

ARTIGOS

ARTIGOS

ARTICLES

ARTICLES



OS CABOCLOS E PRETOS-VELHOS DO VALE DO AMANHECER

Amurabi Oliveira

Doutor em Sociologia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) e mestre e licenciado em Ciências Sociais pela Universidade de Campina Grande (UFCG). Professor da Universidade Federal de Alagoas (Ufal).

E-mail: amurabi_cs@hotmail.com

RESUMO

O presente trabalho busca realizar uma análise acerca dos pretos-velhos e caboclos existentes no movimento religioso denominado Vale do Amanhecer, que surgiu em Brasília, no final dos anos 1960, fundado por Tia Neiva. Nessa denominação religiosa, há um processo de pessoalização das entidades, que se operacionaliza principalmente a partir da incorporação mediúnica, em que ocorre um “encontro de biografias”, entre o médium e a entidade espiritual, esta recriada a partir da própria cosmologia presente no Vale.

PALAVRAS-CHAVE

Vale do Amanhecer; incorporação; pretos-velhos; caboclos; ritual religioso.

1. O CALEIDOSCÓPIO DO SAGRADO NO UNIVERSO DA NOVA ERA

Em um dia normal, um sujeito qualquer acorda, levanta-se, em seu quarto há cristais, duendes, talvez uma revista jogada no canto com o horóscopo do ano passado, toma café, no caminho do trabalho lê um pouco, poderia ser *O diário de um mago*, do escritor brasileiro Paulo Coelho, ou mesmo *O tao da física*, do físico austríaco Fritjof Capra, ou ainda *A erva do diabo*, do antropólogo peruano Carlos Castañeda. Depois do

trabalho, para relaxar, uma aula de ioga ou quem sabe uma sessão de acupuntura para tratar de dores nas costas, e já em casa, para dormir, toma um pouco de banchá e acende um incenso.

Ora, essa descrição poderia ser a rotina de um indivíduo qualquer, perdido em uma grande cidade, ou mesmo em um centro urbano menor, por que não? Em todo o caso, chama-nos a atenção seu percurso, o número de elementos que passam por ele, e como são operacionalizados, demarcando um *continuum* simbólico. Para Magnani (1999, p. 13), sujeitos como esse vivenciam um verdadeiro circuito esotérico, ou melhor, “neo-esotérico”, como prefere o autor, uma vez que:

[...] o prefixo neo cumpre a função de estabelecer a necessária diferença em relação a dois usos já consagrados da categoria esotérico: em termos técnicos, no campo de estudo das religiões e sistemas iniciáticos. Esotérico designa aqueles ritos ou elementos doutrinários reservados a membros admitidos a um círculo mais restrito, opondo-se, assim, a exotérico, a parte pública do cerimonial.

Esse percurso, na interpretação de Magnani (1999), marca-se muito mais pela pluralidade de experiências vivenciadas que pela profundidade delas, posição também compartilhada por Amaral (1999) que denomina tais sujeitos de “errantes da nova era”, que vivenciam um “sagrado sem lugar”. Nesse sentido:

O “sagrado é um sagrado sem lugar” e o “viver junto” é concebido como uma “comunidade não essencialista”, o que gera, na prática ritual, um “sincretismo em movimento”, porque sem fundamento. O sagrado é então criado e recriado no “improviso”, na contingência dos encontros, a partir de uma “estrutura sem substância” – o *mysterious tremendum* – que só se torna presente através de uma relação de “co-criação” contínua (AMARAL, 1999, p. 54).

Ainda que possamos afirmar que o movimento Nova Era (NE) como um todo seria heterodoxo, não dogmático, e desprovido de uma liderança unificada (AMARAL, 2000; MAGNANI, 2000), isso não implica dizer que, dentro dele, não haja uma pluralidade de práticas, vivências e experiências religiosas marcadas pelo caráter gregário e comunitário, muito

pelo contrário, pois defendemos aqui que não apenas a pluralidade de experiências são relevantes para os praticantes como também a profundidade nestas (OLIVEIRA, 2010, 2011a, 2011b, 2011c), ainda que haja maior liberdade para o trânsito desses sujeitos, o que, em todo o caso, não é uma exclusividade presente na NE, já que o fim das identidades religiosas herdadas, nos termos que aponta Hervieu-Léger (2008), ou ainda a crise das instituições tradicionais produtoras de sentido, nos dizeres de Brandão (1994), indicam que essa maior liberdade também está incrustada, cada vez mais, nas religiões tidas como tradicionais.

Se, em termos históricos, temos que a NE, também conhecida pela expressão em língua inglesa de *New Age*, remete ainda ao século XIX, possuindo raízes fincadas no ocultismo, no transcendentalismo, no esoterismo e principalmente numa busca de síntese entre o Oriente e o Ocidente (AMARAL, 2000; MAGNANI, 2000), podemos dizer que sua delimitação é bem mais difícil de ser apreendida, uma vez que envolve tanto práticas religiosas como não religiosas, ou mesmo religiosas destituídas de religiosidade, o que é propiciado justamente pela possibilidade aberta pela NE de articular diversos elementos, retirando-os de seus contextos originais e utilizando-os performativamente (AMARAL, 1999).

É em meio a esse caleidoscópio que situamos nosso objeto de análise: o Vale do Amanhecer (VDA). Trata-se de um verdadeiro caldeirão de sincretismo (CAVALCANTE, 2000) que apresenta as principais características concernentes à NE, como nos aponta o trabalho de Medeiros (1998):

- Exigência de transformação, de mudança em nível individual e coletivo, como preparação para uma Nova Era.
- Um otimismo radical que acredita que a humanidade está sendo introduzida numa convivência baseada na harmonia e no respeito às pessoas e ao planeta Terra.
- O movimento é desculpabilizador, isto é, tende a retirar as culpas pessoais, atribuindo-as a agentes externos, sejam terrestres, sejam de outros mundos, sejam agentes do plano espiritual.
- A existência de constantes desterritorializações sgnicas e simbólicas: reordenam, transferem e reinterpretam os significados dos símbolos religiosos.

- A convicção de que a mente, o corpo e o espírito devem estar preparados para a passagem para a Era de Aquário.

