

**PERCURSOS BIOGRÁFICOS E EFICÁCIA SIMBÓLICA:  
PERCURSOS NO VALE DO AMANHECER**

Amurabi Pereira de Oliveira

(Professor – IFPE/Doutorando – UFPE)

amurabi\_cs@hotmail.com

**RESUMO:**

O presente tem como foco a construção de narrativas biográficas entre adeptos do movimento místico-esotérico denominado Vale do Amanhecer, que surgiu em Planaltina no final dos anos 60, agregando elementos do catolicismo, espiritismo, nova era e religiões afro-brasileiras. Nossa investigação visa compreender como os percursos biográficos se atrelam à eficácia simbólica dos processos rituais realizados pelos médiuns deste movimento. Nossa análise das narrativas considerará o processo de deslocamento nos campos, tal como compreendido por Bourdieu, porém destacando o processo de performatividade dado a tais deslocamentos através da construção interacional do self.

Palavras-Chaves: Vale do Amanhecer; Biografias; Eficácia Simbólica.

**INTRODUÇÃO**

A imanência do sagrado é um fenômeno que se faz presente nas mais diversas culturas, seja através de uma forma institucionalizada de religião, ou mesmo através de práticas e sistemas de crença difusos, de toda forma a relação entre o humano e uma outra realidade, um outro mundo, é um dos acontecimentos mais presentes socialmente.

No Brasil temos desde o seu princípio uma realidade híbrida, sincrética, de modo que autores como Andrade (2002) apontam que não seria o catolicismo o verdadeiro *ethos* religioso do Brasil, mas sim o sincretismo. Souza (1986) aponta que já no princípio da colonização encontramos fenômenos conhecidos por “santidades” que misturava elementos das culturas indígenas com outros presentes no catolicismo, em especial a perspectiva milenarista, que se atrela à escatologia judaico-cristã.

O que nos é relevante aqui é destacar este aspecto idiossincrático do campo religioso brasileiro desde o seu princípio, uma vez que mesmo religiões “transplantadas” para cá ao se depararem com uma nova realidade sociocultural reformulam-se, tanto que Bastide (1985) aponta que o catolicismo existente no Brasil não é o mesmo daquele existente em Portugal.

Todo este cenário complexifica-se ainda mais com o advento da modernidade, e mais

ainda com a transnacionalização dos mais diversos bens culturais (ORTIZ, 2006), de modo que o religioso não pode ser mais analisado da mesma forma. Além deste aspecto ligado ao processo de transnacionalização devemos também destacar o cenário em que a individualidade moderna emerge com todo o seu vigor, tanto que Pierucci (2004) aponta para um cenário de destradicionalização do campo religioso brasileiro.

Em meio a tal contexto é que temos no Brasil a emergência do chamado movimento Nova Era – NE – nos quais os mais diversos elementos oriundos tanto do esoterismo europeu, quanto da influência das religiões orientais buscarão configurar novas teodiceias (AMARAL, 2000). Claro que em tal movimento, que não chega mesmo a ser um movimento com um escopo definido, mas sim uma série de práticas difusas, que podem ou não serem religiosas, os mais diversos elementos são retirados de seu contexto original e utilizados de maneira performática, de acordo com uma determinada finalidade e em determinado momento (AMARAL, 1999).

Claro que em princípio tal movimento atrela-se bem mais aos seus contextos originários, de modo que as referências iconográficas e culturais são muito mais assentadas no índio americano, ou no xamã siberiano que no pajé indígena brasileiro, por exemplo, (MAGNANI, 2006). O que não significa que isso se configure em um processo estático, muito pelo contrário, entendemos que a NE ao ingressar no Brasil ela desdobra-se, articula suas formulações a outros discursos e outras práticas já existentes no campo religioso brasileiro, de modo que em nosso entender teríamos um novo movimento dentro do próprio movimento, que denominamos de *New Age Popular* (OLIVEIRA, 2009).

Em nosso entender a *New Age Popular* configura-se justamente da possibilidade de arranjar e rearranjar os discursos presentes na NE articulando-os com outros já presentes no campo religioso brasileiro, através de complexos jogos simbólicos, tanto de analogias quanto de disputas, uma vez que temos um cenário em que as relações de poder não desaparecem. Desse modo na *New Age Popular* os discursos e práticas da NE se hibridizam com aqueles presentes nas expressões da religiosidade popular (OLIVEIRA, 2009), o que se faz sentir não apenas através dos mais diversos Novos Movimentos Religiosos que surgem, como também através de práticas difusas presentes em credos já institucionalizados.

