

A ninfa e o jaguar: corpos e dominação no vale do amanhecer

*The ninfa and the jaguar:
bodies and domination in the valley of the dawn*

Amurabi Oliveira (UFAL)

Licenciado e Mestre em Ciências Sociais (UFCEG), Doutor em Sociologia (UFPE),
Professor da Universidade Federal de Alagoas. Sócio efetivo da Associação Brasileira de Antropologia (ABA).

RESUMO

Este trabalho busca problematizar a dinâmica da dominação simbólica através do corpo que se dá no Vale do Amanhecer, tomando como base pesquisa etnográfica realizada nas filiais deste movimento nas cidades de São Lourenço da Mata e Recife - Pernambuco. Buscamos explorar como os rituais religiosos que são vivenciados no Vale do Amanhecer reproduzem e reforçam as estruturas de dominação, que têm por base as relações de gênero presentes na sociedade envolvente, se apresentando através do binômio ninfa e jaguar, que representam os adeptos do sexo feminino e masculino respectivamente. Tal dominação simbólica seria reproduzida e reforçada através da internalização dos sistemas classificatórios, que se perpetuam através das práticas ritualísticas vivenciadas neste movimento, e circunscritas aos corpos dos sujeitos, uma vez que, tal classificação é essencialmente corpórea.

Palavras chave: Vale do Amanhecer; Corporeidade; *Habitus*.

ABSTRACT

This paper seeks to discuss the dynamics of symbolic domination through the body, based on ethnographic research conducted in the branches of the Valley of the Dawn in the cities of São Lourenço da Mata and Recife – Pernambuco. We seek to explore how religious rituals that are experienced in the Valley of the Dawn reproduce and reinforce the structures of domination, which is based on gender relations present in the surrounding society, appearing through the binomial ninfa and jaguar, representing female and male supporters respectively. This symbolic domination would be reproduced and reinforced through the internalization of classification systems, that are perpetuated through ritual practices lived in this movement, and confined to the bodies of subjects since this classification is essentially embodied.

Keywords: Valley of the Dawn; Corporeality, *Habitus*.

Palavras Iniciais: Um Olhar sobre o Vale do Amanhecer

O Vale do Amanhecer – VDA, apesar de ser uma das experiências religiosas mais complexas que já se conheceu (CARVALHO, 1999), ainda foi pouco explorado no campo da investigação acadêmica, em especial das ciências sociais. Sua dinâmica insere-se tanto em meio ao que se convencionou denominar de Nova Era, quanto no que compreendemos por religiosidades populares, ainda que apresente elementos distintivos com relação a ambos os aspectos.

É importante frisar ainda que o VDA insere-se na esteira dos denominados Novos Movimentos Religiosos, que passam a eclodir, principalmente a partir da segunda metade do século XX, em meio ao pluralismo religioso típico da própria dinâmica do campo religioso moderno (BERGER, 1970, 1985), apresentando-se, desse modo, como uma nova possibilidade de produção simbólica de significados para os sujeitos que passam a buscar novas experiências religiosas, desvinculando-se das identidades religiosas herdadas (HERVIEU-LÉGER, 2008).

Para alguns autores (AMARAL, 1999, 2000; MAGNANI, 199, 200, 2006), esta busca por novas experiências místicas seria uma característica presente em meio aos sujeitos que vivenciam o movimento Nova Era (ou *New Age*), definido por Siqueira (2003) da seguinte forma:

“New Age poderia ser caracterizado como um conglomerado de tendências que não teria textos sagrados, dogmas, líderes estritos, nem se caracterizaria como uma organização fechada. Tratar-se-ia mais de uma sensibilidade espiritual do que de um movimento espiritual estruturado. Expressaria desejo de harmonia, busca de melhor integração do pessoal e do privado com o ecológico e com o cósmico, partindo-se da presença do divino em tudo e em todos os processos evolutivos.” (Ibidem, p. 26).

Neste sentido, o VDA estaria inserido neste processo de “sensibilidade espiritual”, ainda que devamos destacar que, a Nova Era por abarcar uma heterogeneidade enorme de práticas e experiências, incluindo aí experiências não religiosas, acaba por incluir desde movimentos descentralizados, que não apresentam estruturas doutrinárias e hierárquicas, marcados, muitas vezes, por uma prática essencialmente individual, como também movimentos estruturados de forma inversa, com uma complexa hierarquia institucional, um rígido corpo doutrinário e uma vivência essencialmente comunitária, como é o caso do VDA. Importante destacar estes aspectos justamente para demarcar uma distância com relação a algumas interpretações recorrentes, no campo da antropologia, que apontam para a efemeridade dos laços sociais criados em tais movimentos, e pela busca prioritariamente pela pluralidade de experiências em detrimento da profundidade das mesmas (BITTENCOURT FILHO, 2003).

É válido ainda destacar, para a melhor compreensão das questões postas neste texto, a própria história do VDA¹, que se atrela à história de vida de Neiva Chaves Zelaya, mais conhecida entre os adeptos como Tia Neiva, sergipana que migra para a região do Distrito Federal trabalhando como candanga². Aos 33 anos Tia Neiva alega começar a ter visões de uma entidade que se apresenta a ela como Pai Seta Branca³, cuja origem mitológica reflete o próprio caráter sincrético que o Vale vai apresentar em sua configuração.