Por um lado, ainda que compreendamos aqui que o VDA não demarca apenas uma continuidade com relação ao movimento NE como um todo, afinal, se este é predominantemente ligado às classes médias (AMARAL, 1999; MARTINS, 1999; MAGNANI, 2006), temos, por outro, uma prática religiosa ligada às camadas populares (CAVALCANTE, 2000; GALINKIN, 2008; OLIVEIRA, 2009), e mais que isso, que assenta a construção de seu universo simbólico na elaboração e articulação de elementos presentes nas religiosidades populares, em especial o catolicismo, o espiritismo e a umbanda, constituindo uma verdadeira *New Age Popular* (OLIVEIRA, 2009, p. 42), uma vez que:

Na síntese elaborada pelo VDA, signos que até então não haviam ganhado força junto ao movimento New Age, reemergem de maneira sempre plural. Assim é que, nesta complexa elaboração cultural, São Francisco de Assis figura num ciclo cármico de encarnações, como na tradição hindu, tendo sido antes um ser extraterrestre e novamente encarnando como um índio que comunica-se com uma médium, visando preparar a humanidade para o terceiro milênio. Na construção cultural do VDA, tal narrativa ganha significado coerente tanto em termos globais como individuais [...]. O New Age Popular distingue-se da New Age tal como se apresenta na Europa e Estados Unidos e também de como se apresentou no Brasil inicialmente. Isso ocorre não apenas pela proposta de síntese que incorpora signos da religiosidade popular, mas porque nesta tais elementos ganham centralidade, em especial no que tange aos cultos afro-brasileiros, só recentemente introduzidos no movimento.

Interessa-nos aqui destacar que o VDA insere-se no movimento NE, compreendido aqui como um verdadeiro movimento de sensibilização espiritual (SIQUEIRA, 2003), ao mesmo tempo que o inova e transforma. Pontua-se ainda o fato de esse movimento possuir um caráter comunitário, ao contrário do que convencionou denominar de religiosidades do *self* (ANDRADE, 2002), voltadas para o autoaperfeiçoamento (D'ANDREA, 2000), todavia mesmo na NE há espaço para

movimentos iniciáticos de caráter eminentemente comunitário, muitas vezes marcados por uma rígida estrutura hierárquica (MAGNANI, 1999).

Se a NE é um caleidoscópio em termos culturais e religiosos, o VDA leva essas características ao extremo, pois aquele que adentra em um dos seus templos pela primeira vez fica maravilhado com a pluralidade de signos e de referências culturais ali presentes, Iemanjá, Dr. Fritz, princesas encantadas, seres intergalácticos, caboclos, ciganos, pretos-velhos, pirâmides, cores etc., um espetáculo para os olhos que produz uma forte sensação de *déjà vu*, pois, ao mesmo tempo, temos a certeza de que estamos diante de algo familiar, ao encontrarmos tantas referências culturais, entretanto a certeza que nos resta é de que nunca vimos nada parecido (OLIVEIRA, 2011c).

Entre os elementos que ganham visibilidade dentro do VDA, destacam-se as entidades espirituais típicas das religiões de matrizes africanas, em especial da umbanda: os caboclos e pretos-velhos. Neste trabalho, focaremos como essas entidades se apresentam no movimento e como são recriadas e ressignificadas nele, a partir do encontro biográfico que se realiza no processo de incorporação que envolve o médium e a entidade espiritual. Para tanto, necessitamos primeiramente realizar uma breve incursão acerca do histórico do movimento e consequentemente acerca da biografia de sua fundadora – Tia Neiva –, para que possamos compreender o complexo emaranhado cultural que dá origem a esse fascinante universo místico-esotérico.

2. DE CANDANGA¹ À CLARIVIDENTE: TIA NEIVA E A HISTÓRIA DO VALE DO AMANHECER

A história do VDA atrela-se de forma incontestável à biografia de Neiva Chaves Zelaya², mais conhecida entre os adeptos desse movimento como Tia Neiva. Há que se destacar

¹ Expressão utilizada para referir-se aos migrantes que trabalharam na construção de Brasília.

² Para uma melhor análise da biografia de Tia Neiva, ver trabalho de Reis (2008).

que a biografia da fundadora do movimento é narrada em dois momentos: num primeiro, que poderíamos apontar como a biografia profana, remete à sua vida como uma mulher comum, envolvida em encargos familiares e de trabalho, e, num segundo momento, que poderíamos apontar como a biografia sagrada, remete ao contato da Tia Neiva com o mundo espiritual, com sua mediunidade e com a subsequente fundação e condução do VDA, a partir de onde ela é compreendida como uma clarividente.

Tia Neiva nasceu em 1925, no município de Propriá, Sergipe, e, posteriormente, acompanhada do marido, Raul Zelaya Alonso, muda-se para Goiás. Quando, no final dos anos 1950, Brasília começa a ser erguida, Neiva Chaves Zelaya já estava pela região como candanga. Viúva e com quatro filhos, trabalhou como caminhoneira e mudou-se para o Núcleo Bandeirante, onde se alojaram aqueles que trabalhariam na construção da nova capital federal. Segundo os adeptos do movimento, aos 33 anos, Tia Neiva, como ficou mais conhecida, passou a manifestar a sua mediunidade, apresentando visões de uma entidade que se denominava Pai Seta Branca³.

Na tentativa de encontrar respostas para o que a acometia, tia Neiva busca respostas no catolicismo, sua primeira religião, bem como na medicina, e por fim no kardecismo, onde conhece Mãe Neném, com quem chega a fundar a União Espiritualista Seta Branca (Uesb).

No período em que esteve ligada à Uesb (1959-1964), Neiva afirma ter sido treinada por um monge “encarnado” de nome Humahã, que residiria no mosteiro de Lhasa, no Tibete. Segundo os adeptos, durante cinco anos Neiva teria se transportado espiritualmente todos os dias para receber o referido treinamento. Ao final deste, ela teria recebido o nome de “Koatay 108”, que faria referência a uma suposta coroa luminosa composta de 108 diamantes que teria sido posta dali em

³ Trata-se da principal entidade espiritual do movimento, um grande guia espiritual que teria entrado em contato com Neiva para preparar a humanidade para um novo tempo. De acordo com Mello (1999), a figura dessa entidade é tão proeminente que, às vezes, é confundida, dentro do movimento, com a imagem Jesus Cristo, contudo há que se destacar que a distinção é posta claramente para os adeptos, uma vez que o Pai Seta Branca seria o “sétimo raio” de Cristo, e Neiva, o sétimo raio do Pai Seta Branca.

diante sobre sua cabeça, bem como ao conhecimento de 108 mantras, ambos proporcionados pelos planos espirituais.

