais e coletivas – e sua apreensão da realidade que se está sendo interpretada – todos estes elementos estão articulados para a formulação da interação entre o *paciente* e o médium. Pois, as aflições, e sua consequente expressão sentimental, não existem *per se*, mas sim, de forma intersubjetiva, que é constituída a partir da localização dos sujeitos no espaço social. Observou-se que aqueles provenientes do catolicismo, dentre os que entrevistamos, possuem uma maior predisposição a chorarem diante das entidades, em especial as mulheres.

Levanto a hipótese, que no caso daqueles de origem católica pesa o fato de provirem de uma prática religiosa extremamente comunitária, o que torna os sistemas de expectativas mais evidentes, em especial as expectativas emocionais, por outro lado, ao contrário daqueles que se originam no espiritismo kardecista, o contato com as entidades espirituais não lhes é tão familiar, de modo que é uma experiência nova, o que lhes leva a realizar uma ação não racional, mas sim emotiva. Pela própria dificuldade de saber como se expressar, em termos linguísticos, ante a uma entidade espiritual, recorrem a uma expressão “universal”, em torno dos sentimentos, em especial das lágrimas.

No caso do recorte de sexo, acreditamos que isso nos remete à própria construção social do que é “ser mulher”, em nossa sociedade, estando mais sujeitas a este tipo de expressão pública dos sentimentos. Há ainda o fato de que, no caso das mulheres, em especial daquelas com mais de 40 anos, os problemas que eram trazidos às entidades nunca eram de ordem apenas individual, mas sim familiar.

Todas estas questões vinculam-se à necessidade de expressar os sentimentos não apenas sobre si e para si, mas para outro, e através das lágrimas, o outro se torna o *próximo*. Segundo Mauss (2004, p. 332) “A pessoa, portanto, faz mais que manifestar

os seus sentimentos ela os manifesta a outrem, visto que é mister manifestar-lhos. Ela os manifesta a si mesma exprimindo-os aos outros e por conta dos outros. Trata-se essencialmente de uma simbólica.”

Seguido a este momento – marcado por uma intensa experiência emocional, que liga afetivamente o *paciente* ao próprio médium, e, principalmente, à entidade. Pois, percebo que nas narrativas dos *pacientes*, o sentimento de gratidão, e vínculo emocional está direcionado diretamente à entidade incorporada, e não ao médium – a entidade incorporada passa a aconselhar o *paciente*, por vezes, realizando predições com relação ao futuro, afirmando se há ou não solução para o problema apresentado.

Este passo é fundamental para compreendermos a aceitação de tais práticas de caráter “terapêutico”, pois, afora a legitimidade e eficácia simbólica, reconhecida pelo *habitus* do *paciente*, há aqui uma realidade que se centra no sujeito, no ato de ouvir e de aconselhar, acalantar aquele que se aflinge. Este processo intersubjetivo visa constituir uma negociação, em torno do sofrimento, dando um novo sentido para o mesmo, mas também, o articulando com o sentido já trazido pelo *paciente* para as suas questões, afinal, os sujeitos que buscam os serviços espirituais não são agentes passivos de sua própria biografia, muito pelo contrário, eles possuem explicações acerca de sua própria situação, e interpretações anteriores à chegada ao VDA, e mesmo aquelas recebidas no ritual não são simplesmente reproduzidas, pois, o processo de interpretação das significações atribuídas às aflições, perpassa os próprios deslocamentos dos agentes sociais, pelos diversos campos.

Dessa forma, a compreensão em torno da aflição abarca não apenas o momento ritual, em que um novo ordenamento é dado a tal realidade, mas remete a todo um percurso anterior e concomitante que o *paciente* realiza. Por vezes, os *pacientes* se utilizam apenas do tratamento espiritual realizado pelo VDA, mas por vezes, eles se utilizam de outros, de forma concomitante, e estes também entram no cálculo da construção do significado, em torno de seus problemas. Este tipo de cenário é especialmente recorrente no caso de doenças “materiais”, normalmente acompanhadas de um tratamento médico convencional. Parece-me que, o VDA, em especial na relação com as entidades, cumpre um papel relevante como um “apoio emocional” ao *paciente*, que se mostra fundamental para o mesmo para lidar com o sofrimento.