Segundo os adeptos, o Pai Seta Branca seria uma entidade de luz – interessante destacar que esta terminologia é tipicamente utilizada na cosmologia espírita (CAVALCANTI, 1983) – que teria vindo de um outro planeta, em uma nave espacial, provindo de um planeta denominado *Capela*, tendo vivido várias encarnações

na Terra, como Jaguar, fazendo-se aqui uma referência a figura mítica Inca, como São Francisco de Assis, o conhecido santo católico, e por fim, como um índio Tupinambá que teria vivido na fronteira do Brasil com a Bolívia no século XVI. Percebe-se ainda, neste breve resumo que fizemos da “biografia” do Pai Seta Branca, o quão híbrido é o VDA, configurando-se num verdadeiro “caldeirão de sincretismo” (CAVALCANTE, 2000), estando presentes elementos do kardecismo, do catolicismo, da Nova Era, além de elementos oriundos também dos cultos afro-brasileiros, que se dão através dos cultos aos Preto-Velhos e Caboclos, principalmente.

O contato inicial de Tia Neiva com esta entidade a faz buscar respostas em vários sistemas simbólicos, tanto religiosos, como também na medicina oficial, contudo, é no espiritismo que ela começa a encontrar explicações para os fenômenos que vinha vivenciando. É em sua passagem pelo espiritismo kardecista que Tia Neiva conhece Mãe Nenen, com quem funda a União Espiritualista Pai Seta Branca, contudo, o surgimento do VDA se dá após o rompimento delas duas. Interessante destacar que, no processo de constituição do Vale uma terceira pessoa ocupará um lugar fundamental: Mário Sassi, que chega ao Vale como paciente⁴, que será o grande sistematizador da doutrina do movimento, segundo Galinkin (2008), Tia Neiva juntamente com Mário Sassi constituirão uma liderança “bicéfala” dentro do movimento.

Destaca-se ainda que, o movimento se caracteriza por um complexo arranjo simbólico, que se expressa no plano visual e linguístico⁵, bem como através de uma elaborada hierarquia. A base da organização entre os médiuns⁶ do VDA se dá através de dois tipos de classificação: uma referente ao tipo de mediunidade, e outra referente ao gênero.

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

O *apará*, também denominado de *aparelho* em algumas situações, em especial as ritualísticas, é o médium de incorporação, responsável por receber as entidades de luz, em especial os caboclos e preto-velhos⁷, interessante destacar que os *apará*s não podem comandar os rituais religiosos, da mesma forma que, na dinâmica ritualística, que normalmente leva os médiuns a se organizarem em duplas, pode haver dois médiuns doutrinadores, ou um doutrinador com um *apará*, mas nunca dois *apará*s, o que nos leva a perceber a posição simbólica hierarquicamente situada em que estes médiuns se encontram, em termos ritualísticos. Destaca-se ainda que, Tia Neiva era uma médium de incorporação também, contudo, ela pode ser entendida como a exceção que confirma a regra, uma vez que há uma classificação única dentro do movimento na qual apenas ela se enquadra: Primeira Mestra Sol Jaguar. Contudo, estas classificações mediúnicas não são estanques, podendo haver casos de médiuns que em princípio eram *apará*s e se tornam doutrinadores, ou o inverso. 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 murici⁸. 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 os caboclos, vou lá pro sudário. Chegava lá no sudário, quando o comandante fizer a puxada bato e o caboclo vem na hora. Aí: 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. Aí o paciente... E então chegou o tempo de eu não tá incorporando, aí o caboclo, cadê o caboclo? Aí 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, saí, não contei nada a ele. Aí 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. Aí mudei pra doutrinadora, né?

Percebe-se que, além de ser uma fronteira fluída, passível de mudança, a dicotomia, entre doutrinador e *apará*, mostra-se sempre explicada pelo universo simbólico do próprio movimento. As mensagens, dos caboclos e dos preto-velhos, são de fundamental importância para a construção dos significados, que tangerem às práticas dos adeptos. Ainda que, tais significados possam ser atribuídos *post factum*.

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

Em nossa interpretação, o processo de imersão na doutrina do VDA se dá principalmente através da incorporação das estruturas simbólicas de classificação social, e de dominação simbólica, que possibilitam uma alteração disposicional no campo religioso, porém, demarcando uma continuidade com relação aos outros campos simbólicos, como no que tange às relações de gênero que exploraremos mais adiante. Tal incorporação se dá, principalmente, através da dimensão corpórea, através da qual se expressa, entre os adeptos o processo de inculcação do capital simbólico dinamizado no VDA. Buscaremos explorar aqui como a incorporação das estruturas de dominação se dá, principalmente, através da sobreposição das classificações dicotômicas existentes no VDA.

O Divino e o Simbólico nos Corpos do VDA

Como já anunciamos, compreendemos que o processo de imersão no VDA figura-se, também, como um processo essencialmente corporal. O envolvimento com o movimento pressupõe, também, um envolvimento com o corpo, o qual será moldado a partir dos diversos capitais simbólicos, em especial o religioso, mas também será uma forma de capital objetivado⁹ para o médium.

