

_____ARTIGOS_

NOVA ERA, *HABITUS* E ESTRANHAMENTO:
OS PROCESSOS DE IMERSÃO RELIGIOSA
NO VALE DO AMANHECER.

Resumo: *O presente trabalho busca interpretar os processos de imersão religiosa dos sujeitos no Vale do Amanhecer – movimento místico-esotérico fundado em Brasília no final dos anos de 1960 por Tia Neiva, agregando elementos das religiões afro-brasileiras, do catolicismo, do espiritismo, além de elementos diversos da Nova Era – destacando o estranhamento inicial vivenciado pelos mesmos, ao encontrarem um universo religioso marcado pela existência de uma Nova Era que agrega elementos presentes nas religiões afro-brasileiras, tendo por base pesquisa etnográfica realizada entre os anos de 2009 e 2011, junto aos templos das cidades de Recife (Templo de Dois Irmãos) e São Lourenço da Mata (PE). Utilizaremos a categoria de habitus para nos auxiliar na compreensão desses percursos.*

Palavras-Chaves: *Nova Era; Vale do Amanhecer; Percursos Biográficos; Habitus.*

Abstract: *This paper seeks to interpret the processes of immersion of religious subjects in the Valley of Dawn - mystical-esoteric movement founded in Brasilia in the late 1960 by Tia Neiva, incorporating elements of african-Brazilian religions, Catholicism, spiritism, and various elements of New Age: highlighting the initial strangeness experienced by them, to find a religious universe characterized by the existence of a New Age that adds elements present in the african-Brazilian religions, ba-*

* Licenciado e Mestre em Ciências Sociais (UFG), Doutor em Sociologia (UFPE), Professor da Universidade Federal de Alagoas.

sed on ethnographic research conducted between the years 2009 and 2011, along with the cities of Recife temples (Temple of “Dois Irmãos”) and São Lourenço da Mata (PE). We will use the category of habitus to assist us in understanding these pathways.

Key Words: *New Age: Valley of the Dawn: Biographical Pathways: Habitus.*

NOVA ERA E AXÉ NO BRASIL.

O campo religioso brasileiro possui, indiscutivelmente, como uma de suas marcas distintivas, um intenso sincretismo religioso¹ (ANDRADE, 2002), que tem chamado a atenção dos mais diversos pesquisadores. Não à toa, a categoria sincretismo tem sido utilizada por uma ampla gama de autores para se compreender a dinâmica religiosa brasileira. Claro que o sincretismo não é um fenômeno unívoco ou estanque, muito pelo contrário, até mesmo porque, se o compreendemos como uma transformação da própria identidade do “eu” através do contato com o outro (SANCHIS, 1999), significa dizer que o sincretismo impacta os sujeitos e grupos envolvidos, e não apenas o “dominado”, dentro das relações de poder estabelecidas. A este respeito Sanchis (2001) nos chama a atenção para o fato que:

Arrancado do húmus particular que assegurava seu crescimento antropológico, o catolicismo português viu-se jogado num espaço aberto e sem fim, onde encontrou sincronicamente universos simbólicos diferentes, através da forçada aproximação das identidades de três povos desenraizados. Encontro sem dúvida, estruturalmente desigual. E não se pode esquecer um macroprocesso de persistente dominação, exploração, etnocídio intencional, quase genocídio. Apesar dele, no entanto, em seu avesso ou em seus interstícios, deram-se, em níveis individual ou de grupo, coletivo também, mas quase nunca entre as instituições, os microprocessos de um jogo mais variado das identidades – hostilmente confrontadas como dominantes e dominadas, mas também correlatas, cruzadas, justapostas, articuladas, sem nunca serem definitivamente confundidas. (SANCHIS, 2001:25).

Destaque-se ainda, no campo religioso brasileiro, “[...] a coexistência numa só pessoa de concepções religiosas, filosóficas e doutrinárias por vezes opostas e mesmo racionalmente inconciliáveis.” (BITTENCOURT FILHO, 2003:68). Ainda que tenhamos um campo religioso marcado essencialmente pelo cristianismo, mais especificamente pelo catolicismo, seria inegável o caráter poroso da cultura brasileira que se substancia no aspecto religioso, ainda que isto não implique numa confusão de identidades (*Op. Cit.*). Em nossa compreensão:

¹ Devemos destacar que o sincretismo pode ser entendido a partir de “[...] um processo fundamental, tendencialmente universal ainda que diferenciado em seus graus, níveis e modalidades: O processo de usar relações apreendidas no mundo do outro para entender, modificar e/ou eventualmente transfigurar seu próprio universo simbólico, ou ainda o modo pelo qual as sociedades humanas, quando confrontadas – igual ou desigualmente – a outra sociedade, outro grupo social, ou simplesmente outra visão do mundo, redefinem sua própria identidade a partir da alteridade cultural (SANCHIS, 1994: 10). Ainda que não seja nossa intenção neste trabalho realizar uma discussão detalhada acerca do sincretismo religioso.

(...) o próprio sincretismo deve ser pensado como uma instância em que as identidades religiosas se dinamizam, se constituem e se transformam, não olvidando a dimensão das relações de poder postas, mas que devemos perceber que as escolhas realizadas se baseiam nestas relações, mas também apresentam uma dimensão subjetiva e inter-subjetiva. (OLIVEIRA, 2011a: 71)

Atrelado às relações de poder postas em nossa sociedade o sincretismo modela-se elaborando escolhas específicas, que passam a dar os contornos da religiosidade brasileira. Souza (1986), com base em Bastide (1985), aponta para as escolhas realizadas no processo de culto aos orixás. Segundo a autora o novo, contexto social no qual se inseriram os africanos os levou a cultuar determinados orixás (ligados à justiça, à guerra, à vingança etc.), em detrimento a outros (ligados à fertilidade, à colheita etc.). Prandi (2011) afirma que esse sincretismo representou também a possibilidade de inserção do negro na sociedade brasileira, de modo que o sincretismo não deve ser encarado apenas enquanto um movimento unidirecional de dominação, mas também enquanto estratégia social utilizada pelos negros para o seu processo de inserção social. O importante é destacar que o sincretismo religioso se imbrica a uma série de relações de poder postas em uma dada sociedade, e que sua dinâmica, que se reverbera nas práticas dos sujeitos que vivenciam a experiência do sagrado, não apenas reflete relações sociais estabelecidas como também produz outras; em todo caso, não adentraremos neste trabalho em uma discussão mais minuciosa em torno desta categoria.²

Para além das relações que envolvem o catolicismo e as religiões de matrizes africanas no Brasil devemos destacar a presença dos protestantes e espíritas, em especial a partir do final do século XIX, sem contar uma série de práticas religiosas que, ainda que minoritárias em termos numéricos, é expressiva no sentido de apontar para a pluralidade religiosa brasileira, ainda que esta possa ser questionada ante a presença majoritária cristã (PIERUCCI, 2006). Ante a esse cenário não nos parece exagerada a afirmação de Pierucci e Mariano (2010) de que a sociologia da religião no Brasil, em especial a partir dos anos de 1960, é uma sociologia da mudança religiosa, ou, como colocou Pierucci (2004) em outro texto, uma sociologia do declínio do catolicismo.

É em meio a este cenário sincrético e plural que a Nova Era brasileira passa a se desenvolver a partir do final do século XIX (AMARAL, 2000), tomando contornos mais claros na segunda metade do século XX, em especial com a propulsão dada pelo movimento de contracultura (MAGNANI, 2000).

² Para uma melhor apreciação em torno da categoria de sincretismo religioso vide: Bastide (1985, 2001), Ferretti (1995), Motta (1991), Ortiz (1999), Prandi (2011), Sanchis (1994, 2001).

