

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS
DOUTORADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO – ANTROPOLOGIA



O CORPO DA ALMA: COSMOS, CASA E CORPO
ESPÍRITA KARDECISTA
ANSELMO DO AMARAL PAES

Belém-Pará

Setembro-2011

O CORPO DA ALMA: COSMOS, CASA E CORPO ESPÍRITA KARDECISTA

Anselmo do Amaral Paes

Tese apresentada à banca julgadora do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais (PPGCS), área de concentração em Antropologia, da Universidade Federal do Pará (UFPA) sob a orientação do Prof. Raymundo Heraldo Maués.

Belém-Pará

Setembro-2011

Este exemplar corresponde ao documento final do Doutorado defendido e aprovado pela comissão julgadora em 27 de setembro de 2011.

Banca Examinadora:

1. Raymundo Heraldo Maués (PPGCS/UFPA) _____ (Orientador)

2. Marilú Marcia Campelo (PPGCS/UFPA) _____ (Examinadora interna)

3. Flavio Leonel Abreu da Silveira (PPGCS/UFPA) _____ (Examinador interno)

4. Bartolomeu Figuerôa de Medeiros (PPGA/UFPE) _____ (Examinador externo)

5. Saulo de Tarso Cerqueira Baptista (PPGCR/UEPA) _____ (Examinador externo)

6. Carmem Izabel Rodrigues (PPGCS/UFPA) _____ (Examinador suplente)

7. Maria Angelica Motta-Maués (PPGCS/UFPA) _____ (Examinador suplente)

Belém-Pará

Setembro-2011

RESUMO

O objeto deste estudo é compreender e destacar o papel do corpo no campo religioso investindo em uma análise da corporeidade espírita kardecista brasileira a partir de suas representações sociais e imaginário. O esforço analítico e a distribuição dos capítulos estão baseados no esquema macro/microcósmico de “Cosmos-casa-corpo”. O primeiro capítulo situa a construção do Espiritismo Kardecista por seu *codificador*, o intelectual francês Hippolyte Rivail, conhecido por seu codinome, Allan Kardec (Paris, 1804-1869) e suas pretensões de unificar “ciência, filosofia e religião”, produzindo um Cosmos. O segundo capítulo apresenta o centro espírita, espaço sagrado de seu universo ritual. O terceiro capítulo está centrado no referencial semântico “corpo”, que surge como instrumento heurístico e recorte de análise. Analisando as concepções e imaginário sobre o corpo no Espiritismo Kardecista, o trabalho propõe que as relações entre o mundo espiritual, o centro espírita e corpo são determinantes para a compreensão da pessoa espírita.

Palavras-chave: Espiritismo; Cosmos; Centro Espírita; Corpo; Corporeidade.

ABSTRACT

The object of this study is to understand and highlight the role of the body in religious field by investing in an analysis of brazilian kardecist spiritual embodiment, which is constructed by social representations and imaginary. The analytical effort and the distribution of the chapters are based on the schema macro/microscopic – “Cosmos-house-body”. The first part deals with the construction of kardecism by its encoder, the French intellectual Hippolyte Rivail, known as Alan Kardec (Paris, 1804-1869), and its pretensions to unify “science, philosophy and religion”, producing a Cosmos. The second part presents the Spiritist Centre as a sacred space of its ritual universe. The third and last part is focused on the “body”, as semantic referential, which appears too as heuristic tool for analysis. Analyzing the conceptions and imaginary over the body in Kardecism, this work proposes that relations between the spiritual world, the Spiritist Centre and the body are crucial for understanding the spiritist person.

Key-words: Kardecist Spiritism, Cosmos, Spiritist Center, Body, Embodiment.

SUMÁRIO

Dedicatória.....	i
Agradecimentos.....	iii
Índice de Abreviaturas.....	vii
Índice de Ilustrações (fotos, imagens e quadros).....	ix
INTRODUÇÃO.....	p.01

PARTE 1 - COSMOS

CAP. I. MITO/HISTÓRIA DO ESPIRITISMO (a difícil escolha de um início).....	p.17
1.1. De educador da juventude a educador da humanidade (a razão e a fé de Allan Kardec).....	p.21
CAP. II. O ESPIRITISMO E O ESPÍRITO DA ÉPOCA (novas velhas verdades da ciência oculta no século de Kardec).....	p.37
2.1. Uma aproximação possível: o médico espírita (expressão da razão salvadora/legitimadora da ciência).....	p.44
CAP. III. “NADA LHES APRESENTO DE NOVO” (Ciência e religião como categorias êmicas).....	p.53
3.1. O espírito da verdade (novos tempos de verdade).....	p.68
3.2. Legitimado pela ciência, mediado pela religião (uma linguagem para explicar o mundo).....	p.74

PARTE 2 - CASA

CAP. IV. O VÔO ASCENCIONAL DO CORPO E ESPÍRITO (o simbólico e o imaginário como vias de compreensão nas Ciências Sociais).....	p.79
4.1. UMA CASA NO CAMINHO (A casa – Associação Espírita Caminheiros do Bem – Belém-PA).....	p.89
4.2. O ESPAÇO DO SAGRADO (o modelo do real).....	p.91
CAP. V. PERCURSOS DA CASA E DO CORPO (o templo do corpo).....	p.107
5.1. ENTRADA PRINCIPAL/RECEPÇÃO (produção de um percurso).....	p.111
5.2. O SALÃO PRINCIPAL (a prece espírita).....	p.116
5.3. AS SALAS DE ESTUDO (a razão como via terapêutica).....	p.121
5.4. BIBLIOTECA E LIVRARIA (as letras espíritas e seu prestígio).....	p.130
5.5. A SALA DE MAGNETIZAÇÃO (Sala do <i>passé</i>).....	p.132
5.6. A SALA DE ACOLHIMENTO (<i>Enfermaria</i>).....	p.134
5.7. COZINHA/LANCHONETE E ÁREA EXTERNA NOS FUNDOS DA CASA (espaços de convivência).....	p.138
5.8. SALA DE COMUNICAÇÕES <i>MEDIÚNICAS</i> (o <i>mediúnico</i>).....	p.143
CAP. VI. REFLEXÕES SOBRE O CENTRO ESPÍRITA COMO “IMAGO MUNDI” (Voo espiritual e imaginação criadora).....	p.164

PARTE 3 - CORPO

CAP. VII. PERANTE O CORPO (corpo etnográfico).....	p.179
7.1. A corporificação do ser no mundo (o corpo que nos interessa).....	p.183
7.2. Corporeidade espírita (a experiência do corpo espírita kardecista).....	p.185
7.2.1. O segundo corpo (anatomias simbólicas).....	p.194
7.2.2. Imagens do corpo espírita (imaginário do instrumento e do utensílio).....	p.204
7.2.3. O sexo do corpo (ainda o corpo e a título de exemplo).....	p.211

CAP. VIII. A MORTE FALA SOBRE A VIDA (constatações antropológicas sobre morte e vida social).....	p.222
8.1. O suicídio inconsciente (uma modalidade de suicídio ligada ao corpo instrumento).....	p.228
8.2. Morte, momento da vida (a vitória da morte e a morte vencida).....	p.236
CAP. IX. AQUI E ALÉM, “SOMOS FELIZES PORQUE TEMOS TRABALHO” (o trabalho lá e cá na perspectiva espírita kardecista).....	p.238
9.1. Corpo: instrumento do ser (o corpo do trabalho).....	p.251
9.2. Técnicas do sagrado. O <i>passé</i> espírita (conceito e performance do trabalho do corpo e suas dádivas).....	p.256
CONCLUSÕES	p.271

REFERÊNCIAS

- **FONTES ELETRÔNICAS**

Fontes eletrônicas espíritas

Fontes eletrônicas “não espíritas”

- **BIBLIOGRAFIA**

Literatura espírita

Literatura “não espírita”

DEDICATÓRIA

Àqueles que estão comigo neste momento de minha vida incentivando-me sempre. Aqui mais uma etapa de nossa jornada conjunta...

"Sou eu próprio uma questão colocada ao mundo e devo fornecer minha resposta; caso contrário, estarei reduzido à resposta que o mundo me der" - Carl Gustav Jung.

AGRADECIMENTOS

À coordenadora Fátima Cruz e demais colegas da Coordenação de Documentação e Pesquisa pela compreensão para com este período de mergulho no universo do corpo espírita e a concentração que requisitou por longo período, e encerrada esta fase de minha formação, espero estar cada vez mais presente para contribuir com o importante trabalho junto ao SIMM/SECULT.

À Fabel-Faculdade de Belém, na qual sou professor da Graduação em Direito, na disciplina Antropologia Jurídica (2006-2007 e 2008-atual), em específico à coordenadora Prof^ª. Luna Freitas, pela compreensão e apoio pessoal nestes anos de dedicação ao projeto, considerando inclusive o período de afastamento durante a temporada como bolsista (CAPES, 2007-2008), até meu posterior retorno.

À Capes pelo apoio, na forma de bolsa de estudo, que permitiu-me cumprir as disciplinas e o importante período de consolidação do projeto (2007-2008). Agradeço também pela oportunidade de estágio docente oferecida pela Prof^ª. Jane Beltrão como seu assistente, ministrando a disciplina Antropologia Jurídica, no Instituto de Ciências Jurídicas – Curso de Graduação em Direito-UFPA (2008).

Aos amigos que fiz no PPGCS – UFPA, Paulo Pinto e Rosângela Borges, agradeço toda dedicação e cuidado nestes anos de trabalho.

Aos professores do PPGCS – UFPA por todos os esforços de diálogo durante a trajetória como antropólogo no período de minha participação no Programa, no período de produção da dissertação de mestrado (2004-2006), até este momento de defesa de

tese de doutoramento (2007-2011). Presento meus sinceros agradecimentos a todos os professores que fizeram parte de minha formação. Especialmente, dentre outros:

À Prof^a. Marilú Campelo e Prof^a. Angelica Motta-Maués, que acreditaram em mim como pesquisador e colega.

À Prof^a. Carmem Rodrigues, que me inspira pela sua erudição, mas principalmente pela sua acolhida e disponibilidade todas as vezes em que buscava sua orientação em seu gabinete, durante todo o período como discente no Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais-Antropologia (PPGCS), no qual sua contribuição tem sido essencial e inestimável. A coerência de suas posições e a busca pela excelência no trabalho e na vida é constante fonte de inspiração para mim e para tantos outros.

Ao Prof. Flavio Abreu da Silveira pelo auxílio durante as primeiras reflexões que compõem a presente tese, principalmente pelas discussões e possibilidades apresentadas durante a disciplina “Antropologia das Formas Simbólicas” (PPGCS-UFPA-2008), cujas perspectivas a respeito da relevância da abordagem do imaginário nas Ciências Sociais são parte importante desta tese, além da ajuda através de indicações e recomendações de artigos sobre o Espiritismo Kardecista.

Ao Prof. Heraldo Maués, orientador da tese, pela presença constante junto, não só a mim, mas aos demais discentes do PPGCS, ministrando cursos, apresentando discussões relevantes e, assim, acompanhando nosso crescimento como pesquisadores autônomos. Sua presença em minhas reflexões, durante todo o período de minha formação como antropólogo, não pode ser mensurada e são anteriores a este encontro como orientador e orientando, pois seu curso de “Antropologia da Saúde” (PPGCS-UFPA-2002) foi base fundamental em meu projeto de dissertação de mestrado. Sua profunda dedicação e comprometimento com o ensinar, sua generosidade e sua capacidade de dialogar e compreender são referências insubstituíveis sobre o que significa ser um educador e um antropólogo. Muito obrigado!

À todos meus interlocutores (e amigos) na “Associação Espírita Caminheiros do Bem”, que partilharam de seu saber e de seu dia-a-dia comigo. Compartilhando angústias, perguntas, respostas e, principalmente, muito afeto. Agradeço sinceramente a possibilidade do encontro e diálogo, com Dona Dora, Seu Rubens, Ulisses, Arlene e seu

filho Rafael, Osvaldo e Natalina, Sandra, Márcia, Paula e Maria José (Zezé), entre tantos outros, que generosamente dialogaram e dividiram suas reflexões, projetos de vida, comigo na confecção (conjunta) desta tese.

À minha família, em especial, meu pai, Guilherme Paes, e minha mãe, Carmen Sílvia do Amaral, pelo seu apoio sempre incondicional.

Em destaque a presença de Fábio Paes Rocha, que nesta jornada foi essencial para o trabalho de campo, pois meu “informante privilegiado” não permitiu que mantivesse a confortável distância, da dita objetividade científica, instigando-me a estar no centro e conviver com seus participantes de “corpo e alma”. Compartilhando da “neurose de tese”, e suportando todas as angústias e aflições do trabalho de campo, não há palavras para agradecer sua paciência e generosidade. Não poderia desejar outro companheiro para as jornadas que nos aguardam.

ÍNDICE DE ABREVIATURAS

AME – Associação Médico Espírita

ARI – Apoio à Reforma Íntima

EADE – Estudo Avançado da Doutrina Espírita

EDP – Estudo Doutrinário Provisório

FCU – Fluido Cósmico Universal

AECB - Associação Espírita Caminheiros do Bem

ESDE – Estudo Sistematizado da Doutrina Espírita

ESEM – Estudo Sistematizado da Mediunidade

FEB – Federação Espírita Brasileira

PPGCS – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais

TE – Terapia Espiritual

UEP – União Espírita Paraense

UFPA – Universidade Federal do Pará

ÍNDICE DE ILUSTRAÇÕES (FOTOS, IMAGENS E QUADROS)

Alguns esclarecimentos são necessários sobre fotos, imagens e demais ilustrações utilizadas na produção da tese:

1. As fotos e quadros produzidos por mim no esforço etnográfico, não serão indicadas especificamente, restando implícita minha autoria das mesmas. Apenas as fotografias de autoria de terceiros serão identificadas;
2. As demais, classificadas como “imagens”, foram reproduzidas de textos da literatura espírita e não espírita e extraídas de sites eletrônicos consultados ou enviados para mim por participantes do centro, meus interlocutores espíritas, e podem apresentar-se propostas em conjuntos, o que será indicado;
3. As referências estão dispostas junto às imagens nas legendas.