Ao corpo, é aberta tal possibilidade, na medida em que, é através dele que o sujeito tem contato com o mundo social. O processo de compreensão do mundo social torna-se possível, através da ação das estruturas cognitivas aplicadas pelo agente social, que são resultado da incorporação das estruturas do mundo real, ao mesmo tempo em que, deve-se ainda destacar que este processo não seria possível, caso os instrumentos utilizados para se conhecer o mundo, não fossem produzidos pelo mundo. “Esses princípios práticos de organização do dado são construídos a partir de experiências de situações frequentemente encontradas e suscetíveis de serem revisitadas e rejeitadas em caso de fracasso repetido.” (BOURDIEU, 2007b, p. 166).

Tais experiências são eminentemente corporais, pois, se está no mundo através do corpo. Não à toa o *habitus* é, antes de tudo, circunscrito ao corpo do agente social, de modo que a sociedade não se encontra apenas nas consciências, mas também, senão principalmente, nos corpos.

O trânsito religioso, e mesmo a permanência em determinado credo, implica numa imposição ao corpo, pois, este está cravado no espaço social, assim como o espaço social encrava-se nos corpos. É através do corpo que a experiência religiosa ganha sentido, pois, aprende-se a ser católico, protestante, umbandista, ou do VDA, através da experiência corpórea. “Aprendemos pelo corpo. A ordem social se inscreve nos corpos por meio dessa confrontação permanente, mais ou menos dramática, mas que sempre confere um lugar importante à afetividade e, mais ainda, às transações afetivas com o ambiente social.” (Ibidem, p. 172).

Claro que, mesmo dentro de um único movimento religioso, os capitais simbólicos são distribuídos de forma desigual, o que implica em dizer que, teremos também diferentes formas de conhecer a ordem social, e diferentes corpos, compreendidos aqui enquanto construções sociais.

Buscaremos aqui demarcar, algumas diferenciações no processos de construção social dos corpos, entre aqueles que se tomam adeptos do VDA. O que encontramos, em nossa pesquisa, foi uma diferenciação centrada principalmente em dois fatores: o tipo de mediunidade, e o gênero, ainda que, haja uma interseção sutil entre estas duas divisões, em ambos os casos, criam-se binômios: *apará* e doutrinador, *ninfa* e *jaguar*.

Desenvolveremos nosso argumento, considerando que o processo de incorporação do capital simbólico, atrelado a todas as estratégias que são imbricadas no mesmo, é fundamental para a compreensão destas distinções corpóreas, ao mesmo tempo em que, o corpo mostra-se como uma estrutura estruturante estruturada (BOURDIEU, 2004a, 2007b) do pertencimento do adepto ao movimento, cuja construção simbólica remete às próprias trajetórias biográficas dos sujeitos envolvidos, e sua relação com o corpo no processo de imersão no VDA. Em meio a este cenário, a instituição entra como fator que busca exercer o controle, legitimando os capitais simbólicos, assim como a própria construção dos corpos.

Ninfa e Jaguar: Uma Sobreposição de Dicotomias

Dentro dos elementos classificatórios, que são constituídos no VDA, destacamos como estrutura básica de classificação, dos sujeitos, duas combinações

binárias: por um lado, a classificação segundo o tipo de mediunidade, que situa os sujeitos como *aparás* ou como doutrinadores, por outro, a classificação que se baseia estritamente numa espécie de divisão sexual do trabalho religioso, que distingue os médiuns em *ninfas*, no caso das mulheres, e em *jaguares*, no caso dos homens.

No que tange à primeira classificação, ela se mostra tendencialmente duradoura, porém, não é estanque, como já demonstrado ao longo deste trabalho; já na segunda classificação, encontramos categorias “estanques”, no sentido em que, o médium não pode simplesmente deixar de ser uma *ninfa*, para se tornar um *jaguar*, ou vice versa, já que esta divisão encontra-se assentada no sexo, e não numa perspectiva de gênero. Casos de indivíduos transgêneros não foram encontrados em nossa pesquisa, e, segundo relatos dos adeptos, é algo, até então, não existente no VDA.

Ainda que, não se assente numa classificação a partir do gênero, compreendemos que a divisão entre *ninfas* e *jaguares* possui implicações sobre a constituição do feminino e do masculino entre os adeptos, bem como, se constitui a partir das classificações entre os gêneros constituídas no campo, de forma mais ampla. Neste ponto, voltamos a destacar a relativa autonomia dos campos, de modo que, o campo religioso, por si só, não determina as regras de sua própria dinâmica, ainda que sua relativa autonomia o leva à formulação de normas próprias (BOURDIEU, 2004a, 2005).

Destacamos ainda que, embora não haja uma exposição de forma explícita, observamos, a partir do nosso universo de pesquisa, que tendencialmente há uma sobreposição entre o papel do *apará* e da *ninfa*, e entre o do doutrinador e do *jaguar*. Buscaremos explorar a gênese desta sobreposição, bem como as consequências em termos sociais, da mesma. Em todo o caso, seguindo a tradição teórica à qual filiamos este trabalho, assentado principalmente na obra de Bourdieu, falamos sempre em tendências, não em afirmações estanques, uma vez que a realidade social é dinâmica.

Ao utilizarmos em termos linguísticos, da palavra *ninfa*, para classificar as mulheres do Vale, entramos num complexo jogo de imagens, afinal, é tomada aqui de empréstimo uma figura da mitologia grega, que povoia o imaginário da cultura ocidental, em especial, através de pinturas renascentistas. Ao olharmos, para as *ninfas* do VDA, imaginamos, de fato, em um universo mágico, mitológico, tal qual, aquele retratado pela mitologia grega, com a diferença, que ao invés da pele alva, retratada pelos pintores renascentistas, nossas ninfas possuem, em sua maioria, uma pele de tom azeitonado.