Mas nem só de bons conselhos, e de afeto, o ritual do *trono* é constituído, pois, como se parte de uma explicação espiritual, cuja crença reencarnacionista e cármica norteia o universo explicativo, há em meio ao ritual um momento de inversão. Após receber os conselhos da entidade – que pode se dar de forma dialógica, sempre intermediado pelo médium doutrinador, que escuta atentamente a tudo que se passa, ao mesmo tempo em que, se dispõe a “traduzir” qualquer palavra incompreensível que a entidade pronuncie – é anunciado, pelo médium doutrinador, uma mudança na condução do ritual.

Para o *paciente*, é explicado que serão chamados, neste momento, seus *cobradores*, que são entidades, normalmente desencarnadas, que em outra vida o *paciente* teria realizado algum mal, e que, devido a tanto, nesta vida estão como

espíritos *obsessores*, envolvidos na aflição do *paciente*, normalmente apontados como causa espiritual de seus problemas.

Neste momento, os movimentos são repetidos, como no princípio da incorporação, no entanto, a expressão corporal do *apará* é mais tensa, seus músculos da face se contorcem ainda mais, seu corpo se contrai, sua respiração fica ainda mais ofegante, com uma inspiração ainda mais barulhenta. Todo o seu corpo emana uma mensagem, como que se buscasse demonstrar um grande desconforto. A postura do doutrinador também varia, ainda que de forma mais sutil, sua ênfase no processo de “conversa” com a entidade é intensificado, buscando tranquilizá-lo, torná-lo mais “afável”. Seus movimentos continuam repetitivos, e em uma intensa sincronia com a expressão corporal do *apará*.

Quando a entidade finalmente “chega”, há uma mudança significativa em termos de processo de incorporação, pois, mesmo aquele médium que há poucos minutos havia incorporado um preto-velho, marcado pela fragilidade dos movimentos e da voz, mostra-se agora com um vigor considerável, a voz estridente, agressiva, e por vezes o aparecimento da entidade é marcada por uma gralha intensa.

A entidade manifesta-se através do corpo do *apará*, e passa a ameaçar o *paciente*, negando qualquer possibilidade de resolução de seus problemas, afirmando que este “nunca será feliz”, que ele “num vai deixar”. É um momento bastante tenso durante o ritual. Para aquelas pessoas que, estão passando por um primeiro contato com uma consulta a uma entidade espiritual, esta é uma experiência singular, e, por vezes, assustadora. Pode observar a feição assustada de muitos *pacientes*, que há pouco estavam sendo reconfortados por uma entidade espiritual, e, agora, estavam sendo ameaçados.

Se o sujeito interpreta que aquela experiência religiosa, centrada na figura da entidade espiritual, é capaz de intervir positivamente em seu cotidiano, significa, também, que o sujeito encontra-se predisposto a crer que se pode intervir negativamente em sua realidade, de modo que, um “maldizer” de uma entidade, representa uma ameaça real para o sujeito. A situação posta, neste momento, leva *paciente* a procurar uma nova saída para a sua aflição, pois ele se depara com sua raiz espiritual, porém, ele não sabe o que fazer diante de tal situação, aguardando do médium doutrinador uma orientação do que se fazer.

Ao *paciente*, o médium doutrinador explica do que se trata, esclarecendo o que é um espírito cobrador, e justificando o fato de que ele está “pouco evoluído espiritualmente”, e que ele guarda ressentimento por algo que *paciente* fez em outra vida. Em termos práticos, significa que a culpa recai sobre o próprio *paciente*, que se encontra, em última instância na raiz de seus próprios problemas.