FOTOS

Foto 01: Centro espírita “Paz Luz e Amor. Deus Cristo e Caridade”.....	p.41
Fotos 02 e 03: O médico espírita e sua magia.....	p.49
Fotos 04: A casa espírita.....	p.87
Foto 05 e 06: Chegada à “Associação Espírita Caminheiros do Bem”.....	p.96
Foto 07: Fachada da “Associação Espírita Caminheiros do Bem”.....	p.97
Foto 08: Entrada principal.....	p.97
Foto 09: Quadro decorativo.....	p.103
Foto 10: Um dos murais decorativos do centro espírita Caminheiros do Bem.....	p.104
Foto 11: Detalhe do painel.....	p.104
Foto 12: Outro painel decorativo.....	p.105
Foto 13: Painel sobre o grupo da juventude espírita.....	p.105

Foto 14: Portão de entrada – vista interna.....	p.111
Fotos 15, 16, 17, 18: Recepção e sala de espera.....	p.112-114
Foto 19: Outro dos murais do centro.....	p.116
Fotos 20, 21, 22 e 23: Trabalho de abertura e prece inicial.....	p.118, 119-120
Foto 24: Do salão principal vemos a entrada para o setor das salas de estudo.....	p.121
Foto 25: Sessão de estudos do grupo de estudos do “Livro dos Médiuns”.....	p.122
Foto 26: Placa de identificação de sala de aula/grupos de estudo e evangelização...p.	125
Foto 27, 28 e 29: Interior de salas de estudo no Centro Espírita Caminheiros do Bem.....	p.126-127
Foto 30: Grupo do ESDE 1 (Estudo Sistematizado da Doutrina espírita).....	p.127
Foto 31: A biblioteca do centro espírita.....	p.131
Foto 32: Porta da livraria no interior da casa.....	p.132
Foto 33: Porta de entrada da sala de tratamento à distância, sala de <i>irradiação</i> magnética ou sala de <i>passe</i>	p.133
Foto 34: A sala de <i>irradiação</i> magnética ou <i>passe</i>	p.134
Foto 35: Placa que identifica a sala de acolhimento.....	p.135
Fotos 36, 37, 38 e 39: Vários ângulos da sala da <i>enfermaria</i>	p.136-137
Foto 40: A cozinha e a área dos fundos.....	p.139
Fotos 41, 42 e 43: Três momentos da área nos fundos da casa, ao lado da cozinha.....	p.140-141
Foto 44: Entrada da sala de comunicações <i>mediúnicas</i> ou, simplesmente, o <i>mediúnico</i>	p.144
Foto 45: A sala do <i>mediúnico</i> com suas cadeiras e a mesa, centro das comunicações e performances com o mundo espiritual.....	p.144
Foto 46: Sala do <i>mediúnico</i> durante o dia.....	p.145
Fotos 47 e 48: Preparação da mesa <i>mediúnica</i>	p.147-148
Foto 49: Luz azul.....	p.148
Foto 50: Quadro na sala de <i>irradiação</i> (<i>passe</i>).....	p.209
Foto 51: A técnica corporal do <i>passe</i>	p.257
Foto 52: <i>Passe</i> – diretrizes de funcionamento do trabalho do <i>passista</i>	p.265

IMAGENS

Imagem 01: O <i>Pentateuco espírita</i> em destaque.....	p.32
Imagem 02: O triângulo de Emanuel.....	p.42
Imagem 03: Atuação holística do médico espírita.....	p.50
Imagem 04: Os elementos formadores do Cosmos e a produção do espírito humano na manifestação da ordem espírita.....	p.58
Imagem 05: Organização de atividades da “Associação Espírita Caminheiros do Bem”.....	p.99
Imagens 06, 07 e 08: Plantas baixa do centro espírita kardecista “Associação Espírita Caminheiros do Bem” (Belém-PA).....	p.108-109 e 110
Imagens 09 e 10: Folheto de recepção na Casa espírita (orientações iniciais e mensagem descritiva da casa).....	p.115
Imagem 11: Roteiro de temas para estudo na casa espírita.....	p.128
Imagem 12: A verdadeira imagem do mundo como um círculo concêntrico.....	p.168
Imagens 13 e 14: Planta baixa da colônia espiritual de Eurípedes Barsanulfo e seu coreto.....	p.169
Imagens 15, 16, 17 e 18: A beleza das proporções.....	p.170
Imagens 19, 20 e 21: O círculo.....	p.171
Imagens 22 e 23: Deus utiliza o compasso para medir o mundo.....	p.172
Imagem 24: Os três elementos formadores do “ser encarnado”.....	p.196
Imagens 25 e 26: Fotografias de <i>espíritos</i>	p.199
Imagem 27: O “viajor” espiritual.....	p.200
Imagem 28: Uma imagem do corpo espírita e seus centros de força.....	p.201
Imagem 29: Os 7 centros de força (ou <i>chakras</i>) e seu alinhamento.....	p.202
Imagem 30: Oração na colônia espiritual.....	p.249
Imagens 31, 32, 33 e 34: Jesus efetuando uma de suas curas e a apropriação do modelo.....	p.263

QUADROS

- Quadro 01:** Divisão do Cosmos em três níveis e seus habitantes.....p.60
- Quadro 02:** Dias e horários de atividades no centro espírita Caminheiros do Bem..p.124
- Quadro 03:** Tipos de reunião e seu aspecto “aberto” (pública) ou “fechado” (privativa).....p.146
- Quadro 04:** Transmissão dos *fluidos* do *passé* no tratamento à distância.....p.268

INTRODUÇÃO

O transe e a possessão, as concepções sobre vida e morte, a noção de pessoa, as cirurgias espirituais, as determinações e o percurso histórico que construíram a inserção do espiritismo no campo religioso brasileiro, com sua significativa produção literária, têm sido alvo nas duas últimas décadas de vários estudos antropológicos. Tributário destes trabalhos exemplares venho propor reflexão centrada nas concepções sobre “saúde” e “doença” no Espiritismo, dando ênfase à concepção sobre o “corpo”. Os usos físicos do ser humano demandam um conjunto de sistemas simbólicos, estes por sua vez se ancoram no lugar e no tempo em que a existência toma forma, este vetor semântico é o corpo, seja através de atividades perceptivas, expressões de sentimentos, técnicas, performances, gestualidade, produção de aparências e hierarquias fundadas nas aparências ou no domínio político que incide sobre nossos corpos, tudo conspira para nos revelar que nossa existência é corporal.

No campo das ciências sociais este referencial, o corpo, tem sido discutido e rediscutido e fornece a base de amplos debates, ou mesmo dos fundamentos da ciência antropológica de maneira mais ou menos explícita.

O ser humano concretamente considerado, não é um psiquismo unido a um organismo, mas este vaivém da existência, que ora se deixa ser corporal e ora se dirige aos atos pessoais. Fonte da atividade perceptiva do homem que o desenvolve no cotidiano, o corpo na análise antropológica consiste em um “vetor semântico”.

A tese busca exatamente apresentar as concepções que constroem a percepção corporal espírita, reflexão alimentada com dados extraídos de experiência produzida em trabalho de campo, que investe: **a)** em um levantamento bibliográfico antropológico de referência, buscando a aproximação possível dos temas corpo e Espiritismo; **b)** a análise de textos selecionados entre o extenso e significativo referencial literário produzido pela própria comunidade espírita; **c)** assim como na observação e participação direta das atividades de um grupo espírita kardecista, concentrados em atividades no centro espírita “Caminheiros do Bem” (Avenida Conselheiro Furtado), grupo fundado em 1926 por Yvon Costa, divulgador e palestrante espírita, localizado no bairro (classe média) de Batista Campos em Belém-PA, nos anos de 2007 a 2011. A experiência etnográfica que ampara minhas reflexões será auxiliada no esforço constante de diálogo com a literatura antropológica sobre o Espiritismo no Brasil, que nos últimos anos tem crescido e aprofundado significativamente seu conteúdo.

Evans-Pritchard (1985) nos apresenta interessante reflexão sobre a produção do documento etnográfico, a qual compartilho, na qual ele destaca que o “[...] trabalho do antropólogo não é fotográfico. Ele tem que decidir o que é significativo naquilo que observa e o que deve pôr em relevo na subsequente narração das suas experiências”¹. É, então, um erro considerar a construção de fronteiras absolutas e restritivas entre dimensões ditas “teóricas” e dimensões “descritivas” do trabalho etnográfico, ao menos de forma simplista. Esta tese se apoia amplamente em minha experiência etnográfica de imersão junto ao movimento espírita paraense através da convivência em centro espírita na Cidade de Belém (PA), meu intuito é apresentar o Espiritismo em suas categorias lógicas e representações sociais em busca dos sentidos do corpo espírita.

A construção deste documento, o esforço de reflexão presente no mesmo, passa por uma necessária e crescente conscientização do status subjetivo do próprio antropólogo, não no sentido de autoanálise, mas na direção de compreender seu próprio papel e limites impostos às relações compreensivas e dialógicas pretendidas, pois:

“[d]entro dos limites impostos pela sua disciplina e pela cultura examinada, os antropólogos são guiados, na escolha dos temas, na selecção e agrupamento dos factos para o ilustrar e na decisão de que é e não é significativo, pelos seus diferentes interesses, que reflectem diferenças de personalidade, de educação, de estatuto social, de opiniões políticas, de convicções religiosas, e assim por diante”².

Para que possamos atribuir legitimidade ao esforço da reflexão científica devemos dar a conhecer nosso processo de produção do diálogo que é a etnografia³. Minha própria jornada como antropólogo deve ser incluída como parte da experiência singular que compõe o trabalho de campo e a observação-participante. Somente através da intersubjetividade e da expressão de seus limites é que qualquer objetividade relativa pode ser alcançada.

Assim, minha aproximação do centro espírita para pesquisá-lo é instruída por questões que considero relevantes para a Antropologia. Sempre tive enorme atração pelo tema das religiões. Vindo de família que me proporcionou educação religiosa católica, suas ideias em geral me surpreendiam e atiçavam cada vez mais minha curiosidade pelo tema. A ritualidade

¹ Cf. EVANS-PRITCHARD. E.E. **Antropologia Social**. Lisboa: Edições 70, 1985, p. 83.

² Cf. Idem, p. 84.

³ Cf. SILVEIRA, Flavio Leonel da. “Pesquisa etnográfica e imersão” e “A alteridade e a reflexão sobre si mesmo”. In: _____. **As Paisagens Fantásticas e o Barroquismo das Imagens**. Estudo da memória coletiva de contadores de causos da região missioneira do Rio Grande do Sul. 805 f. Porto Alegre, Tese (doutorado) apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/UFRGS, 2004, p. 20-111 e 112-161.

católica não me enfadava, era comum procurar o significado de cada ação, dos seus gestos, para vivê-la prazerosamente na hora da missa, como um ator em performance. Mas longe de vivê-la superficialmente a prática ritual me encantava, como fazer parte de um grande evento, uma peça muito bem encenada, onde todos tinham um papel a desenvolver. Muito cedo comecei a estudar a mitologia greco-romana, seus deuses, heróis e a partir desta porta de entrada, as cosmologias se tornaram foco de minhas atenções.

Em minha própria casa a experiência do Catolicismo se unia a eventuais encontros com sessões de curas da Umbanda e encontros com *médiuns incorporando* seus *guias* e “caboclos”. Ainda considerado relativamente jovem, porém mais ainda pelo próprio perfil de como essas práticas eram admitidas por minha família, como secundárias ou cercadas de certa aura de marginalidade, não era admitido para participar efetivamente, nem mesmo observá-las, o que só estimulava minha curiosidade.

Muitos anos após já formado em Direito, logo procurei o curso de Psicologia, no qual desejava desenvolver pesquisas que envolvessem a “Psicologia da Religião”. Tendo encontrado muitas resistências, inclusive teóricas, já em contato com meus professores de filosofia, este que me apresentaram a perspectiva fenomenológica e logo a considerei a única que permitia apreciar o universo da crença religiosa dando-lhe “potencialidade de verdade”. Não seria o caso de pensá-la como descrevendo uma realidade material inequívoca, mas de partir da experiência dos sujeitos, considerando que esta é real para aqueles que as vivem.

Esta perspectiva se somou a orientações produzidas pelas disciplinas da Antropologia e Sociologia, apresentadas ainda durante o curso de Psicologia. O contato com, em específico, a literatura teórica sobre religião apresentada pela Escola Sociológica Francesa foi fonte principal de inspiração para minhas posteriores análises. Com apoio de meus orientadores estas perspectivas logo me fizeram optar por participar da formação oferecida pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (área de concentração Antropologia), na linha de pesquisa “Simbolismo, Religião e Saúde”, com proposta de dissertação de mestrado tendo como objeto a análise do processo terapêutico junto a grupo da Irmandade dos Alcoólicos Anônimos em Belém-PA⁴, inspirado pela perspectiva da eficácia simbólica⁵.

⁴ Cf. PAES, Anselmo do Amaral. **Aventura Espiritual**: terapêutica na Irmandade dos Alcoólicos Anônimos. 149 f. Belém, Dissertação (mestrado) apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (Antropologia)/UFPA, 2006.

⁵ Cf. LÉVI-STRAUSS, Claude. “A eficácia simbólica”. In: **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1973, p. 215-236.

Terminado este projeto, pude iniciar esforços relacionados à minha tese de doutorado, propondo naquele momento preliminar, análise etnográfica da identidade médico espírita, considerando como os mesmos articulavam sua experiência como cientistas à atuação como adeptos religiosos em um sistema que se pretende coerente. Neste caso se destacava o papel da homeopatia como arena simbólica que permitia às interpretações do Espiritismo dialogar com um sistema “científico”.

Tendo identificado que os médicos homeopatas procurados eram em sua maioria espíritas, me aproximei dos chamados médicos espíritas, na Associação Médico Espírita (AME-Pará), instituição de pertencimento da maioria dos médicos escolhidos que serviam como referência ao estudo.

O projeto apresentado já acionava a identidade do médico espírita. Assim, para que pudesse estar em contato com estes médicos busquei frequentar o centro espírita Yvon Costa (Travessa Castelo Branco, bairro de São Brás, Belém – PA), lá, porém fui encaminhado à reunião de “grupo de jovens” aos sábados na expectativa de entrar em contato com o Dr. Alberto Almeida, que haviam me informado, possuía ligações estreitas com o grupo, considerando a dificuldade de contato a partir de marcação de entrevistas por e-mail ou através de seu consultório.

Procurei o centro espírita Caminheiros do Bem, que fica a dez minutos a pé de minha própria casa e que faz parte de minha paisagem familiar, pois fica próximo (dois quarteirões) de minha casa no bairro da Cidade Velha, onde sempre morei. Porém, o centro nunca foi frequentado, nem por mim, nem por minha família e, na verdade, nunca havia notado suas atividades, possivelmente por estas serem usualmente à noite, como pude constatar durante meu esforço etnográfico.

Lá busquei me integrar às atividades do centro, para aprender sobre o universo espírita como forma de melhor entender os fundamentos da prática do médico espírita. A complexidade que surgia no dia-a-dia do centro espírita acaba, enfim, por suplantarmos minha curiosidade relacionada aos profissionais médicos. O Cosmos espírita e as complexidades de uma doutrina espiritual que se apresenta como ciência, filosofia e religião (significativamente apresentadas nesta ordem), que mesmo aproximada do universo da Umbanda e do Catolicismo, assim como das práticas da “Nova Era”, parecia buscar “conciliar” o “inconciliável”, ao menos em minha apreensão inicial.

Ora, junto ao AA havia assistido aos esforços de ordenação do drama do adoecimento dentro de um quadro lógico, o qual incluía a possibilidade de diálogo aberto com as ciências da saúde, principalmente através dos chamados “profissionais colaboradores”⁶.

As referências literárias foram essenciais, juntamente a outras pesquisas, às quais tive acesso para o diálogo com minhas experiências, durante minha etnografia da Associação Espírita Caminheiros do Bem. A literatura espírita, por sua vez, é aspecto essencial na compreensão das relações dentro do centro espírita, considerando as ênfases no estudo que se apresenta somadas às práticas terapêuticas e ao exercício da *mediunidade*, referindo-se à produção da *disciplina*, fundada na *caridade*.

O Espiritismo se apresenta no campo religioso brasileiro como religião cristã, porém buscando dialogar com valores muito próprios da modernidade, além do traço diferencial inegável que a *reencarnação* e o *carma* trazem a este universo, porém as referências bíblicas e evangélicas estão fortemente presentes e a figura de Jesus Cristo, considerado o “ser mais evoluído” a estar na terra, é onipresente como modelo de comportamento a ser referido, seja no exercício da *mediunidade* (é considerado o “*médium* de Deus”), nas demais práticas curativas ele é o “médico das almas” e modelo central da cura. Seus fundamentos se apresentam enquanto revelação que dá entendimento racional às instituições cristãs e pelos adeptos é considerada o Cristianismo em sua “forma primeira” e a “verdadeira” corrente “diretamente” construída por Cristo, diferente das demais, “corrompidas” pelas eventuais interpretações humanas e pelos acidentes históricos. O Espiritismo na percepção de seus adeptos já havia sido “anunciado pelo próprio Cristo” quando este se refere ao “Consolador” que enviaria. Este seria o próprio Espiritismo, *codificado* por Allan Kardec, na segunda metade do século XIX.

É este universo complexo de relações amplas que pretendo esboçar através deste trabalho de doutoramento. Sem dúvida não o esgote, seria pretensioso, então opto por descrever um percurso que através de minha experiência me aproxima da compreensão do Espiritismo Kardecista como este se apresenta no centro espírita Caminheiros do Bem em Belém-PA, no período de trabalho e pesquisa de 2007 a 2011.