Houve posteriormente divergências entre Tia Neiva e Mãe Neném que culminaram com a separação das duas. Segundo Cavalcante (2000), esse fato é explicado entre os adeptos como cumprimento de uma “dívida cármica”, já que elas teriam sido ligadas em vidas passadas e o tempo que passaram juntas teria servido para sanar essa “dívida”.

Em 1964, Tia Neiva muda-se para os arredores de Taguatinga junto a um pequeno grupo de médiuns. Nessa cidade, registra sua obra missionária com o nome de “Ordens Sociais da Ordem Espiritualista Cristã”. Na verdade, foi apenas uma mudança de nome, pois já havia um registro sob os moldes de comunidade religiosa com obras sociais que permaneceu sob o nome de “União Espiritualista Seta Branca”. Segundo os adeptos, a comunidade teria, no plano espiritual, o nome de “Corrente Indiana do Espaço”. Tempos depois, agregou-se a esse grupo uma pessoa que será decisiva no processo de constituição do Vale: Mário Sassi, terceiro e último companheiro de Tia Neiva e que veio a se tornar o principal sistematizador da doutrina do Vale do Amanhecer. Ele teria chegado ao Vale em decorrência de problemas espirituais que o teriam levado à depressão e ao alcoolismo (GONÇALVES, 1999).

No que se refere ao templo propriamente dito, houve problemas judiciais que acarretaram a perda do terreno no qual o grupo de Tia Neiva estava alojado, fazendo-se necessária mais uma mudança de local. O grupo se muda para os arredores de Planaltina, cidade-satélite de Brasília, onde finalmente se concretiza a instalação da comunidade. É nesse local que a doutrina ganha entre os adeptos o nome de Vale do Amanhecer, fazendo uma referência à alba avistada daquele local. Houve ainda um processo de desapropriação desse terreno devido à construção de uma usina hidrelétrica que abasteceria Brasília. Entretanto, por causa da adesão de novos membros e do conseqüente aumento populacional, houve a concessão do terreno a Neiva, que passou a determinar, por meio de venda de lotes, quem deveria ou não viver no Vale.

Tia Neiva morre em 1985, aparentemente em decorrência de tuberculose. Para os adeptos, tal doença tinha uma explicação espiritual, decorreria de uma “dívida cármica”, teria

ocorrido após o seu treinamento com o monge tibetano. Antes de sua morte, Neiva havia deixado preparada a sua sucessão, cabendo a quatro “trinos” o comando do Vale a partir desse momento: Mário Sassi (Trino Tumuchy), seu filho, Gilberto Chaves Zelaya (Trino Ajarã), os adeptos Nestor Sabatovicz Trino Arakém) e Michel Hanna (Trino Sumanã). Às duas filhas de Tia Neiva couberam alguns poucos encargos secundários na doutrina.

Chama a atenção o fato de que, no ano da morte de Neiva, havia apenas quatro templos fora de Brasília; hoje já existem mais de 600, sete dos quais em outros países, segundo Cavalcante (2005). Em sua pesquisa, ela encontrou adeptos em Brasília que se sentiam incomodados com tal situação, citando que há templos, como o do Recife, que haviam introduzido mudanças de termos rituais e doutrinários, o que seria contrário à perspectiva vigente no Vale, que, segundo Medeiros (1998), garante autonomia administrativa aos templos, porém não doutrinária.

Interessa-nos, ao narrarmos esse percurso biográfico, destacar que a configuração do VDA é marcada por um percurso símile ao vivenciado por muitos brasileiros no aspecto religioso, o que é transparecido pela biografia de sua fundadora. Quando analisamos a biografia mítica do Pai Seta Branca, também encontramos elementos emblemáticos que nos ajudam a compreender a dinâmica do movimento. Segundo os adeptos, essa entidade espiritual, que vivia em outro planeta, teria reencarnado na Terra como um jaguar, depois como São Francisco de Assis e, por fim, como um índio tupinambá. Como não poderia mais reencarnar, fez contato com Tia Neiva a fim de preparar a humanidade para o terceiro milênio, o que nos permite aproximar o VDA, em termos de análise, do movimento Nova Era (OLIVEIRA, 2009).

É válido pontuar que o processo de classificação social dentro do movimento é fundamental para a construção do pertencimento religioso e que tal classificação assenta-se, essencialmente, na dimensão corporal, sem que com isso implique a formulação de categorias estanques. A própria dimensão biográfica e os processos de classificação e de pertencimento são fluidos, e estes se articulam principalmente a partir de dois esquemas básicos de classificação:

- Um fundamenta-se na dimensão mediúnica dos sujeitos para classificá-los como doutrinadores ou aparás, diferenciando-se estes últimos pelo fato de incorporarem as entidades espirituais.
- O outro considera a relação entre os sexos, classificando os sujeitos como ninfa, no caso das mulheres, ou jaguar, no caso dos homens.

Existe ainda a classificação que tem por base a filiação a uma determinada falange espiritual, sendo 20 uma possibilidade para as mulheres, e 2 para os homens. Essas falanges também não são estanques, pode-se mudar de uma para outra, sem permutar as possibilidades de gênero, ainda que não seja uma prática extremamente recorrente. Essas três classificações se sobrepõem, ou seja, cada médium será concomitantemente doutrinador ou apará, ninfa ou jaguar, e pertencerá a uma falange específica, o que determinará suas funções em cada tipo de ritual. Essas classificações demandam diferenciações em termos corporais, uma vez que a indumentária é uma das principais formas de demarcar o pertencimento.

Aqueles que não pertencem ao movimento, mas frequentam os templos e o médium, que por algum motivo vão ao templo em busca de serviços espirituais, em vez de ofertá-los, são classificados como pacientes. A compreensão básica dos adeptos é de que o VDA é um “hospital universal”, ou seja, que está voltado para a oferta de serviços espirituais, em especial para a cura desobsessiva, nos termos bastante próximos ao compreendido pelo espiritismo kardecista (CAVALCANTE, 1983), que claramente é a principal referência doutrinária para esse movimento. Por isso, os médiuns não podem cobrar pelos seus préstimos, até mesmo porque, dentro de uma explicação cármica, a doutrina do VDA compreende a oferta dos serviços espirituais por parte dos médiuns como uma forma de saldar as dívidas de vidas passadas.