É justamente inserido neste complexo cenário cultural que surge o Vale do Amanhecer – VDA, um movimento místico religioso, que em cerca de 40 anos de existência já ergueu em torno de 600 templos no Brasil e em mais 7 países. Buscaremos neste trabalho compreender como se dá a dinâmica relativa aos processos de curas espirituais no VDA a partir da relação

estabelecida entre os médiuns e os chamados pacientes, aqueles que procuram os serviços espirituais do VDA, e de como a biografia mediúnica é manipulada performaticamente de modo a estabelecer uma narrativa que implica sobre a cura no paciente.

## VALE DO AMANHECER: BREVE APANHADO

O VDA tem sua história atrelado ao percurso de Neiva Chaves Zelaya, mais conhecida por “Tia Neiva”, que vem a ser uma sergipana, nascida em Propriá em 1925, que migrou para Brasília durante o período de sua construção. Sua vida seguia um curso normal, até que aos 33 anos passa a ter visões, como não encontrou respostas dentro do catolicismo passou a peregrinar entre centros espíritas, de modo que conheceu Dona Nenê com quem veio a fundar em 1959 a União Espiritualista Seta Branca (Uesb), cujo nome homenageava a entidade que Tia Neiva alegava ter entrado em contato.

Esta entidade que Tia Neiva alegava ter entrado em contato denominava-se “Pai Seta Branca”, que teria passado pela Terra várias vezes, vindo de um planeta distante chamado Capela, teria posteriormente reencarnado como um Jaguar, depois como o São Francisco de Assis, e por último como Seta Branca, que teria sido um índio tupinambá que teria vivido na fronteira do Brasil com a Bolívia entre os séculos XVI e XVII (CAVALCANTE, 2000). Claro que neste breve trajeto mitológico de tal entidade podemos já aí perceber o hibridismo cultural no qual se assenta o VDA, havendo neste breve relato referências a OVNI, santo católico, índio caboclo, etc.

Posteriormente a fundadora vem a romper com D. Nenê e funda em 1969 em Planaltina, cidade satélite de Brasília, o Vale do Amanhecer, cujo controle passa a ser exercido tanto pela Tia Neiva quanto pelo seu marido o Mário Sassi, porém com a morte da clarividente em 1985 passou a haver disputas de poder entre os herdeiros de Tia Neiva, de modo que Mário Sassi saí do Vale e o controle passa a ser exercido por seus filhos. A partir desse momento o Vale do Amanhecer passa a existir não apenas em Brasília, bem como passam a habitar na região não apenas indivíduos ligados à doutrina, como também pessoas oriundas de outras denominações, hoje encontra-se inclusive a presença da Universal do Reino de Deus em meio ao VDA.

Notoriamente na construção do Universo do VDA encontramos um processo de hibridização da realidade, ou de bricolagem como preferem alguns, de modo que encontramos imagens de ciganas, índios, caboclos, pretos velhos, alienígenas, Dr. Frtiz, dentre outras que

lembram hindus, egípcios, maias etc. A formulação desse universo inclui não apenas uma simples sobreposição de elementos culturais diversos como também a ressignificação dos mesmos, de modo a formar uma malha simbólica complexa, este processo gera uma nova prática original capaz de gerar sentido às identidades dos sujeitos envolvidos.

Em sua dinâmica o VDA liga-se essencialmente ao processo de cura espiritual, os adeptos ofertam serviços que visam ter uma eficácia sobre o problema daquele frequentador que procura o templo, chamado de paciente. Entre os adeptos os médiuns se dividem em duas classes: aparás e doutrinadores, cabe aos primeiros o exercício de incorporação e aos segundo mediar a relação, bem como demais atividades existentes nos rituais do VDA. É com base nesta dinâmica que buscaremos compreender como se dá os processos de cura neste movimento, como este se imbrica aos percurso biográficos e ao processo performático vivenciado intersubjetivamente entre médium e paciente.