Buscando uma ampla confluência entre elementos orientais e ocidentais, através da utilização de diversos elementos retirados de seus contextos originários, ressignificados e utilizados de forma performática (AMARAL, 1999), essa Nova Era que passa a emergir no Brasil privilegia, em princípio, elementos presentes em realidades simbólicas e culturais oriundas de outros contextos religiosos que não o brasileiro (MAGNANI, 1999, 2006).

Em nossa interpretação (OLIVEIRA, 2009, 2010, 2011a, 2011b, 2011c), a Nova Era no Brasil apresenta como uma de suas características distintivas a presença de elementos oriundos das religiosidades populares, em especial, do espiritismo kardecista e das religiões afro-brasileiras, que sofrem não apenas um processo de ressignificação, mas também de inversão simbólica, valorizando elementos presentes em credos historicamente estigmatizados, o que se torna mais patente a partir dos anos de 1980, quando ocorre a expansão de movimentos como o Vale do Amanhecer e o Santo Daime pelo Brasil.

Este processo é facilitado pelo fato de haver no Brasil uma verdadeira cultura dos espíritos (AUBRÉE, LAPLANTINE, 2009), de modo que as atividades presentes nas religiões de possessão podem ser amplamente interpretadas por parte considerável da população brasileira. D'Andrea (2000) fala mesmo no processo de incorporação de práticas *new agers* pelo espiritismo kardecista, ou seja, percebemos tanto um processo de incorporação de elementos da religiosidade popular na Nova Era como o inverso.

Em meio a esta realidade plural e sincrética, em que a Nova Era encontra-se com o axé das religiões afro-brasileiras, buscaremos analisar um movimento religioso que em nossa interpretação sintetiza esta singularidade da Nova Era brasileira: o Vale do Amanhecer – VDA, que será objeto de análise mais apurada neste trabalho, tendo por base a pesquisa etnográfica desenvolvida nos templos fora da sede (OLIVEIRA, 2011b).³ O presente trabalho busca investigar os processos de imersão religiosa daqueles que “se convertem”⁴ ao VDA, considerando a dinâmica das predisposições postas a partir do *habitus* dos sujeitos que vivenciam o sagrado, principalmente a partir da origem religiosa dos mesmos, de modo que daremos destaque também ao processo de “estranhamento” vivenciado por estes sujeitos, na medida em que imergem nesta denominação religiosa. Em

³ Tal trabalho teve por substrato a pesquisa realizada junto aos templos de Dois Irmãos (Recife) e São Lourenço da Mata, ambos em Pernambuco, cujas atividades encontram-se interligadas, formando o maior complexo do VDA fora de Brasília em meio aos quase 600 templos existentes no Brasil.

⁴ Utilizamos aqui da expressão “conversão religiosa” para designarmos o movimento de saída de um determinado credo e entrada em outro (no caso o Vale do Amanhecer), mas não significa que os adeptos se utilizem de tal expressão, pois muitos chegam mesmo a afirmar que o Vale não é uma religião, mas sim uma doutrina, e outros chegam mesmo a afirmar como espíritas, ainda que não kardecistas, o que complexifica a utilização de tal expressão para designar este trânsito religioso.

termos de procedimentos metodológicos, tanto nos utilizamos amplamente da pesquisa etnográfica, quanto da metodologia da História Oral, o que nos levou a um processo cuidadoso de reprodução das falas dos sujeitos, de modo a ser o mais fidedigno possível com relação ao modo como os enunciados são proferidos pelos mesmos, conforme apregoam os estudiosos desta área (FERREIRA & AMADO, 1996; PORTELLI, 1997; ALBERTI, 2004; DELGADO, 2006; MEIHY, 2007).

O VALE DO AMANHECER E SEUS MÉDIUNS

Este movimento religioso que compõe um verdadeiro caldeirão de sincretismo (CAVALCANTE, 2000), formando possivelmente a realidade religiosa mais complexa que já se teve notícias (CARVALHO, 1999), surge na cidade satélite de Planaltina, no Distrito Federal, fundado por Tia Neiva, sergipana que fora para Brasília trabalhar durante o seu período de construção, apresentando um caráter milenarista, porém assim como é recorrente no movimento Nova Era um milenarismo não apocalíptico, de caráter utópico (SILVA, 2000), o que seria uma de suas características que nos permitiria classificá-lo como New Age (MEDEIROS, 1998).⁵

Nossa pesquisa focou em dois núcleos do VDA fora de Brasília, nas cidades de São Lourenço da Mata e em Recife, nesta última no templo de Dois Irmãos,⁶ a escolha deste campo não foi aleatória, já que no Estado de Pernambuco encontramos os maiores templos fora da sede, bem como um dos mais antigos, o de Olinda, fundado ainda nos anos de 1970. Destaca-se ainda o fato de que, afora o templo de Brasília, apenas nos templos de Olinda e de São Lourenço da Mata se realizam o ritual denominado Estrela Candente, considerado um dos mais complexos existentes no VDA, e apenas neste último se realiza o ritual do Quadrante, fora o templo sede.

Em termos de estrutura ritualística, o VDA marca-se por apresentar um rígido controle doutrinário, exercido pelo templo mãe, que possibilita a reprodução destas práticas nos diversos núcleos espalhados pelo Brasil, cerca de 600 hoje (REIS, 2008); em termos práticos, significa que os diversos templos possuem autonomia administrativa porém não doutrinária (MEDEIROS, 1998). Contudo, há uma enorme variedade com relação ao número de rituais que cada templo desenvolve, o que se correlaciona tanto com o número de médiuns envolvidos em cada núcleo, bem como com o próprio espaço físico disponível para tanto, já que o VDA marca-se por

⁵ Para uma análise mais detalhada do histórico do VDA ver Reis (2008), Cavalcante (2005).

⁶ Há ainda em Recife mais um templo, localizado no bairro de Tejipió, fundado três anos antes que o templo de Dois Irmãos.

uma profunda simbiose entre o espaço sagrado e os rituais (MARTINS, 2004), o que implica em dizer que cada tipo de ritual necessita de um espaço físico próprio, logo, o incremento da atividade ritualística demanda também uma ampliação deste espaço, além do aumento do número de médiuns. Esse fator mostra-se de extrema relevância em nossa pesquisa, uma vez que a criação do templo em São Lourenço da Mata se deu em decorrência da demanda por espaço físico,⁷ em especial com a autorização para a realização do ritual da Estrela Candente – o que demandou a construção de um lago artificial no formato de uma estrela de seis pontas; essa construção seria inviável no templo de Dois Irmãos –, gerando uma situação singular, em que os dois templos mantêm uma íntima relação, havendo um fluxo intenso de médiuns que dividem suas atividades ritualísticas entre os dois templos, o que é reforçado pela identidade religiosa em que se afirmam como “Povo Nerano”, o que os diferencia de outros templos no Vale, mesmo em Pernambuco, como no caso do templo de Olinda que é formado pelo “Povo Parlo”, segundo os adeptos. Atualmente os templos de Dois Irmãos e São Lourenço da Mata possuiriam cerca de 3 mil adeptos.

Os rituais desenvolvidos no VDA podem tanto ser de doutrinação, voltados inclusive para os espíritos que demandariam ser doutrinados para sua evolução espiritual, quanto de incorporação; em ambos os casos, há rituais em que estas duas práticas se articulam, como no caso do trabalho⁸ do trono, que vem a ser um dos poucos trabalhos que ocorrem todos os dias, nos templos que possuem corrente mestra,⁹ e 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, elas também indicam o tratamento que o consulente deve seguir, apontando os rituais pelos quais o paciente¹⁰ precisa passar no Vale.

Também é neste momento ritualístico, normalmente, que alguns pacientes ficam sabendo que precisam desenvolver sua mediunidade, pois é no

⁷ É válido destacar que o templo de Dois Irmãos é fundado no ano de 1989, e apenas no ano de 2005, com a autorização para a realização do ritual da *Estrela Candente* é que o templo de São Lourenço da Mata passa a existir.

