

“Hospitais espirituais”

*A presença de templos do Vale do Amanhecer em
Canindé e Juazeiro do Norte*

Merilane Coelho
Universidade Federal do Ceará

Nenhuma sociedade, ainda inscrita no imediatismo que caracteriza a modernidade mais avançada, pode, para existir enquanto tal, renunciar inteiramente a preservar um fio mínimo da continuidade, inscrito, de uma maneira ou de outra, na referência à ‘memória autorizada’ que é uma tradição

Danièle Hervieu-Léger¹

RESUMO:

Nesse artigo, pretendo analisar a construção do Vale do Amanhecer, um movimento religioso iniciado em 1969, em pólos de romarias católicas do Ceará. A reflexão vai estar voltada para um espaço de confluência e interação religiosa em um cenário multicultural que promove encontros e misturas de vários povos e culturas que se fazem acompanhar pela emergência de demandas cada vez mais plurais e reclamam a convivência com o outro, diferente ou semelhante de nós. Desse modo, procuro examinar as relações estabelecidas em Canindé e Juazeiro do Norte pelos adeptos do Vale do Amanhecer, para a convivência com uma hegemonia católica nos respectivos contextos.

ABSTRACT :

I intend to analyse in this article the construction of Vale do Amanhecer (Valley of Dawn), a religious movement started in 1969, in different poles of Catholic pilgrimages of Ceará. The reflection will be focused on a religious confluence and interaction in a multicultural scenario that, stimulated by a globalized age, promotes encounters and mixtures of different people and cultures gathered by the emergence of more and more demands and which claim for the acquaintance with the other, different or similar to us. That is the way I try to investigate the relations established in Canindé and Juazeiro do Norte by “Vale do Amanhecer” adepts for an acquaintance with a Catholic hegemony in the respective contexts.

O Brasil é marcado por uma pluralidade de vivências que constrói e reconstrói uma variedade de espaços, crenças e posturas religiosas. Esse pensamento forma um universo traduzido nos movimentos, nas igrejas e nos grupos inseridos na sociedade nacional, a partir de vários condicionamentos históricos e sociais. Um processo polifônico que pode ser pensado como uma flexibilidade de visões dos sujeitos que interagem com a complexidade do mundo. Isso porque esse quadro plural de organizações colocaria em evidência um trânsito religioso num contexto de novas condições sociais e culturais e num cenário de “culturas de contra-modernidade”². O homem religioso moderno é aquele que reivindica crenças, mas não aceita amarras. Vivencia uma experiência e uma identificação religiosas moldadas a partir da tradição sob o signo da mudança e da mobilidade, processo característico de uma sociedade multicultural³.

A mobilidade religiosa é estimulada pela busca de respostas e pelas aflições do cotidiano em uma sociedade dita “moderna”. A procura por novos métodos, novas práticas de cura física ou espiritual leva um grande contingente de pessoas a experiências, rápidas ou permanentes e diversas. A busca de respostas está relacionada ao grau de incertezas que acompanham os indivíduos acerca da existência humana. As aflições no contexto brasileiro, tal como assinalam Fry e Howe⁴ em seus estudos sobre a Umbanda, podem ser agrupadas em três áreas: em primeiro lugar, a saúde; em segundo, o que os autores chamam de “operando o sistema”, que seria o desemprego e/ou questões relacionadas com a polícia; e em terceiro, as aflições que resultam de dificuldades em associação interpessoal, ou seja, decorrentes de problemas de amor, quebra de harmonia familiar e problemas com parentes e vizinhos.

Grupos religiosos, igrejas e denominações cindem-se e se multiplicam, ampliando ainda mais a oferta na tentativa de responder aos fiéis. Outras apresentam facetas múltiplas, mantendo a unidade institucional, mas sendo capazes de atender a demandas variadas a partir de mensagens diferentes e movimentos particulares, embora advoguem que a diversidade que contemplam e produzem repousa em verdades teológicas únicas, como é o caso do Vale do Amanhecer no Brasil. Os fiéis defendem que a “doutrina do Vale é a verdadeira mensagem de Jesus adaptada aos tempos atuais”, retórica constantemente repetida pelos adeptos no Ceará quando são interpelados sobre a organização da religião.

Em uma articulação plural-religiosa contemporânea, o Vale do Amanhecer surge no contexto brasileiro na década de 60 e hoje representa uma rota turística e terapêutica bastante difundida no cenário nacional. Em visita recente ao Distrito Federal pude constatar que o trecho Brasília-Planaltina (cidade-satélite de Brasília), onde está situado o templo-mãe do Vale do Amanhecer no Brasil é realizado cotidianamente por várias empresas de ônibus, sendo que o tráfego desses e de outros transportes (como carros particulares) aumenta nos dias que marcam as datas importantes da religião.

Um movimento religioso que se inicia no interior do território brasileiro e que alcança suas fronteiras, ultrapassando-as⁵. Atualmente o Vale do Amanhecer está presente em países da América do Sul, como é o caso do Uruguai e da Bolívia, e também da Europa, como Portugal e Alemanha. No Brasil, ele vai se deslocar do centro, levado por adeptos aos outros estados brasileiros, estando presente em quase todo o cenário nacional. Mesmo tendo sua construção em Planaltina resguardada por profecias, atribuídas a Dom Bosco, que determinariam Brasília como o *centro do mundo*, um espaço sagrado de onde jorraria mel, os fiéis e dirigentes da religião não hesitaram em procurar em quase todo o território nacional “lugares sagrados”.

Dentre os estados brasileiros, somente os estados do Amapá e de Santa Catarina não apresentam templos da religião em seus cenários. O estado de Minas Gerais é o que apresenta o maior número de templos construídos: cento e cinquenta e seis. Em cada estado a religião vai assumir características regionais, com performances, hábitos, vivências e representações que demarcam o social e o religioso nas múltiplas vozes que participam do diálogo da vida⁶. Esse processo de construção local da religião denota um mundo plural, descentralizado, efetivamente polifônico que está dentro de uma dinâmica de ação que mobiliza e aglutina sentidos e significados.

Assim como a Umbanda, que não tardou a se espalhar por países do Cone Sul e depois mais além⁷, o Vale do Amanhecer juntou o catolicismo, a tradição dos orixás, símbolos, espíritos e rituais de referência indígena, inspirando-se, assim, nas três fontes básicas do Brasil mestiço, espalhando-se e dispondo-se em processos de ressemantização religiosa. Na história da religião está uma mulher – Maria Neiva Zelaya, conhecida pelos fiéis como “Tia Neiva” – que segundo os neófitos obteve “revelações” de inúmeras entidades que também estão presentes nas religiões afro-brasileiras, no espiritismo e no chamado catolicismo popular.