Ninfa (Dois Irmãos)
Fonte: Deborah Ghelman

As atividades das *ninfas*, normalmente, são realizadas em duplas, acompanhadas de um *jaguar*, o que não constitui uma regra absoluta. No ritual do *Turigano*¹⁰ encontramos as *Ismênias* ocupando um papel de destaque no ritual, sem que estejam acompanhadas de um *jaguar*, em termos de participação específica, já que no ritual, como um todo, eles se encontram presentes, comandando.

Suas indumentárias costumam chamar a atenção daqueles que chegam ao VDA, e, de fato, é o que há de mais chamativo neste universo religioso. Suas vestes são marcadas por serem sempre vestidos, o que nos remete a modelos de feminilidade já postos. O que nos leva ao que o *habitus* realiza nos sujeitos, que é a conformação entre as práticas sociais e a sua localização no espaço social. Seus trajes remetem a uma conformação com a condição de gênero, enquanto construção social, mas também a constitui e a reforça.

“Essa espécie de *confinamento* simbólico é praticamente assegurado por suas roupas (o que é algo mais evidente ainda em épocas mais antigas) e tem por efeito não só dissimular o corpo, chamá-lo continuamente à ordem (tendo a saia uma função semelhante à sotaina dos padres) sem precisar de nada para prescrever ou proibir explicitamente ('minha mãe nunca me disse para não ficar de pernas abertas'); ora com algo que limita de certo modo os movimentos, como os altos ou a bolsa que ocupa permanentemente as mãos, e sobretudo a saia que impede ou desencoraja alguns tipos de atividades (a corrida, algumas formas de sentar etc.); ora só as permitindo à custa de preocupações constantes, como no caso das jovens que puxam seguidamente uma saia demasiado curta, ou se esforçam por cobrir com o antebraço uma blusa excessivamente decotada, ou têm que fazer verdadeiras acrobacias para apanhar no chão um objeto mantendo as pernas fechadas.” (BOURDIEU, 2010, p. 39-40).

Encontramos, no VDA, este tipo de preocupação na constituição corpórea das *ninfas*, que mesmo antes de estarem com suas indumentárias, correspondentes a suas falanges, já trajam vestidos. Mesmo quando as mulheres vêm ao VDA como *pacientes*, são desencorajadas a trajarem qualquer outro tipo de veste, já que, para aquelas que chegam ao templo com saias, ou shorts muito curtos, uma saia, pertencente ao templo, é emprestada para que a mesma possa receber seu atendimento.

Em oposição, podemos perceber que, entre os *jaguares* a indumentária remete a uma maior liberdade dos movimentos corporais, através de vestes tipicamente masculinas, calças, camisas de botão, e uma capa que acompanha os médiuns. Costumam chamar menos a atenção daqueles que chegam ao VDA, já que há uma variação menor entre suas vestimentas, bem como, há menos brilho, e menos cores.

O que nos interessa aqui, mais que apontar para as *ninfas* e para os *jaguares*, como replicadores de modelos tradicionais de feminilidades e masculinidades, é levantar como hipótese a tendência à sobreposição entre os tipos de mediunidades e as categorias de gênero. Na medida em que, encontramos, ao longo de nossa investigação, um número maior de *ninfas aparás* que doutrinadoras, bem como um número maior de *jaguares* doutrinadores que *aparás*, ainda que não haja uma sobreposição perfeita entre tais categorias, há, inclusive, rituais em que se demanda que seja utilizado um *apará* do sexo masculino, e não do sexo feminino¹¹. Investiguemos mais de perto a questão.

Primeiramente, ao pensarmos o caso das *ninfas* e sua relação com a incorporação. Ser *apará* é estar, necessariamente, mais próximo ao selvagem, à natureza, e ao mágico, já que tratamos de um tipo de mediunidade que se assenta na possibilidade aberta pela incorporação, no transe.

Seu estado de semiconsciência, posto pelo transe, remete a um agente social que se encontra numa posição passiva, afinal, durante o ritual do *trono*, o que este agente pronuncia não é a sua própria vontade, mas sim, a da entidade, que se comunica através deste agente, funcionando, segundo a terminologia do próprio movimento, como um *aparelho*.

A passividade atribuída ao feminino, enquanto construção social numa sociedade androcêntrica, se reproduz na figura do *apará*, em especial nos rituais que demandam uma incorporação, na qual a entidade falará através do agente social. No entanto, há também a incorporação por parte de homens, que são *aparás*, porém, percebamos um detalhe, sutilmente elaborado pela dinâmica da comunidade religiosa: os homens no processo de incorporação não podem receber entidades femininas, ao passo que as mulheres podem incorporar tanto entidades masculinas como femininas.

O que poderia remeter, em princípio, a uma maior liberdade, experimentada pelas *ninfas*, no nosso entender, remete a um reforço das estruturas sociais, e das construções postas, dentro das lutas simbólicas travadas nos campos (em especial o religioso e o das relações de gênero), pois, no final das contas, as conotações de gênero estão claramente postas, situando o masculino como superior ao feminino, de modo que, as *ninfas* podem “ascender” ao *status* masculino, através da incorporação de um caboclo, ou de um preto velho, no entanto, os *jaguars* não podem se “rebaixar”, incorporando uma entidade feminina. Neste ponto, reafirmamos o que Turner (2005) coloca, acerca do fato dos rituais reforçarem as estruturas sociais, em especial, através de seus valores éticos e morais.