O aspecto ligado ao imaginário espírita está fortemente presente na construção do texto e sua argumentação e as imagens reproduzidas não constam apenas como elemento

⁶ Denominação atribuída no AA para pessoas que mesmo não sendo doentes alcoólicos, unem-se ao grupo para contribuir com a causa, auxiliando via solidariedade e principalmente conhecimento profissional (PAES, 2006).

ilustrativo, mas compõem a própria análise, constituindo a tese. Não só utilizo as imagens disponíveis no centro, em seus livros, enviadas e compartilhadas comigo pelos participantes, que por sua vez se apropriam delas de fontes variadas (espíritas e não espíritas), mas ao fotografar estou também criando novas imagens, reproduzindo os processos da imaginação humana, que estão na base das reflexões nos estudos da Antropologia do Imaginário.

Deve-se considerar o esforço etnográfico e o ofício do antropólogo como um esforço de tradução, ora, meu esforço se baseia neste projeto, o de permitir que o leitor ao ter acesso a esta etnografia possa compreender melhor os termos e lógicas do Espiritismo Kardecista, como vivenciadas na experiência comum entre o antropólogo dos demais interlocutores, durante o período em que passei pela socialização típica requisitada pela compreensão antropológica moderna.

Em minha experiência pude interagir com pessoas, suas intensões e projetos de entendimento do Espiritismo, que surgiam paralelos aos meus, pois o espírita se considera um “estudioso do Espiritismo”, o que tornava meu próprio esforço como passível de aceitação pelos demais e, na maior parte das vezes, era considerado como apenas mais um frequentador da casa, não recebendo maior destaque. Após minhas primeiras visitas, mesmo tendo sido identificado como pesquisador vinculado à UFPA, esta condição era bem recebida pelos adeptos espíritas, que se mostravam prontamente interessados em indicar referências literárias para compor meu trabalho.

Tendo passado pelas etapas rituais convencionais de inclusão nas atividades da casa, participei de grupos de estudo, de treinamentos relacionados ao *passé* e ao papel do *médium esclarecedor* nas reuniões de comunicações *mediúnicas*. A participação posterior nestas reuniões e cerimônias, permite observar o constante esforço de diálogo pretendido entre os *médiuns* do centro espírita e os *espíritos*, os quais em sua concepção cosmológica habitam os mundos⁷.

Construí durante os quatro anos deste trabalho relações de companheirismo e amizade, que abriam por sua vez espaço de diálogo com aqueles que estando há muitos anos trabalhando no centro espírita decidiram compartilhar comigo suas vidas, esforços, angústias e convicções.

⁷ Refiro-me durante o texto, espírito (sem marcação especial) como contraposto como o oposto ao “corpo”. Quando morremos, ou desencarnamos (no idioma espírita), nos tornamos *espíritos*, entidades imateriais que habitam o universo, classificados em níveis “morais”, da “inteligência e razão” e no grau de “imaterialidade” decorrente.

Roberto da Matta (1975)⁸ em texto já clássico na literatura antropológica brasileira, nos fala sobre o “anthropological blues”, a intrusão da subjetividade que compõe os aspectos interpretativos do ofício etnográfico. A tarefa que ele desenha: “transformar o exótico em familiar”/“transformar o familiar em exótico”. E como segue em sua análise, compartilhamos sua pergunta: como estranhar alguma regra familiar, o pertencimento de classe e grupo sociais específicos, recolocando “o exótico que está petrificado em nós”⁹?

O “campo” de meu trabalho fica a 10 minutos de minha própria casa, está próximo fisicamente, porém apresenta distância que no início do processo parecia intransponível para mim. As práticas da Umbanda geravam uma familiaridade enganosa, que precisava ser superada e, nestes termos, a maior distância de que falo vem da dificuldade em relativizar adequadamente as práticas espíritas kardecistas, enquanto me familiarizo como as mesmas.

Ao mesmo tempo, a constante requisição acadêmica de distância, gerava uma constante tensão que me impedia de construir as relações necessárias para compreender o fenômeno religioso que se apresentava no espaço do centro ou casa espírita. A dificuldade de estranhar o Espiritismo Kardecista de forma a recolocá-lo em contextos históricos, regionais e existenciais na experiência do etnógrafo. Apresentar suas diferenças e especificidades, escolher referências de contraste e reflexão, assim como incluí-lo no movimento histórico, político, cultural e religioso do ocidente cristão.

O texto produzido se aproxima fortemente das categorias nativas (o idioma espírita kardecista é destacado) e parte do processo de análise investe na necessidade de exprimir as noções e representações que compõem o Cosmos espírita. A intenção é compartilhar o processo de socialização, que compõe parte essencial do esforço etnográfico. Para tanto, destaco neste texto as categorias êmicas mais significativas, os termos com significados específicos e destaque para a compreensão da ação do grupo em estudo, que se apresentam destacadas em **itálico**, para sublinhar sua particularidade contextual, explicitada no decorrer do texto.

Laplantine (2000), em manual muito popular sobre a ciência antropológica, ao falar sobre a experiência pessoal no campo, a descreve como “[...] observação direta dos comportamentos sociais a partir de uma relação humana”¹⁰. Ora, uma “relação humana” é

⁸ Cf. MATTA, Roberto da. “O ofício de etnólogo, ou como ter anthropological blues”. In: **Boletim do Museu Nacional-Antropologia**, Rio de Janeiro, n. 27, maio/1978, p. 1-12.

⁹ Idem, p. 5.

¹⁰ Cf. LAPLANTINE, François. **Aprender Antropologia**. São Paulo: Brasiliense, 2000, p. 149.

uma relação de diálogo genuíno, no qual o outro é considerado como passível de reconhecimento enquanto sujeito, possuidor de lógica e dignidade em seus projetos e percepções, assim capaz de dialogar.

Dentre estes amigos e interlocutores, se destaca a presença de Márcia Nascimento, que está há 15 anos trabalhando no Caminheiros do Bem, é figura requisitada pelo seu conhecimento relativo à cultura literária espírita. Como ávida leitora que é, além de estar trabalhando na função de *médium esclarecedora*, há uma confiança elevada em suas capacidades de coordenar e desenvolver o diálogo, mesmo por aqueles que pessoalmente lhe são discordantes em outros aspectos.

Jovem mulher na faixa dos quarenta anos, solteira (divorciada), quatro filhos, sem curso superior completo (interrompeu curso iniciado em 2009 por dificuldades financeiras). Seu avô paterno, ela comunica-me em breve entrevista, esteve envolvido com a maçonaria e o próprio movimento espírita, no qual teria participado palestrante em vários centros em Belém. Há cerca de 20 anos participa efetivamente do movimento espírita, tendo iniciado sua participação na UEP-União Espírita Paraense (Travessa Castelo Branco, bairro de São Brás/Avenida Osvaldo Cruz, bairro do Reduto – Belém-PA). Frequenta o Caminheiros do Bem há 15 anos, levada por problemas com a saúde de um de seus filhos e considerando a proximidade do Caminheiros de sua própria casa, começou a frequentar o centro e intensificar sua participação.

Ávida leitora da literatura espírita, articulada e comunicativa no que se refere às orientações sobre o “mundo espiritual”, em especial a prática *mediúnica* (ela mesma não entra em transe, *incorpora* ou manifesta habilidades *mediúnicas ostensivas*, porém é considerada como extremamente sensível e inspirada na lide com o plano espiritual), participa de muitas das iniciativas voluntárias de serviço no centro espírita, ao qual dedica grande parte de seu tempo livre, que divide com a administração de sua casa e família. Com frequência acompanha e orienta os novos *médiuns* da casa, sendo requisitada por estes mesmo em horários em que não há trabalhos e fora do espaço da casa.

Vários cursos e seminários são organizados com a participação dela, além de ser uma das figuras centrais do trabalho *mediúnico* da casa, atuando junto com a dirigente. Atualmente desempregada (não possui emprego formal ou exerce profissão liberal), recebe principalmente suporte de seus pais. Seu domínio sobre a literatura espírita e a sua capacidade de relacionar e esclarecer os conceitos espíritas em consórcio com noções de Física, Química e Psicologia,

assim como de outros grupos religiosos (especificamente, Umbanda e práticas espiritualistas da “Nova Era”), o que por sua vez lhe garantem uma ampla teia de relações de solidariedade.

Márcia se interessou por meu trabalho, assim como eu me interessei pelas suas percepções sobre a casa espírita, sempre que podia entrava em franco diálogo comigo e com frequência nós trocávamos livros, os meus sobre Antropologia da religião, História e Simbologia, os dela estão incorporados à este trabalho nas referências à literatura espírita. Sempre que necessitava de texto como referência do pensamento espírita, me encaminhava a ela e frequentemente os encontrava, devido à sua cultura literária espírita, que guarda a referência e a memória de muitos textos lidos. Portanto, considerando as relações de diálogo e o perfil espírita do “estudioso da doutrina”, eu estava a todo o momento em contato com os sistemas de interpretação nativos e as tentativas dos mesmos em conectá-las às minhas próprias compreensões, estas vinculadas ao modo e esforço de compreensão antropológico.

Seu domínio sobre este capital literário é importante em sua articulação e construção de redes de referência, prestígio e autoridade que usa para apresentar suas pesquisas sobre a prática espírita no dia a dia do centro. Márcia não é considerada *médium ostensiva* e participa como *trabalhadora, esclarecedora* nas chamadas “sessões *mediúnicas* de defesa da casa”, que se realizam toda noite de quarta-feira.

Sem dúvida nossa relação de franco diálogo serviu para dar credibilidade a meu estudo junto à comunidade espírita na casa, principalmente nos momentos mais sensíveis de iniciação do campo e em muitas ocasiões o registro só pode se realizar com apoio direto desta especialista espírita. Outros, porém fizeram parte desta pesquisa de forma significativa e estão presentes nos vários relatos que compõem este esforço etnográfico.

No quadro geral das Ciências Sociais o Espiritismo tem passado de objeto marginal de análise para alvo de atenção de antropólogos que têm apresentado trabalhos de destaque, o que se revela através do aumento de publicações e defesas em cursos de pós-graduação no Brasil. Algumas referências se destacam junto aos trabalhos pesquisados na produção de minha própria reflexão.

O trabalho pioneiro clássico de Camargo (1961)¹¹ foi seguido de outros que cada vez mais buscavam refletir sobre o Espiritismo Kardecista destacando-o, dando-lhe visibilidade e

¹¹ Cf. CAMARGO, Candido Procópio Ferreira de. **Kardecismo e Umbanda**. Uma interpretação sociológica. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1961.

especificidade dentro da análise antropológica do campo religioso brasileiro. Seu projeto é de se aproximar do Espiritismo Kardecista, identificado em sua etnografia como uma grande religião em expansão, de base urbana no estado de São Paulo. Seu trabalho segue situando o espiritismo como religião mediúnica, conforme sua hipótese participante de um contínuo religioso que a aproxima de outra religião em franco crescimento a Umbanda.

Sua proposta analítica busca através do esforço comparativo explicitar ambas as doutrinas religiosas que afirma apresenta “simbiose doutrinária e ritualística”. A explicação, a qual busca Camargo (1961), é sociológica e busca revelar as funções das religiões do contínuo religioso situando-as no contexto da industrialização e urbanização crescente da sociedade brasileira.

O trabalho analítico de Camargo (1961) é rico em se tratando de explicitar as relações e trânsito de sentido entre estas modalidades da vida religiosa, é trabalho pioneiro em se dedicar a trabalho de campo, destacando sua estrutura organizacional, práticas, cosmologia, integração na sociedade urbana em contraste à vida tradicional (a busca de amparo e organização das massas de trabalhadores) e a posição das práticas terapêuticas, sempre considerando a perspectiva comparativa, a interpretação funcional sociológica que considera o contínuo mais do que as duas religiões em especial. Interessante firmar a compreensão de que este ponto de vista funcional, destaca a nova organização da vida urbana, destacando os sentidos da cura espiritual, assim como a função da mediunidade, permanecem como fundamento de parte da literatura antropológica seguinte, como no trabalho de Cavalcanti (1983)¹², assim como o de Sidney Greenfield (1999)¹³ e François Laplantine e Marion Aubrée (1990)¹⁴.

Os esforços compreensivos de Cavalcanti (1983) se destacam por darem ênfase à cosmologia espírita de forma mais densa, destacando seu contexto etnográfico no centro espírita e estacando sua experiência, digamos, “iniciática”, como esta foi socializada no conhecimento e prática espírita, durante sua participação como pesquisadora. Sua intensão explícita é “[...]a apreensão e discussão das categorias e representações que constituem essa

¹² Cf. CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. **O Mundo Invisível**. Cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no Espiritismo. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 1983.

¹³ Cf. GREENFIELD, Sidney. **Cirurgias do Além**: pesquisas antropológicas sobre curas espirituais. Petrópolis: Vozes, 1999.

¹⁴ Cf. LAPLANTINE, François & AUBRÉE, Marion. **La Table, Le livre et lês Esprits** (magies et médiums): naissance, évolution et actualité du mouvement social spirite entre France et Brésil. França: Éditions Jean-Claude Lattés, 1990.

experiência religiosa e dos valores culturais a ela relacionados”¹⁵. Para tanto a noção de pessoa no Espiritismo é o fio condutor em sua análise.

Outro ponto de relevância é o fato de que diferenciando seu trabalho do de Camargo (1961) busca desvelar o Espiritismo em seu caráter específico, o complexo ritual espírita e a comunicação espiritual apresentam-se em sua proposta interpretativa. Abandona sua caracterização através da hipótese do circuito das religiões mediúnicas, destacando sua autonomia no campo religioso brasileiro, firmando esta posição nos estudos seguintes. Dados de sua etnografia que considero referência essencial vai ser retomada durante minha própria etnografia.

A reflexão sobre o Espiritismo apresentada por Laplantine e Aubrée (1990) se encontra de forma complementar entre a literatura de referência sobre este movimento religioso, ao apresentar análise centrada no surgimento do espiritismo na França, situando-o no contexto histórico da produção do pensamento positivista e da modernidade industrial, refletidas na trajetória de Allan Kardec, assim como nas noções de progresso (incluindo a incorporação dos avanços e ideias técnicas de seu tempo), de ciência e a proposição de noções que constroem a terapia espírita (em destaque suas relações com a homeopatia). Apresenta, assim, quadro em que a cosmologia apresenta-se como construção direta dos contextos sócio-econômicos e dos movimentos e ideologias de sua época.

Apresentando não mais o enfoque cosmológico, mas abordagens especializadas e concentradas na identidade do movimento espírita brasileiro surgirão nos trabalhos recentes de Greenfield (1999), Stoll (2003)¹⁶, Giumbelli (1997, 2003)¹⁷, Arribas (2008)¹⁸ e Lewgoy (2004)¹⁹, concentrando-se no universo literário espírita, na figura de referência que é Chico Xavier (Pedro Leopoldo, 1910-2002) ou na formação histórica do Espiritismo Kardecista no campo religioso brasileiro com suas disputas, mudanças de rumo e estratégias de afirmação. Por caminhos analíticos diversos (aproximação e contraste com o Catolicismo, ou com a

¹⁵ Cf. CAVALCANTI, 1983, p. 5.

¹⁶ Cf. STOLL, Sandra Jacqueline. **Espiritismo à Brasileira**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Curitiba: Editora Orion, 2003.

¹⁷ Cf. GIUMBELLI, Emerson. “Heresia, doença, crime ou religião: o espiritismo no discurso de médicos e cientistas sociais”. In: **Revista de Antropologia**. São Paulo, v. 40, n. 2, 1997, p. 31-82 e _____. “O ‘baixo espiritismo’ e a história dos cultos mediúnicos”. In: **Horizontes Antropológicos**, v. 9, n. 19, Porto Alegre, jul. 2003, p. 247-281.

¹⁸ Cf. ARRIBAS, Célia. **Afinal, Espiritismo é religião?** A doutrina espírita na formação da diversidade religiosa no Brasil. 226 f. 2008. São Paulo, Dissertação (mestrado) apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia/USP, São Paulo, 2008.