Essas “revelações” construíram uma historicidade da religião no Brasil permeada de ritos e mitos de práticas religiosas, como a Umbanda, o Espiritismo e o Catolicismo, em uma leitura espírita dessas tradições religiosas, assim como remete ao Candomblé, ao Budismo Tibetano e ainda ao universo mítico indígena ressemantizado. Os fiéis invocam orixás e falam da importância de um Monge Tibetano no desenvolvimento da religião. A presença dessas práticas denota uma relação de crenças, mitos e performances que, antropológicamente falando, poderia ser designado de bricolagem⁸ do universo religioso brasileiro e que é acionada no cotidiano dos rituais para a realização da cura.

O “Vale”, como é conhecida a religião pelos neófitos que formam seus rituais, tem como entidade principal em seus cultos um caboclo chamado Pai Seta Branca. Essa entidade é chamada por todos os adeptos e adeptas de “Pai” e é sempre sincretizada com uma figura cristã quando é descrita como “uma das encarnações de São Francisco de Assis na Terra” (Entrevista com mestre Iolando, Canindé, 2001). No *site* oficial⁹ da religião, ele aparece como o “luminoso espírito de Oxalá”, um Orixá poderoso que preside todo o desenvolvimento cármico do nosso planeta e a quem foi dada a missão de espiritualizar o homem.

Além de Pai Seta Branca, compõem o panteão religioso do Vale do Amanhecer entidades da Umbanda e do Espiritismo como Mãe Conga, Pai João de Enoque, Pai João de Aruanda, Mãe D’aruanda, Caboclo Tupinambá, Caboclo Sete Flexas, Cabocla Jurema, Mãe Tilde, Doutor Fritz, Doutor Bezerra de Menezes, dentre outros. Essas entidades adquirem na efetivação dos rituais novos significados e estão ligadas às experiências diversas dos sujeitos envolvidos. Os grupos atribuem a essas divindades e símbolos, de maneira seletiva, as qualidades que correspondem aos valores que interessam para a eficácia dos rituais curativos e que devem ser transmitidos para os adeptos, evidenciando que a construção das divindades é realizada no imaginário coletivo. Os templos do Vale do Amanhecer no Brasil são conhecidos por seus adeptos e, também, por aqueles que procuram os seus rituais como “hospitais de cura”. Um espaço onde circulam energias para promover a bem-estar da saúde e a eliminação da doença.

Em um processo de ressemantização, onde a tradição se dispõe a novas leituras, o Vale do Amanhecer se coloca como um cenário que possibilita uma discussão sobre a secularização e a busca da potencialidade do

sagrado em nossa sociedade. Um cenário plural-religioso brasileiro que exige uma aproximação dos sistemas de cura, para uma reflexão sobre questões oferecidas pela sociedade, uma vez que esses fenômenos ultrapassam a dimensão restrita biológica e se apresentam enquanto “fenômeno social total” que demanda procedimentos sucessivos para a sua compreensão, envolvendo processos econômicos, políticos, sociais e religiosos¹⁰.

Este artigo apresenta dados de um trabalho de campo iniciado no ano de 2000 nas cidades de Canindé e Juazeiro do Norte. Durante a pesquisa, estabeleci laços com dois grupos do Vale do Amanhecer presentes em contextos que, embora guardem semelhanças na organização das romarias de seus padroeiros (São Francisco das Chagas e Padre Cícero Romão), apresentam especificidades na organização do Vale do Amanhecer por seus fiéis. Entender o processo de ressemantização da religião em favor da bem-estar dos rituais de cura por esses dois grupos específicos, em pólos de romarias católicas, consiste o ponto principal de minha discussão. Os rituais, os cânticos, as práticas terapêuticas recomendadas, o panteão religioso, os símbolos e as crenças acionadas são aspectos de uma religiosidade híbrida que seleciona elementos e obscurece outros em contextos determinados.

Na pesquisa de campo é preciso ter acesso ao grupo, familiarizar-se com ele, enfrentar conflitos, aprender regras e posturas, até que se estabeleça um clima de confiança mútua e colaboração¹¹. Um jogo de interações, um momento delicado e decisivo que implica certas dificuldades que muitas vezes levam o pesquisador a ceder e a reformular sua postura metodológica. Mediante a necessidade de ocultar nomes, posturas e até mesmo partes dos depoimentos obtidos nas etnografias realizadas, muitas vezes estarei aqui omitindo nomes, idades e contextos relacionados aos sujeitos envolvidos. Tal procedimento é referente às exigências estabelecidas entre o pesquisador e o pesquisado para a realização de entrevistas e a obtenção de dados sobre o Vale do Amanhecer em Canindé e Juazeiro do Norte. Algumas exigências foram decorrentes dos receios por parte de alguns mestres e pacientes, em ter o nome relacionado ao Vale do Amanhecer nas duas cidades.

TEMPLOS DO AMANHECER NO SERTÃO DOS ROMEIROS

O Ceará possui atualmente vinte e um templos da religião, presentes nas cidades de Abaetetuba, Barbalha, Baturité, Barra, Brejo Santo, Canindé,

Caririaçu, Cascavel, Crato, Fortaleza (Aracapé, Araturi, Caucaia, Euzébio), Jardim, Juazeiro do Norte, Lagoinha, Maranguape, Mauriti, Missão Velha, Paracuru, Pereiro. Nos registros dos templos em Brasília, está o templo do Euzébio como precursor da doutrina no Estado. No entanto, o seu aparecimento em outras localidades não seguiu um desenvolvimento linear, sendo realizado por disposições de diferentes mestres homens, antigos fiéis do templo-mãe em Brasília. Em Juazeiro do norte, o templo do Amanhecer vai ser construído em 1995 por mestre Batista, que afirma ter recebido a missão de difundir o movimento religioso de Tia Neiva e de um preto-velho: Pai João de Enoque. O templo de Canindé foi construído por mestre Iolando que, apesar de não ter recebido essa incumbência dos dirigentes da religião, resolve fazê-lo, em 1998, para “espiritualizar” o povo de Canindé.

Em meu primeiro contato com a religião e com sua historicidade, eu realizava uma pesquisa em Canindé sobre as mudanças sócio-culturais que a romaria ocasiona na população local. Nesse período, constatei a presença de um templo do Amanhecer em um bairro bastante afastado do centro da cidade e iniciei uma pesquisa paralela. O conhecimento de um movimento até então anônimo, motivou-me a traçar e interpretar o percurso empreendido pela religião no Estado do Ceará. Ao relacionar esse percurso com a pesquisa de campo e as entrevistas desenvolvidas com os fiéis, constatei que a presença da religião se deu desde a década de oitenta, estando em pleno desenvolvimento em várias cidades cearenses, inclusive em outro pólo de romaria católica: Juazeiro do Norte. Este fato desviou a minha atenção para a forma como a religião vai inserir-se em espaços plurais, marcados por grupos, romarias, festas que já estão inscritas no painel das relações sociais, hierarquizadas e hierarquizantes de um pensamento religioso brasileiro e cearense.