3. CABOCLOS E PRETOS-VELHOS E SUAS CONSULTAS MEDIÚNICAS

Como já indicamos, o sincretismo religioso é uma marca profunda no VDA, de modo que inúmeros elementos são

retirados de seus contextos originários e ressignificados nessa prática religiosa, como é recorrente no universo da Nova Era (AMARAL, 1999). Nesse ponto, é válido ressaltar a centralidade que as entidades oriundas das religiões afro-brasileiras apresentam nessa experiência religiosa, com destaque para os pretos-velhos e caboclos.

Os templos do VDA variam bastante em termos de tamanho, o que se vincula tanto ao espaço físico disponível quanto ao número de médiuns vinculados a determinado núcleo, variando desde pequenos templos que funcionam de forma precária em pequenos espaços, como que extensão da casa da liderança local, até grandes templos que possuem o que é denominado de “corrente mestra”, ou seja, desenvolvem atividades ritualísticas todos os dias, sendo também templos iniciáticos, como o de Brasília, sede movimento, ou ainda os templos pernambucanos de Olinda, Dois Irmãos, na cidade de Recife, e de São Lourenço da Mata, que dispõem de uma grande infraestrutura e um grande contingente de médiuns que animam as práticas ritualistas, assim como apresentam um considerável número de “pacientes”, que frequentam os templos, em especial nos finais de semana. Em razão disso, também o número de rituais desenvolvidos em cada templo varia bastante, já que cada ritual demanda um espaço diferenciado para o seu desenvolvimento, bem como um número considerável de médiuns envolvidos, que devem variar tanto em termos de mediunidade, se apará ou doutrinador, bem como em termos de falange espiritual.

Nessa enorme variedade de templos e de atividades ritualísticas desenvolvidas, alguns rituais são considerados mais “básicos”, no sentido de que devem ser desenvolvidos por todos os núcleos do VDA, mesmo os menores. Neste artigo, destacaremos o mais elementar: o ritual do trono.

Há algumas peculiaridades com relação a esse ritual que merecem destaque com relação aos demais, pois, mesmo que em outros trabalhos⁴ haja muitas vezes o contato direto entre o paciente e o médium incorporado, como no caso do passe, é no trono que há um contato mais direto entre paciente e a entidade incorporada, podendo o paciente realizar consultas,

⁴ Denominação dos adeptos para os rituais realizados.

contar sobre suas aflições e problemas pessoais; em verdade, parte do ritual consiste justamente nesse processo de diálogo entre o paciente e a entidade. Nos templos maiores, é por meio do trono que os pacientes são encaminhados para outros rituais, pois as entidades, por meio desse contato direto com os pacientes, indicam quais as demandas destes, se a aflição é de ordem espiritual ou material, ou mesmo uma combinação das duas, e no caso daquelas de ordem espiritual podem ainda indicar seu tipo mais específico⁵. Também é nesse momento ritualístico que, normalmente, alguns pacientes ficam sabendo que precisam desenvolver sua mediunidade, na medida em que é no contato com a entidade que é apontada como uma das causas, ou a causa, de seu(s) problema(s), questões de ordem espiritual que podem ser resolvidas com o desenvolvimento mediúnico. Essa questão é exposta no depoimento de F. G. F., de 40 anos, médium da doutrina no templo de Dois Irmãos:

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.

Desse modo, podemos perceber como o ritual do trono mostra-se central inclusive para o processo de definição da identidade religiosa daquele que entra em contato com o VDA.

O espaço reservado aos médiuns é formado por vários bancos de madeira, pintados de vermelho e amarelo, que inicialmente servia para distinguir os espaços nos quais estavam os caboclos e os pretos-velhos, o que não mais ocorre no movimento. Segundo os adeptos, as entidades “se misturam”, e não seria mais possível manter a separação. Nesses bancos, sentam-se o paciente e o apará, que irá incorporar um caboclo ou um preto-velho. Ao médium doutrinador cabe permanecer de pé, por trás do médium de incorporação, assim como há

⁵ Para uma análise mais detalhada acerca da cura espiritual, ver Galinkin (2008).

um médium doutrinador responsável por “abrir os trabalhos”, que irá também organizar o fluxo de pacientes.

Cabe ao médium doutrinador invocar a entidade a ser incorporada no aparâ, também chamado de aparelho, o que se faz pela repetição de determinadas palavras – o que é recorrente na constituição do ritual, que demanda que o “sacerdote” repita determinadas palavras e de determinada forma (LÉVI-STRAUSS, 2008) – e também por meio de um complexo jogo corporal. O médium pede a ajuda aos planos espirituais superiores, para a realização do trabalho; concomitante aos movimentos realizados, o doutrinador conversa com a entidade, já incorporada no aparâ, esclarecendo-o de que ele se encontra na “casa do Pai Seta Branca”. Durante esse processo, o aparâ inicia a sua incorporação, os músculos de sua face se contorcem e a 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, ante a própria face. A respiração se torna mais ofegante, por vezes a cabeça é jogada para trás, e observa-se um profundo e audível inspirar. Nesse 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 que se tornará premente nos momentos que se seguem.

Nesse processo, há a constituição de uma expectativa em torno do médium que incorpora, espera-se que seu preto-velho, que seu caboclo, se aproxime do que se entende por preto-velho ou caboclo. Ortiz (1999, p. 71), ao analisar a incorporação dessas entidades na umbanda, aponta as seguintes características:

Os caboclos são espíritos de nossos antepassados índios que passaram depois da morte a militar na religião umbandista. Eles representam a “energia e a vitalidade”; podem-se encontrar estas características de arrojo no mimetismo do transe. A chegada de um caboclo vem sempre acompanhada de um grito forte que denota a energia e a força desta entidade espiritual: eles são espíritos indóceis rebeldes (traços do selvagem?) que batem fortemente os punhos cerrados contra o peito a guisa de saudação.

Acerca dos pretos-velhos, Ortiz (1999, p. 73) pontua:

Os pretos velhos são espíritos dos antigos escravos negros que pela sua humildade tornaram-se participantes da “Lei da Umbanda”. Quando eles descem, o corpo do neófito se curva, retorcendo-se como o de um velho esmagado pelo peso dos anos. [...] Falam com uma voz rouca, mas suave, cheia de afeição, o que transmite uma sensação de segurança e familiaridade àqueles que vêm consultá-los.