Interessante também pensar que, o médium que incorpora possui um trabalho bastante diferenciado, em termos de interação com os *pacientes*, já que irá lidar diretamente com suas aflições, e irá ouvir este *paciente*, aconselhando-o. Parece haver, portanto, uma preferência pelo encaminhamento de mulheres para tais atividades, além do mais, a maior parte dos *pacientes* também são mulheres, o que lhes leva, tendencialmente, a se sentirem mais a vontade em falar sobre suas aflições com outras mulheres, através da constituição de uma identificação entre paciente e médium. Se temos para a condição feminina, em nossa sociedade, tanto uma predisposição para o acolhimento, para a atividade do ouvir e do aconselhar, isto se deve, notoriamente, a um processo de construção social e cultural (MEAD, 2004), e, principalmente, de dominação simbólica. Este tipo de construção social também as situa, de forma mais próxima, ao universo da intuição, e da magia. Conforme podemos perceber no quadro apresentado por Bourdieu (2010):

Considerando que, as construções sociais, das quais somos frutos, se circunscrevem a nossas próprias escolhas, e práticas sociais, temos que, as *ninfas*, imersas neste processo de construção, encontram-se mais aptas, socialmente, a exercer a atividade de consulentes.

Também percebemos que, a figura dos caboclos, enquanto entidades espirituais, são mais recorrentes entre os homens que incorporam, que entre as mulheres, possivelmente, pelo fato de que o caboclo, em termos de analogia simbólica, expressa de forma mais fidedigna, os valores ligados à virilidade. Sendo retratados como guerreiros, como líderes, ao passo que os preto-velhos, pelo contrário, são escravos, logo, sujeitos que partem da experiência da dominação, algo mais próximo do feminino, em termos de construção simbólica.

Por outro lado, o doutrinador é aquele que norteia as atividades ritualísticas, aquele que inicia e encerra as atividades mediúnicas. Que age baseado na “razão”, e não na “emoção”, presente na atividade mediúnica ligada ao transe. A figura do doutrinador, é, portanto, ligada à liderança, ao domínio. Seu auxílio ao *apará*, em todos os rituais do VDA, é também uma expressão de dominação, e de uma localização diferenciada no espaço social. As atitudes ritualísticas, realizadas nas atividades desenvolvidas no VDA, assumidas pelo doutrinador, podem ser interpretadas, assim, como práticas sociais que remetem a uma heterodoxia, reafirmando os papéis sociais postos, e legitimando sua posição do campo simbólico em questão.

Outra questão que pode ainda ser suscitada, remete ao tipo de atividade com o qual o doutrinador lida, ligada, também, ao atendimento ao público. Ao situarmos os *jaguares* como predominantemente doutrinadores, e as *ninfas* como *aparás*, reforçamos uma estrutura que situa o homem enquanto agente social ligado às falas públicas, ao passo que caberia à mulher o espaço doméstico. Reforçando o fato de que “os usos público e ativo, de parte alta, masculina, do corpo – fazer frente, enfrentar, frente a frente (*qabel*), olhar no rosto, nos olhos, tomar a palavra *publicamente* – são monopólios dos homens.” (Ibidem, p. 26-27). Não à toa, que após a morte de Tia Neiva o comando do VDA ficou a encargo de homens, seu marido, Mário Sassi, e seus filhos, cabendo a suas filhas, funções menores dentro da estrutura hierárquica do VDA (CAVALCANTE, 2005).

Novamente, podemos apontar para o fato de que os rituais do VDA reforçam tais estruturas sociais simbolicamente. Os rituais nos quais os doutrinadores, em especial os homens, tomam a frente, de forma explícita, são aqueles ligados aos espaços abertos, “públicos”, por assim dizer. Assim, no *Turigano* é o médium doutrinador que é a figura central, e a dinâmica da *Estrela Candente*¹² é comandada, por homens, assim como os demais rituais do VDA.

Já atividades como o *trono*, ou o *passe*, ocorrem em um espaço mais fechado, mais protegido, símile ao espaço doméstico. Nestes rituais é o *apará* que se torna a figura central, através da consulta e de suas bençãos, ainda que, ressaltemos o papel que o doutrinador também executará nestes rituais.

Destacamos ainda mais uma hipótese de trabalho, que levantamos no decorrer de nossa pesquisa, que remete a uma aproximação do feminino a um *ethos* vinculado aos cultos afro-brasileiros, ao passo que o masculino, estaria próximo, em termos simbólicos, a um *ethos* kardecista, dentro da elaboração simbólica do VDA, o que se reforça na medida em que as *ninfas* tendencialmente tornam-se médiuns de incorporação e os *aparás* doutrinadores.

Em termos práticos, podemos apontar para uma aproximação direta entre as práticas sociais executadas pelos *aparás* e as religiões afro-brasileiras, através da incorporação de entidades que se apresentam como preto-velhos e caboclos.