Mediante uma historicidade que se apresenta nos discursos dos adeptos, constatei que estes vinculam aspectos tradicionais de espaços religiosos de romarias católicas e de sua visão de mundo a elementos introduzidos pela nova opção religiosa e pelo sistema de comportamento e crenças que são próprios a esta. Em seus relatos, demonstram que na busca da cura é possível selecionar elementos nos ritos, símbolos e crenças de uma nova perspectiva religiosa, para uma maior eficácia simbólica. Essa eficácia é entendida aqui como um processo de manipulação e modificação de idéias, símbolos e funções físicas e/ou psíquicas provenientes do imaginário dos

sujeitos envolvidos. É um processo social que se efetiva no grupo e pelo grupo, sendo o coletivo o fator essencial para a benesse da cura, tal como destacou Levi-Strauss¹².

A localização dos templos no Brasil segue um padrão imposto pelo templo-Mãe em Brasília, delimitando o centro da cidade como um espaço urbano profano que não propiciaria as condições necessárias à cura. Desta forma, os templos de Canindé e Juazeiro do Norte foram construídos em bairros afastados, em pequenas localidades formadas por famílias que vivem da lavoura de subsistência. Essas famílias são levadas aos rituais por curiosidade e, principalmente, para estabelecerem contatos em favor da cura. Por não terem que pagar pelos atendimentos, muitos levam “presentes”, como galinha, porco, feijão, em agradecimento aos cuidados prestados pelos médiuns do Vale. A ocorrência da dádiva vai se dar de uma forma recorrente em Juazeiro, isso porque o dirigente e responsável pela religião mantém sua residência junto ao templo, permitindo um contato cotidiano com a população que compõe as comunidades próximas. Já em Canindé, o dirigente mora no centro da cidade, o que só possibilita contatos específicos e restritos nos dias em que ocorrem os ritos curativos, às quartas-feiras e sábados.

São famílias que ocupam um espaço cearense que vai se diferenciar do litoral pela forma como se organiza. O sertão é caracterizado por uma cultura com traços bem definidos: um catolicismo popular alimentado pelas romarias e pelos grupos que as compõem. Uma religião de caráter muito penitencial, regida por um código de moral familiar rígido e que misturou as práticas, crenças e rituais católicos com as crenças e ritos ameríndios da região e com elementos religiosos africanos. Além da religião, de influência forte nas coletividades e de forte sincretismo afro-católico e ameríndio, é importante destacar a poesia popular que vai predominar em Juazeiro e Canindé com a chamada literatura de cordel e com os repentistas, estilo dos cantadores de viola no sertão.

A arte nesses espaços religiosos divulga mitos e os dispõe a novas construções. As pelejas de Lampião, as vidas de Padre Cícero e de São Francisco compõem um manancial que, *grosso modo*, vincula conteúdos tradicionais à experiência social de um grupo para que possam adquirir nova expressão. Assim, nessa intercomunicação, o Vale do Amanhecer se adapta e se mantém em espaços onde predomina uma religiosidade popular. Acionando elementos já disponíveis na tradição, esse movimento religioso

(re) semantiza posturas, símbolos, crenças e até mesmo entidades religiosas. Como é o caso de São Francisco de Assis que é acionado na relação direta com o mentor da religião, Pai Seta Branca; do preto-velho e da preta-velha que são retirados do contexto “profano” da festa de Umbanda e introduzidos em um espaço moderado e contido de resignação; dos médicos que não realizam cirurgias espirituais e nem atendimentos isolados; dos inúmeros símbolos existentes nas indumentárias e nos templos da religião e ainda da própria história brasileira, onde há histórias sobre a escravidão de negros e negras nos relatos de alguns adeptos e dirigentes ou em textos explicativos da religião, disponíveis no *site* oficial na *internet*¹³.

É importante destacar que as histórias são conhecidas e relatadas somente pelos mestres que mantiveram e mantêm um contato próximo com o templo-Mãe em Planaltina. Fato que pode ser comprovado na fala de mestre Batista:

Não se comenta nada para as pessoas que vêm aqui. A maioria dos pacientes não entende nada e é melhor a gente nem falar. Não dá pra explicar. Tem mestres aqui que nunca entenderam porque nunca foram a Brasília, nem conheceram Tia Neiva (Juazeiro do Norte, 2005).

Nas duas cidades, pude perceber grupos religiosos utilizando diversas formas de inserção nos eventos que sinalizam, sobretudo, uma romaria configurada como uma arena onde se estabelece a coexistência conflituosa, ou não, de múltiplos discursos e práticas em torno dos sentidos do sagrado. Grupos diversos - moradores, o clero, osromeiros, os evangélicos, os penitentes conhecidos como Borboletas Azuis em Juazeiro, umbandistas, espíritas, os demais visitantes voltados para outras atividades proporcionadas pela festa anual e, ainda, os adeptos e adeptas do Vale do Amanhecer - conferem a essas romarias um caráter polifônico. Uma polifonia que se delineia a partir das formas como os sujeitos e as experiências se interpenetram no cotidiano. Na perspectiva bakhtiniana, o social se dá na interação dialógica entre os sujeitos. “O mundo em que vivemos fala de diversas maneiras e essas vozes formam o cenário onde contracenam a ambigüidade e a contradição. O social está presente nas múltiplas vozes que participam do diálogo da vida”¹⁴.

Em Juazeiro do Norte, os padres preferem não falar da presença do Vale do Amanhecer na cidade, fato que também vai acontecer em Canindé,

embora com uma especulação maior. Em entrevista realizada com um dos párocos em Juazeiro, pude perceber que o mesmo não demonstrava incômodo em falar sobre a participação de alguns fiéis de Padre Cícero nos rituais do Vale: “As pessoas vão mesmo. Não dá pra impedir. Mas a devoção a Padre Cícero é maior. Você pode ver, essa igreja sempre está lotada. É por causa das doenças que são muitas, mas eles se apegam mesmo é em Padre Cícero. Já ouvi falar nesse Vale, mas nem dou importância”. É bom destacar aqui que a entrevista foi realizada logo após a chegada de uma comitiva religiosa de Roma. A comitiva foi a Roma interceder e levar provas que pudessem subsidiar a canonização de Padre Cícero Romão Batista.