Cancone (2004) busca sintetizar as distinções presentes nessas duas entidades, colocando-as em oposição: de um lado, o preto-velho, que representa a velhice, a fragilidade, a bondade, a calma, de outro, o caboclo, que representa a juventude, a força, a justiça, a agitação/movimento. Também no plano gestual e das expressões fisionômicas, a autora situa-os da seguinte forma:

- *Pretos-velhos*: postura curvada, movimentos lentos e dificuldade de movimento.
- *Caboclos*: postura ereta, movimentos rápidos, saltos e andar vigoroso.

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

Nesse ritual, o contato direto com as entidades permite ao paciente perceber as sutilezas dos caboclos e pretos-velhos do VDA, uma vez que, entre os adeptos, há uma necessidade de distinguir as entidades presentes nessa doutrina daqueles existentes nas religiões afro-brasileiras.

No livro *O que é o Vale do Amanhecer?*, de autoria de Mário Sassi (1979, p. 54), é pontuada a seguinte questão em torno dos pretos-velhos e Caboclos no VDA:

O Vale só trabalha e aceita auxílio de espíritos que já atingiram o estágio da Luz, que já superaram a faixa cármica, que estão acima do bem e do mal conforme conceito da Terra. Tais espíritos, no Vale chamados de Mentores, se apresentam com as roupagens que proporcionam melhor resultado no seu trabalho através dos Médiuns. Por isso eles usam os “macacões” de Pretos Velhos ou os “penachos” dos Caboclos. Mesmo assim esses espíritos dispensam o “personalismo” habitual dessas figuras e jamais interferem no livre-arbítrio dos espíritos encarnados. Também não fazem uso de objetos, bebidas, charutos e etc. pois seu trabalho é iniciático. A Doutrina do Amanhecer não é Umbanda, Candomblé, Quimbanda, Kardecismo, Hinduísmo, Teosofia ou Catolicismo. É apenas uma Doutrina com sentido Universal com base no Sistema Crístico.

Percebamos que, nessa afirmação, é posto que a forma como as entidades (ou mentores) se apresentam remete apenas a uma imagem, à aparência e não à sua essência, que seriam, na verdade, espíritos de luz. Sinteticamente, o Vale se situa no debate entre o kardecismo e o chamado “baixo espiritismo”, de modo que as entidades do Vale se apresentariam na forma como aquelas presentes no “baixo espiritismo”, porém, na essência, estariam ligadas aos espíritos de luz, aproximando-se, simbolicamente, do kardecismo. Sua distinção com relação às entidades presentes na umbanda se dá a partir de elementos considerados negativos, como o uso de bebidas e charuto ou a intervenção no livre-arbítrio. O que pode parecer um contrassenso inicial, como o gerado pela umbanda, em que se promove uma reatualização do ritual, porém se conversam os espíritos “primitivos” (MOTTA, 2002). Nesse caso, temos uma ressignificação das próprias entidades para que haja coerência no que é posto.

Essa distinção também se faz presente na dinâmica da própria consulta mediúnica, bastante centrada em bênçãos e conselhos de ordem afetiva e espiritual. Os caboclos e pretos-velhos do VDA são incorporados em transes semiconscientes (OLIVEIRA, 2010) e sempre mediados pela figura do doutrinador, que não apenas conduz o ritual, direcionando as ações tanto do apará quanto do paciente, como também se dispõe muitas vezes a “traduzir” o que a entidade incorporada está dizendo para o paciente.

O fato de o primeiro ritual com que o paciente entra em contato no VDA ser o do trono, marcado pela incorporação de pretos-velhos e caboclos, nos é emblemático, uma vez que o paciente será exposto a uma síntese da dinâmica do próprio Vale, que diz respeito ao seu intenso sincretismo religioso, bem como entre doutrinador e apará, como agentes fundamentais e indissociáveis dessas práticas religiosas. Também nos chama a atenção o fato de que o processo de consulta é o momento de mais intenso contato entre os pacientes e as entidades espirituais, muitas vezes alguns pacientes que continuam a frequentar o templo criam uma relação especial com uma determinada entidade, referindo-se a esta de forma afetiva e atribuindo a ela a resolução de determinado problema, seja de ordem espiritual ou material.

Em nossa interpretação, o que o Vale é está diretamente ligado a esse momento inicial, no qual se cria intersubjetivamente uma nova realidade, marcada pelo *déjà vu* que já anunciamos, é isso que anima a espiritualidade do VDA, que possibilita aos sujeitos vivenciar algo que ultrapassa o seu próprio imaginário religioso.

4. INCORPORAÇÃO: UM ENCONTRO DE BIOGRAFIAS

Tanto os caboclos quanto os pretos-velhos tendem a ser interpretados como entidades possuidoras de grande sabedoria, responsáveis pela realização de consultas mediúnicas, aspecto também presente no Vale, ainda que haja uma ampliação semântica dessas entidades, seja no que diz respeito ao significado das mesmas, seja no que concerne às atividades rituais realizadas.

É interessante destacar que as religiões de matrizes africanas, ao representarem o negro (os pretos-velhos) e o índio (o caboclo), excluem o branco desse panteão sagrado, o que nos parece remeter a uma subversão da ordem imposta, considerando as relações de poder e de dominação existentes no plano material, e mais que isso, se no plano terreno o conhecimento oficial é relegado ao branco em termos históricos, ao

afirmarem essas entidades como possuidoras de grande sabedoria, há de se supor que se trata de uma sabedoria que não é a mesma daquela existente no plano terreno (da qual o branco é detentor), mas sim de uma que remete ao plano espiritual, a outro mundo, ou seja, não se trata apenas de uma subversão das relações sociais, mas também de uma subversão cognitiva, em torno do conhecimento e, em última instância, em torno da própria verdade: “O importante a considerar é que se são subalternos no nível do real, são seu inverso no nível simbólico” (CANCONI, 2006, p. 6). Segundo Maggie (1975, p. 120), ao analisar os rituais da umbanda,

[...] os médiuns que faziam parte de camadas sociais mais baixas na sociedade mais ampla transformavam-se, pela possessão, em figuras prestigiadas por essa sociedade, ou seja, dois tipos de reversão do status estavam em jogo.