⁸ Os adeptos do VDA denominam de forma genérica os rituais desenvolvidos nos templos de trabalhos, ainda que haja uma enorme variedade entre eles.

⁹ O templo que possui *corrente mestra* é caracterizado por ser iniciático, bem como por desenvolver atividades ritualísticas todos os dias.

¹⁰ Paciente é como os adeptos denominam aqueles que vêm em busca dos serviços espirituais ofertados pelo VDA.

contato com a entidade que é apontada essa necessidade como uma das causas, ou a causa de seu(s) problema(s), no caso, questões de ordem espiritual que podem ser resolvidas com o desenvolvimento mediúnico.

Este ritual é marcado pela incorporação de caboclos e pretos-velhos por parte dos médiuns, denominados aparás, mediados por outro médium, o doutrinador, em que uma consulta espiritual é realizada. Durante esse processo, 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. Neste momento da incorporação, não há uma diferença tão significativa, em termos de performance, quando comparamos aqueles que irão “receber” um preto-velho, ou um caboclo, diferença esta que se tornará premente nos momentos que se seguem, em que se assumem performances típicas do que se reconhece como característico de um preto-velho ou de um caboclo (ORTIZ, 1999). É a partir desse ritual que os pacientes recebem uma espécie de “prontuário”, em que a entidade irá indicar quais os demais trabalhos que devem ser realizados, de acordo com a necessidade espiritual.

Destaquemos ainda o ritual da Estrela Candente; esse ritual é marcado por ser o mais elaborado entre os existentes no VDA; também é conhecido, entre os adeptos, por ser aquele que manipula a maior quantidade de energia. Em termos práticos, sua realização demanda uma grande quantidade de médiuns, cerca de cem, para um atendimento limitado de pacientes, no máximo doze. Além do mais, os médiuns precisam estar organizados em pares, formando duplas de um doutrinador e um apará, preferencialmente homens e mulheres. Destaca-se ainda, a necessidade da construção de um lago artificial no formato de uma estrela de seis pontas, delimitado externamente, e marcado por inúmeros leitos ao longo das pontas da estrela, nos quais os médiuns permanecem posicionados durante o ritual.

Há ainda a existência de um ritual, que apenas ocorre no templo mãe e no de São Lourenço da Mata – o trabalho de Quadrante –, cujas atividades iniciaram em março de 2009. Ocorre também em um lago artificial, cercado por imagens religiosas com cerca de quatro metros de altura, sendo uma de Iemanjá e as outras sete formadas pelas princesas encantadas; também no entorno do lago há uma pirâmide, em cujo interior, resguardado por alguns médiuns, há inúmeras imagens de espíritos de luz.

A articulação entre espaço e rituais possibilita também a separação entre adeptos e não adeptos, pois, a circulação não é tão livre assim e os pacientes possuem locais específicos, havendo espaços cujas delimitações são claras, como no caso da Estrela Candente (ali, o único espaço que cabe ao paciente é sentar-se em um dos vértices da estrela, e, mesmo assim, sua entrada é controlada pelos médiuns, tanto que, iniciado o ritual, ainda que haja espaço para outros pacientes, eles não podem adentrar, devendo aguardar o início de uma nova atividade neste espaço).

Os espaços remetem, portanto, às hierarquias simbólicas e sociais presentes na dinâmica desse universo religioso. Quanto mais capital simbólico um agente possui, mais livremente ele pode circular nos diversos espaços, ainda que, haja limitações sempre, já que há rituais, que demanda adeptos vinculados a falanges específicas, ocupando funções ritualísticas scriptadas.

Temos, com isso, uma dinâmica que transparece as relações sociais existentes no grupo, na medida em que nos permite perceber as classificações sociais: os pacientes, os neófitos, os já iniciados, os mestres etc., mas que também reforça a estrutura social. A disposição espacial do templo mostra-se, enquanto categoria social, numa estrutura estruturada estruturante, pois, se estrutura a partir da distribuição heterogênea dos diversos capitais simbólicos em jogo, e também estrutura o conjunto de relações e práticas sociais que produzem tais capitais. Em todo caso, não é nosso objetivo aqui realizar uma longa descrição dos rituais religiosos desenvolvidos no VDA, inclusive pelo grande número de rituais ali realizados.¹¹

Em termos de estrutura social temos que os sujeitos são classificados primeiramente em dois tipos: os pacientes, que são aqueles que procuram os serviços espirituais do VDA, e os médiuns, que são iniciados nessa doutrina religiosa. No caso dos médiuns, há duas classificações distintas não excludentes, uma que tem por base o sexo dos sujeitos, em que os homens são classificados como jaguares, e as mulheres como ninfas, e outra que tem por base o tipo de mediunidade dos iniciados, que podem ser aparás, referente aos médiuns de incorporação, ou doutrinadores, referentes aos médiuns que mediam as relações espirituais (estes não incorporam, ainda que esta classificação não seja estanque, podendo um apará tornar-se doutrinador ou o inverso). Galinkin (2008) nos esclarece com relação às funções ocupadas por aparás e doutrinadores no VDA:

¹¹ Para uma análise mais minuciosa dos rituais desenvolvidos no VDA *vide*: Reis (2008), Cavalcante (2011), Oliveira (2011).

As funções do incorporador

1. Dar passagem aos sofredores;
2. Curar doenças;
3. Comunicações;
4. Passes;
5. Desobsessão;
6. Psicografia automática;
7. Materialização; (*Ibidem*:81)

As funções do doutrinador

1. Aprender, interpretar e conceituar a Doutrina pelo seu grupo mediúnico, bem como a missão a ele confiada;
2. Organizar, administrar e desenvolver os médiuns;
3. Abrir e fechar os trabalhos;
4. Assistir e controlar todo e qualquer trabalho de incorporação;
5. Interpretar situações dos médiuns quando incorporados. Se for mentor guia, atendê-lo respeitosamente. Se for sofredor, doutriná-lo e fazer sua entrega aos planos espirituais;
6. Ministras passes magnéticos de equilíbrio aos médiuns de incorporação sempre que estes terminam sua incorporação. Este passe pode ser ministrado a qualquer pessoa, mesmo a outro *doutrinador*, quando ela revelar desequilíbrio; (*Ibidem*: 82)

Percebe-se, portanto, que há atividades claramente delimitadas entre os diferentes tipos de médiuns existentes no VDA, contudo, como já afirmamos, tais categorias não são estanques. Exemplifiquemos a situação com o depoimento de uma médium doutrinadora, K. M. S., de 46 anos, entrevistada no templo de São Lourenço da Mata, Pernambuco.

Faz 11 ano [que é adepta do VDA] e cada vez tô aprendendo... Oh... Vou dormir cigana e acordo murici.¹² Passei quatro ano apará, passei quatro ano como apará e agora sou doutrinadora.

Eu – Mudou por quê?

Eu não incorporava mais... Tem muitos aqui assim, aqui tem vários. Tem muito doutrinador que daqui a pouco tá... apará.

[...]