Em Canindé, há certa apreensão em falar sobre o trânsito religioso existente, fato que pode ser observado na fala de um dos padres responsáveis pela evangelização na cidade: “Eles não falam porque sabem que é errado. Dizem que é pior que a macumba. Uma pessoa de Deus não pode freqüentar certas coisas não. Tem que se apegar é com São Francisco”. O Padre em questão prega contra a participação em cultos que denomina de “espíritas”. Quando se refere a “eles”, está falando dos fiéis católicos que procuram outras religiões sem estabelecerem vínculos religiosos.

Devido às imagens que se criam em torno das adesões ao Vale do Amanhecer nesses pólos de romarias, a maioria dos que procuram os rituais como pacientes opta pela “não-pertença” religiosa. Na região do Cariri, esse fato pode ser facilmente constatado. Na cidade do Crato, vizinha de Juazeiro do Norte e onde não há em sua organização anual um calendário religioso festivo, existem 54 famílias morando no espaço que forma o Vale do Amanhecer e que hoje é conhecido na cidade como a Comunidade do Vale. A referida comunidade já se tornou um ponto turístico da cidade, com um ônibus que efetua uma rota diária para favorecer o acesso, pois está localizada fora do centro urbano cratense. Apesar da apreensão de alguns em estabelecer qualquer tipo de aproximação com a religião, a população do Crato sabe da existência da Comunidade do Amanhecer e muitos freqüentam ou já freqüentaram os rituais curativos. A participação nesses ritos muitas vezes é aconselhada pelos médicos da cidade e até mesmo por alguns padres. Segundo uma assistente social que reside e trabalha no Crato, muitos médicos psiquiátricos incentivam seus pacientes a freqüentar o Vale do Amanhecer porque acreditam na plausibilidade da cura espiritual

para fortalecer a cura mediada pela psiquiatria. O fato é que a cura medeia adesões e aproximações nos templos. Apesar do receio das populações de Canindé e Juazeiro em conhecer o Vale do Amanhecer, muitos estabelecem contatos, esporádicos ou freqüentes, em busca da cura que os mestres da religião garantem que irão encontrar nos rituais terapêuticos.

O Vale do Amanhecer, se analisado a partir de alguns conceitos weberianos¹⁵, teria sua origem nas “revelações” de uma profeta carismática que trouxe à tona “doutrinas éticas”. Assim, ela é fundada pelo carisma, mas envolve, simultaneamente, a sua cotidianização, indicando um movimento de racionalização, característico de uma pluralidade religiosa. Trata-se de um processo que demonstra a ocorrência de diferentes formas de rotinização do carisma e da profecia, que implica em níveis diversos de racionalização, decorrentes das inúmeras experiências de mestres e pacientes do Vale do Amanhecer no Brasil. Na história da religião, a trajetória de sua fundadora – Tia Neiva – é que vai iniciar um movimento religioso que a torna uma “profetisa”, “anunciadora de uma nova religião”¹⁶. No entanto, é a rotinização dessas “doutrinas éticas” nos processos rituais e a cotidianização da religião pelos neófitos que estruturam seu panteão religioso e seu processo de racionalização em um cenário plural e religioso.

A ORGANIZAÇÃO RELIGIOSA

O Vale do Amanhecer, em Canindé e Juazeiro do Norte, foi organizado como um espaço de cerimônias terapêuticas, sendo pensado por aqueles que organizam ou procuram os seus rituais como um hospital de tratamento das aflições do cotidiano. Em seus rituais há uma diversidade de posturas que caracterizam os lugares daqueles que estão divididos em duas categorias: pacientes e mestres do Vale. As publicações existentes sobre a doutrina religiosa e sua historicidade só estão disponíveis para aqueles que passaram por um desenvolvimento na religião e ocupam o grupo de mestres responsáveis pela organização religiosa. Aos pacientes são repassadas as informações básicas referentes a posturas, roupas adequadas e tratamentos. Os pacientes que adentram o espaço religioso estabelecem as ligações e as referências necessárias com suas crenças e seus santos em busca da cura. A divisão desses grupos não se dá somente nas posturas nos rituais: a eles são dispostas formas diversas de interação com o sagrado.

Os mestres estão divididos em jaguares (os homens) e ninfas (as mulheres), formando o “Povo de Pai Seta Branca”. São chamados assim porque na cosmologia da religião estariam em uma escala evolutiva maior que aqueles que não comungam com a doutrina religiosa desenvolvida no Vale do Amanhecer. São os chamados médiuns, aqueles que “evolutivamente” já se desenvolveram e podem favorecer a cura. Esses homens e essas mulheres têm papéis diversificados no cotidiano dos rituais, papéis esses que são demarcados a partir do tipo de mediunidade. No entanto, tenho que destacar aqui a supremacia masculina. Apesar de ter sido organizado inicialmente por uma mulher, as mulheres não ocupam lugares de liderança no desenvolvimento da religião no Ceará.

O mestre apará é aquele que incorpora as entidades do panteão religioso do Vale do Amanhecer – preto-velho e preta-velha, médicos espirituais e caboclos - para a realização da cura nos pacientes. Eles são os pacientes antigos que passam por rituais de iniciação e desenvolveram a mediunidade nos trabalhos dos templos. Os pacientes são aqueles que, conduzidos por uma promessa de cura física ou espiritual, passam a freqüentar os rituais no Vale de Amanhecer em busca de soluções para problemas não resolvidos por outros meios.

Segundo mestre Batista, presidente do templo do Amanhecer em Juazeiro do Norte, são diversos os motivos que levam homens, mulheres e crianças para os rituais na cidade. Na maioria dos casos, está a resolução de problemas vivenciados por terceiros com o alcoolismo. A mulher geralmente é a primeira da família a procurar o templo, seguida posteriormente do marido e filhos. No entanto, é possível identificar motivos como roubo de galinhas, gravidez indesejada, briga entre familiares, drogas, distúrbios mentais e até mesmo o excesso de ânimo das crianças.

Estas questões também foram sinalizadas por mestre Iolando, na cidade de Canindé. Entretanto, pude observar que os motivos mais afluentes são transtornos mentais e brigas entre familiares ocasionadas pelo alcoolismo. No contato com os pacientes, nos rituais e fora deles, verifiquei a presença de portadores de transtornos mentais e/ou seus responsáveis em busca da cura física e/ou espiritual desses indivíduos.

Os lugares e os papéis dos mestres e pacientes são definidos e mantidos em uma diversidade de posturas religiosas e de níveis de pertencimento que garante a harmonia nos rituais curativos. Os dois grupos são separados

por fronteiras invisíveis, mas que são sentidas no contato com a religião. Apesar de representarem lugares distintos - aqueles que podem curar e aqueles que devem ser curados - essas categorias não se apresentam como divisões binárias de experiências opostas na esfera religiosa. Isso porque muitos que adentram nos templos em busca da cura ultrapassam as barreiras invisíveis e consolidam o que os adeptos chamam de “processo evolutivo”.