Neste momento há a realização de uma situação de conflito, pois, *paciente* e entidade são postos um diante do outro, buscando solucionar seus “problemas pendentes”. Aproxima-se esta situação do que o Turner (1974, 2008) denomina de *dramas sociais*, que se referem a “[...] unidades de processo anarmônico ou desarmônico que surgem em situações de conflito.” (Turner, 2008, p. 33). No entanto, não

buscaremos explorar aqui a análise do ritual do *trono* como um drama, ainda que tal análise seja possível, mais nos interessa, por em questão, o fato de que este momento específico do ritual reflete a própria dinâmica da tessitura do social, na qual o conflito mostra-se como parte constitutiva.

A situação de conflito com a entidade coloca o *paciente* justamente ante a este “constrangimento moral” de que fala Turner, pois, a relação ali apresentada é posta numa situação de dívida. Também se mostra interessante este momento do ritual na medida em que ele inverte a própria situação do *paciente*, pois, ele ao chegar no VDA apresenta-se como aquele que precisa de ajudar, bem como, ante a uma explicação espiritual primerva, o *paciente* seria aquele que estaria sendo prejudicado. No entanto, ao se confrontar com o seu *cobrador* as duas situações se invertem, pois, por um lado, não é mais ele aquele que mais precisa de ajudar, mas sim o próprio *cobrador*, que precisa evoluir espiritualmente, o que só poderá ser dado ante a interação com o próprio paciente, por outro lado, o *paciente* que outrora figurava como vítima, agora aparece como “vilão”, pois seria ele que teria gerado algum mal a este espírito, que aí se apresenta diante dele.

Ainda que não tenha assimilado completamente o sistema explicativo do VDA, ao *paciente* é posto que ele precisa pedir perdão a seu *cobrador*. O que é aceito com prontidão, normalmente. O médium doutrinador conduz o ritual para um novo momento, pois, após o pedido de desculpas realizado pelo *paciente* ao *cobrador*, o doutrinador começa a dialogar com a entidade, ainda incorporada, doutrinando-a, no sentido de conscientizá-la da relevância de perdoar “este irmão”, para a sua própria evolução espiritual. Neste ponto, há uma aproximação clara com o espiritismo kardecista, retomando a ideia de evolução espiritual como algo central em seu ritual (Cavalcanti, 1983). A base do ritual espírita de cura centra-se, justamente, no processo de doutrinação dos espíritos obsessores, o que se insere dentro de um quadro mais amplo de explicação dos males que aflingem os “encarnados”. No espiritismo, boa parte das enfermidades é fruto da ação de espíritos obsessores, entidades menos desenvolvidas que provocam a doença da ação de espíritos obsessores, entidades menos desenvolvidas que provocam a doença porque de fato correta de agir (Greenfieldg, 1992; Warren, 1984), e tais entidades no espiritismo são tratadas com gentileza (Rabelo, 1994), o que se repete enfaticamente no caso do Vale.

É através do convencimento das entidades, que a solução da aflição se torna possível. Ainda que, dependa diretamente do pedido de perdão, por parte do *paciente* ao *cobrador*, é através do diálogo, incitado por aquele agente legítimo para tal ação, no caso o médium doutrinador, que o ritual torna-se eficaz simbolicamente.

O processo de doutrinação é acompanhado de mais contorções corpóreas, por parte do *apará*, cuja feição torna-se, gradativamente, mais branda. Ainda que, neste percurso, possam ser ouvidos “Não, não, não!”, de forma bastante enfática, apontando para a vontade do espírito *obsessor*, em continuar obsediando a sua “vítima”. Contudo, o final no processo de doutrinação é sempre o mesmo, ao menos dentro das observações

realizadas, de modo que, o espírito se convence de que é melhor o perdão, para a sua própria evolução espiritual.