#### MÉDIUM, PACIENTE E RITUAL: A CONSTRUÇÃO DA INTERSUBJETIVIDADE

O VDA, assim como outros movimentos iniciáticos, possui uma complexa hierarquia, bem como uma série de rituais de passagem que visam introduzir o adepto na doutrina, é através destes rituais que o iniciado vai conhecendo os preceitos existentes, bem como desenvolve sua capacidade mediúnica, buscando identificar se sua vocação atrela-se à incorporação ou à doutrinação, esta última também acaba se ligando com as entidades espirituais, na mediunidade em que, assim como no espiritismo kardecista há a crença de que os espíritos chamados de obsessores precisam ser doutrinados para evoluir. Esta incursão pela doutrina leva também ao uso de indumentárias específicas, que dependendo da falange ao que ele se vincule, que vem a ser um grupo de entidades espirituais com características específicas, implicará na utilização de símbolos diversos, no caso das mulheres este fenômeno se mostra mais claro, já que possuem 19 possibilidades de falanges, ao passo que os homens só podem se vincular a duas: magos ou príncipes.

Em princípio toda a atividade desenvolvida no VDA é entendida enquanto um trabalho de caridade, uma vez que buscam ajudar tanto os frequentadores, quantos os adeptos e mesmo os espíritos obsessores. Há, neste sentido, uma oferta de bens espirituais, que como nos alerta Bourdieu (2004) são ofertados em disputa com os demais bens espirituais já oferecidos pelas religiões institucionalizadas, de modo que se colocam numa cenário de

disputas simbólicas por legitimidade. Neste sentido de encarar as atividades realizadas enquanto um trabalho de caridade o VDA aproxima-se do espiritismo kardecista, cuja dinâmica central está ligada a este tipo de trabalho, entendido enquanto fundamental para a evolução espiritual (CAVALCANTI, 1983).

Ainda que possamos falar de freqüentadores que vão aos templos do VDA há anos, e que mesmo assim não se declaram adeptos, em princípio quando um indivíduo busca os serviços espirituais deste movimento vão encontrar um estranho, e no caso dos três rituais mais recorrentes: o trono, a cura e o passe, encontrarão um médium incorporado, num estado de semi-consciência normalmente.

No ritual do trono o médium incorpora um preto-velho ou um caboclo, este pode ser definido da seguinte forma:

O caboclo, que nada mais é do que o espírito de um índio ancestral brasileiro, foi originalmente o centro do culto dos mais tarde chamados candomblés de caboclo, de origem banta. Foi adotado depois pela umbanda, quando então sofreu transformações, mantendo-se, contudo, a mitologia da origem indígena e o uso do tabaco e de artefatos indígenas. (PRANDI, 2005, p. 121)

Neste momento o médium que incorpora senta-se o doutrinador media a relação, o paciente senta-se ao lado, realiza a saudação: “Salve Deus”, abre as mãos fala o nome completo e diz seus problemas, o aparé passa a estalar os dedos e saldar uma série de entidades. Notoriamente o processo de incorporação pressupõem uma performatividade que torne o momento real, que sejam articulados signos reconhecíveis enquanto simbolicamente eficazes tanto por parte do médium, quanto do paciente. Estes signos não encontram-se apenas no plano lingüístico, como também visual e sonoro, por isso que cada contorcer da musculatura da face de um médium, assim como a modificação vocal leva a um processo de construção do ritual, assim como o suor que caí do seu rosto, o cansaço ao final da incorporação.

No ritual da cura o médium incorpora normalmente alguma entidade que se diz “Doutor”, o que volta a lembrar o espiritismo kardecista, porém ao contrário do primeiro ritual este é marcado por uma incorporação muito mais controlada, a face do médium se contorce menos, sua voz é mais firme, de modo que o controle emocional geral um novo momento ritual, que também é marcado pela ruptura de espaço já que cada momento ocorre num espaço físico distinto. As mãos do médium passam rente ao corpo do paciente que neste

momento encontra-se deitado sobre uma cama vermelha, o que se assemelha bastante ao movimento realizado pelo Reike.