Quando um paciente realiza uma consulta mediúnica, e a ele é revelado que aquilo que o aflige é de ordem espiritual, ou também de ordem material, isso implica apontar para os próprios limites do conhecimento tido como oficial, quando nos referimos ao campo da saúde, ou seja, no caso em que os pacientes procuram as entidades em busca de respostas para males físicos, trata-se de um processo de questionamento do próprio conhecimento biomédico, a partir de uma perspectiva holística em que não é dissociada a matéria do espírito.

Uma das pacientes que entrevistamos no templo de Dois Irmãos alegou que tentava engravidar havia anos, contudo sem nenhum resultado. Segundo os médicos consultados, não havia nenhum problema de ordem biológica nela ou no marido que impedisse a gravidez. Com base nisso, ela passou a atribuir um outro significado ao problema: tratava-se de uma questão relacionada ao plano espiritual. Por meio de sua rede de relações sociais, ela chega ao VDA. Segundo relato, pouco tempo depois de iniciado o tratamento, a mulher consegue finalmente engravidar, o que ocorre novamente algum tempo depois. Tal fato é atribuído ao tratamento espiritual recebido no templo do VDA. Apesar de não ser adepta, no sentido de ser iniciada, ela continua a frequentar o Vale e a manter uma relação particular com uma entidade denominada Vovó Catarina de Aruanda.

A referência que essa paciente faz é sempre num tom de pessoalidade, de intimidade, referindo-se à entidade como “minha vozinha”, deixando recados por escrito no altar do Pai Seta Branca tanto direcionados a este quanto à Vovó Catarina de Aruanda. A relação parece sempre ser marcada por um intenso afeto, o que reflete a forma como as próprias pretas-velhas são vistas, as quais, segundo Santos (2010), reeditam a imagem da mãe preta dos engenhos, sempre bondosa, carinhosa e devotada, dispensando sempre um cuidado maternal. Obviamente que o trato “natural” com essas entidades muito se deve à *cultura dos espíritos* que há no Brasil, que foi ampliada e sistematizada pelo espiritismo kardecista (AUBRÉE; LAPLANTINE, 2009), que se coloca como uma importante referência religiosa para o VDA.

As entidades incorporadas no Vale referem-se principalmente, mas não unicamente, àquelas que foram apresentadas por Tia Neiva, ainda que algumas novas entidades se apresentem a alguns médiuns do movimento, como é o caso de Vilela (CAVALCANTE, 2009), e todas possuem uma história singular, em que se mesclam diversos elementos, uma vez que, segundo os adeptos, as entidades de luz se apresentam como pretos-velhos, o que não implica dizer que tais entidades tenham sido de fato ex-escravos, mas, sim, que eles se filiam à falange espiritual comandada por determinada entidade, o que explicaria a incorporação da mesma entidade por vários médiuns, assim como a multiplicidade de imagens nas pinturas de Vilela, mesmo quando se refere a uma entidade com o mesmo nome.

Como há no VDA a crença de que a colonização da terra se deu a partir de seres vindos de um outro planeta denominado Capela⁶, ao qual retornaremos um dia, o que nos aproxima das narrativas clássicas do templo cíclico presente em várias religiões (ELIADE, 2001), muitas das entidades que compõem o panteão do VDA teriam sido seres vindos de outros planetas, sendo um dos casos mais emblemáticos o de Tiãozinho e sua companheira Justininha, que, em outra vida, teriam sido o comandante Stuart e Justine.

⁶ Há um conhecido livro espírita intitulado *Os exilados de Capela*, escrito por Edgard Armond em 1949, que aponta para o profícuo diálogo com o espiritismo kardecista no VDA, o que seria uma das características da própria Nova Era no Brasil (D’ANDREA, 2000).

Nos rituais do Vale, Tiãozinho se apresenta como um caboclo que teria vivido no Mato Grosso e se apaixonado pela filha de um fazendeiro paraguaio, Germano Perez. Em vida, Tiãozinho teria sido especialista em engenharia sideral e hoje é considerado um dos principais guias espirituais do movimento.

O que nos chama a atenção é como pretos-velhos e caboclos são acionados pelos adeptos num contínuo movimento de aproximação e distanciamento das religiões afro-brasileiras, o qual, por um lado, remete a signos dessas religiões e reconhece a eficácia simbólica dos rituais em que tais entidades são incorporadas, por outro, busca delimitar fronteiras em que fique claro que não se trata de uma religião afro-brasileira, o que, em nossa interpretação, faz com que o Vale se aproxime muito mais de um esoterismo umbandista do que de uma umbanda esotérica, já que a identidade afro em nenhum momento é assumida (OLIVEIRA, 2011c). Ainda nesse sentido:

Argumentamos aqui que, ao contrário da Umbanda Esotérica, em que há uma incorporação de elementos esotéricos pela umbanda, há no VDA uma constituição simbólica, que se dá a partir de práticas esotéricas, que incorporam elementos umbandistas.

Um fenômeno importante, que aponta nesta direção, diz respeito ao fato que as entidades oriundas da Umbanda, presentes no VDA, são muito mais elementos performáticos que objeto de culto. Elas não ganham sentido por si mesmas, sua legitimidade não provém apenas por serem caboclos, ou preto-velhos, mas sim, por serem, também, seres intergalácticos, provindos do *Astral Superior*, são *Espíritos de Luz*.

Temos assim, um cenário de um “esoterismo umbandizado”, em que a identidade umbandista é negada, e que os elementos oriundos destes cultos são utilizados, principalmente, como elementos que compõem a performance dos sujeitos, mantendo elementos predominantemente cristãos em seu culto, ainda que este cenário, em termos de dados etnográficos, possa se mostrar, por vezes, ambivalente (OLIVEIRA, 2011c, p. 77).

E tal fato não é algo de menor relevância dentro do movimento, considerando a centralidade que essas entidades assumem. Na interpretação de Marques (2009), isso fica ainda

mais evidente após a morte de Tia Neiva, líder carismática do movimento. Segundo Marques (2009, p. 31-32):

Eles agora substituem o líder carismático, orientam médiuns ou pacientes e os conduzem aos rituais adequados. Isto implica dizer que: as comunicações particulares que ocorriam à época de Tia agora são realizadas pelos Pretos Velhos. Além do mais, como as soluções dos problemas dos pacientes ou dos adeptos serão encontradas também na participação dos ritos, isto implica dizer que eles devem se manter institucionalizados para a obtenção da cura.