¹⁹ Cf. LEWGOY, Bernardo. **O Grande Mediador: Chico Xavier e a cultura brasileira**. Bauru: EDUSC, 2004.

Umbanda e as demais religiões de matriz africana, assim como sua inserção no campo político) todos buscam enfatizar o processo de formação do universo de um Espiritismo “à brasileira” (Santos, 2004)²⁰, como veremos no diálogo com estes autores durante a produção das reflexões que compõe esta tese.

Sidney Greenfield (1999) apresentará análise que se aproximará e algumas das hipóteses de Camargo (1961), principalmente em sua análise funcional do espiritismo brasileiro, destacando o contexto da religião no contexto urbano e industrial do Brasil, as modalidades da cura espírita e sua função organizadora surgem como eixo analítico. O destaque no trabalho é sua aproximação com as cirurgias espirituais, consideradas pelo movimento espírita hegemônico como prática marginal. Dentre os textos de referência sobre o Espiritismo ressalte-se a presença das descrições específicas das práticas rituais e terapêuticas espíritas de forma acentuada no contexto das suas “casas” ou “centros” nas descrições de Greenfield (1999) e Cavalcanti (1983) que, portanto, se destacam dos trabalhos posteriores, mais centrados nos quadros gerais históricos de forma a compreender as dinâmicas próprias do campo religiosos brasileiro.

Situando os médiuns curadores no contexto das mudanças sócio-econômicas do Brasil industrial, seu esquema explicativo apresenta a necessidade crescente de recuperação de redes de apoio tradicionais no cerne do crescimento da ação das curas e da medicina espiritual espírita no quadro da urbanidade moderna. A busca de modelos explicativos para a cirurgias espirituais e os esquemas de concepção das doenças, sua etiologia e os planos representacionais da constituição corporal, são pontos relevantes que influenciam minha própria análise.

Sandra Jacqueline Stoll (2003) dedica parte de seu texto sobre o Espiritismo “à brasileira”, como o denomina, e a produção literária de autoria de Allan Kardec, Chico Xavier e Luiz Gaspareto. Utilizo seu trabalho, dentre outros, em busca de compreender Allan Kardec, seu papel como fundador do Espiritismo e sua influência posterior, ao propor a sua síntese entre “ciência, filosofia e religião”, contextualizando seu pensamento social e historicamente.

O esforço no trabalho de Stoll (2003) é em buscar apresentar a partir da literatura espírita a diversidade e complexidade do Espiritismo e sua diversidade, assim como o esforço deste grupo em este projeto de apresentar-se como síntese de forma que haja a legitimação absoluta de sua doutrina. Paradoxalmente esta pretensão “sintética” visa excluir os demais

²⁰ Cf. SANTOS, José Luiz dos. **Espiritismo**: uma religião brasileira. Campinas: Editora Átomo, 2004.

saberes e lógicas que não se assemelhem ao próprio Espiritismo em sua reafirmação do saber acadêmico e científico, assim como os demais sistemas explicativos no âmbito da própria trajetória do Espiritismo (ou Espiritismos) retratada através de sua produção literária e das questões, noções e problemas destacados nos seus esforços de síntese, suas conformidades e suas dissonâncias.

Em franco diálogo com a reflexão sobre o Espiritismo na Antropologia brasileira, consolidada nas etnografias de referência e a literatura produzida a partir destas, o texto da tese que se apresenta está dividido em três grandes capítulos que concentram temas correlatos a seus domínios: o Cosmos, a casa e o corpo espírita, seguindo o interessante e revelador esquema apresentado por Mircea Eliade (2008)²¹.

Através deste esquema analítico pretendo compreender as relações entre estes níveis de apreensão da realidade espírita, que parte da construção dos esquemas mais gerais de relações cósmicas, passa pela organização espacial e funcional do espaço do centro ou casa espírita, local de realização do trabalho diário de diálogo espiritual e, enfim, se encontra no corpo conectado às relações cósmicas e o esforço disciplinar que recai sobre si na casa espírita. Um destaque relevante na tese é a reflexão antropológica sobre apresentação por parte do Kardecismo do ser humano que surge apresentando três elementos formadores: corpo e *perispírito*, conectados ao espírito, como fonte de toda significação, instância ontológica central.

A **primeira parte (Cosmos)** apresenta, então, o Cosmo espírita e inicia com a descrição da mito/história espírita centrada na figura do *codificador* da *doutrina* Allan Kardec, situando-o na história e no pensamento da época e como este arcabouço de conceitos centrais. A descrição dos elementos básicos da cosmologia espírita fecha este capítulo, após a discussão do paradigma médico espírita, que nos demonstra como esta doutrina se apresenta enquanto projeto de síntese entre ciência, filosofia e religião (o chamado “Triângulo de Emanuel”) e que elementos do moderno “discurso da verdade” serão então adicionados, investindo-se na figura do médico espírita.

Os esforços de codificação de Hippolyte Léon Denizard Rivail, mais conhecido pelo seu pseudônimo, Allan Kardec, no século XIX, na França propõe uma nova abordagem do universo espiritual denominado de Espiritismo. Este é proposto pelo codificador e por seus seguidores como “método” e “disciplina racional” centralizada no conhecimento das relações

²¹ Cf. ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

entre o considerado mundo espiritual e o mundo físico, no fenômeno da mediunidade. Religião que em sua origem se situa no momento histórico da urbanização e da industrialização na Europa e posteriormente no Brasil, assim como na consolidação da classe média e suas aspirações de ascensão, seu investimento na estratégia da produção literária, assim uma comunidade que se pretende “letrada”. No Brasil estas aspirações se apresentarão em união com a perspectiva terapêutica, na cura e na salvação destacando a figura que consolida da autoridade da ciência e da cultura acadêmica, na figura do médico espírita.

Allan Kardec irá, na percepção dos participantes do movimento espírita, surgir como o codificador, aquele que recebendo as comunicações dos espíritos e imbuído do que se afirma seria a razão em contraposição às perspectivas consideradas supersticiosas. A figura de Kardec é apresentada como a do pensador exemplar, que utilizando o pensamento moderno e racional compilou e sistematizou as “mensagens dos espíritos”. O capítulo apresenta partindo do sistema explicativo espírita que contrapõe a via profana de Denizard Rivail à vida do educador e guia moral Allan Kardec.

O modelo de ciência que instruirá as expectativas espíritas de reflexão sobre o mundo espiritual é o modelo positivista de ciência natural. Esta perspectiva acompanha as concepções espíritas que contrapõem religião e ciência, fé e razão, sua estética, os conceitos de trabalho todos vinculados às mudanças próprias da ideologia de sua época histórica e contexto sociológico, assim, Kardec e a doutrina espiritual que propõe responde ao seu tempo e as perguntas particulares de seu contexto, depois transcritas e ampliadas em contato com o universo mágico brasileiro.

A referência a rituais no contexto das práticas espíritas merece reflexão, já que o termo ritual é rejeitado enfaticamente no meio espírita, sendo inclusive um elemento de distinção e contraste com as demais práticas religiosas à época (consideradas supersticiosas, irracionais, por investirem na exterioridade de atos padronizados e, assim, exteriores ou “ritualísticas”), lembrando ainda que o próprio termo religião é visto com certa desconfiança. O Kardecismo surge no contexto anticlerical e leigo do século XIX na França, no auge da crise do paradigma religioso e afirmação do novo discurso da verdade: a ciência.

Cada um dos elementos identificados no sistema ritual espírita (prática do estudo, da *mediunidade*, da prece espírita e, servindo de elo e atribuindo sentido às demais práticas, a *caridade*) visa regular a comunicação entre os mundos visíveis e invisíveis, entre universo material e o espiritual.

Após a descrição da cosmologia espírita na parte anterior, nesta **segunda parte (Casa)** se expõe o “centro” ou “casa” espírita, através de suas imagens, em especial as fotográficas, produzidas tanto por mim, o antropólogo, quanto pelos próprios espíritas. A casa é compreendida como espaço de realização da dádiva espírita, assim entrada dos múltiplos movimentos de solidariedades em várias dimensões, como na doação de alimentos aos necessitados, no conhecimento da morte e da vida no plano espiritual, dando voz aos *espíritos desencarnados*, fonte tanto de orientação e sabedoria quanto de adoecimento e perturbação, também de trabalho, que *disciplina* corpo e espírito.

Os demais capítulos desta parte apresentam-se organizados em torno da casa, que espelha e traz ao mundo profano, o plano organizacional dos “mundos superiores”. Considerando a multiplicidade de ambientes e ações presentes no espaço etnografado, para que possa de fato adentrar e “ver” a casa espírita utilizo do útil recurso da fotografia. Nesta secção da tese é, assim, apresentada parte importante da produção de meu trabalho de campo, as reflexões e diálogos propostos, tanto com meus interlocutores nativos, quanto com a literatura antropológica (em especial destaque, a Antropologia do Imaginário e para a proposta método fenomenológico) de forma que possa vivenciar o “invisível”, como foi apresentado como possível por parte dos adeptos espíritas.

A arquitetura sagrada do centro espírita é apresentada através do esforço de compreensão da estética espírita que visa reproduzir os padrões do “mundo espiritual”, o mundo primordial, fonte de referências máxima. A organização espacial do centro engloba a disposição de móveis, pessoas, distribuição de funções neste plano “material” e no plano “espiritual”. Os rituais e performances se desenham e consolidam o próprio espaço. O destaque se dá na configuração e divisão da casa espírita em salas de estudo, sala de passe e sala de comunicações mediúnicas, sala acolhimento, biblioteca, livraria e cozinha, todos concebidos a partir do modelo do trabalho espírita no mundo espiritual. A análise e compreensão deste espaço investe na compreensão do imaginário espírita que se materializa no centro ou casa espírita sempre inspirado no Cosmos espírita.

O capítulo em questão apresenta ensaio que busca refletir sobre o símbolo que é o “centro”, assim como a “casa”. Ora, mesmo considerando que se trata da casa espírita Caminheiros do Bem, enquanto exercício de reflexão e estranhamento, compartilho de minhas divagações sobre o “círculo” e o “axis mundi” que é a fundação do sagrado no profano, do

mundo espiritual no mundo material, como busca de compreender e dialogar com a experiência de “estar no centro”.

A **terceira parte (Corpo)**, por sua vez, nos fala do corpo espírita. Um corpo em constante relação com os planos espirituais, ele mesmo modelado e construído “de cima para baixo”, ou seja, a partir das relações constantes da vida espiritual e da vida física ou material. Instrumento do trabalho divino através deste corpo, o espírito evolui e aprende, supera suas dores e constrói a ação criadora divina. Este corpo que traz em si o sublime e o espanto, assim como um esforço constante de minimizá-lo, superá-lo, controlá-lo, mas nunca esquecê-lo, pois central no drama de nossa existência.

A reflexão desta parte está centrada na discussão do referencial semântico “corpo” irão se conformar à experiência da corporalidade espírita kardecista, principalmente através de perspectivas específicas: o “perispírito”, como elemento de mediação, o corpo enquanto instrumento, que surgem no debate espírita sobre a morte (o suicídio inconsciente), na concepção do trabalho na colônia espiritual de “Nosso lar” e na perspectiva sobre a sexualidade no encontro entre corpo e espírito, todas estas aproximações surgem como vias simbólicas para a apreensão cultural do universo espírita kardecista.

O suicídio inconsciente participa da construção da noção e importância do “trabalho”. A disciplina racional sobre o corpo, na ética da responsabilidade e o valor do trabalho, demonstra uma certa adequação às demandas modernas sobre o indivíduo, os sistemas de produção e novos valores de classe.

As práticas terapêuticas e as técnicas do corpo espíritas são apresentadas através do *passé* e, através de sua performance, buscamos alcançar alguns dos valores kardecistas para o corpo. Pelo fato desta ser uma técnica distinta e generalizável nos centros espíritas nos apresenta o corpo como arena da construção de uma saúde que é tanto “física”, como “espiritual”.

Enfim, o esquema descendente desenhado nas três partes que compõem a tese, espelha o movimento do macrocósmico, para o microcósmico, cujo trânsito de sentidos reversível é parte integrante dos temas míticos como indicados por Mircea Eliade, em sua vasta obra sobre o universo do sagrado nas culturas humanas. É, assim, a partir deste esquema aparentemente simples, que a tese tenta desenvolver reflexão sobre o universo religioso espírita considerando a experiência singular que o trabalho de campo antropológico oferece.

PARTE 1 - COSMOS

CAP I- “MITO/HISTÓRIA²² DO ESPIRITISMO (a difícil escolha de um início)

A Revolução Francesa (1789-1799), marco do domínio crescente da razão no ocidente, continuou a exercer sua influência e propor ideias no século XIX, porém não só no campo da argumentação política, mas também como uma onda de romantismo na literatura, nas artes e na vida cotidiana. O interesse pelo assunto das manifestações espirituais e do campo dos mistérios e do oculto se intensifica, quase simultaneamente, nos afirma Friedrich Doucet (2002)²³, com a proclamação do manifesto comunista, a mal sucedida “Revolução de 1848” na França, e o marco do espiritualismo moderno. Em um vilarejo da cidade de Nova York, surgem fenômenos que serão assumidos pelos espíritas como o início da revelação da nova doutrina, fatos que teriam alcançado o conhecimento da opinião pública da época. Tais fenômenos ocorreram na residência da família metodista de nome Fox na América do Norte, na cidade de Hydesville, estado do Maine.

Os acontecimentos a partir do que se considerou por parte dos espiritualistas o primeiro diálogo com um *espírito* se realizam em 31 de março de 1848 e um ano depois em 1849, aconteceram as primeiras manifestações públicas, com as irmãs Fox. Esta ocorrência na construção da trajetória do Espiritismo, de sua narrativa histórica pelos próprios espíritas, surge como marco da formação dos primeiros núcleos de estudantes do espiritualismo moderno. As narrativas espíritas apresentam Os acontecimentos de Hydesville repercutindo

²² Partindo da perspectiva de Claude Lévi-Strauss (1973, 1975 e 1976), o mito corresponde a uma narrativa modelar que busca estruturar os sentidos da vida (e da História) de uma comunidade. Ao considerar, tendo como base os relatos oferecidos e reforçados (junto aos grupos de estudos espíritas, assim como em sua produção bibliográfica) sobre o movimento de formação do Espiritismo e a inserção de Denizard Rivail/Allan Kardec como mito/História, pretendo articular em minha análise, em coincidência com as pretensões espíritas, duas feições nesta narrativa: a) uma a do modelo sincrônico e circular do mito, que serve de estrutura e modelo de ação e b) a narrativa diacrônica (histórica) que responde as expectativas judaico-cristãs da inserção do sagrado na História. Conferir: LÉVI-STRAUSS, 1973; _____. “A estrutura dos mitos”. In: **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975, p. 237-276 e _____. “A gesta de Asdiwal”. In: **Antropologia Estrutural II**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976, p. 153-205.

²³ Cf. DOUCET, Friedrich. **O Livro de Ouro das Ciências Ocultas: magia, alquimia, ocultismo**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

junto às ocorrências relacionadas às chamadas “mesas girantes” e marcariam junto aos esforços de Allan Kardec, o advento do Espiritismo, como será pelo mesmo denominado.

Em 1847, a casa de John Fox e sua esposa Margareth, residente do estado de Nova York, Estados Unidos da América, foi perturbada por estranhas manifestações, como ruídos inexplicáveis que se faziam ouvir com tal intensidade que essa família não pôde mais repousar.

As filhas do casal Fox, Margareth e Kate e Lia são identificadas como *médiuns*. Em uma das concepções espíritas disponíveis *médiuns* são pessoas dotadas da capacidade inata de comunicar-se (dialogar) com o mundo dos *espíritos*. Uma das irmãs, Kate, de 11 anos, em março de 1848, quando as pancadas teriam se tornado mais persistentes e fortes, conta que resolveu entrar em contato com a entidade à qual atribuía a manifestação, travando um diálogo com o que no momento julgam é o diabo:

“Senhor Pé-rachado, faça o que eu faço, batendo palmas.