Já no ritual no passe o paciente ingere um pouco de sal e entra num circuito em que á vários médiuns incorporados, apenas por preto-velhos, neste momento ele deve passar por no mínimo três deles, estender as mãos e abri-las, de modo que o médium incorporado estale seus dedos e assim como no primeiro ritual salde uma série de entidades, desse modo dando as bênçãos ao paciente que ao sair deve ungir a testa com óleo.

Claro que há uma série de rituais existentes no VDA, alguns mais complexos como o da estrela Candente, porém destacamos estes três por se fazerem mais presentes, ainda que em templos menores. Como cada ritual demanda um espaço físico diferenciado o número de rituais que um templo do VDA pode ofertar liga-se diretamente a estrutura física existente.

É em meio a este circuito de experimentações que se faz possível a construção de narrativas que propiciam a cura. Claro que há uma dependência também de que aquele que oferta tal bem espiritual manipule corretamente tais elementos simbólicos, e que haja uma crença por parte do médium, do paciente e da coletividade de que há uma eficácia simbólica por parte deste ritual (LEVI-STRAUSS, 2008). Mas isto não nos responde completamente como ocorre o processo não apenas de cura, como também de construção da doença e da saúde.

Autores como Rabelo (1994) nos ajudam a compreender tal fenômeno ao situar a saúde e a doença no processo de intersubjetividade criada entre paciente e curador, de modo que tais elementos não poderiam ser compreendidos como elementos já dados simplesmente, mas sim enquanto construções formuladas a partir de uma negociação da realidade.

Entendemos que tal intersubjetividade só pode ser constituída a partir do momento em que o médium lança mão da constituição de uma narrativa, que envolve o plano visual, lingüístico, sonoro, performático como um todo, em que a negociação da realidade só será possível a partir da articulação com os elementos constituídos a partir das disputas postas nos múltiplos campos. De modo que mesmo no plano microssocial de interação e de intersubjetividade temos aí as relações de poder postas que dinamizam as práticas dos sujeitos. Mas por outro lado temos que não apenas isso também nos responde a nossa questão, já que temos que nos confrontar com a idéia de que além de se circunscrever socialmente esta dinâmica também se circunscreve espacial e temporalmente, de modo que a idéia de tempo extraordinário apontado por DaMatta (1997) nos é necessária para a compreensão desta realidade, uma vez que é neste espaço temporal e também espacial que a negociação de

sentido e a criação desta carga simbólica capaz de gerar a cura se faz possível.

O paciente deve se constituir como paciente, assim como o médium enquanto tal, de modo que os papéis estabelecidos ao interagirem mediados por símbolos, que inclui aí a própria linguagem, possa produzir novos elementos, quais sejam: as representações sobre saúde, doença e cura. Tais elementos, como já foi posto, não possuem existência *per se*, mas sim em meio a este processo de interação. Buscaremos neste momento compreender como estes mediadores simbólicos são constituídos, de modo a estabelecer uma interpretação da negociação performática da realidade.

## BIOGRAFIAS E CURA: UM CAMPO DE DISPUTAS

Como já nos aponta Laplantine (2004) existem diversas possibilidades de se sentir doente e de se sentir curado, de modo que não podemos pensar em modelos unívocos. Mas de toda forma estes diversos modelos se atrelam a um elemento extremamente específico: a biografia do sujeito.

Propomo-nos a refletir acerca do processo de cura pensando que a biografia tanto daquele que recebe o serviço ligado à cura, quanto daquele que a oferece, é um elemento fundamental para a compreensão do processo posto. Tal biografia, a este tempo, só pode ser compreendida se buscamos analisar o deslocamento dos sujeitos através dos diversos campos (BOURDIEU, 1996).

Se partimos de uma compreensão de que os campos são interdependentes, e de que o lugar ocupado pelo sujeito no espaço social se dá a partir da multiplicidade de posições que o mesmo ocupa nos diversos campos (BOURDIEU, 2005), temos aí uma configuração de que estes deslocamentos geram deslocamentos secundários que por sua vez configuram e reconfiguram o *habitus* do sujeito em questão.

A biografia ao se inserir na multiplicidade de campos liga-se a série de disputadas simbólicas travadas, de modo que não há como desvincular a biografia das relações de poder de uma dada sociedade, já que a configuração biográfica se assenta numa multiplicidade de jogos que envolvem tanto tomadas de posturas ortodoxas quanto posturas heterodoxas com relação aos diversos capitais em jogo.