Eu passei quatro ano incorporando... passei quatro ano incorporando. Chegou um tempo que eu dizia assim: Eu ia pra mesa, pro trono. E não incorporava. Meu Deus, o que é que eu tenho? Tem alguma coisa errada comigo. Ah não, vou trabalhar com

¹² O nome correto da falange, segundo os livros da doutrina, é Muruaicy.

os caboclos, vou lá pro sudário. Chegava lá no sudário, quando o comandante fizer a puxada bato e o caboclo vem na hora. Ai: pá, pá, pá. Cadê caboclo? E eu com o olho, você não consegue abrir o olho, você incorporado não consegue abrir o olho. E não vinha de jeito nenhum. Quando eu olhava um paciente, e aí meu Deus do céu. E eu não podia levantar dali. Ai o paciente... E então chegou o tempo de eu não tá incorporando, aí o caboclo, cadê o caboclo? Ai quando eu olhava eu via uma pessoa, aí trabalhava sem caboclo, sem caboclo... aí eu pedia ao paciente pra chamar o comandante... nenhum paciente escutou! Nenhum!... e eu com calor. E eu aguniada... depois de muito tempo lá vem o comandante. Salve Deus, meu caboclo! Me levantei, sai, não contei nada a ele. Ai eu disse não, agora vou falar com mestre Carlos, mestre Carlos... contei tudim a ele, aí ele, ele olhou pra mim assim... aí escreveu num papel: três aulas de desenvolvimento para doutrinadora, e vá num salão de costura e traga uma roupa, porque não vai ter como você fazer uma roupa, pra fazer iniciação de doutrinadora. Faz seis anos que eu sou doutrinadora. Agora, o preto-velho tinha falado pra mim, sete anos atrás... há quase sete anos atrás. Tu vai ter duas mudanças na tua vida, uma tá muito próximo, a outra vai demorar. Mas eu nem me liguei. Ai mudei pra doutrinadora, né?

Percebe-se que, além de ser uma fronteira fluída, passível de mudança, a dicotomia, entre doutrinador e *aparú*, mostra-se sempre explicada pelo universo simbólico do próprio movimento. As mensagens dos caboclos e dos pretos-velhos são de fundamental importância para a construção dos significados, no que tange às práticas dos adeptos. Ainda que tais significados possam ser atribuídos *post factum*.

Buscaremos ao longo deste trabalho analisar o processo de imersão dos sujeitos do VDA, destacando os processos de aproximação, estranhamento e familiarização dessa experiência religiosa, o que se dá articulando a partir da dimensão do *habitus*¹³ religioso dos sujeitos que procuram os serviços espirituais do VDA.

Em termos mais objetivos, o *habitus* do sujeito corresponde, a um conjunto de predisposições, que se constroem a partir da incorporação dos diversos capitais simbólicos, bem como, do volume total dos diversos capitais que os sujeitos possuem, nos diversos campos, esta multiplicidade de posições que os agentes ocupam nos campos constitui a localização do sujeito no espaço social, o *habitus* corresponde, desse modo, as predisposições, em termos de gosto, julgamento moral etc., que são desenvolvidos a partir desta multiplicidade de posições (BOURDIEU, 2009).

¹³ [...] sistemas de disposições duráveis e transponíveis, estruturas estruturadas predispostas a funcionar como estruturas estruturantes, ou seja, como princípios geradores e organizadores de práticas e de representações que podem ser objetivamente adaptadas ao seu objetivo sem supor a intenção consciente de fins e o domínio expresso das operações necessárias para alcançá-los, objetivamente “reguladas” e “regulares” sem em nada ser o produto da obediência a algumas regras e, sendo tudo isso, coletivamente orquestradas sem ser produto da ação organizadora de um maestro. (*Ibidem*:87).

Este conjunto de predisposições é cultivado, ou seja, é “inculcado” ao longo da vida do sujeito, que remete, justamente, ao seu lugar ocupado no espaço social. É o *habitus* que, segundo Bourdieu, permite a cada agente criar, a partir de um pequeno número de princípios implícitos, todas as condutas conformes às regras da lógica do desafio e da resposta e apenas elas (BOURDIEU, 1972). O que tal categoria se propõe é ser um espaço intermediário, que permite passar das estruturas determinadas ao longo do trabalho de organização do *corpus*, às ações de um ator singular e à experiência que ele adquire. Os esquemas produzidos, que permitem os sistemas de classificações e de práticas sociais, encontram-se definidos por sua inscrição no próprio corpo. Claro que tal conceito teve desenvolvimentos posteriores na obra de Bourdieu, e claro que como toda inovação conceitual, o *habitus* abriu a possibilidade de usos e interpretações diferentes, entre os quais se instaurou um debate (BOLTANSKI, 2005).

Para Bourdieu (1983), há dimensões do *habitus* que são analiticamente distinguíveis, ainda que funcionem de maneira inevitavelmente entrelaçada na prática dos agentes: tais dimensões seriam o *ethos*, que aponta para o fato de que a conduta dos sujeitos é efetivamente regulada por princípios de escolhas práticas que são valorativamente orientadas, o *eidós*, que se refere à dimensão cognitiva do *habitus*, e seria um sistema de esquemas mentais de ordenação categorial e compreensão interpretativa dos fenômenos mudando, e por fim, uma *hexis* corporal moldada e interiorizada pela aprendizagem inconsciente e cotidiana de um certo conjunto de posturas corporais (BOURDIEU, 1983). Destacaremos ao longo deste trabalho, principalmente a primeira dimensão, por compreender que o processo de imersão implica, principalmente, numa mudança valorativa para o sujeito, em que símbolos são ressignificados ante a nova experiência social vivenciada na comunidade religiosa.

HABITUS RELIGIOSO, IDENTIFICAÇÃO E ESTRANHAMENTO: UMA APROXIMAÇÃO COM O VDA

Ainda que defendamos aqui que há nas sociedades modernas uma infinidade de possibilidades de articulação entre os diversos sistemas cognitivos, devemos considerar as hierarquias simbólicas postas no campo. Há, indiscutivelmente, o reconhecimento da eficácia simbólica no que tange aos recursos presentes e acionados pelas religiões afro-brasileiras, e pelo espiritismo, quando utilizados de forma ritual; no entanto, isso não implica em dizer que a simples decodificação de tais signos pelo *habitus* do sujeito que procura os serviços espirituais do VDA, leve a superação dos receios que estão postos, nas predisposições existentes, que tendem a interpretar tais elementos enquanto elementos

“marginais”, dotados de uma eficácia simbólica reconhecida, contudo, também temida. Podemos perceber tais receios, através do depoimento da adepta M.L.O., de 56 anos, que narra o seu estranhamento, ante o contato inicial com o VDA; ela procurou o templo após estar “desenganada” pelos médicos, segundo seu relato. Ainda segundo a *médium*:

Entrevistada – Ai essa época eu trabalhava [quando estava doente] aí uma amiga minha era daqui do Vale aí ela: Por que que tu não vai no Vale? Ai quando ela dizia assim, no Vale tem caboclo, tem preto-velho, tem preta-velha, aí eu dizia: eu não!

Eu – Você era o que na época? Católica?

Entrevistada – Na época eu era católica. Ai eu dizia: isso é macumba menina! Aqui tem preto-velho, tem preta-velha... tem caboclo, ah... isso é macumba! Ai ela: num fale assim não, você vai pra você ver, se você gostar tudo bem, senão não tem nada.

Notemos que a origem religiosa da adepta faz com que ela realize uma ligação entre a existência de determinados elementos à prática das religiões afro-brasileiras, sendo emblemáticas as figuras dos caboclos e dos pretos-velhos. Também devemos destacar que, quando em sua narrativa ela confronta a existência do VDA, ligando-o diretamente com as práticas das religiões afro-brasileiras, sua amiga, que já era adepta a este tempo, defende-se, “*num fale assim não*”, ou seja, buscando distanciar de algo que possa ser percebido como negativo simbolicamente.

O jogo de palavras, de proximidades e distânciamentos, com relação ao que é compreendido como legítimo ou não no campo, nos remete à categoria de *senso prático* (BOURDIEU, 1996, 2009), pois é através da incorporação das *regras do jogo*, que os agentes se posicionam e acionam suas ferramentas para angariar mais capital simbólico. Neste caso, a ferramenta utilizada se dá através da linguagem, pois, por um lado, são acionados símbolos percebidos como eficazes, mas, por outro, busca-se distanciar da estigmatização que os mesmos sofrem historicamente no campo religioso brasileiro.