Imediatamente se ouviram pancadas, em número igual ao das palmas. Margareth disse, por sua vez:

_Agora faça exatamente como eu. Conte um, dois, três, quatro.

Logo se fizeram ouvir as pancadas correspondentes.

_É um espírito? Perguntou, em seguida. Se for, dê duas batidas.

A resposta afirmativa, não se fez esperar.

_Se for um espírito assassinado, dê duas batidas. Foi assassinado nesta casa?”²⁴

Duas pancadas se fazem ouvir.

“Chamados os vizinhos, estes foram testemunhas dos mesmos fenômenos. Todos os meios de vigilância foram postos em ação para a descoberta do invisível batedor, mas o inquérito da família e de toda a vizinhança foi inútil [...]”²⁵.

Houve a afluência de curiosos e um deles denominado de Isaac Post:

²⁴ Cf. ROCHA, Cecília (Org.). **Estudo Sistematizado da Doutrina Espírita**: Programa fundamental, v. I. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2007, p. 45-46.

²⁵ Idem, p. 46.

“[...] [T]eve a idéia de nomear em voz alta as letras do alfabeto, pedindo ao espírito para bater uma pancada quando a letra entrasse na composição das palavras que quisessem fazer compreender”²⁶.

Os autores denominam esta técnica como “telegrafia espiritual”. Mais tarde as irmãs ofereceriam aparições públicas para a população reunida no Corinthian Hall, maior salão da cidade de Rochester, no qual os relatores espíritas afirmam as manifestações teriam passado por comissões, que as teriam declarado verdadeiras. Obtive o relato deste ponto inicial do surgimento de uma onda de curiosidade sobre o universo sobrenatural e espiritual em sessão de estudos, durante o grupo de estudo chamado “Estudo Sistematizado da Doutrina Espírita 1” (ESDE 1) em 2009, como parte do esforço de ensino da História do Espiritismo, consolidado como fato, evento situado, portanto, no tempo linear histórico.

A primeira onda de ocultismo domina, então, os interesses de grandes partes da população no Velho e Novo Mundo e, em 1854, há notícias de que treze mil americanos entregaram um memorial ao congresso, testemunhando aparições espirituais.

O caso Fox, situado no contexto de minha própria participação em grupos de estudo, assim como presente em vários textos de autoria espírita, adquire um sentido de mito de origem, pois é enfatizado com veemência o quanto esses fatos teriam sido conhecidos no mundo todo e concentrando as atenções para os fenômenos espirituais envolvidos, atraído pesquisadores (respeitáveis, sempre enfatizam) que acabam por iniciar os primeiros grupos de estudos espíritas. Ou seja, a ênfase é em dar visibilidade ao surgimento do Espiritismo em terras americanas e europeias, marcar a incursão de cientistas considerados sérios e ilustres, esclarecidos adeptos dos movimentos científicos à época, além de não permitir que se considere o relatado um fato isolado ou mesmo curiosidade, modismo de elite, enfim, um fenômeno circunscrito e não o início de uma revolução nos rumos da civilização como almejam. Para que sirvam como referências originárias, estas ocorrências devem adquirir o status de um marco, um evento, ponto focal que inicia a mudança do mundo.

Estas ocorrências teriam se seguido na Europa das chamadas mesas-girantes. O primeiro fato observado foi o da movimentação de objetos diversos, designados de “mesas girantes” ou “dança das mesas”. As primeiras manifestações teriam se realizado por meio de mesas que se moviam ou mesmo levantavam e respondiam a perguntas através do som de batidas. Logo o

²⁶ Idem, p. 46.

método mudou para, remetendo ao alfabeto, construir frases mais complexas, que se afirma respondiam às perguntas feitas.

Teriam sido estas manifestações que chegando aos ouvidos do pedagogo francês, Hippolyte Rivail (Paris, 1804-1869), posteriormente conhecido como Allan Kardec, o *codificador* do Espiritismo, que por seus métodos e trajetória acaba por distinguir a *doutrina* espírita das demais escolas do oculto disponíveis à época, e eram muitas. Ao descrever seu primeiro contato com os fenômenos polêmicos, relata demonstrando a perspectiva científica e racional que buscará infundir no movimento espírita:

“Foi em 1854 que pela primeira vez ouvi falar das mesas girantes. Encontrei um dia o magnetizador, Senhor Fortier, a quem eu conhecia desde muito tempo e que me disse: já sabe da singular propriedade que se acaba de descobrir no magnetismo? Parecem que já não são somente as pessoas que se pode magnetizar, mas também as mesas, conseguindo-se que elas girem e caminhem à vontade. _ É, com efeito, muito singular, respondi; mas a rigor, isso não me parece radicalmente impossível. O fluído magnético, que é uma espécie de eletricidade, pode perfeitamente atuar sobre os corpos inertes e fazer que eles se movam[...] Algum tempo depois, encontrei-me novamente com o Sr. Fortier, que me disse: temos uma coisa mais extraordinária; não só se consegue que uma mesa se mova, magnetizando-a, como também que fale. Interrogada, ela responde. _ Isto agora, repliquei-lhe, é outra questão. Só acreditarei quando vir e quando me provarem que uma mesa tem cérebro pra pensar, nervos para sentir e que possa tornar-se sonâmbula”²⁷.

Logo após, aceitando convite para outra reunião, afirma ter tido contato com as mesas girantes, tendo assistido às expressões do que seria chamado de “escrita *mediúnica*”, ou *psicografia*, utilizando uma ardósia e cesta, assim afirma: “[e]u entrevia, naquelas aparentes futilidades, no passatempo que faziam daqueles fenômenos, qualquer coisa de sério, como que a revelação de uma nova lei, que tomei a mim estudar à fundo”²⁸.

Nisto se distingue de seus contemporâneos, que seus biógrafos e espíritas afirmam, tomaram estas manifestações com fascínio. Acompanhando seu caráter analítico, demonstrou-se nada afeito à atividade lúdica a que se prestavam as mesas girantes. Nos salões parisienses onde as mesas faziam sucesso, mas confirmando sua História, o encarou como o início de mais uma etapa de sua jornada para a almejada ampliação da racionalidade e das luzes do mundo, como se esperaria de um intelectual europeu da metade do século XIX.

²⁷ Idem, p. 55.

²⁸ Idem, p. 56.

1.1. DE EDUCADOR DA JUVENTUDE A EDUCADOR DA HUMANIDADE (a razão e a fé de Allan Kardec)

Todas as ideias filiam-se a História, contexto, um sítio abrangente de ocorrências motivadas e as de Allan Kardec não poderiam ser diferentes, argumentará Célia Arribas (2008), em sua dissertação sobre a constituição do Espiritismo no campo religioso brasileiro. A pesquisadora considera a necessidade de estudos que situem o Espiritismo em seu aparecimento, destacando as suas relações com o pensamento positivista e evolucionista à época, porém ressentem-se do que considera a pouca atenção que se tem dirigido aos “[...] agentes que lhes dão materialidade, a partir de qual lugar no espaço social eles o fazem e quem são os grupos que lhes rendem conhecimento [...]”²⁹, pois nos diz que “[...] não basta que os elementos culturais estejam simplesmente disponíveis; é preciso ainda que seja anunciada por alguns agentes e também reconhecida e significada como tal pelos grupos interessados”³⁰.

Neste sentido apresenta-se a figura de quem destacam os pesquisadores sociais como fundador do Espiritismo, Allan Kardec, mesmo que divergindo dos pensadores espíritas, estes que por sua vez o consideram apenas seu *codificador*, considerando que a fonte do ensinamento em sua concepção seriam os *espíritos* (e somente).

Com esta operação, em minha percepção, visam “blindar” o Espiritismo de toda falha humana, dos erros e equívocos da vivência social e histórica, ao menos assim o pretendem. Todavia, porém, como se constata, a participação de Allan Kardec ultrapassa a figura de um simples compilador de instruções espirituais, imprimindo em sua obra anseios, suas dúvidas, suas preocupações e na construção dos textos literário sagrados do Espiritismo surge um constante diálogo com o contexto histórico e político da época, o que se destaca como uma das estratégias discursivas que, impressas no texto, a *Codificação* espírita, agem como elemento diferenciador entre suas obras e as demais obras religiosas disponíveis à sua época.

Arribas (2008) distingue dois grandes grupos de trabalhos que discutem e buscam identificar o Espiritismo em suas especificidades. O primeiro se limita, em sua compreensão,

²⁹ Idem, p. 22.

³⁰ Idem, p. 42.

a considerar as diferenças entre o Espiritismo científico, marca atribuída ao sistema em sua origem na França e o Espiritismo brasileiro com conotações de deturpação da mensagem original, ocasionada pelo espírito místico brasileiro.

O segundo grupo, do qual compartilhamos a compreensão, vê o Espiritismo como uma reconstrução original, neste caso em especial cito o trabalho de Giumbelli (1997), que investe em analisar o campo de forças que envolvem o Espiritismo Kardecista no início do século XX, como resultado de especificidades históricas brasileiras, junto às estratégias sociais locais³¹.

Arribas (2008) encontra base para seu esforço analítico na aproximação com o desenvolvimento teórico apresentado por Geertz (2004)³², desenvolvida em seu estudo já clássico no qual analisa como a capacidade de universalização de um sistema religioso impõe a necessidade de adaptação regional, a partir de duas figuras chave no Islamismo.

Quando esta analisa a vida de Allan Kardec, Bezerra de Menezes e Telles de Menezes evita tomar suas participações como resultados mecânicos de um contexto, mas como capazes de suscitar uma análise articulada nas ações dos agentes, suas redes de relações, seu capital, que em contato com repertórios teóricos e cosmológicos específicos, ao somarem-se estas trajetórias singulares, às redes das quais faziam parte, acabam por assumir estratégias neste campo de forças que configuram o social produzindo o Espiritismo, em nosso caso, no Brasil.

Em sua “História do Espiritismo”, Doyle (2005)³³, através de relato de Miss Anna Blackwell, tradutora das obras kardequianas para a língua inglesa, apresenta a seguinte descrição de Kardec, que se demonstra ainda mais interessante ao ser comparada com modelos de comportamento apresentados em centros espíritas, por exemplo, em como se portar em sessões de estudo, de como deve se apresentar um *médium* ou outro *trabalhador* espírita³⁴, assim como frequentemente tenho observado, como lido em muitos manuais espíritas:

³¹ Cf. GIUMBELLI, 1997.

³² Cf. GEERTZ, Clifford. **Observando o Islã**: o desenvolvimento religioso no Marrocos e na Indonésia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

³³ Cf. DOYLE, Arthur Conan. **História do Espiritismo**. São Paulo: Pensamento, 2005.

³⁴ O *trabalhador* se difere do mero “frequentador”, pois participa das atividades da casa enquanto: *médium*, orientador em cursos, na organização administrativa da casa, na distribuição dos serviços assistenciais (possuindo horários e responsabilidades, que são cobradas dos mesmos) e etc. Os *trabalhadores* ocupariam, na perspectiva da tipologia do mercado religioso de Bourdieu (2002), a posição de “sacerdotes”, ou seja, são produtores e distribuidores de bens religiosos, enquanto os frequentadores seriam os consumidores destes bens, os “leigos”. A especialização dos agentes, porém, não é tão radical e espera-se que todo frequentador se torne um

“Pessoalmente Allan Kardec era de estatura média. Compleição forte, com uma cabeça grande, redonda, maciça, feições bem marcadas, olhos pardos, claros, mais se assemelhando a um alemão que a um francês. Enérgico e perseverante, mas de temperamento calmo, cauteloso e não imaginoso até a frieza, incrédulo por natureza e por educação, pensador seguro e lógico, e eminentemente prático no pensamento e na ação. Era igualmente emancipado do misticismo e do entusiasmo[...]”³⁵.

A descrição não se limita à aparência externa, mas apresenta um breve perfil de personalidade que se ajusta às pretensões de validade e legitimidade da figura de um cientista e não de um profeta ou visionário, bem adequada à nova mensagem que se afirma através das teses kardequianas.

Como ficará claro durante esta argumentação, vejo a vida do compilador do Espiritismo composta de duas fases: uma vida “profana” e uma vida “profética”. De fato este modelo é o apresentado no pensamento espírita, que dá menor atenção à etapa em que Allan Kardec cumpria sua jornada como Denizard Rivail. Tomarei este esquema do antes e do depois do momento de “ruptura” que muda os rumos da existência, buscando apresentar a vida do mesmo antes de iniciar a promoção da *doutrina dos espíritos*, ainda como pedagogo da cena intelectual da França no séc. XIX, porém, devo reforçar, não assumo esta contraposição de forma acrítica, pretendo porém valorizá-la como esquema compreensivo. Esta “etapa” de sua vida é essencial para que conheçamos muito do que será a doutrina promovida pelo mesmo enquanto “Papa do Espiritismo” como alguns se referirão ao mesmo.

Minha compreensão é de que o projeto kardequiano não se dá como “ruptura”, mas como sequência na qual o patrimônio intelectual e existencial acumulado como Rivail, influi e determina, em grande medida, o que será a experiência espiritual de Kardec.

Nosso pedagogo, nesta fase de sua vida, Denizard Rivail, escreveu antes de se tornar Allan Kardec, o *codificador* da *doutrina dos espíritos*, mais de 20 obras educativas e escolares. Em uma primeira aproximação, de forma aparente não há ligação alguma entre suas obras versando sobre o método de ensino da matemática ou da gramática nas escolas do

trabalhador tão logo seja possível e todo esquema ritual, em específico o estudo, se dirige a este objetivo. Conferir: BOURDIEU, Pierre. **A Economia das Trocas Simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2002.

³⁵ Idem, p. 394.

primeiro e do segundo ciclo e o “Livro dos Médiuns”³⁶, mas esta aparência não constitui a realidade.

São algumas de suas obras, algumas em parceria com colaborador, citadas em Moreil (s/d.)³⁷:

- “Curso prático e teórico de aritmética” (1824);
- “Plano para a melhoria da educação pública (1828);
- “Gramática francesa clássica segundo novo plano (1831);
- “Memorial” dirigido aos “senhores membros da comissão encarregada da revisão da legislação universitária e da preparação de um projeto de lei sobre o ensino” (1931);
- “Gramática normal dos exames” (sem data);
- “Curso de cálculo de cabeça” (sem data);
- “Tratado de aritmética” (sem data);
- “Questionário gramatical, literário e filosófico” (sem data);
- “Manual dos exames para os certificados de habilitação” (sem data);
- “Catecismo gramatical da língua francesa” (sem data);
- “Soluções racionais das perguntas e dos problemas de aritmética e de geometria usual” (sem data);
- “Ditados normais dos exames do Hotel de Ville e da Sorbonne” (sem data);
- “Ditados especiais sobre as dificuldades ortográficas” (sem data).

A lista demonstra a que vertente do pensamento científico Rivail se especializou, possivelmente conformando determinado modelo de verdade científica no qual o ensino, em destaque a normatização gramatical e o raciocínio matemático se unem, com posterior influência nos esforços de *codificação* espírita que se propõe.

André Moreil (s/d.) informa que “[...] suas obras são adotadas pela Universidade de França”³⁸, não revelando, porém, a fonte de tais informações, isto serve para demonstrar a dedicação de Rivail à lógica matemática e às regras e estruturas da dinâmica gramatical, que se apresentam como foco de produção, assim como a área do direcionamento à área educação e desenvolvimento do raciocínio lógico, sendo aceito, no relato de Moreil (s/d.), como parte

³⁶ Cf. KARDEC, Allan. **O Livro dos Médiuns**. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 1988.

³⁷ Cf. MOREIL, André. **Vida e Obra de Allan Kardec**. São Paulo: Edicel, s/d., p. 44-46.

³⁸ Idem, p. 46.

da elite acadêmica francesa. Sua última obra seria concluída em 1947, a publicação de um projeto de reforma que trata de exames e propostas para o ensino de jovens.