Há de singular, com relação ao próprio *paciente*, o fato de que, o número de cobradores varia, de acordo com a sua própria dívida cármica, de modo que, aqueles que possuem um maior número de cobradores, possuem uma maior dívida cármica, o que demandará um número de *trabalhos* maior. Encontrei casos que variaram de um a seis espíritos cobradores, sendo que para aqueles que possuem um maior número, o processo de doutrinação repetia-se sistematicamente, para cada *cobrador*, ainda que alguns sejam de maior, ou de menor, predisposição ao convencimento, portanto, o tempo de doutrinação de cada entidade, varia de acordo com o seu próprio nível de evolução espiritual, tanto da entidade, como do *paciente*.

Findo este processo, o *apará* volta a incorporar a entidade com a qual o diálogo havia iniciado na consulta, seja um preto-velho, ou um caboclo. Neste momento, o corpo do *apará* demonstra sinais claros de cansaço, seu rosto normalmente está suado. O clima que volta a vigorar é aquele do início da consulta, conduzido pelo médium doutrinador, que mediação a relação com uma entidade que se centra em dar conselhos, e apontar para a resolução das questões enfrentadas. O doutrinador também dialoga com o *paciente*, aconselhando-o, apontando para o melhor caminho, que converge com os preceitos do VDA, baseados na “caridade”, no “amor ao próximo”, e na “evolução espiritual”, o que se aproxima, significativamente, dos eixos norteadores do espiritismo kardecista.

Em carta escrita por Tia Neiva (sem data), que representa a própria instituição, há, claramente, uma busca pela diferenciação, em termos de transe, com relação às religiões afro-brasileiras, negando práticas comuns às consultas realizadas pelos preto-velhos da umbanda, como o apontamento da raiz das aflições do consulente em possíveis “despachos”, ou mesmo na possibilidade de realização de promessas por parte da entidade, aproximando-se mais de um modelo de atendimento espiritual em que o foco é o reconforto. Também é deixado claro, neste momento, o controle que o médium possui, sobre o próprio transe, bem como sobre a inter-relação estabelecida entre o *apará* e o doutrinador. Desse modo, temos um transe que se aproxima, no nível da performance, daquele vivenciado nas religiões afro-brasileiras, porém, em termos de estrutura, aproxima-se mais daquela vivenciada no kardecismo.

O *apará*, no caso do VDA, é um “aparelho” da entidade, de modo que esta fala por aquele. Ainda que devemos destacar que, o médium expressa o próprio sagrado, esta relação é realizada com um controle corpóreo típico do kardecismo, o êxtase sagrado é controlado, é quase velado. Mais que o sagrado descer a Terra, a impressão que se tem é que o médium se eleva aos céus, ou, aos círculos espirituais superiores, na linguagem do Vale.

O que sela o término da consulta é o indicativo de um conjunto de *trabalhos* a serem realizados no VDA, que obedecem a uma ordem, a uma lógica, que pertence muito mais às entidades que aos médiuns, de modo que, a explicação da quantidade de *trabalhos* a serem realizados, bem como seus tipos, é algo de difícil explicação nas

narrativas dos adeptos, destacando-se, apenas, que um maior número de trabalhos aponta para uma maior dívida cármica. Alguns parecem obedecer a uma lógica mais sutil, como a necessidade de participar do ritual da *cura*, no caso daqueles que lidam com aflições vinculadas a doenças físicas, ou, a necessidade quase “universal” de receber *passes* dos preto-velhos, em especial, para aqueles em que a raiz de seu problema parece ser quase exclusivamente gerado por espíritos *obsessores*. Trabalhos mais elaborados, como o da *Estrela Candente* e o *Turigano*, são indicados com menor frequência, com uma prevalência deste último com relação àquele em termos de frequência. Talvez pela própria inviabilidade operacional, pois, a *Estrela Candente*, por exemplo, demanda um grande corpo mediúnico para atender apenas a no máximo 12 *pacientes*.