Percebemos, ao longo da pesquisa, que as pessoas chegam ao VDA através de suas redes de relações sociais, o que significa que as pessoas que levam as outras a conhecer o Vale possuem algo em comum, afinal, fazem parte da mesma rede de relações, o que implica dizer que há entre elas um compartilhamento de valores. Estando em situação de proximidade no espaço social, estes sujeitos podem acessar facilmente os códigos sociais do *outro*, mas o que demanda também cuidado, um manejo delicado na apresentação de uma crença baseada na possessão.

Desse modo, mostra-se fundamental a apresentação do Vale como um lugar onde serão encontrados seres considerados, pelo *habitus* daquele que está aflito, simbolicamente eficazes; no entanto, na medida em que estes

remetem a cultos historicamente estigmatizados, também deve ser realizado um movimento de distanciamento, demarcando uma hierarquia simbólica entre os diferentes cultos, o que implica, também, na hierarquização das próprias entidades espirituais do movimento (SALGUEIRO, 2003).

Essa tensão que se coloca no processo de aproximação com o VDA se deve, em grande medida, à própria configuração do *habitus* religioso dos sujeitos que se aproximam do VDA. Em nossas entrevistas junto aos adeptos, encontramos sujeitos que afirmaram provir de famílias praticantes do espiritismo, do catolicismo e do pentecostalismo, formando assim uma gradação, indo da origem mais frequente a menos frequente, daquele que, aparentemente, possui menos conflitos ao imergir no VDA àquela que possui uma situação mais conflitante.

Para aqueles que se originam no espiritismo kardecista, a imersão no VDA parece gerar um conflito menor, na medida em que provêm de uma religião pautada na possessão como prática, bem como na crença da capacidade de intervenção dos espíritos sobre a realidade. Claro que a crença no processo de intervenção dos espíritos sobre a realidade humana não é exclusividade do kardecismo, muito menos no Brasil; em verdade, “A cultura espírita até prolonga, amplia e sistematiza o que poderia qualificar como *cultura brasileira dos espíritos*: intimidade com os santos (esses semideuses que é necessário conciliar), os orixás e os eguns.” (AUBRÉE, LAPLANTINE, 2009, p. 225).

Um espírita, ao chegar ao VDA, reconhece uma série de códigos sociais que não lhes são estranhos, que seu *habitus* reconhece como sendo legítimos. As entidades apresentadas no VDA, quando assimiladas, logo são associadas aos *espíritos de luz*, ou, aos *bons espíritos*, aparecendo essa assimilação, por vezes, como justificativa para a própria identificação com o movimento. Podemos perceber essas questões, na narrativa elaborada por E.L.S., de 52 anos, adepto do Vale, ao descrever sua entrada no movimento:

Eu – Você conheceu quando o Vale?

Entrevistado – Eu conheci... em 2008.

Eu – Foi como paciente?

Entrevistado – Eu fui como paci... Não! Na verdade foi Maria [nome fictício] minha filha mais nova. Tem uma colega que é de lá. E ela disse: Maria tal, trabalhando junto na na na conta, né? Ei vamo lá no Vale tal num sei o que tal, passa no preto-velho, tal, tem uns passe, uns trabalhinho pra fazer... a gente fica bem, éeeee... renova as energias, e tal, bá, bá, bá. Ai Maria falando, e ela gosta, e ela sente essa vibração, né? Eu sei queee... ela disse: painho, o senhor vai comigo? Vô! Porque eu gosto! Porque eu gosto, porque eu amo, porque eu adoro, porque eu gosto dos bons espíritos. Eu gosto, éeeeeu, eu adoro. Ai eu fui e gostei.

Algumas questões que são postas nessa fala nos remetem novamente à relevância que possui as redes de relações sociais, para o ingresso no Vale, pois é através dessas redes que os sujeitos tomam conhecimento da existência da doutrina.

Sendo assim, em geral trata-se de sujeitos próximos – em termos de espaço social – possivelmente predispostos a tipos símiles de julgamento valorativo, que apresentam o Vale. São pessoas que também “amam, adoram os bons espíritos”, e que sabem que, para aqueles que irão indicar os serviços espirituais do VDA, estes também o compreenderão como simbolicamente eficazes. Uma vez que seu conjunto de predisposições, em termos de gosto, de julgamento e de atitudes (*habitus*), se assemelha, devido à própria proximidade no espaço social, considerado o volume total e a estrutura de seus capitais simbólicos.

Outra questão que é válida destacar tange à classificação dos espíritos, algo recorrente no espiritismo, logo, aquele que provém que um *ethos* espírita, ao assimilar o universo simbólico do VDA, o faz classificando essa realidade de acordo com sua própria interpretação simbólica do universo religioso. Para o espiritismo, existem maus e bons espíritos, de modo que o médium deve procurar ter contato com os bons, ainda que deva também doutrinar os maus espíritos, para que esses possam evoluir espiritualmente.

O que nosso entrevistado chamou de “bons espíritos”, segundo Cavalcanti (1983), apresentam-se da seguinte forma na cosmologia kardecista: “Caracterizados pelo predomínio do espírito sobre a matéria (‘sem vaidade nenhuma todos nós podemos estar aqui’). Esses espíritos conservam, quando desencarnados, traços de sua existência corpórea na linguagem e nos hábitos.” (*Ibidem*: 39).

Na linguagem do VDA, o *Exu*¹⁴ ganha uma conotação negativa, situando-se numa posição hierárquica inferior, com relação aos pretos-velhos e caboclos, que seriam espíritos de luz. A classificação religiosa nesse universo simbólico, remete, portanto, a uma classificação social. Uma entidade que no universo da Umbanda é sincretizado, por vezes, com o próprio diabo, é percebido, na dinâmica do VDA, como “pesado”, “negativo”, causador de males espirituais e físicos. Ao mesmo tempo, as entidades que são apon-

¹⁴ Ainda que haja uma sincretização com entre o Exu e o diabo, devemos destacar que tal orixá possuía, inicialmente um caráter muito mais *Trickster* (BASTIDE, 2001; ORTIZ, 1999) que demoníaco. Segundo Bastide (2001) “(...) os descendentes dos africanos tentaram, no Brasil, descobrir os equivalentes católicos de Exu, levando em consideração ora este, ora aquele de seus caracteres (...) Para nós, o importante é mostrar a impossibilidade de se encarar o Exu sob um aspecto estritamente demoníaco, devido à variação de todas essas pretensas equivalências.” (*Ibidem*:171).

tadas como “doutores”, são, em sua maioria, retratados, imagetivamente, como sendo brancos, remetendo a figuras recorrentes no espiritismo, como no caso do Dr. Fritz, ou mesmo, Bezzerra de Menezes, que no Vale é uma entidade.

Porém, ainda que haja uma identificação clara entre o espiritismo e o Vale – o que nos remete à própria gênese do movimento, cujo processo de “esclarecimento” de Tia Neiva acerca de sua mediunidade se deu através do kardecismo – o processo de conversão se dá a partir do apontamento de diferenças doutrinárias entre o espiritismo e o VDA, como podemos observar na narrativa da adepta M.F.S., de 52 anos:

Entrevistada – Eu entrei como... assim eu era de muito tempo de templo kardecista, então eu cheguei aqui pra visitar num dia de sábado, na quinta eu dei o nome, no domingo eu fiz o teste, eu entrei logo.

Eu – Lá em Dois Irmãos?

Entrevistada – Lá em Dois Irmãos. Eu já vinha... de templo kardecista, e é um aprendizado muito bom. Lá é assim, chegou um tempo que eu já era assistente de consulta, curso de passe, eu já aplicava passe, é... já trabalhava na desobsessão, e aí eu só estudava, e aí tem uma hora que você quer mais, quer ir mais afrente, e você quer ir mais, e você quer ir mais, e eu digo não!. Eu quero ir mais. E também tem uma coisa, as coisa aqui corre mais rápido. Eu morava na Caxangá¹⁵, então, quando me mudei pra Campo Grande, quando eu me mudei pra Campo Grande¹⁶. Eu era de José Acioli. Quando eu me mudei pra Campo Grande eu tive que começar tudo de novo. Aqui não, aqui você é da doutrina, você tem conduta, onde você chegar, você bota sua roupa e você vai trabalhar. Num tem que começar tudo de novo.