O pensamento espírita tem sua primeira obra codificada em 1857, chamada de o “Livro dos Espíritos”³⁹ e compartilha das crenças positivistas e cientificistas que se contrapunham a vertentes românticas e liberais. Seduzidas, então, pelo dogma do progresso contínuo, propõem que os fatos só são passíveis de conhecimento pelos sentidos, que servem de fundo para o pensamento científico à época, influenciando as ciências naturais e, as ainda em formação, ciências humanas.

O modelo de ciência de Rivail é este modelo da ciência natural e positiva. O *codificador* do Espiritismo, como é considerado, é nascido na cidade de Lion, filho de magistrado e enviado aos dez anos ao instituto de educação instalada por Henrique Pestalozzi, “escola modelo da Europa”, na qual se destaca como aluno e seguidor do mestre pedagogo e de seu método de ensino “intuitivo”, o que “[...] se funda pela substituição do verbalismo e do ensino livresco pela observação, pelas experiências, pelas representações gráficas, etc.”⁴⁰

Enviado a Yverdum, na Suíça para seguir estudo, assim como para possivelmente afastá-lo da conturbada atmosfera política de Paris. Moreil (s/d) destaca em seu relato que o fundador desta escola é Henri Pestalozzi, este que ao descobrir a obra de Rousseau, “*Émile*” (publicada em 1702), se interessa pelos rumos da educação de jovens, assim:

“[...] [a]ssimila então Pestalozzi as teorias sobre a ‘natureza do homem, corrompida pela sociedade’. Fica ele convencido: daí por diante “civilização será aos olhos de Pestalozzi, um contra-senso, por ser contrária à natureza’. A ênfase educativa será posta sobre a espontaneidade natural do ser humano, que convém preservar contra a corrupção social”⁴¹.

O pensamento racionalista liberal de Rousseau está, sem dúvida, comprometido nestas doutrinas que influenciam também o pensamento de Kardec e assim, conseqüentemente a *codificação* da doutrina espírita.

Isto se apresenta quando, por exemplo, Pestalozzi afirma na descrição de suas convicções a respeito da natureza humana, que: “[h]á no fundo das almas um princípio inato

³⁹ Cf. KARDEC, Allan. **O Livro dos Espíritos**. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2005b.

⁴⁰ Cf. ROCHA, 2007, p. 54.

⁴¹ Cf. MOREIL, s/d., p. 24.

de justiça e de virtude, com a qual, contra as nossas próprias máximas, julgamos nossas ações e aquelas alheias como boas ou más, e é a este princípio que dou o nome de consciência”⁴². Ou ainda, já apresentando antecipadamente um embate central do Espiritismo, a oposição tensa entre *livre arbítrio* e tendências e paixões do espírito:

“Sinto perfeitamente em mim mesmo quando faço o que quis fazer ou quando apenas cedo às minhas paixões. Tenho sempre o poder de querer e não a força de executar. Quando me entrego às tentações, ajo segundo o impulso dos objetos externos. Quando me censuro de minha fraqueza apenas escuto minha vontade; sou escravo por meus vícios e livre por meus remorsos [...]”⁴³.

Com relação a este aspecto, a influência da escola pestalozziana sobre Kardec e presumível sobre a *Codificação* e concepções espíritas decorrentes, em especial, é possível vislumbrar a casa espírita (centro) como espaço de uma família em “sintonia espiritual”, como apresentado por Moreil (s/d):

“Com efeito, foi em Yverdum e graças à Pestalozzi que Kardec aprendeu o justo sentido da educação, que deve ser ao mesmo tempo paternal e liberal. Já se disse, muito justamente, que a doutrina espírita é de suave severidade. É também esse o caráter do método de ensino ideado por Pestalozzi. As crianças formam ali uma grande família, torna-se assim o modelo da família dos espíritas, pois é universal”⁴⁴.

Para Pestalozzi e o discípulo Rivail, “Deus é a natureza boa e justa [...]”⁴⁵, e aqui já se desenha o problema do mal, que será ponto de reflexão no Espiritismo que se constrói.

Quais os princípios gerais desta “educação pestalozziana”?

“Toma a criança ao sair das mãos da natureza, para acompanhá-la em seu desenvolvimento; considera como suas idéias se desenvolvem, estuda as necessidades e as suas faculdades; e depois de numerosas observações, estabelece um método que consiste essencialmente em aproveitar as faculdades que a criança recebeu da natureza, para proporcionar-lhe um raciocínio sadio e acostumá-la a pôr ordem às suas idéias”⁴⁶.

⁴² Idem, p. 141.

⁴³ Idem, p. 141 e 142 (grifos nossos).

⁴⁴ Idem, p. 28 (grifos nossos).

⁴⁵ Idem, p. 29.

⁴⁶ Idem, p.28 (grifos nossos).

O instituto de Iverdon reflete a personalidade de seu dirigente e idealizador, Pestalozzi, que representa os valores da instrução e da moral. A figura do mestre e do professor marcará a sua existência profana, assim como a sua posterior existência sagrada, já como *codificador* espiritualista. A educação cosmopolita no instituto se apresenta como modelo ótimo para a posterior construção sobre a família espiritual.

Assim como seu mestre, Rivail considerará que uma ciência da educação – que inclui as mulheres – é a pedra de toque para a evolução harmoniosa de uma sociedade. Laplantine e Aubrée (1990), em seu estudo já clássico sobre o Espiritismo no Brasil e na França, nos afirmam o quanto o protestantismo liberal de Iverdon prenuncia os valores de uma posterior vida ritual espírita:

- Desconfiança em relação à improvisação;
- Pontualidade das reuniões;
- Evitação do cerimonialismo;
- Silêncio e memorização.

Assim, a filosofia do século XVIII, mais ainda a moral suíça, nomeadamente a ordem, as fronteiras estritas do bem e do mal, a profunda seriedade, o sentido de progresso pessoal, a precisão e o ideal do trabalho bem feito, em “um rigor todo calvinista”⁴⁷.

A impressão da obra completa de Pestalozzi termina exatamente no ano em que Rivail publica sua primeira obra, ano de 1824 (“Curso prático e teórico de aritmética”⁴⁸). À época, estudos da eletricidade, de magnetismo animal, telégrafo elétrico e leis fundamentais da eletrodinâmica estão igualmente se desenvolvendo e serão incluídas no imaginário técnico do Espiritismo nascente.

Deve-se aqui citar, que por entre as doutrinas ou sistemas de caráter filosóficas e universalistas, que precedem sua construção espírita, Rivail teria encontrado afinidades com a maçonaria. É afirmação de Moreil (s/d.), que chega a asseverar que os princípios filosóficos maçônicos e espíritas são absolutamente os mesmos: a) existência de Deus; b) imortalidade da alma, c) solidariedade humana. Não sem, porém, evitar como bom espírita que se confundam ao retificar sua própria operação comparativa, comunicando logo a seguir:

⁴⁷ Idem, p. 25.

⁴⁸ Cf. MOREIL, s/d., p. 35.

“Em compensação, Allan Kardec renuncia a tudo quanto é formalismo, aspecto cultural (e, portanto retrógrado) da iniciação maçônica. Basta-lhe que Deus seja o Arquiteto Supremo do Universo, o criador inteligente das leis “exatas” e “sublimes” da física e da astronomia. Sendo assim, para que reproduzir o signo oculto do esquadro, da estrela do compasso, da pá e do malho? Isto tudo nada acrescenta à fé que, aliás, não é bem fé, pois o Espiritismo é a ‘fé racional’. Pode-se dizer o mesmo das cerimônias da iniciação das sessões espíritas. A iniciação espírita, com efeito, não é uma marcha de olhos vendados, como na iniciação maçônica, rumo à verdade mas, ao contrário, um caminhar de olhos abertos perante o fato indubitável da manifestação dos espíritos”⁴⁹

Todavia é reconhecível, sim, um fundo comum na doutrina maçônica que se encontra no Espiritismo, refletindo sobre o que escreve Kardec no prefácio de “O Céu e o Inferno”⁵⁰:

“O universo é um vasto estaleiro: uns destroem, outros reconstroem, cada um recorta uma pedra para o novo edifício, cujo plano é conhecido somente pelo grande arquiteto e do qual só compreenderemos a estrutura quando as suas formas começarem a surgir acima da superfície”⁵¹.

Aos vinte anos, Rivail ao lançar seu primeiro livro de cunho didático dedica-se ao método pestalozziano em solo francês, tornando-se escritor, educador, diretor de escola e professor de matemática, língua francesa, química, física e astronomia. Em 1828 recebe premiação pelo seu “plano proposto para a melhoria da educação pública”⁵², na qual defende a tese da educação moral e a criação de cursos para a formação de professores.

Este estágio de sua vida considerado como “profano”, é considerada e indicada pelos espíritas como dedicado à formação de seu caráter como educador, se seguirá a uma aproximação gradual com os fenômenos sob o signo do oculto e do maravilhoso que tanta curiosidade despertou na sociedade francesa à época e que darão início à reflexão e seu projeto de nova ciência, o Espiritismo. Convidado e depois apresentado às mesas girantes por um grupo de amigos, nos diz seu biógrafo que neste momento: [...]começa a vida espírita de Allan Kardec pela descrença mais absoluta[...]”⁵³.

⁴⁹ Cf. MOREIL, s/d, p. 49-50.

⁵⁰ Cf. KARDEC, Allan. **O Céu e o Inferno**. Rio de Janeiro: FEB, 1962.

⁵¹ Idem, p. 50.

⁵² Cf. MOREIL, p. 15.

⁵³ Idem, p. 58.

Começa a frequentar as sessões na casa de um amigo, Sr. Boudin, em 1855. Já em 1856 estaria em casa, trabalhando no que seria o “Livro dos Espíritos”⁵⁴ e teria ouvido insistentes batidas. Na primeira oportunidade, durante sessão *mediúnica* pergunta a um *espírito*:

“_Pergunta: [...] podeis dizer-me qual é a causa dessas pancadas, que se produzem com tanta persistência? _Resposta: Era teu espírito familiar.

[...]_Pergunta: poderíeis dizer-me quem é ele e o que quer de mim? _Resposta: Podes perguntar-lhe diretamente, porque ele está aqui.

_Pergunta: Meu espírito familiar, quem quer que sejas, agradeço-vos ter vindo visitar-me; querei dizer-me quem sois? _Resposta: Para ti, o meu nome será A Verdade e todos os meses estarei aqui, durante um quarto de hora a tua disposição.⁵⁵

Esse *espírito* não pode ser considerado na visão da comunidade espírita kardecista um *espírito* qualquer, mas era o “consolador prometido” pelo próprio Cristo, como nos indica Moreil (s/d.):

“[...] O fundador do Espiritismo não podia apelar para um espírito inferior ou de menor gabarito. Allan Kardec devia lançar as bases do Espiritismo científico em decorrência das comunicações feitas pela Verdade e em nome da Verdade. Além disso, esse espírito era o próprio consolador; o Espiritismo escrito torna-se realmente o Terceiro Testamento anunciado por Jesus”⁵⁶.

Ora, Kardec também não é considerado como um homem comum, pois tem como missão trabalhar em uma revelação para o destino futuro de toda a humanidade, na tipologia Weberiana poderíamos considerá-lo o “profeta”⁵⁷ de uma nova era para a humanidade. É necessário esclarecer que os adeptos espíritas não o consideram abertamente como um “profeta”, mas apenas como um *codificador*. Por mais que junto aos meus interlocutores espíritas, a perspectiva do profeta, seja afastada com um misto de formal humildade, suas descrições são seguidas do pronto reforço de seu papel como *codificador* e modelo de conduta:

⁵⁴ Cf. KARDEC, 2005b.

⁵⁵ Idem, p. 61-62.

⁵⁶ Idem, p. 63.

⁵⁷ O “profeta”, figura idealtípica weberiana, é o agente religioso que portador de um carisma pessoal, em virtude de missão, anuncia uma doutrina religiosa. No caso de Kardec sua construção é de que não apresenta nada de novo, mas renova uma tradição antiga, através da aplicação de “novos métodos”. Para ampliar o debate, enfatizo que sua figura apresenta igualmente na classificação ideal weberiana semelhanças com a figura do “legislador”. Conferir: WEBER, Max. **Economia e Sociedade** (v. 1). Brasília: Editora da UnB, 2004, p. 303.

“É obvio que Allan Kardec nega ter inventado um sistema: ‘Meu papel consistiu unicamente em sistematizar material comunicado pelos Espíritos’. Mas reconhece que ‘O Livro dos Espíritos’ é a pedra angular do edifício; todos os princípios da doutrina ali se encontram. Desde a base até a coroa...”⁵⁸.

Moreil (s/d.), o biógrafo e ensaísta que serve de base a esta reflexão, nos propõe a vida de Rivail/Kardec como constituída de duas fases distintas “a vida de homem laico” e o “homem universal”.

“Tomamos a liberdade de empregar uma imagem comparativa que, certamente, Kardec não recusaria. A exemplo do que escreveu São Paulo em suas Epístolas aos Coríntios, a respeito do Antigo e do Novo Testamento, o primeiro período da vida de D.H.L. Rivail coloca-se sob o signo da lei, enquanto o segundo é aquele da graça”⁵⁹.

Em 1857 o “Livro dos Espíritos” é finalizado, neste mesmo ano, um *espírito* chamado de “Z”, lhe comunica o haver conhecido em existência anterior, quando seu nome seria então Allan Kardec, na qual teria sido druida e teriam vivido juntos na região da Gália. Moreil (s/d.) assim nos diz:

“A partir desse momento, Denizard Rivail já não existe. A missão recebida, o título de chefe doutrinário de uma ciência ditada pelos espíritos, obrigam-no a ‘renascer’ como Allan Kardec. O novo nome lhe parece revestido de valor quase esotérico”⁶⁰.

Ora, a mudança de nome é um ato comum a muitos movimentos religiosos, ligados à conversão, e por mais que esta mudança, de Rivail para Kardec, seja traduzida com frequência como uma tentativa de separar a obra espírita da personalidade individual de Rivail, ou mesmo a necessidade de anonimato provocada pela polêmica que poderia cercar esta sua produção, o aspecto ritual da passagem é relevante e não passa despercebido.

Ao assumir o nome de Kardec seus biógrafos nos narram este evento de forma a marcar sua nova trajetória, além de firmar base como sacerdote, sábio de conhecimentos antigos de raiz bretã-druídica, seguindo um processo presente na construção da História espírita, que incorpora a História da nação francesa, ancorando-a a realidade espiritual, (referida

⁵⁸ Idem, p. 68.

⁵⁹ Idem, p. 18-19.

⁶⁰ Idem, p. 66.

atualmente em livros espíritas brasileiros como o “mundo maior”), os vultos (Napoleão, Joana D’Arc) e os fatos históricos (Revolução Francesa) ganha a lógica do infinito.

Allan Kardec investiga o fenômeno das manifestações espíritas através da *mediunidade* das duas filhas de um amigo. Nas comunicações obtidas foi informado, então, de que:

“[...]Espíritos de uma categoria muito mais elevada do que os que habitualmente se comunicavam através dos dois jovens médiuns, tinham vindo especialmente para ele, e queriam continuar a vir, a fim de lhe permitir desempenhar uma importante missão religiosa”⁶¹.

Em seguida, relatam: “[...] foi lhe dito que os ensinamentos lhe haviam sido dados expressamente para transmiti-los ao mundo e que ele tinha uma missão que lhe fora confiada pela Providência”⁶².

Considero esta sua epifania. Logo nos dirá o *codificador* “não apresento nada de novo”, mas antes afirma que só renova e aprofunda uma doutrina espiritual “universal” e milenar. Um momento de transição e ruptura que se revela, em sua concepção, ao assumir a obra do “*Espírito da Verdade*”.