Como já indicamos, essas entidades têm um contato direto com os pacientes, e muitas vezes estes criam vínculos afetivos com determinado preto-velho ou caboclo, e mais que isso, pois a mesma entidade pode ser incorporada por vários médiuns, logo o vínculo de pessoalidade se estabelece não apenas com uma dada entidade, mas também com uma dada entidade incorporada em determinado médium. Em nossa interpretação, o processo de incorporação é um “encontro de biografias”, pois a singularidade ocorre pela capacidade de apontar tanto para os elementos biográficos da entidade espiritual, o que se dá principalmente por meio dos trejeitos recorrentes a um preto-velho ou a um caboclo, quanto para o percurso biográfico do próprio médium, que é manipulado por meio da *performance*, que:

[...] envolvida no processo de cura busca dizer algo sobre o percurso anterior do médium, na medida em que sua linguagem, assim como sua construção estética, refletem o percurso traçado. Pertencer a um credo legitimado no campo, como algum credo protestante, o catolicismo, ou mesmo o espiritismo (formando neste aspecto uma gradação), implica uma maior eficácia do ritual conduzido pelo médium (OLIVEIRA, 2010, p. 262).

Há, portanto, uma verdadeira recriação dos pretos-velhos e caboclos por meio de “interpretações individualizadas do mito” (TRINDADE, 1985). Se essas entidades já se distanciam daquelas presentes nas religiões afro-brasileiras por meio do advento de uma nova biografia espiritual produzida pela

doutrina do Vale, há que se destacar que, no nível da *performance* vivenciada no processo de incorporação, as batidas no peito, os trejeitos linguísticos, a forma de estalar os dedos, o modo de contorcer os músculos da face, a postura corporal são todos elementos de demarcação de idiossincrasias quanto ao preto-velho ou caboclo de determinado médium, por isso é recorrente falar entre os adeptos de “minha vovó”, “meu preto-velho”, “minha princesa”, bem como há uma clara indicação dos médiuns, em especial os de incorporação, de que o contato com os seres espirituais não termina no templo, estendendo-se a outros momentos da vida cotidiana. Nessa mesma direção, Cancone (2006, p. 16-17), ao analisar os encantados da umbanda, faz os seguintes apontamentos:

A tais características individualizadas que se delinham a partir do comportamento gestual e postural se articulam as histórias individualizadas de cada Personagem, de forma mais ou menos elaborada. É como se tais figuras, ou quase personagens, emergissem com características gerais que as definem enquanto tipos ou categorias mais amplas (PretoVelho, Baiano, Caboclo, Cigana, Exú etc.) e vão sendo pouco a pouco buriladas, isto é, expressando suas personalidades únicas. Ganhando personalidade própria, ou melhor, expressando suas idiossincrasias. Há um tempo que o próprio médium/ator define como de verdadeiro ajustamento à entidade que ele incorpora.

Como nos indica Motta (1995, p. 38), ao analisar o candomblé, os deuses, para existirem, “precisam também dos corpos dos seus fiéis, nos quais vão manifestar-se pelo transe de êxtase. Pois o que não se manifesta, não existe”. Nesse caso, o transe é algo total, no qual não há uma substituição de um discurso por outro, mas a superação de um discurso, o que o autor compreende como uma intuição supradiscursiva. Acreditamos que esse também é o caso do Vale, pois, no processo de possessão, não estamos mais lidando com o Caboclo Tupinambá das Matas Virgens, ou Vovó Catarina das Cachoeiras, ou Pai Joaquim, tampouco estamos naquele momento em contato simplesmente com o sujeito ordinário que, no seu dia a dia, está envolvido com enésimos afazeres. Naquele momento, há um novo sujeito, forjado no encontro biográfico do qual falamos.

O preto-velho ou caboclo tende a entrar, em outros momentos, em contato com o médium que o incorpora, ainda que a incorporação seja algo próprio do templo, do espaço ritual, inclusive por se tratar de um transe semiconsciente e que necessita para a sua execução da participação do médium doutrinador, e possui uma finalidade muito clara: o atendido espiritual para a cura desobsessiva.

O processo de pessoalização das entidades mescla, portanto, vários elementos que se ligam, de um modo ou de outro, à recriação biográfica que o próprio movimento realiza, pois os pretos-velhos e caboclos do Vale comandam falanges espirituais, são espíritos de luz que habitam o astral superior, tendo muitos deles provindo de outros planetas a bordo de discos voadores. Ao se apresentarem como as entidades conhecidas nos cultos afro-brasileiros, isso significa que tais elementos também se fazem presentes na incorporação, em especial no plano linguístico. Quando o médium já incorporado dá suas bênçãos ao paciente, faz referências a várias entidades, como Oriente Maior, Mãe Iara, Apolo, Bezerra de Menezes etc. Não se trata de um processo simples, tampouco fechado; ainda que haja elementos fortemente amarrados pela doutrina, há um espaço de inventividade, e é nessa brecha aberta que a incorporação toma seus contornos mais fascinantes, quando nasce um novo sujeito que não é mais exclusivamente entidade ou médium, é um terceiro ser que se origina da junção, da mescla e da superação desses dois primeiros.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O VDA certamente fascina e intriga os pesquisadores pelo seu “exotismo”, porém não é essa questão que almejamos pôr em evidência. Analisar a dinâmica do VDA ultrapassa as fronteiras de abordá-lo apenas como um movimento religioso. Entender o VDA é também entender o Brasil, mais especificamente o campo religioso brasileiro.

A porosidade e o processo de pessoalidade do sagrado certamente são as características mais evidentes na experiência religiosa brasileira. Ainda que nos refiramos a entidades tidas como “espíritos de luz”, “evoluídas espiritualmente”, tendemos a buscar uma aproximação, o que se dá por meio das entidades e por

meio daqueles que medeiam a relação com estas. Nesse processo, as entidades assumem novas feições, e, como buscamos afirmar neste trabalho, no momento da incorporação não se trata apenas de mais um preto-velho ou um caboclo, mas sim destes e dos médiuns que os incorporam. Na incorporação, nem o preto-velho (ou caboclo) nem o médium são mais os mesmos.

A ideia de interpretar a incorporação como um “encontro biográfico” parece-nos especialmente profícua e pretendemos, em momentos posteriores, desenvolvê-la, compreendendo que o que ocorre no transe no VDA é a constituição de uma nova realidade, de um novo ser, marcado pelo colorido e pela multiplicidade de símbolos existente no Vale.