Há aí uma demarcação clara que distingue a dinâmica do VDA do espiritismo kardecista, que nos remete à velocidade do desenvolvimento mediúnic, bem como na organicidade entre os núcleos, de modo que há uma demarcação de um *continuum* em termos de atividade institucional religiosa, o que nos parece ser fundamental numa sociedade com um intenso grau de mobilidade como a nossa. A questão da velocidade do desenvolvimento mediúnic, de forma comparativa ao espiritismo também nos foi apontada por um dos entrevistados:

Noventa por cento do pessoal aqui é kardecista, passou pelo kardecismo. Por que as pessoas passam pelo kardecismo e vêm praqui Eu já conversei com várias pessoas que veio do kardecismo. O problema de virem praqui, o maior problema de virem praqui, é porque aqui as coisas acontecem muito rápido. Aqui em termos de que, porque... você vem, você desenvolve e você já trabalha. Tudo acontece muito rápido, lá é mais... é... demorado.

¹⁵ Um das principais avenidas na cidade de Recife que chega ao município de Camaragibe.

¹⁶ Bairro localizado na região metropolitana de Recife.

Portanto, no processo de conversão presente, entre aqueles que provêm do kardecismo, há uma demarcação de continuidade, no que tange à relação estabelecida com os espíritos, no entanto, há a afirmação de ruptura que se faz necessária, afinal, se a relação com os espíritos permanece a mesma, por que mudar de denominação? Logo, o elemento da velocidade no desenvolvimento mediúnic, aparece como figura explicativa. Todavia, parece-nos que há outros elementos em questão, como, por exemplo, a própria dinâmica performática do Vale, que se insere como um elemento significativamente distintivo, os *príncipes*, os *magos*, as *ninfas*, povoam o imaginário do fiel, e enchem-lhes os olhos, as vestimentas do adepto são motivo de muito brio, de orgulho, a relação do próprio fiel com a indumentária é também uma relação religiosa, marcada por um fascínio inebriante. O Vale conquista seus fiéis também através dos olhos.¹⁷

Devemos destacar ainda, o fato de que o Vale não se marca por uma busca voraz por novos adeptos, de modo que, aquele que procura seus serviços espirituais pode passar anos sem que haja, por parte da instituição, nenhum convite para a sua conversão, ou mesmo, qualquer tipo de contrapartida. Na interpretação do movimento, o que eles fazem é um “trabalho de caridade”, no processo de ajuda espiritual, tanto aos encarnados quanto aos desencarnados. Um dos mestres do movimento, J.M.O., de 43 anos, nos elucidou acerca destas questões:

Assim...éeee... nós não temos ée... o que chama de evangelização direta com o paciente, nós não temos nenhum processo direto, que nem a doutrina kardecista, pode ter palestra, alguma orientação que o adjunto faz, do povo nerano essas coisas, né? Orientação doutrinária e tudo mais, não é uma coisa com frequência, marcada tal, todo dia, toda hora, uma vez por semana, não, é uma coisa aleatória, né? E tudo mais. Eu vim dentro (tosse)... dentro dessa necessidade desse encontro espiritual, quando encontrei me identifiquei, me identifiquei com o ritmo do trabalho, que a doutrina é, é, é... fala. Mesmo que o princípio básico dela, é...o, o, o... se a gente for analisar é, e o princípio básico é amor, humildade e tolerância, o que se falar a mais disso, vai ser interpretação de cada um, que acha, lógico que tanto é que a própria doutrina.

Não há esta busca por conversões, como é típico da dinâmica do mercado religioso (GUERRA, 2003), significa que, para o processo de adesão o VDA, o movimento conta com a identificação dos sujeitos, com a dimensão mágica religiosa da doutrina, isto não implica em dizer que, o VDA está fora do mercado religioso, pois, se há a oferta de novos bens de salvação, e uma proposta de uma religião universal, que não se volta apenas para “os escolhidos”, significa que o Vale está sim no mercado religioso, no entanto, suas estratégias diferem de algumas que são mais recorrentes

¹⁷ Aspectos ligados à cultura visual desenvolvida no Vale, foram melhor explorados no trabalho de Oliveira (2007)

neste universo, contando apenas com a identificação do sujeito, com o que é vivenciado nesse sistema simbólico, o que pode ser viabilizado ou não pela origem religiosa do adepto. No entanto, como o sujeito está inserido em múltiplos campos, de forma simultânea, os quais são relativamente autônomos (BOURDIEU, 2005), significa que não apenas a origem religiosa vai ter influência sobre os processos de escolha, ainda que tenha um peso mais significativo, nesse caso. Quando o paciente chega ao Vale, ele já foi levado por uma rede de relações sociais, o que aponta para uma proximidade, em termos valorativos, entre aquele que é levado ao Vale e aquele que o leva.

Todavia, há a possibilidade de termos um cenário no qual a ida ao VDA contraria os julgamentos valorativos familiares, o que gera uma tensão para aquele que procura os serviços do Vale, em especial aquele que decide se converter. Em uma de nossas entrevistas, J.C.S., de 26 anos, apesar de vinculada institucionalmente ao núcleo da cidade de Pombos (PE), estava frequentando o templo de São Lourenço da Mata, afirmou ter vindo de uma família evangélica, e que sua mãe se recusa a lhe dirigir a palavra, ou abençoá-la, de modo que na última conversa a sua mãe teria dito que só voltaria a falar com ela quando ela largasse o “espiritismo”, aquele “xangô”. Contudo, a adepta afirma manter a sua posição religiosa, apesar da situação familiar. Outra adepta, M.F.P., de 29 anos, originária da cidade de Arcoverde (PE), que estava fazendo seu processo de iniciação em Dois Irmãos, narrou a mesma dificuldade no que tange à aceitação familiar, com relação a sua conversão ao VDA. Segundo a mesma:

Quando eu vinha pra cá éee... minha mãe dizia: Sai desses Xangô¹⁸ menina!, porque, porque... tem preto-velho, tem caboclo, então é xangô, é macumba, ela dizia... mas, pra mim, pra mim não tem nada melhor. Tô doida pra butar minha roupa de ninfa... lá em casa mainha é evangélica, aí ela não aceita... mas éeee... vou fazer o que? Vai fazer o que? Ela tem que aceitar, porque ela tem a fé dela e eu a minha. E aqui não é como ela pensa, eu, eu, eu, já chamei ela pra vim e ela diz que num vem nem morta, ela diz que é coisa que mexe com espírito, é macumba, mas eu já disse que num é, que é diferente.

Estamos aí, diante de um caso em que a trajetória individual se confronta com a própria trajetória do grupo, neste caso, do grupo familiar ao qual o sujeito se vincula. Esse processo se dá não sem rupturas, na medida em que há um investimento por parte do grupo social nesse sujeito através do capital simbólico que passa a ser incorporado, de modo que se busca construir uma homogeneidade, dentro do grupo, de disposições associadas

¹⁸ Em algumas regiões do Nordeste o termo Xangô é utilizado amplamente para se referir às religiões afro-brasileiras, em especial nos Estados da Paraíba, Pernambuco e Alagoas, para mais esclarecimentos vide Motta (1991, 1998, 2003, 2007, 2009)

à posição que o sujeito ocupa. Este tipo de investimento do grupo faz com que nem todos os pontos de chegadas, em termos sociais, sejam igualmente possíveis para todos os pontos de partida.