Na clássica análise realizada por Levi-Strauss (2008), acerca da eficácia simbólica do ritual, temos aí uma realidade na qual o ritual só se faz eficaz na medida em que há a manipulação de signos tomados enquanto decodificáveis por determinado *habitus*, tais

decodificações pressupõem uma série de disputas simbólicas, ou seja, há um aspecto diacrônico posto em curso, são as disputas históricas em torno de uma *doxa* que faz com que a parturiente ao escutar determinados elementos lingüísticos por parte do xamã que se reverbera num efeito sobre o seu próprio corpo, neste aspecto o *habitus* se faz material.

Tal decodificação se faz possível por parte da parturiente a partir do momento que esta esta localizada no espaço social, sua posição na multiplicidade de campos lhe leva a uma interpretação determinada de que de fato tais mediadores simbólicos são eficazes, não apenas as palavras como o ritmo, o clima, a face do xamã, etc.

No caso específico do VDA o fenômeno se complexifica, uma vez que nele há a presença de enésimos elementos culturais, ao mesmo tempo em que há adeptos oriundos dos mais diversos credos. Notoriamente a dinâmica do VDA liga-se à possessão, o que nos leva a uma série de analogias com as demais religiões de possessão existentes no país, segundo Brandão (2004) as mais conhecidas e que por conseqüência formam uma gradação são: o espiritismo, a umbanda, e o candomblé, que vão da mais legítima a menos legítima, da mais branca a mais negra, da mais ligada à tradição escrita àquela mais vinculada à tradição oral.

Ao ser introduzido o elemento de possessão no VDA não poderia haver uma fuga total do diálogo com tais denominações, de modo que se cria um jogo de proximidades e distanciamento com relação às mesmas, que se reflete na manipulação biográfica realizada pelos médiuns, claro que este processo de manipulação biográfica é extremamente comum entre as identidades estigmatizadas (GOFFMAN, 2008), mas que aqui tomam um outro viés, ao assumirem uma performance muito mais restrita, pensando no âmbito da formulação de respostas *ad hoc* a situações postas na interação.

Mostra-se interessante por um lado demonstrar que em meio aos deslocamentos nos campos, em especial no campo religioso, houve uma aproximação com o espiritismo, ou mesmo com as religiões afro, mas por outro lado tais elementos (em especial os afro) devem ser embranquecidos, como ocorreu com a própria umbanda (ORTIZ, 1999), isto se demonstra no nível da linguagem, por exemplo, como quando Iemanjá é citada pelos aparás normalmente é citada como Nossa Senhora de Iemanjá, um jogo sincrético, mas que garante a proximidade suficiente para que se perceba aí nesta ação um grau de eficácia simbólica, mas também um distanciamento necessário para que tal eficácia não possa ser contestada, mas claro que tal movimento não é estático, como já foi posto é construído de forma intersubjetivo no processo ritual de cura.

Mas a narrativa mediúnica não envolve apenas a linguagem, que talvez expresse um

caso mais emblemático, os próprios adeptos quando indagados acerca da origem das entidades fazem questão de dizer que isto é apenas a forma como se apresentam, mas que não são aquelas presentes no candomblé, ou na umbanda, havendo assim um movimento de embranquecimento das entidades (MEDEIROS, 1998), como também envolvem outros elementos que se perpassam no nível da performance.

A respiração do médium altera-se, as batidas no peito devem se fazer convincente, cada signo deve se fazer decodificável, mas a escolha não é aleatória, ela segue a *doxa*, mas esta não é transcendental, mas sim contextual, contingencial, que se guia de acordo com os processos de interação. Neste sentido defendemos que a cura baseia-se tanto no aspecto diacrônico baseado nas disputas simbólicas, quanto no aspecto sincrônico, baseada na interação.

Da mesma forma a performance 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 numa maior eficácia do ritual conduzido pelo médium.

Ao mesmo tempo quando o médium é oriundo, ou mesmo possui uma passagem, por um credo menos legitimado no campo religioso faz com que a eficácia de seus rituais seja questionada, ou seja, ela não existe por si mesma, mas vincula-se sim aos processos de disputas simbólicas postas, como já colocamos.