THE CABOCLOS AND PRETOS-VELHOS IN THE SUNRISE VALLEY

ABSTRACT

This paper seeks to make a review about the pretos-velhos and caboclos existing in the religious movement called Sunrise Valley, which emerged in Brasilia at the end of 60 years, founded by Tia Neiva. We argue that in this denomination there is a process of personalization of the entities, which is operationalized mainly from the mediumship, which is a “meeting of biographies”, between the medium and spiritual entity, this recreated from own cosmology in this Valley.

KEYWORDS

Sunrise Valley; incorporation; pretos-velhos; caboclos; religious ritual.

REFERÊNCIAS

AMARAL, L. Sincretismo em movimento – o estilo Nova Era de lidar com o sagrado. In: CAROZZI, M. J. (Org.). *A Nova Era no Mercosul*. Petrópolis: Vozes, 1999.

AMARAL, L. *Carnaval da alma: comunidade, essência e sincretismo na Nova Era*. Petrópolis: Vozes, 2000.

- ANDRADE, M. de O. *500 anos de catolicismos & sincretismos no Brasil*. João Pessoa: Editora UFPB, 2002.
- AUBRÉE, M.; LAPLANTINE, F. *A mesa, o livro e os espíritos: gênese, evolução e atualidade do movimento social espírita entre França e Brasil*. Maceió: Edufal, 2009.
- BRANDÃO, C. R. A crise das instituições tradicionais produtoras de sentido. In: MOREIRA, A.; ZICMAN, R. (Org.). *Misticismo e novas religiões*. Petrópolis: Vozes, 1994. v. 1, p. 23-41.
- CANCONE, M. H. V. B. Caboclos e pretos-velhos da umbanda. In: PRANDI, R. (Org.). *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.
- CANCONE, M. H. V. B. O ator e seu personagem. *Nures*, n. 4, p. 1-34, 2006.
- CAVALCANTE, C. L. C. *Xamanismo no Vale do Amanhecer: o caso Tia Neiva*. São Paulo: Annablume; Fortaleza: Secretaria de Cultura e Desporto do Estado do Ceará, 2000.
- CAVALCANTE, C. L. C. *Dialogias no Vale do Amanhecer: os signos de um imaginário religioso antropofágico*. 2005. Tese (Doutorado em Comunicação de Semiótica)–Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2005.
- CAVALCANTE, C. L. C. Vilela e o *kitsch* do Vale do Amanhecer. *Ângulo – Cadernos do Centro Cultural Teresa D’Ávila*, v. 119, p. 32-35, 2009.
- D’ANDREA, A. *O self perfeito e a Nova Era: individualismo e reflexividade em religiosidades pós-tradicionais*. São Paulo: Loyola, 2000.
- ELIADE, M. *O mito do eterno retorno*. Lisboa: Edições 70, 2001.
- GALINKIN, A. L. *A cura no Vale do Amanhecer*. Brasília: Technopolitik, 2008.
- GONÇALVES, D. B. *Vale do Amanhecer: análise antropológica de um movimento religioso sincrético contemporâneo*. 1999. Monografia (Graduação em Antropologia)–Universidade de Brasília, Brasília, 1999.

HERVIEU-LÉGER, D. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes, 2008.

LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

MAGGIE, Y. *Guerra de orixá: um estudo de ritual e conflito*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1975.

MAGNANI, J. G. C. *Mystica urbe: um estudo antropológico sobre o circuito neo-esotérico na metrópole*. São Paulo: Studio Nobel, 1999.

MAGNANI, J. G. C. *O Brasil da Nova Era*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

MAGNANI, J. G. C. O circuito neo-esotérico. In: TEXEIRA, F.; MENEZES, R. (Org.). *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes, 2006.

MARQUES, E. G. *Os poderes do Estado no Vale do Amanhecer: percursos religiosos, práticas espirituais e cura*. 2009. Dissertação (Mestrado em Antropologia)—Universidade de Brasília, Brasília, 2009.

MARTINS, P. H. As terapias alternativas e a libertação dos corpos. In: CAROZZI, M. J. (Org.). *A Nova Era no Mercosul*. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 80-105.

MEDEIROS, B. T. F. de. Um caso de sincretismo afro-cristão-kardecista-umbandista-*new age*: as casas filiais do Vale do Amanhecer, no Nordeste brasileiro. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 21., 1998, Vitória. Vitória: UFES, 1998.

MELLO, G. B. *Millénarisme brésiliens: contribution à l'étude de l'imaginaire contemporain*. France: Université Pierre Mendes, UFR Science de l'Homme et de la Société, Département de Sociologie, 1999.

MOTTA, R. Sacrifício, mesa, festa e transe na religião afro-brasileira. *Horizonte Antropológico*, Porto Alegre, n. 3, p. 31-38, 1995.

MOTTA, R. Escatologia e visão do mundo nas religiões afro-brasileiras. In: BRANDÃO, S. (Org.). *História das religiões no Brasil*. Recife: Editora da UFPE, 2002.

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

OLIVEIRA, A. Percursos biográficos e eficácia simbólica: percursos no Vale do Amanhecer. *Revista Mediações*, v. 15, p. 248-265, 2010.

OLIVEIRA, A. A Nova Era com um jeitinho brasileiro: o caso do Vale do Amanhecer. *Debates do NER*, v. 12, p. 67-96, 2011a.

OLIVEIRA, A. 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.

OLIVEIRA, A. *Entre caboclos, preto-velhos e cores*: a imersão dos sujeitos no universo místico-esotérico do Vale do Amanhecer. 2011. Tese (Doutorado em Sociologia)–Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2011c.

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

REIS, M. R. dos. *Tia Neiva*: a trajetória de uma líder religiosa e sua obra, O Vale do Amanhecer (1925-2008). 2008. Tese (Doutorado em História)–Universidade de Brasília, Brasília, 2008.

SANTOS, E. C. M. O preto velho na umbanda. *Debates do NER*, v. 17, p. 121-145, 2010.

SASSI, M. *O que é o Vale do Amanhecer?* Brasília: Guavira Editores, 1979.

SIQUEIRA, D. Novas religiosidades, estilo de vida e sincretismo brasileiro. In: SIQUEIRA, D.; LIMA, R. B. de (Org.). *Sociologia das adesões*: novas religiosidades e a busca místico-esotérica na capital do Brasil. Rio de Janeiro: Garamond, 2003.

TRINDADE, L. M. S. *Exú*: símbolo e função. São Paulo: Edusp, 1985.