A herança familiar tem um peso considerável sobre as predisposições dos sujeitos, de modo que ao chegar ao Vale ele já possui todo um capital simbólico incorporado, que mediará sua interpretação daquele sistema simbólico. Porém, para além da origem, devemos destacar a trajetória propriamente dita do sujeito, o que inclui seu percurso nos diversos campos simbólicos, de modo que não só a origem irá determinar seus caminhos, até mesmo porque as identidades religiosas não são apenas herdadas.

Sendo assim, a esfera familiar acena para a possibilidade de dar o *sentido* da *trajetória social*, mesmo que não a determine, pois, os sujeitos, de fato, têm possibilidades de escolha ainda que algumas se coloquem como objetivamente menos possíveis ante a sua posição no espaço social.

Tal ambivalência – que se estabelece entre a trajetória social do sujeito, e sua origem familiar – se viabiliza num cenário de dissolução das identidades religiosas herdadas, baseadas unicamente nos vínculos tradicionais (HERVIEU-LÉGER, 2008). Em meio a este cenário, destacamos o próprio pluralismo religioso apontado por Berger (1970), que traz outras possibilidades de sistemas simbólicos a serem acessados pelos sujeitos. As escolhas não parecem ser tão óbvias, tão “naturais”; no cenário moderno reflexivo uma série de outras questões são postas, e isso implica num alargamento do horizonte de escolhas do agente social. Segundo Berger e Luckmann (2004):

A pertença a esta ou àquela Igreja já não é auto-evidente, mas resultado de uma escolha consciente. Mesmo aqueles que decidem permanecer com a confissão religiosa de seus pais estão fazendo semelhante escola: poderiam ter mudado de confissão ou de pertença religiosa, ou ainda ter saído simplesmente da Igreja. (Ibidem, p. 61).

Logo, não há, necessariamente, um *continuum* entre o pertencimento religioso da família e aquele que o indivíduo escolherá, o que também não implica num apagamento do capital religioso incorporado, já que é a partir do capital incorporado que os julgamentos valorativos, em torno dos elementos simbólicos do VDA, são realizados, ainda que haja um processo de racionalização da prática social, por parte do sujeito. Outro exemplo claro dessa contradição, entre o *habitus* religioso familiar e a *trajetória social* do fiel, podemos encontrar em um de nossos entrevistado, F.G.F., de 40 anos, que demonstra não só um alheamento com relação ao interesse religioso, de sua gênese familiar, como também, aponta uma razão diversa para o seu ingresso no VDA, ligado ao processo da busca espiritual.

Olhe... é... é... eu, eu... normalmente a pessoa vem aqui como paciente, mesmo

que venha de outra doutrina, né? Eu, eu vim em março, fevereiro mais ou menos, fevereiro março de 2000, 2001. Eeee... nesse período é como diz, passando no trono, fui convidado que eu tinha mediunidade, mas eu não tinha nenhuma, quer dizer: fui criado numa educação, numa família puramente católica, estudei em colégio católico, essa coisa toda, mas não tinha nenhuma afinidade diretamente com a igreja católica. Minha família tem uma ligação forte, tenho até uma irmã que é... mas eu nunca tive, não gostava. Quando eu vim a conhecer o, o... a doutrina, aí eu vim, que dizer em mente eu não sei se a própria necessidade entre outras coisas.

Eu – Você veio por quê?

Rafaz... era a necessidade de encontro. Eu num... num.. é... assim... existia conflitos, mas em busca de uma, uma... de uma... orientação espiritual, eu não aceitava essa orientação nas conversas que eu tinha com as pessoas, que era evangélico, que era católico, que predominava no meu ciclo de relacionamento, e a própria, a doutrina, é...espírita... eu achava muito radical. E na minha vinda aqui, que tinham falado, pra mim e minha esposa, ah bora, vamo pra lá que é bom. Aí eu me identifiquei, identifiquei pela atividade que nós vivenciamos, né?

Toda a trajetória do sujeito pelo Vale, portanto, remete a uma trajetória anterior, que se liga a sua maior ou menor aproximação com o próprio *habitus* religioso familiar. Ainda que tal *habitus* tenha um peso considerável nas escolhas do sujeito, de modo que, encontramos, entre aqueles que se originaram em famílias espíritas kardecistas, um processo de “conversão” mais “tranquilo”, ao contrário daqueles que se originam em lares católicos ou evangélicos.

No entanto, essa tranquilidade no processo de conversão também pode provir de uma “indiferença” com relação ao *habitus* religioso familiar, cenário esse possível, ante ao pluralismo religioso existente na sociedade moderna brasileira e ao processo de destraditionalização em curso neste campo. A identificação remete ainda às próprias motivações que aproximam o fiel do movimento, quando a aproximação se dá por aflições diversas.

A resolução de seus problemas, ou mesmo a ressignificação dos mesmos, permite a criação de uma identificação mais significativa com o movimento, ao passo que para aqueles que buscaram uma identidade espiritual, considerando a própria dinâmica do campo religioso, a chegada ao VDA permite ao mesmo tempo encontrar uma estrutura religiosa que lhe soa familiar, uma sensação de *déjà vu*, ao mesmo tempo em que vivencia algo novo, uma nova forma de espiritualidade, que lhe traz a vantagem, em termos simbólicos, da utilização de signos tidos como eficazes (pertencentes às religiões afro-brasileiras principalmente), enquanto que, estes estando ressignificados, desvinculam-se do estigma social presente em tais práticas.

Neste sentido, parece-nos que para a compreensão das trajetórias dos indivíduos em seu processo de imersão no VDA reencontramos a categoria

do sincretismo; deste modo, esta se apresenta enquanto uma estratégia social também para a atribuição de significado para as próprias trajetórias, para a subjetividade construída nos percursos vivenciados pelos sujeitos.

O VDA, enquanto movimento místico religioso, apresenta como desafio dar sentido a uma série de elementos que aparentemente mostram-se contraditórios, pois, ao mesmo tempo em que entidades como pretos-velhos e caboclos são fundamentais para o processo de identificação, reconhecimento e decodificação de determinada realidade social pelo *habitus* dos agentes sociais, tais elementos devem ser ressignificados de modo que haja uma inversão valorativa dos mesmos, possibilitando que sejam não apenas reconhecidos como simbolicamente eficazes, mas como simbolicamente legítimos.

O Vale do Amanhecer aponta para uma Nova Era com um “jeitinho brasileiro” (OLIVEIRA, 2011a), singular com relação aos discursos e práticas que chegam aqui. As trajetórias dos sujeitos, marcadas por um estranhamento e ao mesmo tempo por um sentimento de familiaridade com tudo que é encontrado parece-nos poder ser sintetizado na ideia do *déjà vu*, que não é fruto de um mero acaso, mas sim de uma complexa construção simbólica que produz esta religiosidade caleidoscópica presente no Vale, em que pretos-velhos figuram ao lado de princesas encantadas, médios espíritas, seres intergalácticos, e ainda assim tudo faz sentido, tudo demarca um *continuum* para quem vivencia tal experiência religiosa.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ainda que tenhamos tratado aqui de um movimento religioso singular, ele é capaz de expressar uma série de tensões postas no campo religioso brasileiro, em especial no universo da Nova Era, ante ao processo de reelaboração dos elementos presentes nas religiões afro-brasileiras.

Compreendemos aqui que o *habitus* dos sujeitos que procuram novas experiências religiosas fora das tradicionais instituições geradoras de sentido, o que é possibilitado pelo cenário da modernidade religiosa, em que as identidades não são mais simplesmente herdadas, mas sim vivenciadas de forma reflexiva (HERVIEU-LÉGER, 2008), é uma categoria fundamental para analisarmos a dinâmica da Nova Era no Brasil.