Cada grupo tem a sua organização identitária, no entanto, entre eles não existem somente as fronteiras, mas o que Homi Bhabha chama de “entre-lugares”, espaços onde as fronteiras se formam e que põem em evidência a articulação de diferenças culturais. Esse espaço permite a composição e a (re)composição de espaços e identidades assumidos pelos grupos. Uma lógica que só é possível se percebida além das narrativas de subjetividades originárias e iniciais, mas naqueles momentos ou processos que são produzidos na articulação de diferenças culturais. Há uma dimensão social que delimita os lugares e aproxima os sujeitos envolvidos, servindo para ligar, entre si, o grupo e o indivíduo.

OS RITOS CURATIVOS

Nos rituais em Canindé, como em Juazeiro do Norte as Ninfas vestem saia longa e rodada marrom, blusa de renda preta com um colete branco. Os jaguares vestem calça marrom, blusa preta e colete branco. No colete estão as insígnias relacionadas com o tipo de mediunidade de cada mestre. O colete do mestre apará, médium de incorporação, traz nas costas um livro aberto e na frente um crachá com o nome do preto-velho a ele destinado para a possessão. Cada um deles recebe no ritual do desenvolvimento um preto-velho que o acompanhará em todas as incorporações. O do mestre doutrinador, traz uma cruz preta envolta com um pano branco. Em Juazeiro, alguns homens vestem capas pretas compridas. Este elemento não está presente nas indumentárias dos mestres em Canindé, isso porque representa um quadro hierárquico ainda não existente na cidade.

O templo de Juazeiro é significantemente maior e apresenta uma estrutura material superior a de Canindé. No entanto, ambos apresentam a mesma estrutura que separa e organiza os processos rituais na religião. Existem três salas separadas por meias paredes. Na primeira, tem-se uma mesa de madeira triangular, perfurada no meio e com bancos de madeira

a seu redor. Nesta sala, é realizado o ritual de mesa evangélica, com o objetivo de doutrinar os espíritos que chegam ao templo acompanhando os pacientes. Durante este trabalho, tanto os mestres doutrinadores como os mestres aparás se reúnem em volta da mesa. Os parás incorporam os espíritos a quem chamam de “sofredores” para serem “doutrinados” pelos mestres doutrinadores que teriam o dom da palavra, “o dom de discernir e doutrinar o espírito”, diz Ana, adepta e doutrinadora do Vale do Amanhecer em Canindé¹⁷. Sobre a mesa encontram-se papéis com nome, idade e endereço de pessoas que pedem para alcançar a cura.

O ritual nessa sala é bastante semelhante ao ritual conhecido como “mesa branca”, uma prática característica do espiritismo kardecista. Um dos aspectos que atestam essa observação é que o livro aberto e lido na mesa é *O evangelho segundo o espiritismo*, de Alan Kardec, assim como os cânticos entoados nesse ritual carregam em suas estrofes elementos constitutivos de uma doutrina espírita: a caridade, a crença em espíritos de luz e espíritos sofredores.

A segunda sala é a dos tronos. Nela estão colocadas pequenas mesas nas cores vermelha e amarela, com apenas um lado disponível, onde se sentam o apará (médium de incorporação) e o paciente. Cada paciente é atendido por duas pessoas: o mestre apará que incorpora a entidade e o mestre doutrinador. Nos tronos acontecem os rituais com os pretos-velhos. É uma espécie de confessorário que tem como objetivo a “limpeza espiritual” dos indivíduos e a “doutrinação de espíritos obsessores”.

Os aparás cedem seus corpos aos pretos-velhos para o processo da cura. As entidades sempre chegam ao mesmo tempo e iniciam juntas o atendimento aos pacientes que, até esse momento, aguardam sentados. Os trabalhos começam e os pacientes sentam ao lado do médium incorporado e dizem os nomes e as idades. Eles recebem do “doutrinador” a instrução de que não podem encostar no “aparelho”, ou seja, no corpo do médium. Em seguida, as entidades iniciam a “limpeza espiritual”. Com os dedos estalando e os braços em movimento de um lado para o outro, sobre a cabeça do paciente, cantam e evocam outras entidades ligadas aos mitos e símbolos que formam a religião do Vale do Amanhecer, em uma canção que quase não se pode entender. Eles entoam uma prece que remete à cosmologia vivificada na religião. Fazem isso enquanto passam as mãos sobre a cabeça dos pacientes. Uma sinfonia que liga sons e gestos, que coloca em

movimento entidades do panteão da Umbanda, Quimbanda e Candomblé e ao mesmo tempo cria as condições necessárias para que essas assumam significados diferentes, sejam renomeadas e adquiram novas formas de se posicionar frente ao sagrado: Mãe Iara, Pai Benedito, Pai João de Enoque, Princesa Juliana, Princesa Branca do Oriente, Povo de Olorum e Jesus Cristo. Na prece entoada, ouve-se ressoar o trecho de uma literatura, produto do esforço acumulado de homens e gerações, onde a religião se apresenta como um sistema de noções e de práticas coletivas, relacionando-se com o sagrado que reconhece na atualidade¹⁸.

Ao saírem do ritual com os pretos-velhos e as pretas-velhas, os pacientes aguardam sentados nos bancos de pedras do lado direito do templo, para serem encaminhados ao ritual da cura. Antes de entrarem, eles dizem o nome e a idade para um mestre doutrinador que permanece sentado em uma pequena mesa em frente à sala “da cura”. O mestre escreve em um fichário os dados que acabou de colher e pede que as pessoas permaneçam sentadas esperando a hora de serem chamadas. Nesta sala, os rituais curativos são realizados por “médicos de cura”. Os pacientes entram e deitam em camas de cimento com acolchoados vermelhos e são cobertos com um lençol branco para serem medicados pelos “médicos espirituais”. Os mestres aparás incorporaram as entidades e permanecem em transe na cabeceira das camas. Eles ficam assoviando, com as mãos tremendo e postas sobre a cabeça dos pacientes, realizando “uma limpeza que se destina principalmente à cura de doenças físicas” (Entrevista com mestre apará e jaguar de Juazeiro do Norte, 2004). Os mestres doutrinadores, que também compõem esse ritual, permanecem em pé ao lado direito da cama com a mão direita elevada ao céu e a esquerda sobre o corpo do paciente. Seus papéis são auxiliar na limpeza das energias para o alcance da cura. Através das mãos, “eles recebem energias positivas dos planos superiores e enviam para estes planos as energias negativas que absorvem dos corpos ali deitados” (Entrevista com a mestra doutrinadora e ninfa de Canindé, 2003). Nessa sala, não há diálogos entre entidades e pacientes, o único som é o dos assovios emitidos pelos médiuns incorporados. Interessa-me aqui, portanto, a análise dos símbolos e significados acionados pelos sujeitos. As mãos posicionadas, a dualidade entre energias, positivas e negativas, entre o direito e o esquerdo são aspectos importantes para uma compreensão dos processos de ressemantização na religião.