Estando a experiência da aflição do sujeito, ressignificada ante a experiência espiritual do VDA, mas também, ressignificada ante toda uma série de tratamentos experimentados anteriormente, o indicativo de outros rituais a serem realizados dentro do próprio movimento parece propiciar a geração de vínculos, sociais e afetivos, dos *pacientes* com relação ao VDA, ainda que, não seja exigido explicitamente nenhum vínculo, nenhum comprometimento, e nenhuma contrapartida, por parte do *paciente*, que pode optar por simplesmente abandonar o tratamento espiritual.

No entanto, considerando que o *paciente* encontra-se pré-disposto à crença na eficácia simbólica dos rituais ali vivenciados, a imersão em outros tratamentos parece demarcar muito mais um caminho lógico, que uma ruptura. Não que a continuidade de tal tratamento implique no abandono de outros. Todos aqueles reconhecíveis como possíveis para aquele agente social são acionados, não como uma realidade caótica, pelo contrário, a pluralidade de tratamentos demarca uma lógica imanente à própria posição que os sujeitos ocupam no espaço social.

Significado e experiência: para concluir

Ao longo deste trabalho busquei destacar como o processo de consulta mediúnica no VDA é capaz de ressignificar as experiências sociais, e as aflições vivenciadas pelos sujeitos que buscam os serviços espirituais terapêuticos deste movimento, de modo que, torna-se claro o caráter plural existente nos itinerários terapêuticos dos sujeitos. Os tratamentos espirituais, uma vez que o realizado no Vale é um dentre muitos que o sujeito vivencia, não são percebidos pelos sujeitos como que em oposição à medicina oficial, ainda que tendencialmente sejam buscados quando esta já não lhes fornece mais respostas, destacando diferenças entre ambos.

Nesta direção é interessante a afirmação de Csordas (2008) de que o tratamento espiritual não leva o sujeito à experiência anterior à doença, mas sim a uma nova experiência, o que parece se constituir no caso do VDA a partir de um processo performático, em que elementos dotados de significado para os *pacientes* são acionados

e articulados, de modo a constituir uma totalidade simbólica capaz de dar um novo sentido às aflições vivenciadas.

A questão não é simplesmente obter ou não resultados para as questões que levam os sujeitos ao VDA, mas sim construir novos significados em torno da própria trajetória biográfica, neste sentido, o processo de consulta aos caboclos e preto-velhos mostra-se fundamental, uma vez que é neste momento ritualístico que o *paciente* é envolvido, e que se constitui uma nova realidade, intersubjetivamente significativa.

O momento posterior, em que cabe ao *paciente* seguir as prescrições ritualísticas postas pela entidade, será o momento em que os laços afetivos e emocionais do *paciente* com relação ao grupo religioso serão elaborados e reforçados, também é neste momento em que o sujeito passa a ser ressocializado em uma nova lógica simbólica, passando a assimilar novas respostas para seus problemas¹⁹, o que pode levar ou não ao processo de conversão religiosa, ou mesmo a crença ou não na eficácia dos rituais desenvolvidos no Vale, em todo o caso, temos aqui uma realidade altamente complexa, devido tanto aos aspectos da modernidade que nos colocam diante da pluralidade não apenas religiosa como também terapêutica.