O que nos é válido aqui destacar é de como a biografia é manipulada tanto no nível da diacronia quanto o nível da sincronia, articulando os signos que são passíveis de decodificação por parte daqueles que buscam a oferta de determinado serviço espiritual. Defendemos aqui que o ritual de cura religioso só possui eficácia ante a manipulação biográfica, e mais especificamente ante a manipulação performática dos deslocamentos nos campos, localizando o sujeito no espaço social.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao termino deste trabalho buscamos contribuir para o debate acerca das curas espirituais, compreendendo que a interface existente entre saúde e religião propicia a elaboração de práticas diversas, especificamente de narrativas que ao se sobreporem compõem uma realidade singular negociável e intersubjetiva.

Buscamos ainda destacar o papel decisivo que a biografia possui na elaboração da cura, enquanto elemento constituído de forma *ad hoc*, mas que ainda assim se compõe por elementos postos historicamente a partir de disputas simbólicas, que por sua vez se factualizam a partir dos movimentos de proximidades e afastamentos com relação a determinado signo cultural. Estes são ao mesmo tempo sincretizados, ressignificados e reinventados (GUERRIERO, 2006), possibilitando a emersão de uma realidade e um momento singular no qual tanto o médium quanto o paciente são postos numa situação simbólica de suspensão, no qual tanto a diacronia quanto a sincronia se imbricam na constituição desta realidade singular.

#### REFERÊNCIAS

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

AMARAL, Leila. *Carnaval da alma: Comunidade, essência e sincretismo na Nova Era*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

\_\_\_\_\_. “Sincretismo em Movimento – O Estilo Nova Era de lidar com o sagrado”. In: CAROZZI, María Julia (org.), *A Nova Era no Mercosul*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

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

BRANDAO, Carlos Rodrigues. “Fronteira da fé: alguns sistemas de sentido, crenças e religiões no Brasil de hoje”. *Estud. av.*, dez. 2004, vol.18, no.52. p. 261-288.

BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Simbólica*. São Paulo: Perspectiva, 2004.

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

\_\_\_\_\_. *Razões Práticas*. Petrópolis, RJ: Papirus, 1996.

CAVALCANTE, Carmem Luisa Chaves. *Xamanismo no Vale do Amanhecer: O caso Tia Neiva*. São Paulo: Annablume, 2000.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. *O Mundo Invisível: Cosmologia, Sistema Ritual e Noção de Pessoa no Espiritismo*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983.

DAMATTA, Roberto A. *A Casa e a Rua: Espaço, Cidadania, Mulher e Morte no Brasil*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

GOFFMAN, Evering. *Estigma: Notas Sobre a Manipulação da Identidade Deteriorada*. (2008). Rio de Janeiro: LTC.

GUERRIERO, Silas. *Novos Movimentos Religiosos: O Quadro Brasileiro*. São Paulo: Paulinas, 2006.

LAPLANTINE, François. *Antropologia da Doença*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

LEVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. “O Circuito neo-esotérico”. In: TEXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Org.). *As Religiões no Brasil: Continuidades e Rupturas*. Petrópolis: Vozes, 2006.

MEDEIROS, Bartolomeu Tito Figueirôa de. “Um caso de sincretismo afro-cristão-kardecista-umbandista-new age: As casas filiais do Vale do Amanhecer, no Nordeste brasileiro”. in: XXI *Reunião brasileira de antropologia*. Vitória: Reunião brasileira de Antropologia, 1998.

OLIVEIRA, Amurabi Pereira de. “Nova Era à Brasileira: A New Age Popular do Vale do Amanhecer”. *Inter. Cult. Com.* Vol. 4., N. 5. jan./jul. 2009.

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

\_\_\_\_\_. *Mundialização e Cultura*. São Paulo: Brasiliense, 2006.

PIERUCCI, Antônio Flávio. “Bye bye, Brasil’: o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000”. *Estud. av.*, Dez 2004, vol.18, no.52.

PRANDI, José Reginaldo. *Segredos Guardados: Orixás na Alma Brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

RABELO, Miriam Cristina M., “Religião, ritual e cura”. In: ALVES, Paulo César; MINAYO, Maria Cecília de Souza. *Saúde e Doença: Um Olhar Antropológico*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 1994.

SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: Feitiçaria e Religiosidade Popular no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.