Mais uma vez temos uma construção social complexa, em que se entremeiam questões relacionadas tanto ao gênero, quanto ao universo religioso. As religiões afro-brasileiras representam, nesta construção simbólica o que há de primitivo no sagrado¹³. Ao mesmo tempo, temos uma aproximação simbólica entre grupos historicamente dominados, em termos simbólicos, sejam os africanos e seus descendentes, e todo o seu complexo cultural, sejam as mulheres. A *ninfa* que incorpora aproxima-se do *ethos* religioso tido como primitivo, do selvagem, e também, do que é mais mágico.

Já os doutrinadores ligam-se ao que se atrela à oratória, ao poder de comando e de convencimento. Em termos simbólicos, dentro do caldeirão de matrizes religiosas que conformam o VDA, temos, desse modo, uma aproximação com o kardecismo, cuja lógica da prática religiosa assenta-se no diálogo com as entidades espirituais (AUBRÉE, LAPLANTINE, 2009; CAVALCANTI, 1983).

O *jaguar* que incorpora perde em termos de *status*, sua condição na dinâmica do campo é alterada, pois, lhe é negada a possibilidade de comandar os rituais, no qual ele pode afirmar e reafirmar o seu papel de comando. Ao se aproximar do *ethos* vinculado às religiões afro-brasileiras, portanto, de um *ethos* historicamente estigmatizado, ele é relegado à condição feminina, sendo negada a posição de comando dentro dos processos ritualísticos, já que as mulheres em nenhuma situação poderão comandar os rituais, tal atividade é exclusiva de doutrinadores homens.

Mesmo quando uma mulher é alçada ao papel de doutrinadora, nem todas as prerrogativas que são inerentes a esta condição, no caso dos homens, lhes são permitidas¹⁴. Destaquemos o fato de que, no ritual do *trono* há uma proibição quanto sua realização, duas mulheres não podem realizá-lo, ele só pode ser executado ou por dois homens, ou por um homem e uma mulher.

A percepção de tais estruturas de dominação, não é algo simples de ser apreendido na dinâmica do VDA, já que, é algo que se coloca implicitamente, sendo muito mais percebido nas práticas sociais, que em seus discursos.

“Estou pensando no que chamo de estratégias de condescendências, através das quais agentes que ocupam uma posição superior em uma das hierarquias do espaço objetivo negam simbolicamente a distância social, que nem por isso deixa de existir, garantindo assim as vantagens do reconhecimento concedido a uma denegação puramente simbólica da distância ('ele é uma pessoa simples', 'ele não é orgulhoso') que implica o reconhecimento da distância (...) Em suma, podem-se usar as distâncias objetivas de maneira a obter vantagens da proximidade e as vantagens da distância, isto é, a distância e o reconhecimento da distância assegurados pela denegação simbólica da distância.” (BOURDIEU, 2004b, p. 154).

Em todo caso, a negação de tais distâncias sociais não implica em seu apagamento, como nos apontou o autor, em verdade, parece reforçá-las. E m especial, se compreendemos que “De fato, as distâncias sociais estão inscritas nos corpos, ou, mais exatamente, na relação com o corpo, com a linguagem e com o tempo (outros aspectos estruturais da prática que a visão subjetivista ignora).” (Ibidem, p. 155).

Consideramos tais aspectos, realizamos uma interpretação que situa a mediuidade como socialmente estruturada. Para tanto, consideramos as premissas tomadas por Bourdieu (2004a, 2004b, 2005, 2007a, 2010), que encara a realidade social enquanto construção submetida a coações estruturais, e que, as estruturas estruturantes, as estruturas cognitivas, também são socialmente estruturadas, pois, possuem uma gênese social, e que tais construções longe de se configurarem enquanto um empreendimento individual. São, eminentemente, coletivas.

Consideramos, portanto, que as representações dos agentes sociais variam de acordo, tanto com a posição que ocupam no espaço social, e os interesses que estão associados a ela, e segundo seu *habitus*. Compreendendo aqui que:

“O *habitus* é ao mesmo tempo um sistema de esquemas de produção de práticas e um sistema de esquemas de percepção e apreciação das práticas. E, nos dois casos, suas operações exprimem a posição social em que foi construído. Em consequência, o *habitus* produz práticas e representações que estão disponíveis para a classificação, que são objetivamente diferenciadas; mas elas só são imediatamente percebidas enquanto tal por agentes que possuem o código, os esquemas classificatórios necessários para compreender-lhes o sentido social.” (BOURDIEU, 2004b, p. 158).

Assim sendo, o agente social, mediante seu sistema de esquemas de percepção e classificação, irá realizar uma interpretação acerca dos locais ocupados pelos agentes sociais da comunidade religiosa. Sua ação tende a reafirmar sua localização social em outros campos, de modo que, nem todos os tipos de mediunidade são igualmente possíveis para todos os tipos de agentes sociais.

O processo de ressocialização, que ocorre quando um adepto imerge no universo do Vale, é fundamental para a assimilação das regras do jogo, permitindo ao agente social que ele tenha clareza, tanto quanto for possível à posição que ele ocupa no campo, das implicações das escolhas realizadas.