A súbita sensação de realização ou compreensão da essência ou do significado profundo e perturbador de algo, que indica que alguém encontrou finalmente a última peça do quebra-cabeça, aquela que lhe faltava e agora consegue ver a imagem completa. Na epifania a verdade se revela e ocorre uma mudança profunda no ser. Atente-se ao fato que esta mudança no caso de Kardec não é descrita como traumática, revelando-se mais paulatina, enquanto processo, que enfatiza as dimensões conscientes e não as emocionais da mudança. Não temos a doença-iniciação, por exemplo, como ocorreu com o apóstolo Paulo, mas a descrença que se dissolve na razão.

O modelo do complexo xamânico de Eliade (2002)⁶³ pode ser útil neste caso? Em parte, pois se compreende que o modelo eliadiano, deve ser considerado sem dúvida como idealtípico, avaliando seu comentado caráter generalizante, ao nos trazer exatamente esta passagem de homem comum a homem sagrado, capaz de comunicação com o mundo verdadeiro e de servir de mediador entre dois mundos. O xamã se apresenta como um

⁶¹ Cf. DOYLE, 2005, p. 393.

⁶² Idem, p. 394.

⁶³ Cf. ELIADE, Mircea. **O Xamanismo e as Técnicas Arcaicas do Êxtase**. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 16.

especialista do êxtase, alguém que com a ajuda de uma diversidade de seres sagrados aprende a dominar técnicas que lhe permitem esta mediação. Porém, Rivail, agora Kardec, não passa por um ponto central na aquisição desta técnica, ou pelo menos seus biógrafos não a citam, pois, como já enunciado a doença iniciação não está presente, o que acaba nos distanciando da iniciação xamânica modelar.

The image shows a screenshot of the website for the Associação Espírita Caminheiros do Bem (AECB). At the top, there is a banner with the text 'AECB - Associação Espírita Caminheiros do Bem' and '1926 - 2010'. Below the banner, the website layout includes a navigation menu on the left, a central 'Atividades' section, and a right sidebar with 'Avisos' and 'Links de Interesse'. The central 'Atividades' section features a quote by Allan Kardec and a list of activities: '2ª Feira - Estudos Sistematizados - 20:00 h', 'ESDE - Estudo Sistematizado da Doutrina Espírita', 'ESEM - Estudo Sistematizado de Educação Mediúnic', 'EDP - Estudo Doutrinário Preparatório', and 'EADE - Estudo Avançado da Doutrina Espírita'. Below this, there is a section titled 'Obras Básicas' displaying five book covers: 'O Livro dos Espíritos', 'O Livro dos Médiuns', 'O Evangelho Segundo o Espiritismo', 'A Gênese', and 'O Céu e o Inferno'. A section titled 'Outras Obras' shows the cover of 'Obras Póstumas'. The right sidebar contains 'Avisos' with contact information for Terças e Quintas, 'Links de Interesse' with links to 'Espíritos de A a Z', 'Mensagens Caminhos de Luz', 'Revista Cristã do Espiritismo', and 'Livro Guia Parapeças'.

Imagem 01. O Pentateuco espírita em destaque. Na página eletrônica da “Associação Espírita Caminheiros do Bem”⁶⁴, uma das poucas imagens disponíveis é este conjunto de livros dispostos em destaque no centro-inferior da página. Considerando o aspecto “não figurativo” que se apresenta no Espiritismo é significativo que as únicas figuras sejam dos livros da *Codificação*, o impulso não é de divulgação apenas, mas também, ornamentar e inspirador.

Todavia considere-se que ele foi instruído e auxiliado sistematicamente na escrita de um livro, entre vários outros que escreverá em seguida e que formarão o que se chamará

⁶⁴ Cf. AECB - ASSOCIAÇÃO ESPÍRITA CAMINHEIROS DO BEM. Disponível em: <<http://caminheirosdobem.net>>. Acesso em: 01.07.2010.

significativamente junto aos adeptos espíritas como o *Pentateuco espírita*⁶⁵ (em clara referência à Bíblia) que é a base de um sistema religioso, além do que, este é considerado como um “técnico” do diálogo com os *espíritos* em sua tarefa *codificadora*

O que se propõe é que mesmo considerando-se as muitas diferenças que se apresentam, as semelhanças deste trajeto bem administradas pelo analista, no caso o antropólogo, permitem que o modelo eliadiano sirva no caso proposto, como ponto de referência elucidativa para o pesquisador interessado em aproximar-se da carreira sagrada de uma figura como a de Kardec.

No Espiritismo há uma extensa classificação das formas de diálogo com o plano espiritual⁶⁶, uma das que se deve destacar é a de *médium ostensivo* e dentre estes há os chamados *médiuns de incorporação*, por exemplo, os que podem manifestar através de seu corpo, da fala, da escrita, de gestos, a personalidade de *espírito* que, então, se apresenta como se ele fosse.

Consideram-se todos os homens e mulheres *médiuns*, isto é dito e consta da literatura espírita, considerada capacidade inerente ao ser humano, mas logo após se diferenciam aqueles que não apresentam as manifestações típicas de um *médium*, levantando ao tipo *médium ostensivo*. O *médium* é chamado *ostensivo*, quando sua *mediunidade*, capacidade de comunicação com os *espíritos*, se manifesta incontestemente, seja qual for seu tipo, foi me relatada a respeito deste caráter ostensivo por *trabalhador* a mesa *mediúnica* da casa que *ostensivo* é o *médium* que consegue ter contato com os *encarnados* e *desencarnados*, neles há diálogo “de fato”, ouvir, falar ou escrever, de maneira clara e direta, ver coisas que não são deste mundo. *Médium ostensivo* é o que normalmente, de forma comum se chama simplesmente de *médium*. Veremos que nos casos dos *médiuns ostensivos*, sejam *curadores* ou *de incorporação*, encontrados durante meu trabalho de campo, o modelo eliadiano se apresenta com precisão descritiva no que se refere a capacidades xamânicas.

⁶⁵ Constituído dos seguintes textos de Kardec, em ordem cronológica de publicação: "O Livro dos Espíritos", lançado em Paris (França) em 18 de abril de 1857; "O Livro dos Médiuns", publicado em janeiro de 1861; "O Evangelho segundo o Espiritismo", lançado em abril de 1864; "O Céu e o Inferno", publicado em agosto de 1865; e "A Gênese", lançada em janeiro de 1868. Conferir: KARDEC, Allan, 1998; _____, 1962; _____, 2005a; _____, 2005b e _____. **A Gênese**. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 1998.

⁶⁶ A classificação dos *médiuns* se encontra no “Livro dos Médiuns”, no qual Kardec (2005b) em seu impulso classificatório distingue um número superior a 70 (setenta) a tipologia dos *médiuns* e seus atributos distintivos (audientes, científicos, historiadores, improdutivos, levianos, pneumatógrafos, videntes, etc.), além de classificações que se multiplicam no uso corrente da linguagem e categorizações espíritas, como no caso de *médium de incorporação* ou *ostensivo*, que derivam, mas não constam diretamente da classificação original kardequiana. Conforme: KARDEC, 2005b.

Outro que merece atenção por seu papel na construção do universo espírita é o *médium* psicógrafo, que escreve as instruções, lamentos e mensagens morais dos *espíritos*, compondo a literatura psicografada de tanta importância no Espiritismo Kardecista. Allan Kardec não é classificado nestes casos citados, sendo rotulado pelos próprios adeptos como *médium inspirado*, ou seja, capaz de se comunicar e ser influenciado de maneira mais acentuada através de seus pensamentos e emoções pelo plano espiritual.

Na hierofania (“algo de sagrado se revela”), mudança radical de regime ontológico e estatuto social e a existência do “homo religiosus”, sobretudo do primitivo, é “aberta” para o mundo; vivendo, o homem religioso nunca está sozinho, pois vive nele uma parte do mundo. Veremos o quanto isto se aplica à percepção de corpo na *doutrina* espírita. A História de Kardec é, assim, a revelação da iniciação de um “novo” cientista, como profundo observador da realidade, que se apresenta para ele complexificada e múltipla, pois engloba o “visível” e o “invisível”. Ele está agora apto a apresentar-se como “homem universal” e como “educador da humanidade”, “precursor da nova ciência” (a ciência dos *espíritos*), pois como argumenta Eliade (2008):

“Uma existência aberta para o mundo não é uma existência inconsciente, enterrada na natureza. A ‘abertura’ para o mundo permite ao homem religioso conhecer-se conhecendo o mundo – e esse conhecimento religioso, refere-se ao ser”⁶⁷.

Seus sentidos estão de fato prontos para compreender o mundo, pois sua razão participa da natureza integral do mundo:

“Ora, essas correspondências antropocósmicas interessam-nos principalmente porque são as ‘cifras’ das diversas situações existenciais. Dizíamos que o homem religioso vive num mundo ‘aberto’ e que, por outro lado, sua existência é ‘aberta’ para o mundo. Isto é o mesmo que dizer que o homem religioso é acessível a uma série infinita de experiências que poderiam ser chamadas de ‘cósmicas’”⁶⁸.

Rivail assume, assim, o nome Kardec em suas obras, marcando um novo começo à qual dedica todos os momentos de sua vida deste instante em diante. À comunicação de seu passado como sacerdote celta, o novo homem Allan Kardec não passa incólume, ao anúncio de sua escolha pelos *guias* espirituais para ser o porta-voz da nova verdade espírita ao mundo.

⁶⁷ Cf. ELIADE, 2008, p. 137.

⁶⁸ Idem, p. 139.

Se a ciência sempre se revelou como o método primeiro de Rivail na construção de sua pedagogia, agora esta razão lhe permitirá alcançar o mais alto ideal de um educador, este se tornará “educador da humanidade”. Em sua ciência todo o Cosmos se revela criação ordenada e perfeita de uma vontade transcendente e justa. A pedagogia espírita não parece ser de forma alguma difícil de construir por Kardec, nenhuma crise específica se apresenta, pois encaixa-se perfeitamente à trajetória de Rivail-orientador dos jovens.

Paulo de Tarso, o apóstolo, é utilizado não só como exemplo modelar da mudança da vida de Rivail/Kardec por seus biógrafos, mas também é descrito no ideário espírita como a grande referência entre o apostolado de Jesus. Ocupa o apóstolo uma posição eminente na literatura produzida já no Brasil em especial junto a Chico Xavier.

Reforçando a figura do santo⁶⁹, aqui usada como homem-modelo, em uma aproximação mesmo com a forma com que este título é considerado no trabalho de Lewgoy (2004), que é forte o debate sobre a possibilidade de Chico Xavier ser Allan Kardec *reencarnado*⁷⁰.

A epifania de Kardec, a recuperação da antiga identidade sacerdotal e espiritual se revelará como um longo processo hierofânico, pois podemos compreender as pretensões espíritas de desvelamento mútuo entre ciência e religião (moral) como um processo de revelação que explicita a sacralidade das operações da razão sobre o mundo⁷¹, no caso em estudo, através do projeto de uma nova ciência, o Espiritismo, vindo como a “terceira revelação”⁷². No Espiritismo Kardecista, marcado pelo evento da *Codificação*, uma de suas perspectivas mais reforçadas é de que “o milagre não existe”. O “milagre” pode ser explicado e, ao ser assim explicado, apresenta-se como iluminação que traz a consciência de Deus, sendo essa consciência a chamada *fé raciocinada*. Esta é a pretensão do agora Allan Kardec,

⁶⁹ Falar em santo no contexto do Espiritismo pode ser polêmico. Aqui me inspirando na análise e uso da categoria por parte de Bernardo Lewgoy (2004), porém não me limitando a este, “santo” no sentido de homem-modelo, cuja vida exemplar, serve de referência e termina por ultrapassar os limites de sua existência ordinária, introduzindo-o na esfera do sagrado, processo que pode e ocorre de fato, com frequência, mesmo sem necessariamente o consentimento e participação do próprio sujeito, ou seja, sua vida é apropriada por outros e reconstituída enquanto modelo, com maior ou menor rigor biográfico.

⁷⁰ A *reencarnação* é a volta da alma ou espírito à vida corpórea, cadeia de existência dos *espíritos*, lei que afirma a habitação sucessiva em outro corpo especialmente formado para ele e que nada tem de comum com o antigo. No caso o francês Allan Kardec teria reencarnado como Chico Xavier no Brasil. Conforme: ARANTES, Hércio. “Identidade espiritual Kardec/Chico Xavier – indícios significativos”. In: **Anuário Espírita 2006**, n. 43, São Paulo: Instituto de difusão espírita, 2006, p. 58-68.

⁷¹ Cf. DANTAS, André. “Dialética do Sagrado”. In: **Rubedo**. Disponível em: <<http://www.rubedo.psc.br/08outrub/diasagra.html>>. Acesso em 04.07.2010.

⁷² A primeira seria a de Moisés na Bíblia, Antigo Testamento; a segunda de Jesus Cristo, no Novo Testamento; e a terceira o “consolador prometido”, o próprio Espiritismo, revelado pelos *espíritos*. O projeto é o de consolidar o Espiritismo como doutrina cristã e como sequência dos eventos bíblicos.

acreditando que a ciência é a chave para o esclarecimento do ser humano, na melhor tradição racionalista e positivista.

Cap. II. O ESPIRITISMO E O ESPÍRITO DA ÉPOCA (novas velhas verdades da ciência oculta no século de Kardec)

Quando se afirma que o Espiritismo surge de um movimento racionalista, pretende-se dizer que este invoca a razão e o *esclarecimento* pela via intelectual de forma privilegiada como fator de progresso moral e espiritual. O positivismo cartesiano se expressa no atributo da razão e suas operações como capazes de desvelar o mundo e mesmo a Deus, este que se projeta no autoconhecimento, pois o espírito, “sede da razão”, é uma imagem de Deus.

É assim que por meio de observação e de métodos considerados racionais, Kardec afirma, compreendeu a gravidade da exploração que ia empreender que considera a chave do “[...] problema tão obscuro e tão controvertido do passado e do futuro da Humanidade [...]”, a solução que procurou por toda sua vida e nessa circunstância é metódico e sistemático, buscando as causas a partir da observação minuciosa dos efeitos físicos e observáveis “[...] para não se deixar iludir”⁷³.

Os primeiros resultados de suas observações foram: a) os *espíritos* são almas dos mortos; b) o saber deles equivale ao seu grau de adiantamento intelectual e moral; c) a opinião deles tem alcance pessoal. Desenho da doutrina que se constrói, considerada pelos analistas atuais como tendo a comunicação *mediúnica*, a *reencarnação* e o método que investe nas construções e discurso científico como marcas distintivas.

Essas conclusões, na convicção de Kardec, o impedem de cometer “[...] o grave erro de crer na infalibilidade dos espíritos”⁷⁴ e de formular teorias consideradas prematuras. Disto extrai as seguintes conclusões/afirmações: a) o simples fato da comunicação já provava a existência do mundo invisível; b) aquela comunicação permitia se conhecesse o estado deste mundo; c) cada espírito permitia que conhecesse uma parte deste mundo; d) cabe ao estudioso formar um conjunto, colecionar, coordenar e comparar uns relatos aos outros.

Sua cautela e sistemática se fundavam na concepção da necessidade da objetividade do método: “[c]onduzi-me, pois, com os espíritos, como houvera feito com os homens. Para mim, eles foram, do menor ao maior, meios de me informar e não reveladores predestinados”⁷⁵. Adequada a sua propagada disciplina científica, onde a fé deveria ser

⁷³ Cf. ROCHA, 2007, p. 57.

⁷⁴ Idem, p. 57.

⁷⁵ Idem, p. 57.

afastada e suas convicções teriam a firmeza dos fatos. A tensão sempre presente do desejo de sistematização nos padrões da verdade da época e da necessidade de crer; têm seu ápice na prescrição da *fé raciocinada* para o estudioso e adepto espírita. A fé compõe o universo tradicional da espiritualidade, mas precisa ser reconfigurada nos novos tempos da razão assim o fará o *codificador* espírita.