Referências

- ANDRADE, Maristela de Oliveira. *500 anos de catolicismos & sincretismos no Brasil*. João Pessoa: Editora Universitária/UFPB. 2002.
- AMARAL, Leila. *Carnaval da alma: Comunidade, essência e sincretismo na Nova Era*. Petrópolis, RJ: Vozes. 2000.
- _____. Sincretismo em Movimento – O Estilo Nova Era de lidar com o sagrado. In: CAROZZI, María Julia (org.). *A Nova Era no Mercosul*. Petrópolis, RJ: Vozes. 1999.
- AUBRÉE, Marion; LAPLANTINE, François. *A Mesa, O Livro e os Espíritos: Gênese, Evolução e Atualidade do Movimento Social Espírita Entre França e Brasil*. Maceió: Edufal. 2009.
- BERGER, Peter. *A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*. Garden City: Anchor Books Edition. 1970.
- BITTENCOURT FILHO, José. *Matriz Religiosa Brasileira: Religiosidade e Mudança Social*. Petrópolis, RJ: Vozes; Petrópolis; Rio de Janeiro: KOINONIA. 2003.
- BOURDIEU, Pierre. *A Distinção: Crítica Social do Julgamento*. São Paulo: Edusp; Porto Alegre, RS: Zouk. 2007.
- CAROZZI, María Julia. Nova Era: A Autonomia como Religião. In _____ (org.), *A Nova Era no Mercosul*. Petrópolis, RJ: Vozes. 1999.
- CARVALHO, José Jorge de. Um Espaço Público Encantado. Pluralidade Religiosa e Modernidade no Brasil. *Série Antropologia*, Brasília, v. 249. 1999.
- CAVALCANTE, Carmen Luisa Chaves. *Dialogias no Vale do Amanhecer: Os Signos de um Imaginário Religioso Antropofágico*. 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, Fortaleza: Secretaria de Cultura e Desporto do Estado do Ceará. 2000.
- CAVALCANTI, Maria Laura. *O mundo invisível: cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no espiritismo*. Rio de Janeiro: Zahar. 1983.
- COELHO, Merilane Pires. *Caminhos e Trilhas do Vale do Amanhecer Cearense: As Cidades de Canidé e Juazeiro do Norte*. Fortaleza. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Universidade Federal do Ceará. 2006.
- CSORDAS, Thomas J. *Corpo/Cura/Significado*. Porto Alegre: Editora da UFRGS. 2008.
- GALINKIN, Ana Lúcia. *A Cura no Vale do Amanhecer*. Brasília: Technopolitik. 2008.
- GOFFMAN, Erving. *A Representação do Eu na Vida Cotidiana*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.
- GREENFIELD, S. M. "Spirits and Spiritist Therapy in Southern Brazil: A Case Study of an Innovative, Syncretic, Healing Group". *Culture, Medicine and Psychiatry*, v. 16, n. 1, p. 23-52. 1992.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O Peregrino e o Convertido: A Religião em Movimento*. Petrópolis, RJ: Vozes. 2008.
- LAPLANTINE, François. *Antropologia da Doença*. São Paulo: Martins Fontes. 2004.
- LE BRETON, DAVID. *As Paixões Ordinárias: Antropologia das Emoções*. Petrópolis, RJ: Vozes. 2009.
- LEVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac Naify. 2008.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. *Mystica Urbe: Um Estudo Antropológico Sobre o Circuito Neo-Esotérico na Metrôpole*. São Paulo: Studio Nobel, 1999.
- _____. *O Brasil da Nova Era*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2000.
- _____. O Circuito Neo-Esotérico. In: TEXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. (orgs.) *As Religiões no Brasil: Continuidades e Rupturas*. Petrópolis, RJ: Vozes. 2006.
- MARTINS, Paulo Henrique. As terapias alternativas e a libertação dos corpos. In: CAROZZI, María Julia (org.). *A Nova Era no Mercosul*. Petrópolis, RJ. 1999.
- MAUSS, Marcel. *Ensaio de Sociologia*. São Paulo: Perspectiva. 2004.
- MEDEIROS, Bartolomeu Tito Figueirôa de. Um caso de sincretismo afro-cristão-kardecista-umbandista-new age: As casas filiais do Vale do Amanhecer, no Nordeste brasileiro. In: XXI *Reunião brasileira de antropologia*. Vitória: Reunião brasileira de Antropologia. 1998.
- MELLO, Gláucia Buratto Rodrigues de. *Millénarisme Brésilien: contribution à l'étude de l'imaginaire contemporain*. France, Université Pierre Mendès, UFR Science de l'Homme et de la Société, Département de Sociologie. 1999.
- OLIVEIRA, Amurabi. . A Dinâmica da Dádiva no Vale do Amanhecer. *Realis Revista de Estudos Antiutilitaristas e Poscoloniais*, v. 3, p. 132-152, 2013a.
- _____. A Ninfã e o Jaguar: Corpos e Dominação no Vale do Amanhecer. *Vivencia*, v. n 41, p. 137-152, 2013b.
- _____. A Nova Era com um Jeitinho Brasileiro: O Caso do Vale do Amanhecer.