A lógica existente entre os elementos que compõem esse ritual coloca a mão direita associada ao positivo, ao puro e a mão esquerda associada ao negativo, ao impuro.¹⁹ Em seu estudo sobre a “polaridade religiosa”, Robert Hertz observa que o dualismo entre esquerdo e direito é assimilado nas performances corporais, resultando não somente na (re) formulação de posturas físicas, mas em verdadeiros “obstáculos culturais”. As representações negativas são associadas à mão esquerda e as positivas à mão direita, implicando em uma polaridade religiosa entre o sagrado e o profano na religião.

Fora da sala da cura e próximo à saída do templo, ficam dispostos alguns mestres “aparás” que, incorporados com caboclos, esperam os pacientes para o “trabalho de passe”. Os pacientes saem da sala da cura e postam-se em frente aos mestres. Em transe, eles pedem para que todos fiquem de mãos postas. As entidades gesticulam e assoviam, realizando o passe no corpo de costas e no corpo de frente de cada paciente. Os médiuns incorporados executam a mesma sinfonia realizada no ritual dos tronos, batendo com a mão direita no peito, enquanto realizam este trabalho. Após o passe, os pacientes saem do templo e os trabalhos terminam. Os mestres, no entanto, continuam no templo com o comandante para receberem os passes e as orientações para a realização dos próximos trabalhos.

Como demonstrado, o Vale do Amanhecer representa um processo de reintrodução de aspectos religiosos, dispostos no arcabouço que compõe as práticas religiosas brasileiras e disponíveis a outras reinterpretações. Isso evidencia uma posição durkheimiana que defende a não existência de limites: “Não há um instante radical em que a religião tenha começado a existir”²⁰, como não há um momento ou um lugar onde ela acaba.

A CURA MEDIADORA DE EXPERIÊNCIAS

Nos rituais, como nas falas de adeptos e pacientes da religião em Canindé e Juazeiro do Norte, pude perceber constantes e significativas referências ao passado “pré-desenvolvido” ou às experiências múltiplas em outros rituais curativos existentes nas cidades. Idas e vindas a centros espíritas, terreiros de Umbanda, igrejas evangélicas com as chamadas “sessões de descarrego”, bem como as promessas feitas com os santos protetores do catolicismo são aspectos destacados por mestres e pacientes.

As referências às outras religiões e ritos curativos são constantes no sentido de estabelecer vínculos e reforçar laços, já que a experiência religiosa precisa acionar a tradição para ser realizada. As crenças são sustentadas pela tradição que medeia o processo de seleção para a construção das representações coletivas. Assim, mesmo longe de algumas práticas religiosas tradicionais, os adeptos do Vale do Amanhecer continuarão presos às imagens, práticas curativas e crenças que sustentaram e sustentam o imaginário social brasileiro. Desse modo, mestres e pacientes desenvolvem para a cura uma nova perspectiva religiosa que articula elementos da tradição sócio-religiosa local ao Vale do Amanhecer.

A adesão a uma concepção religiosa, que se apresenta diferente à experiência do sujeito envolvido, requer a formação de uma plausibilidade para a manipulação dos elementos religiosos. A plausibilidade é fornecida pelo grupo. É na repetição dos rituais que o neófito adquire e incorpora as performances necessárias à eficácia simbólica na religião. Uma repetição cotidianamente (re)atualizada em um contexto que posso chamar de “sagrado selvagem”. Utilizo-me do termo como oposição à religião fechada, dogmatizada que tende a domesticar o que foge a compreensão dos fiéis. Segundo Roger Bastide, o “sagrado selvagem” seria procedido por uma “filosofia do absurdo”, delineadora de uma anomia e que por isso requer uma domesticação nos rituais de iniciação a uma crença religiosa²¹.

“Seu” Francisco, um pedreiro de 40 anos, residente em Canindé desde que nasceu, frequenta o templo do Amanhecer como paciente desde fevereiro de 2004 e diz que sua vida melhorou muito com as “idas e vindas” na religião:

Eu não gosto muito de frequentar todo sábado não. Venho quando acho que estou precisando. Às vezes, quando tenho uma dor de cabeça grande venho, mas é que o povo fala. Aqui é terra de São Francisco, tem missa a toda hora. As pessoas não entendem e eu também não entendo muito os trabalhos daqui não. Me cresci rezando pra São Francisco, nas missa. O Preto-velho já disse que eu tenho que me desenvolver aqui no Vale, mas eu não quero não (2005).

A fala de “seu” Francisco denota que as tradições religiosas brasileiras são importantes na (re)construção de “normas” e “posturas”, podendo

facilitar ou entravar adesões a certas religiões. Esse aspecto também pode ser evidenciado nos relatos de alguns adeptos do Vale do Amanhecer em Juazeiro do Norte. Uma ninfa, mestre apará de 56 anos, afirmou que frequenta o templo há dois anos, mas em momento algum deixou de ir à missa e participar dos “festejos” de Padre Cícero:

Eu posso ir para os festejos, sabe? Padre Cícero é um espírito bom, de luz. Eu sempre rezo pra ele e sinto que ele me ouve. Eu rezo pra ele, pra São Francisco de Canindé. Eu não tenho isso não. Algumas pessoas aqui do Vale não vão, mas eu vou. Me acostumei com a festa. O Vale é porque a gente precisa. Por causa da mediunidade (2005).

Segundo essa senhora, o Vale do Amanhecer é uma “religião de Jesus” e por isso não haveria problema, não seria “pecado”.

Na doutrina do Vale do Amanhecer não é aconselhável e nem admitido pertencas múltiplas. De acordo com mestre Batista responsável pela religião em Juazeiro, tia Neiva antes de morrer dizia que os mestres deviam “evitar” a participação em outros cultos para reforçar os laços e favorecer a espiritualidade. No entanto, ele afirma que não pode proibir, já que as pessoas em Juazeiro já se acostumaram aos períodos festivos da cidade. Essa questão também vai estar presente no depoimento do responsável pela religião em Canindé. As falas dos mestres evidenciam diferentes tipos de adesão e pertença à nova perspectiva religiosa cearense. Uma adesão circunstancial vivida por pacientes em busca da cura e uma adesão sazonal vivenciada por mestres responsáveis pela cura na religião. Pertenças que se apropriam e (re) apropriam de crenças, posturas e panteões que favorecem a coexistência de práticas religiosas diversas em favor da cura das aflições do cotidiano.