É o *habitus* do sujeito que permite uma adequação entre as práticas sociais, neste caso a mediunidade, e a sua localização no espaço social. Claro que, pode haver rupturas, e de fato há, afinal, mesmo que tenhamos apontado para a tendência de sobreposição entre a *ninfa* e o *aparâ*, e entre o *jaguar* e o doutrinador, encontramos tanto casos de *ninfas* doutrinadoras, quanto de *jaguares aparâs*. Mas que, ainda que existentes, não mudam a tendência geral, dentro do movimento, nem chegam a romper com a ordem vigente, muito pelo contrário, pois, quando as *ninfas* mesmo sendo doutrinadoras não podem comandar os rituais, ou os *jaguares* mesmo quando em transe só incorporam entidades masculinas, tais agentes mais reforçam que contestam a estrutura social.

As percepções e interpretações acerca dos diversos lugares ocupados, na estrutura do VDA, remetem mesmo às biografias dos sujeitos, às experiências anteriores vivenciadas, que possibilitam a formulação dos esquemas de percepção dos sujeitos. Suas trajetórias, que também estão inscritas em seus corpos, possibilitam a formulação de interpretação a partir da experiência corpórea.

O que buscamos desvelar, através do processo de imersão dos sujeitos no VDA é, justamente, o substrato social existente na experiência mística religiosa, que nos remete a complexos processos de dominação e de reprodução das estruturas sociais, ainda que tal movimento não seja unívoco, porém, tampouco é nosso objeto de análise neste trabalho. Ser doutrinador ou ser *aparâ*, é mais que uma escolha, ou uma condição espiritual, mas sim, uma condição social, construída a partir das lutas simbólicas.

Considerações Finais

Abordar a dinâmica do universo religioso é sempre desafiador, em especial quando o analisamos através de uma lente teórica que destaca o aspecto do conflito e da dominação neste universo simbólico. Buscamos ao longo deste trabalho elucidar algumas questões referentes ao processo de imersão dos sujeitos no VDA, o que se dá,

em nossa interpretação, a partir do processo de incorporação das estruturas simbólicas de dominação pelos sujeitos, o que remete a uma dimensão corpórea, através da qual os sujeitos entram em contato com o universo social.

Destacamos ainda o processo de reprodução das relações de dominação da sociedade mais ampla, através dos rituais religiosos do movimento, que reafirmam e reforça o *ethos* moral e ético da comunidade religiosa, e os vínculos sociais, através da continuidade demarcada pela dinâmica de tais rituais. O que não significa que não haja conflitos, ou mesmo contradições neste processo de reprodução, contudo, este não foi o nosso recorte neste trabalho, o que se deveu, em grande parte, ao fato de que o processo de reprodução das relações de dominação através da estrutura ritualística no VDA apresentou-se de forma mais proeminente em nossa pesquisa de campo.

Acreditamos por fim que, apesar de se tratar de resultados referentes a uma pesquisa de campo, que remete a um objeto de investigação específico, nossa interpretação possui algum grau de generalidade dentro do universo religioso, em especial dentro dos denominados Novos Movimentos Religiosos, que apesar de proporem a se mostrar como uma alternativa às tradicionais instituições geradoras de sentido demarcam uma ruptura a partir de uma continuidade, não rompendo com práticas simbólicas existentes em outros campos, o que apesar de poder ser apontado como uma tendência, não poderia ser encarado como uma generalização absoluta com relação a tais movimentos.¹⁵