- Debates do NER*, v. ano 12, p. 67-96. 2011a.
- _____. Nova Era à brasileira: A New Age Popular do Vale do Amanhecer. *Interações: Cultura e Comunidade*, v. 4, p. 2009.
- _____. Os Corpos e a Estrela Candente no Vale do Amanhecer. *Revista Nures*, v. VIII, p. 1-19. 2013c.
- _____. Performance, Corpo e Identidade: A imersão religiosa no Vale do Amanhecer. *Estudos de Religião*, v. 25, p. 113-131. 2011b.
- _____. Percursos Biográficos e Eficácia Simbólica: Percursos no Vale do Amanhecer. *Revista Mediações*, v. 15, p. 248-265. 2010.
- ORTIZ, Renato. *A Morte Branca do Feiticeiro Negro*. São Paulo: Brasiliense. 1999.
- RABELO, Miriam Cristina. Religião e Cura: algumas reflexões sobre a experiência religiosa das classes trabalhadoras urbanas.. *Cadernos de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 3, p. 316-325. 1993.
- _____. Religião, Ritual e Cura. In: ALVES, Paulo César Borges; MINAYO, Maria Cecília de Souza. (Org.). *Saúde e Doença: um olhar antropológico*. Rio de Janeiro: Fiocruz, p. 47-56. 1994.
- REIS, Marcelo Rodrigues dos. *Discursos e Temporalidades: A Construção da Memória e da Identidade no Vale do Amanhecer*. Brasília, Dissertação (Mestrado em História), Universidade de Brasília. 2004.
- _____. *Tia Neiva: A Trajetória de uma Líder Religiosa e sua Obra, O Vale do Amanhecer (1925-2008)*. Brasília, Tese (Doutorado em História), Universidade de Brasília. 2008.
- SALGUEIRO, Roberta rocha. *A Hierarquia Espiritual das Entidades Negras no Vale do Amanhecer*. Brasília. Dissertação (Mestrado em Antropologia), Universidade de Brasília. 2003.
- SANTOS, João Simões dos. *Rituais do Vale do Amanhecer: Sincretismo ou Pluralidade de Símbolos*. Goiânia. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), Pontifícia Universidade de Goiás. 2001.
- SILVA, Magnólia Gibson Cabral. *Esoterismo e movimento esotérico no Brasil*. Recife. Tese (Doutorado em Sociologia), Universidade Federal de Pernambuco. 2000.
- SIQUEIRA, Deis. “Novas Religiosidades, Estilo de Vida e Sincretismo Brasileiro”. em _____; LIMA, Ricardo Barbosa de (orgs.). *Sociologia das Adesões: Novas Religiosidades e a Busca Místico-Esotérica na Capital do Brasil*. Rio de Janeiro: Garamond: Vieira. 2003.
- TAVARES, Fátima. *Alquimistas da Cura: a rede terapêutica alternativa em contextos urbanos*. Salvador: Edufba. 2012.
- TURNER, Victor. *Dramas, Campos e Metáforas: Ação Simbólica na Sociedade Humana*. Niterói: Eduff. 2008.
- _____. *O Processo Ritual: Estrutura e Antiestrutura*. Petrópolis, RJ: Vozes. 1974.
- _____. *The Anthropology of Performance*. New York: PAJ Publications. 1988.
- VELHO, Gilberto. *Projeto e Metamorfose: Antropologia das Sociedades Complexas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2003.

WARREND, D. A terapia espírita no Rio de Janeiro por volta de 1900. *Religião e Sociedade*, v. 11, n. 3. 1984.