Aqueles que afirmam manterem distância de algumas práticas religiosas tradicionais demonstram em suas falas que continuam mantendo e afirmando as imagens, práticas e crenças que sustentaram e sustentam o imaginário social brasileiro. Em Juazeiro, os mestres enfatizam a unicidade de Pai Seta Branca com São Francisco para todo paciente que adentra no espaço religioso e que se dispõe a participação nos ritos curativos. Isso porque o romeiro de Canindé também é o romeiro de Juazeiro do Norte, fato que é consumado e favorecido pelo calendário litúrgico-religioso dos dois pólos de romaria.

Na primeira cidade, o contexto da festa se dá em setembro e outubro. Na segunda, os romeiros chegam principalmente nos meses de março, julho e novembro, em datas que marcam o aniversário de Padre Cícero, a data de seu falecimento e o dia do romeiro que coincide com o Dia de Finados. A imagem do Padre Cícero é construída no Vale do Amanhecer como um “espírito bom e evoluído”. Ela não parte de uma institucionalização católica que define santos e não-santos como acontece com São Francisco, mas invoca a posição do padre Cícero no imaginário devocional dos fiéis.

Na devoção aos santos protetores, a festa dos santos ocupa um lugar privilegiado no calendário litúrgico e social dos habitantes das duas cidades. João, marceneiro de 57 anos e adepto há quatro anos na religião em Canindé, afirma:

Quando eu passei a freqüentar o Vale foi motivo de doença. Depois fui voltando. Eles diziam que eu não podia freqüentar as igrejas. Eu achei ruim. Eu sempre rezei e fui pra festa, nunca faltei um ano. Os meus santos eram sagrados e eu não queria deixar de ir pra igreja. Eu agora sou do Vale, mas também me sinto católico, é uma coisa que a gente sente. Eu rezo pra São Francisco e vou pros festejo. Já me disseram aqui que quando eu rezo pro Pai Seta Branca, também estou rezando pra São Francisco (2003).

Assim, tanto o fiel quanto a instituição utilizam estratégias para se adaptarem mutuamente a esses contextos. Com isso, a festa dos padroeiros, marcada pela eminência de um fluxo de peregrinos, deixa de ser um fator complicador pra tornar-se um aglutinador de significados.

No Vale do Amanhecer, as adesões religiosas podem ser vistas como condutas estratégicas, com capacidade transformadora na vida dos agentes sociais. Aqui, entendo a opção religiosa dentro de uma fonte de “normas” e “recursos” disponíveis que constroem sentidos – de acordo com Weber²² – e é reinterpretada pelos sujeitos, a partir de seus interesses e necessidades em estruturas alternativas de terapias religiosas tradicionais. A adesão a um sistema de crenças, seja circunstancial ou sazonal, e a um estilo de vida particular não corresponde, obrigatoriamente, a uma rejeição de outras crenças. Antes indica uma negociação promovida por atores e grupos sociais entre o painel de crenças, colocado à disposição sob influência da polifonia do social e das aflições cotidianas. Nesse sentido, é possível afirmar que o campo religioso brasileiro atual é marcado por um pluralismo que permite tanto a

combinação entre credos e práticas diversas, quanto o desenvolvimento de trajetórias religiosas pessoais e de diferentes tipos de adesões.

A construção da religião em Canindé e Juazeiro do Norte vai assumir características próprias ao contexto da romaria. A dádiva experimentada, as adesões circunstanciais que predominam e o terror que a população em geral atribui às práticas rituais demonstram que o religioso deve ser inserido dentro de um contexto mais amplo para ser compreendido. Como destacado anteriormente, na cidade do Crato as adesões dos mestres vão ter um caráter mais sazonal, com a participação efetiva de uma grande parte da população. Em Canindé, o número de mestres efetivos nos rituais não passa de trinta e em Juazeiro chega a quarenta pessoas. O número de pacientes restringe-se a trinta pessoas provenientes das comunidades próximas ou parentes dos adeptos da religião, não ultrapassando esse total.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O Vale do Amanhecer tem uma organização religiosa que ultrapassa a possibilidade de uma compreensão imediata. Assim, seus adeptos criam e recriam novas formas de se posicionar frente ao religioso. O que me faz lembrar do personagem Riobaldo de Guimarães Rosa, quando este nos coloca frente aos interstícios da mudança, de uma complexidade que permeia a vivência no sertão: “O senhor mire e veja: o mais importante e bonito, do mundo, é isto: que as pessoas não estão sempre iguais, ainda não foram terminadas, mas elas vão sempre mudando. Afinam e desafinam”. O cotidiano perpassaria uma lógica determinante em que “tudo é e não é”. Na ânsia da busca os sujeitos se envolvem em processos que só podem ser entendidos se relacionados ao contexto das relações sociais a que estão envolvidos.

O adepto efetiva um trânsito religioso a partir da busca de respostas e da eliminação das aflições. A assertiva que posso ter no estudo desse cenário plural-religioso é que as religiões surgem hoje, nas biografias dos adeptos, como alternativas que podem ser colocadas de lado facilmente, que podem ser abandonadas numa primeira experiência de insatisfação, desafeto ou mínima decepção. No entanto, a tradição medeia e controla as experiências dos sujeitos, interferindo e selecionando nos painéis de crenças o que é salutar. No processo de (re) semantização, tudo se constrói, “é” e “não é”.

A memória é assim crucial no processo de adesão à religião, pois cumpre um papel de “fio condutor”, tal como assinalou Halbwachs²³, ligando as experiências do passado às do presente. Não concebo aqui o passado como projeção do presente, mas penso a reminiscência enquanto um encontro entre dois momentos distintos que se determinam mutuamente.

São inesgotáveis no Brasil as possibilidades de opção religiosa, intensa a competição entre as várias denominações, mas todas parecem frágeis na sua capacidade de darem a última palavra. A religião de hoje é aquela que tenta se inserir em um contexto do efêmero, mas que utiliza da tradição na cooptação de adeptos. Não é somente o crente que muda de um credo para outro, desta para aquela religião. As religiões mudam também e mudam muito rapidamente. Muitas vezes suas transformações apontam para um outro público-alvo, visando a uma clientela anteriormente fora do alcance de sua mensagem. Esse aspecto pode ser observado na construção do Vale do Amanhecer nos contextos por mim observados. Elementos são ressaltados e outros obscurecidos. As posturas são reformuladas e as adesões, muitas vezes, não reconhecidas. Nesses cenários, onde os vínculos são em maioria circunstanciais, os indivíduos vão, a todo momento, selecionando dentro do painel de crença oferecido os elementos que podem sustentar uma pertença religiosa.