O processo de estranhamento e familiarização que os sujeitos vivenciam ao se depararem com um novo credo, em especial quando esse aciona símbolos ligados a credos historicamente estigmatizados, reflete a dinâmica do campo, e suas transformações. Também destacamos a relação que se

estabelece entre o *habitus* religioso familiar e o individual, o que nos leva, também, a reflexões mais amplas acerca do campo religioso brasileiro.

Nossas reflexões em torno do VDA buscam contribuir para os estudos acerca da Nova Era no Brasil, mas também para o avanço das discussões em torno da mudança religiosa no país, compreendendo que os estudos a partir dos indivíduos, de suas subjetividades e de seus percursos no processo de imersão religiosa, compõem um imprescindível aspecto a ser analisado para a interpretação da vivência religiosa no Brasil.

REFERÊNCIAS:

ALBERTI, Verena. **Ouvir contar**: textos em história oral. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004.

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.

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

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.

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

_____. **O Candomblé da Bahia**: Rito Nagô. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BERGER, Peter. **A Rumor of Angels**: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural. Garden City: Anchor Books Edition, 1970.

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. **Modernidade, Pluralismo e Crise de Sentido**: A Orientação do Homem Moderno. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

BITTENCOURT FILHO, José. **Matriz Religiosa Brasileira**: Religiosidade e Mudança Social. Petrópolis, RJ: Vozes: Petrópolis; Rio de Janeiro: KOINONIA, 2003.

BOLTANSKI, Luc. Usos Fracos e Usos Intensos do *Habitus*. In: ENCREVÉ, Pierre; LAGRAVE, Rose-Marie. (orgs.). **Trabalhar com Bourdieu**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

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

_____. **A Economia das Trocas Linguísticas: O que falar quer dizer**. São Paulo: Edusp, 2008.

_____. **Esquisse d'une théorie de la pratique**. Genebre: Droz, 1972.

_____. **Coisas Ditas**. São Paulo: Brasiliense, 2004.

_____. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

_____. **O Senso Prático**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

_____. **Questões de Sociologia**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983.

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

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**. 2005. 242 f. Tese (Doutorado em Comunicação de Semiótica), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

_____. **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.

D'ANDREA, Anthony Albert Fisher. **O self perfeito e a Nova Era: Individualismo e reflexividade em religiosidades pós-tradicionais**. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

DELGADO, Lucília de Almeida Neves. **História oral: memória, tempo, identidades**. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

FERREIRA, Marieta de M. & AMADO, Janaína (orgs.). **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro. Ed. Fundação Getulio Vargas, 1996.

FERRETTI, Sergio. **Repensando o Sincretismo**. São Paulo: Edusp, 1995.

GALINKIN, Ana Lúcia. **A Cura no Vale do Amanhecer**. Brasília: Technopolitik, 2008.

GUERRA, Lemuel Dourado. **Mercado Religioso no Brasil: competição demanda e a dinâmica da esfera da religião**. João Pessoa: Ideia, 2003.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O Peregrino e o Convertido: A Religião em Movimento**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. **Mystca Urbe: Um Estudo Antropológico Sobre o Circuito Neo-Esotérico na Metrópole**. São Paulo: Studio Nobel, 1999.

_____. **O Brasil da Nova Era**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

_____. O Circuito Neo-Esotérico. In: TEXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. (orgs.) **As Religiões no Brasil: Continuidades e Rupturas**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

MARTINS, Maria Cristina de Castro. O amanhecer de uma Nova Era: um estudo da simbiose espaço sagrado/rituais do Vale do Amanhecer. In: MUSUMECI, Leonarda (org.). **Antes do fim do mundo: milenarismos e messianismos no Brasil e na Argentina**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 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.

MEIHY, Holanda F. **História oral: como fazer, como pensar**. São Paulo: Contexto, 2007.

MOTTA, Roberto. Le Sacrifice Xangô à Recife. **Social Compass**, Londres, v. 50, n. 2, p. 229-246, 2003.

_____. O Manual do Sítio: Adivinhação, Iniciação, Autoridade e Sacrifício no Xangô de Pernambuco. **Symposium**, v. 13 no1, p. 147-173, 2009.

_____. O Útil, o Sagrado e o Mais-do-que-Sagrado no Xangô de Pernambuco. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 4, n. 8, p. 168-181, 1998.

_____. O Xangô de Pernambuco. In: SILVA, Vagner Gonçalves da. (Org.). **A Sagração do Sincretismo**. São Paulo: Duetto, 2007, p. 50-53.

_____. Transe, Sacrifício, Comunhão e Poder no Xangô de Pernambuco. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 34, p. 131-142, 1991.

OLIVEIRA, Amurabi. A Nova Era com um Jeitinho Brasileiro: O Caso do Vale do Amanhecer. **Debates do NER**. v. 19 ano 12, p. 67-96, 2011a.

_____. A Nova Era e New Age Popular: Transformações das Religiões no Brasil. **Cadernos de Pesquisa Interdisciplinar em Ciências Humanas**, v. 11, p. 65-85, 2011b.

_____. Da Nova Era à New Age Popular: As Transformações no Campo Religioso Brasileiro. **Caminhos**, v. 9, p. 141-157, 2011c.

_____. **Entre Caboclos, Preto-Velhos e Cores**: A imersão dos sujeitos no universo místico-esotérico do Vale do Amanhecer. Recife. Tese (Doutorado em Sociologia). Universidade Federal de Pernambuco, 2011d.

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

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

OLIVEIRA, Daniela de. **Visualidades em Foco**: Conexões Entre a Cultura Visual e o Vale do Amanhecer. Goiânia. Dissertação (Mestrado em Cultura Visual). Pontifícia Universidade de Goiás, 2007.

ORTIZ, Renato. **A Morte Branca do Feiticeiro Negro**. São Paulo: Brasiliense, 1999.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Cadê nossa diversidade religiosa?. *In*: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. (Org.). **As religiões no Brasil**: Continuidades e rupturas. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 49-53.

_____. Secularização e declínio do catolicismo. *In*: SOUZA, Beatriz Muniz de; MARTINO, Luís Mauro Sá. (Org.). **Sociologia da religião e mudança social**. São Paulo: Paulus, 2004, v. , p. 11-21.

PIERUCCI, Antônio Flávio ; MARIANO, R. Sociologia da religião, uma sociologia da mudança. *In*: MARTINS, Heloísa Helena T. de Souza. MARTINS, Carlos Benedito (Org.). **Horizontes das Ciências Sociais no Brasil. Sociologia**. São Paulo: ANPOCS, 2010, v. 1, p. 279-301.

PORTELLI, A. O que faz a história oral diferente. *In*: **Cultura e Representação**. São Paulo: Projeto História, no. 14. Educ, 1997.

PRANDI, Reginaldo. Sincretismo afro-brasileiro, politeísmo e questões afins. **Debates do NER**, v. 19, p. 11-28, 2011.

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

SANCHIS, Pierre. Inculturação? Da Cultura à Identidade, Um Itinerário Político no Campo Religioso: O Caso dos Agentes de Pastoral Negros. **Rel. Soc.**, v.22 (2), p. 55-72, 1999.

_____. Pra não dizer que não falei de sincretismo. **Comunicações do ISER**, v.13, n.45, p. 4-11, 1994.

_____. Religiões, religião... Alguns problemas do sincretismo no campo religioso brasileiro. In: SANCHIS, P. (org.) **Fiéis e cidadãos**: Percursos do sincretismo no Brasil. Rio de Janeiro: Eduerj, 2001.

SALGUEIRO, Roberta rocha. **A Hierarquia Espiritual das Entidades Negras no Vale do Amanhecer**. Brasília. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade de Brasília, 2003.

SILVA, Magnólia Gibson Cabral. **Esoterismo e movimento esotérico no Brasil**. Recife. Tese (Doutorado em Sociologia), Universidade Federal de Pernambuco, 2000.

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.