NOTAS

- ¹ Algumas teses de doutorado já foram defendidas tendo por objeto de investigação o Vale do Amanhecer, estas realizam uma reconstrução mais detalhada sobre o histórico deste movimento: Cavalcante (2005), Reis (2008), Oliveira (2011).
- ² Termo pelo qual ficaram conhecidos os trabalhadores que migraram para a região do Distrito Federal durante a construção de Brasília nos anos 50.
- ³ Segundo Mello (1999), a figura do Pai Seta Branca é central no culto do VDA, tanto que, ainda segundo a autora, sua imagem seria, por vezes, confundida com o próprio Jesus Cristo, ainda que se encontre, em termos simbólicos, hierarquicamente inferior com relação a este.
- ⁴ Denominação genérica atribuída aos adeptos àqueles que procuram os serviços espirituais do VDA, em especial os não-adeptos.
- ⁵ Para uma melhor análise do aspecto visual do Vale do Amanhecer consultar Oliveira (2007) e Oliveira (2010), no que tange aos aspectos linguísticos, consultar Labarrere (2006).
- ⁶ O VDA assim como o kardecismo parte do pressuposto de que todos os seres humanos são médiuns, cabendo a cada um o desenvolvimento, ou não, desta mediunidade.
- ⁷ Destaca-se esta característica distintiva do VDA com relação ao kardecismo, uma vez que os caboclos e preto-velhos, típicas entidades da umbanda, são aqui compreendidos como seres de luz, espiritualmente evoluídos, ao contrário de outras entidades como os Exus.
- ⁸ O nome correto da falange, segundo os livros da doutrina é *Muruacy*.
- ⁹ Segundo Bourdieu (1998) o capital simbólico apresenta-se sob três formas: a) no estado incorporado, sob a forma de disposições duráveis no organismo. Sua acumulação liga-se ao próprio corpo, o que demanda tempo, pressupondo, desse modo, um processo de inculcação e assimilação; b) no estado objetivado, se apresentando sob a forma de bens culturais (livros, instrumentos, máquinas, vestuário, etc), que podem ser transmitidos de forma relativamente instantânea, mas que pressupõe de incorporação do capital cultural para a sua apropriação específica; c) no estado institucionalizado, em que o capital cultural mostra-se através de títulos, certificados e diplomas, em última instância o Estado exerce o monopólio da violência simbólica, através da emissão de títulos (BOURDIEU, 2005).
- ¹⁰ O *Turigano* é um dos rituais mais complexos existentes no VDA, a mesma palavra também remete ao local em que o mesmo é realizado, em termos de dinâmica ritualística ele funciona da seguinte forma: em princípio, parte dos médiuns fica fora do *Turigano*, estas são mulheres, chamadas de *Ismênias*, que remete à falange específica a que elas pertencem. São caracterizadas, principalmente, por portarem uma lança. As *Ismênias* teatralmente pedem a autorização para entrar, a qual não é concedida, em princípio, mas que devido à argumentação da mesma é concedida. Este grupo, ao adentrar no *Turigano*, realiza cânticos, os quais são realizados enquanto as mesmas dão voltas dentro do espaço do *Turigano*. Cada começo e final de cântico são marcados pela tomada de uma fala por parte de um dos *príncipes* ali existentes, que estão sentados nos vértices internos do *Turigano*, é o conjunto de falas e de cânticos que faz o ritual funcionar.
- ¹¹ Em pesquisa realizada junto ao núcleo do VDA, na cidade de Campina Grande PB (OLIVEIRA, 2008), é apontado pelo dirigente do templo, a preocupação com a ausência de *jaguars* que incorporassem, também conhecidos como *ajanãs*, já que os rituais que demandavam tal tipo de médium não podiam ser realizados neste templo.
- ¹² “Este ritual marca-se por ser o mais elaborado, dentre os existentes no VDA, também é conhecido, entre os adeptos, pelo fato de 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, aparentemente. 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.” (OLIVEIRA, 2011, p. 112)
- ¹³ Interessante destacar que o substrato doutrinário do VDA encontra-se assentada fortemente no kardecismo, o que os leva a realizar uma leitura do mundo espiritual tendo por base a idéia de evolução. Entidades denominadas de *Exus* são percebidas nesta construção simbólica como sendo menos evoluídos (GALINKIN, 2008), e mesmo os preto-velhos e caboclos são entendido como espíritos de luz tendo em vista o processo de “branqueamento” de tais entidades (MEDEIROS, 1998), que são postas simbolicamente como distintas daquelas existentes nos cultos afro-brasileiros.
- ¹⁴ Como já esclarecemos, Tia Neiva é a única exceção, justamente por sua posição na hierarquia simbólica do movimento, também ser única.
- ¹⁵ Na wicca, por exemplo, a questão do feminino possui uma centralidade singular. Para melhor análise da questão do feminino na wicca *vide* Osório (2001).

REFERÊNCIAS

- AMARAL, Leila. *Carnaval da alma*: Comunidade, essência e sincretismo na Nova Era. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.
- _____. “Sincretismo em Movimento – O Estilo Nova Era de lidar com o sagrado”. In: CAROZZI, Maria 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.
- _____. *O Dossel Sagrado*: Elementos para uma Teoria Sociológica da Religião. São Paulo: Paulinas, 1985.
- 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, 2007a.
- _____. *A Dominação Masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.
- _____. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2004a.
- _____. *Coisas Ditas*. São Paulo: Brasiliense, 2004b.
- _____. *Escritos de Educação*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.
- _____. *Meditações Pascalinas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007b.

- _____. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.
- CARVALHO, José Jorge de. "Um Espaço Público Encantado. Pluralidade Religiosa e Modernidade no Brasil". *Série Antropologia*, Brasília, v. 249, 1999.
- CAVALCANTE, Carmen Luísa 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.
- GALINKIN, Ana Lúcia. *A Cura no Vale do Amanhecer*. Brasília: Technopolitik, 2008.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O Peregrino e o Convertido: A Religião em Movimento*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.
- LABARRERE, Vanessa de Siqueira. *O Vocabulário da Doutrina Religiosa do Vale do Amanhecer como Índice de Crioulização Cultural*, Brasília. Dissertação (Mestrado em Linguística). Universidade de Brasília, 2006.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. *Mystica 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 Ed., 2000.
- _____. "O Circuito Neo-Esotérico". In: TEXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. (orgs.) *As Religiões no Brasil: Continuidades e Rupturas*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.
- MEAD, Margaret. *Sexo e Temperamento*. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- MEDEIROS, Bartolomeu Tito Figueirôa de. "Um caso de sincretismo afro-cristão-kardecistaumbandista- 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 Brésiliens: 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. *Dinâmicas Culturais e Relações de Reciprocidade no Vale do Amanhecer: Um Estudo de Caso Sobre o Templo de Campina Grande – PB*. Campina Grande. Dissertação (Mestrado e Ciências Sociais), Universidade Federal de Campina Grande, 2008.
- _____. *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, 2011.
- _____. Imaginário e Construção da Realidade: Um Olhar sobre as Visualidades do Vale do Amanhecer. *Cultura Visual*, v. 13, p. 71-83, 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.
- OSORIO, Andrea Barbosa. *Mulheres e Deusas: um estudo antropológico sobre bruxaria wicca e identidade feminina*. Rio de Janeiro. Dissertação (Mestrado Antropologia e Sociologia), Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2001.
- REIS, Marcelo Rodrigues dos. *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.
- SIQUEIRA, Deis. "Novas Religiosidades, Estilo de Vida e Sincretismo Brasileiro". In: SIQUEIRA, Deis; 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.