Oferecendo uma cura espiritual, o Vale do Amanhecer emerge como alternativa em um contexto de aflição. No entanto, não exclui as experiências existentes, ao contrário, molda-se a elas. A religião é, assim, um sistema simbólico através do qual cada grupo representa os temas principais de sua visão de mundo. Uma visão permeada pela memória, que ao mesmo tempo em que é (re)significada pelo presente, ajuda a ordená-lo. Posso imaginar então o processo de adesão ao Vale do Amanhecer como um intrincado jogo de (re)significações e (re)arranjos entre as memórias locais e institucionais, sociais e individuais.

NOTAS

- 1 HERVIEU-LÉGER, D. *La religion pour mémoire*. Paris: Le Cerf, 1993.
- 2 BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 1998, p.26.
- 3 Ver os trabalhos de Danièle Hervieu-Léger sobre as formas de composição de práticas e crenças. Segundo a autora, as crenças tornaram-se terrenos de disseminação e relativização, facilitando o aparecimento de novos hibridismos e

modos de identificação religiosa. HERVIEU-LEGÉR, Danièle. *Vers un nouveau christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*. Paris: Cerf, 1987 e *O peregrino e o convertido*. Tradução: Catarina Silva Nunes. Portugal: Gradiva, 2005.

- 4 Os autores fazem uma análise das religiões afro-brasileiras a partir das aflições do cotidiano e acionam elementos que favorecem um trânsito religioso na sociedade brasileira. Para um estudo das categorias que envolvem a pertença e a não pertença religiosa, afirmam que é necessário compreender os aspectos socioeconômicos e culturais de uma determinada sociedade. Ver FRY, Peter, HOWE, Gary Nigel. Duas respostas à aflição: Umbanda e Pentecostalismo. In: *Debate e crítica*. Revista Quadrimestral de Ciências Sociais. São Paulo: Hucitec, n. 6, 1975, p. 75-94.
- 5 Dentre os trabalhos existentes sobre o Vale do Amanhecer no Brasil, destaco aqui os trabalhos de Mestrado e Doutorado de Carmem Luiza Cavalcante (2000 e 2005) que realizou uma análise das narrativas míticas, dos rituais e de elementos signícos que formam o Vale do Amanhecer a partir da Semiótica da Cultura. CAVALCANTE, Carmem Luiza. *Xamanismo no Vale do Amanhecer: o caso Tia Neiva*. São Paulo, Annablume, 2000.
- 6 BAKHTIN, Mikhaïl. *Estética da criação verbal*. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 51.
- 7 Sobre isso Ari Pedro Oro faz uma análise da desterritorialização religiosa e da incidência das religiões afro-brasileiras no exterior e especialmente na Argentina e no Uruguai. Em sua pesquisa consta um levantamento histórico da presença de cultos da Umbanda nesses dois países, bem como das particularidades religiosas assumidas e não-assumidas nos contextos demarcados. ORO, Ari Pedro. Difusão das religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul para os países do Prata. In: ORO, Ari Pedro (org). *As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 1994, p. 47-73.
- 8 O primeiro capítulo do livro *O pensamento selvagem* de Lévi-Strauss consiste em uma análise das formas como as ações humanas se inter cruzam, o que o autor chama em seus estudos de “bricolagem”. LEVI-STRAUSS, C. *O pensamento selvagem*. Tradução: Tânia Pellegrini. Campinas/SP: Papirus, 1989, p. 19-35.
- 9 O site oficial do Vale do Amanhecer possui informações sobre a história da religião no Brasil, o número de templos existentes com suas respectivas localizações, mitos, organização doutrinária, assim como favorece uma comunicação entre os adeptos da religião. Cf: www.valedoamanhecer.com.br.
- 10 Remeto-me aqui ao trabalho de François Laplantine que faz uma análise sobre os princípios organizativos de uma Antropologia da doença enquanto campo de conhecimento. LAPLANTINE, F. *Antropologia da doença*. Tradução: Valter Lellis Siqueira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

- 11 Ver o trabalho de Wagner Gonçalves da Silva, *O antropólogo e sua magia*, onde o autor desenvolve um estudo sobre o trabalho de campo na relação pesquisador-pesquisado. A partir das comunidades religiosas brasileiras ele desenvolve uma (re)discussão sobre o fazer antropológico e os aspectos que circundam a construção de um texto etnográfico. SILVA, Wagner Gonçalves da. *O antropólogo e sua magia*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.
- 12 STRAUSS, L. A Eficácia simbólica. In: *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975, p. 215-236.
- 13 Segundo os dirigentes da religião, os negros escravos teriam sido grandes reis e rainhas que não tiveram uma vida justa. Citando Nero, Napoleão e tantos outros, eles falam que esses espíritos tiveram que desencarnar como negros para que pudessem expiar suas culpas. No Brasil, a escravidão é utilizada como pano de fundo para a construção de sete princesas, seis negras e uma branca, que protegem alguns mestres nos rituais. Na cosmologia da religião, elas teriam lutado pela abolição da escravatura e ajudado a construir os quilombos por todo o país.
- 14 BAKHTIN, Mikhaïl. *Estética da criação verbal*. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p.51.
- 15 WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. México: Fundo de Cultura Econômica, 1991.
- 16 Ver CAVALCANTE, Carmen Luíza C. *Xamanismo no Vale do Amanhecer: o caso Tia Neiva*. São Paulo: Annablume, 2000.
- 17 A adepta freqüenta o Vale do Amanhecer em Canindé desde 1998. Em princípio freqüentava por curiosidade e também insistência de amigos. Após algum tempo, por iniciativa do presidente do templo, resolveu passar pelos rituais de desenvolvimento na religião e assumiu a função de doutrinadora em Canindé.
- 18 Para essa análise é importante o trabalho de Marcel Mauss sobre a organização social da prece, enquanto instrumento de ação que exprime idéias e sentimentos nas crenças e nos rituais de um grupo religioso. MAUSS, M. A Prece. Tradução Regina Lúcia de Moraes Morel. In: OLIVEIRA, Roberto Cardoso (org). *Mauss: Antropologia*. São Paulo: Ática, 1979, p. 102-146.
- 19 HERTZ, Robert. A preeminência da mão direita: um estudo sobre a polaridade religiosa. In: *Religião e sociedade*. Rio de Janeiro: Instituto de estudos da religião, n. 6, 1980, p. 99-128.
- 20 DURKHEIM, Emile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Edições Paulinas, 1989.
- 21 BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. v. 1. São Paulo: Livraria Pioneira Editora/Editora da Universidade Federal do Ceará, 1971.
- 22 WEBER, Max. *Economia e sociedade*. México: Fundo de Cultura Econômica, 1991.
- 23 HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.