Notas

¹ Para uma melhor análise do histórico do movimento do Vale do Amanhecer consultar: Reis (2008), Cavalcante (2005).

² Este dado é bastante significativo, uma vez que, anterior à morte de Tia Neiva havia poucos templos fora de Brasília, dentre eles o templo de Olinda em Pernambuco, que se tornou um dos maiores núcleos do movimento. Após a morte da líder do movimento, em 1985, houve um processo de expansão significativa do número de templos.

³ Em todo o caso, é válido destacar que os adeptos por mais que afirmem seu pertencimento religioso ao VDA, também se preocupam em afirmar, no nível do discurso, que o Vale não é uma religião, mas sim, uma doutrina.

⁴ Dentro do VDA denomina-se trabalho, todo tipo de ritual religioso realizado. Por vezes há referência a outros tipos de atividades não ritualizadas como trabalho, neste caso, trabalho toma a significação de qualquer contato proposital realizado pelo médium, visando um objetivo específico, ainda que este possa ser demasiadamente abstrato.

⁵ No VDA, denomina-se mantra, os cânticos entoados pelo movimento, que possuem uma melodia símile aos cânticos católicos, normalmente são executados durante os rituais.

⁶ No panteão do VDA há sete Princesas Encantadas: Janaina, Iracema e Jurema, Iramar, Juremár, Jandaia e Jandara. Destas, apenas as três primeiras cumprem missão com os doutrinadores. Segundo Cascudo (1954), as lendas referentes às Princesas Encantadas, presentes, principalmente, no folclore nortista, são vestígios do ciclo das Mouras na Península Ibérica.

⁷ Primeiramente foi autorizado o funcionamento da *Estrela Candente* no templo de Olinda, no ano de 2004, e, posteriormente, no ano de 2005, foi inaugurado o templo de São Lourenço da Mata, contando já com a *Estrela Candente*.

⁸ No movimento do VDA são chamados de pacientes todos aqueles que procuram seus serviços espirituais, majoritariamente esta denominação se refere ao não adepto, no entanto, quando um já iniciado busca o atendimento espiritual, ante alguma eventualidade, dizemos que ele está na condição de paciente.

⁹ Segundo o livro *O que é Vale o Amanhecer?* (1979), de autoria de Mário Sassi: “Todos os seres humanos são médiuns, isto é todos são intermediários entre os diferentes campos vibratórios que compõem o Mundo. Existem múltiplas formas de ‘mediunidade’, que vão desde o transformismo energético dos alimentos até as mais altas manifestações de sensibilidade espiritual.” (Ibidem, p. 61)

¹⁰ São assim chamados os médiuns, dentro do VDA, cujas atividades não se assentam na incorporação de entidades espirituais.

¹¹ Entrevista realizada no ano de 2010.

¹² Denomino *habitué* aquele *paciente* que passa a frequentar o Vale do forma contínua, por vezes por anos, porém, sem assumir uma nova identidade religiosa, tampouco sem tornar-se médium do movimento, o que não impossibilita o desenvolvimento de uma forte proximidade com o escopo doutrinário do VDA.

¹³ Pai Seta Branca é a principal entidade espiritual do Vale, tendo sido aquela que revelou a doutrina à Tia Neiva, segundo os adeptos.

¹⁴ Para uma melhor análise do ritual da Estrela Candente vide Oliveira (2013c).

¹⁵ Categoria utilizada pelos adeptos para se referirem aos rituais religiosos dentro do Vale.

¹⁶ Nome dado aos templos que possuem atividades de caráter iniciático, e, desenvolvem algum tipo de ritual em todos os dias da semana.

¹⁷ Denominação dada ao médium de incorporação.

¹⁸ Denominação que se refere ao médium que não incorpora, porém media a relação entre os pacientes, entre os pacientes e os médiuns incorporados, e principalmente com as entidades espirituais.

¹⁹ Para uma melhor exposição acerca das explicações dadas pelo VDA aos problemas espirituais consultar Galinkin (2008).