A *fé raciocinada* é elemento de interesse se compreendida em suas implicações na configuração dos valores a serem desenvolvidos pela *doutrina* espírita como a nova metodologia de apreensão do mundo pelo seu caráter tenso de mediação entre o plano da fé e da razão consideradas opostas, mas que Kardec apresenta como característica e convicção do novo tempo espírita. Para seus adeptos espíritas kardecistas a *fé raciocinada* é a crença fundamentada na explicação racional, orientada por lógica informada pela metodologia científica, baseada na não contradição, no terceiro excluído, fé mesmo instruída em um constante questionamento e na prova que surge da dúvida. No que se refere à tensão fé (religião, emoção, dogma) versus razão (ciência, consciência, verdade):

“A doutrina espírita concilia as duas idéias nos justos termos. A fé raciocinada, justamente a fé inabalável, como diz Allan Kardec, não se confunde com a simples crença, que veio pela tradição, como se fosse uma herança dos antepassados, mas nunca se deteve no exame dos fatos ou em ponderações críticas”⁷⁶.

Um de meus interlocutores, estudante e *médium* espírita da casa ao ser questionado afirma que, depois de estudar, você compreende que: “se você faz mal ao seu próximo, você sofrerá as consequências, assim como o bem praticado trará outras consequências”. Você entende o “funcionamento do universo” através dos estudos espíritas, do qual vem a “certeza da ordem das coisas”, que consola e dá segurança nos momentos difíceis da vida.

Esta *fé raciocinada* surge da explicação espírita, por exemplo, do inferno como irracional, pois Deus não pode punir, já que “Deus é bom” e a punição eterna infernal não se conforma a esta consideração prévia “racional”. O crente espírita não deverá ceder à doença, pois “sabe” que a doença tem sua explicação nas vidas passadas ou em dívidas adquiridas através de escolhas errôneas do presente. E quando a revolta e a tristeza surge do adoecimento, o que é de fato muito frequente, só confirma o quanto este participante está despreparado moralmente e, assim, “explica-se” a doença. Não importa se a regra é ou não o

⁷⁶Cf. AMORIM, Deolindo. **Análises Espíritas**. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileiro, 1975 *apud* “fé raciocinada”. In: CAMPETTI SOBRINHO, Geraldo (Org.). **O Espiritismo de A a Z**. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2008, p. 365.

estatuto comportamental prescrito, todos os casos só reforçam a argumentação para os demais. Enfim, no que se refere à *fé raciocinada*, restará, enfim, pouco de fé, no sentido tradicional, e muito de razão.

A necessidade é a de conhecer o Espiritismo, enquanto sistema de crenças, assim como resultado de especificidades históricas e culturais. Lewgoy (2006), entre outros, busca situar o pensamento espírita no contexto dos sentidos que a ciência adquire e desenvolve na Europa à época, como projeto de saber e moralidade.

“O Espiritismo de Kardec nasce envolto no ethos secular e anticlerical na França de Napoleão III, onde a *ciência* é um símbolo iluminista e uma *bandeira instituinte* dos movimentos progressistas e laicos das mais variadas matizes políticas, como socialistas, maçons e espíritas. Não ainda plenamente cristalizado, o campo científico da época tem um breve flerte com aliados de um horizonte ideológico cientificista ainda em expansão, no qual a pesquisa psi parecia coadunar-se com uma série de expectativas que remontavam à crítica iluminista à religião e a crença nos poderes libertadores da ‘ciência’ e da ‘razão’⁷⁷.”

Pretende-se como *esclarecimento* de fatos antes ponderados sob as categorias da magia e da religião, considerados “ritualismos carentes de conteúdo”, que serão revelados pela aplicação do “método científico” aos fenômenos espirituais.

Inspirado no método e na legitimidade de uma ciência positiva afasta-se, porém, deste mesmo movimento ao insistir na análise das causas últimas do homem e seu destino. Apropria-se, neste momento, do experimentalismo sistemático, mas voltando-se para um racionalismo metafísico em busca de reunir, mostrar a convergência das preocupações religiosas com as preocupações científicas, termina ao buscar “espiritualizar” a ciência, “cientificizar” a religião, em uma perspectiva de “progresso” e “evolução”.

Para continuar o processo de compreensão do universo de pensamento espírita kardecista, remeto à teoria do imaginário como desenvolvida por Gilbert Durand (2010)⁷⁸ que denuncia, de início, o “europeucentrismo” que preside ao nascimento das teorias sociológicas e históricas. Foi o século XIX, que viu o positivismo desenvolver-se na sociologia, no sentido único de Augusto Comte, e no historicismo “unidimensional”, de Marx. As correntes que

⁷⁷ Cf. LEWGOY, Bernardo. “Representações de ciência e religião no espiritismo kardecista. Antigas e novas configurações”. In: **Civitas**: Porto Alegre, v. 6, n. 2, jul./dez., 2006, p. 157 (grifos do autor).

⁷⁸ Cf. DURAND, Gilbert. **O Imaginário**: ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem. Rio de Janeiro: Difel, 2010, p. 46.

amplamente se expandiram junto aos pressupostos positivistas e materialistas. Acrescentemos simplesmente que, para estes “pais fundadores”, Comte e Marx, o imaginário e suas obras se situam bem “à margem” da Civilização, seja na idade “teológica” da primitividade humana, seja na superfície da “insignificância superestrutural”.

Ambos se alinham sub-repticiamente ao que Durand (2010) chama de “mito do fatal progresso providencial”, cujo modelo foi dado no século XII, pelo abade Joachim de Flore⁷⁹. Esse mito, que indica é fundador de todo pensamento moderno, consiste em situar o inelutável progresso da humanidade em três “idades” consecutivas da revelação: (1) a idade do Pai, depois (2) a do Filho e, enfim, (3) a do Espírito Santo, que virá e será a época da “paz universal”.

Ao contrário, deste movimento no fundamento do pensamento do *sapiens*, consiste a operação em, num mesmo movimento, recusar os “progressos de uma consciência”, cuja intencionalidade seria iconoclasta, tanto quanto as perspectivas curtas e regionais de um historicismo nascido do determinismo com sentido único da Europa moderna.

O três (concebida também em suas dimensões imagéticas além da numérica) está na formação de inúmeras relações espíritas. Diria que o três é estruturante das dinâmicas da imaginação espírita sobre o ser, o espaço e a História.

⁷⁹ Idem, p. 47.



Foto 01. Centro espírita “Paz Luz e Amor. Deus Cristo e Caridade”. Centro espírita (bairro Cidade Velha) próximo à “Associação Espírita Caminheiros do Bem”, traz em seu nome a estrutura do “três”, demonstrando sua presença constante na organização do pensamento espírita (foto 2008).

Na cosmologia espírita kardecista também três são os “elementos formadores do universo”: (1) Deus; (2) espírito e (3) matéria. Por sua vez, estes também são os pontos convergentes de uma imagem recorrente no pensamento espírita, enquanto representação mesma da ordem cósmica: o triângulo. Como um triângulo surge a representação mais utilizada para configurar a própria *doutrina* espírita enquanto conjunção plena do conhecimento e ação humana: (1) como ciência; (2) como filosofia e (3) como religião. Essa imagem de um triângulo de forças que constituem o conhecimento para o espírita foi apresentado pelo guia espiritual de Chico Xavier na obra de referência espírita: “o consolador”⁸⁰, título que traz referência à identidade (auto)atribuída ao próprio Espiritismo.

⁸⁰ Cf. XAVIER, Francisco Cândido. **O Consolador**. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 1977.

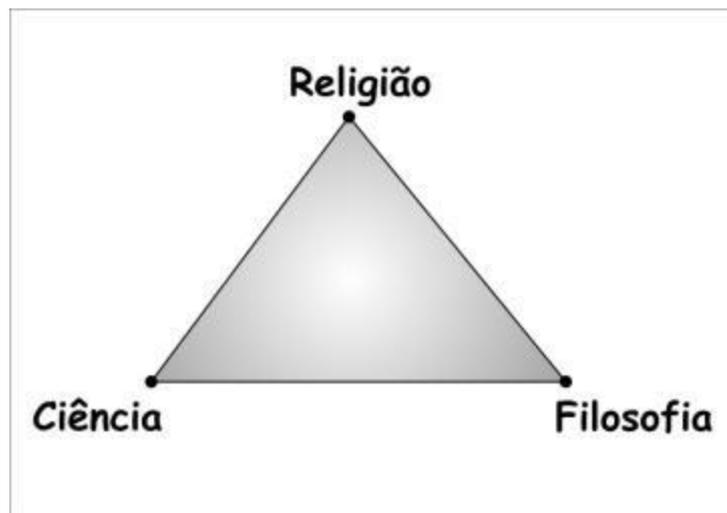


Imagem 02. O triângulo de Emanuel. Representação gráfica das dimensões intelectuais da doutrina espírita segundo Emanuel, espírito guia de Chico Xavier. Meu primeiro contato com esta imagem se dá durante aula no ESDE1, desenhada por Arlene, uma das instrutoras do grupo, no quadro negro.

Concebe Kardec (2006) que: “[o] Espiritismo sendo independente de toda forma de culto, não prescreve nenhum deles, e não se ocupa de dogmas particulares, não é uma religião especial, porque não tem nem seus sacerdotes e nem seus templos”⁸¹. Afirma ainda: “Eis porque sem ser, em si mesmo, uma religião, ele leva essencialmente às idéias religiosas, as desenvolve naqueles que não as têm e as fortifica naqueles em que elas são hesitantes”⁸². Na perspectiva espírita, o Espiritismo Kardecista é considerado religião, porque serve de laço que une as pessoas em uma comunhão de sentimentos, princípios e crenças relacionadas à busca de Deus (causa superior) e instruindo a ação moral entre os homens.

Com relação a este aspecto, nos fala Kardec (2005b):

“Mesmo os que nenhum fenômeno têm testemunhado, dizem: à parte esses fenômenos, há a filosofia, que me explica o que nenhuma outra me havia explicado. Nela encontro, por meio unicamente do raciocínio, uma solução racional para os problemas que no mais alto grau interessam ao meu futuro. Ela me dá calma, firmeza, confiança; livra-me do tormento da incerteza. Ao lado de tudo isto, secundária se torna a questão dos fatos materiais”⁸³.

⁸¹ Cf. KARDEC, Allan. **O que é Espiritismo**. Araras: IDE, 2006, p. 190.

⁸² Idem, p. 107.

⁸³ Cf. KARDEC, 2005b, p. 547-548.

Penso que se o leitor abrir este presente trabalho exatamente nesta página e não fosse informado de que se trata de um estudo sobre a religião espírita, poderia diante da fala de Kardec, de imediato pensar que está diante de um tratado sobre o novo pensar científico, escrito por mais um entusiasta das conquistas da razão no século XIX, esta é de fato a intenção kardequiana, incluir suas convicções entre as demais do discurso científico em desenvolvimento.

Os interesses de Kardec se incluem nas correntes do chamado movimento do “espiritualismo moderno”, consolidado através de ampla produção literária. Sandra Stoll (2003) nos traz informações a partir da comparação com outra destacada escritora, personalidade eminente neste mesmo movimento, chamada Madame Blavatsky.

A russa Petrovna Blavatsky, ou como é conhecida, Madame Blavatsky (1832-1907), era esposa de um general russo e como dama de companhia de uma condessa teria viajado pelos Bálcãs, Grécia e Egito, onde teria sido iniciada nos mistérios da magia egípcia.

Teria fundado após, na América, uma associação chamada Clube dos Milagres, de onde se origina a Sociedade Teosófica (em 1875), junto ao coronel e espírita Henry Alcott, e com este viajou à Índia e ao Tibete, onde teriam sido aceitos na Grande Irmandade Branca, todos fatos bastante controversos.

Madame Blavatsky publicou “Isis Desvelada” e “A Doutrina Secreta”, esta em quatro volumes. A vidente relata em seus escritos, que estes lhe teriam sido ditados por um mestre secreto, Djwal Khwel. O texto de “A Doutrina Secreta” não apresenta nem fontes de referências, nem datas, o que marcaria suas pretensões científicas, ou seja mantém os códigos de validação próprios dos sistemas nos quais se inspirou, como por exemplo transmissão e autoridade discipular, própria das tradições que investem na oralidade.

Em uma perspectiva comparativa que os aproxima, tanto Allan Kardec quanto Blavatsky, ambos investem em obras literárias, “Best Sellers” na época, porém utilizando de estratégias textuais diferentes, como nos diz Stoll (2003). A teosofia de Blavatsky a ancora na tradição, a quem recorre através de “[...] documentos antigos, há séculos guardados em mosteiros no oriente, aos quais teve acesso, por vezes através de meditação”⁸⁴, ensinamentos registrados em documentos que apresentam linguagem simbólica inacessível aos não

⁸⁴ Cf. STOLL, 2003, p. 33.

iniciados, praticamente ilegível para quem não dispõe de boa formação científica no setor da História, religião e da simbologia.

Quanto ao *codificador* do Espiritismo, este assume o recurso do experimental, pois seu interesse é aproximar o conhecimento do espiritual de sua própria vivência como intelectual na cena europeia do final do século XIX. Assim, ele impõe como referências a confrontação de seu sistema com a “opinião dos espíritos”, a tradição bíblica e cristã e as obras de destaque das mais novas descobertas científicas da época, em destaque: a geologia, a biologia, a física e a química.

A questão em destaque nesta comparação em Blavatsky e Kardec é sua apresentação como “argumento”, proposto um confronto de interpretações. Partindo da investigação da literatura produzida sobre sistemas de pensamento que se propõe como ciência, filosofia e religião, Stoll (2003) evidencia que este modelo de conhecimento (o científico e o religioso), mantém relações internas que são, ao mesmo tempo, de aproximação e de distanciamento; de confronto e influência mútua, apropriações e reinterpretações inesperadas e o Espiritismo se apresenta como uma delas.

Quando se fala em onda ocultista, compreenda-se esta como uma reação natural da alma coletiva ao materialismo científico da época, tendo como fonte de divulgação as doutrinas secretas, agora reveladas ao grande público através de extensas obras no campo literário, assim como a notícia da fundação de novas sociedades de ciências e pesquisas ocultas e não através de cientistas e pesquisadores no exercício de sua profissão, no recinto de laboratórios e academias.

2.1.. UMA APROXIMAÇÃO POSSÍVEL: O MÉDICO ESPÍRITA (expressão da razão salvadora/legitimadora da ciência)

Este movimento pretendido de legitimação e aproximação com a ciência e seu templo maior, a academia, tem investido especificamente na área médica, onde a missão de curar os corpos se aproxima da missão de salvar as almas.

Le Breton (2007) refletindo sobre a relação entre corpo, medicina moderna, e um imaginário religioso do projeto “perfectibilidade/felicidade/salvação”, nos traz a reflexão do corpo como esboço, na qual a biotecnologia nos promete a “saúde perfeita”, onde o velho se torna novo, a doença é expurgada, o “livro da vida” (DNA) conhecido e corrigido, o novo/velho mito de redenção, promessa de retorno ao paraíso de Adão e Eva, antes da queda e da corrupção da carne (morte, doença e trabalho). Ainda neste sentido reforça a análise proposta por Laplantine (2004)⁸⁵, que enfatiza a proximidade entre o termo saúde (“sanitas”) e salvação (“salvatus”), buscando nos indicar como um projeto religioso se dissimula no projeto médico. Essa vocação do “apóstolo da saúde” vai se expressar plenamente já no Brasil, mas as relações entre Espiritismo e homeopatia já se anunciavam campo fértil para a utilização da ciência médica. Desejada como via de demonstração das perspectivas espiritualistas da *doutrina* espírita kardecista aplicada ao campo científico, a expectativa era de que o avanço e a popularidade do sistema homeopático acabassem por incluí-la em definitivo no rol dos métodos e técnicas positivas. Dentre todas as profissões, a de “médico” (outra ocupação, a de “educador” é descrita, mas de forma bastante genérica) apresenta descrição, por fonte espírita, tão entusiasmada quanto a que segue: “[s]er médico é tornar-se taumaturgo – ser apóstolo e santo, acender nos corações bruxuleantes de fé o lampadário da esperança, devotar-se ao bem, ao alívio dos torturados da matéria[...]”⁸⁶.

O médico alivia os “torturados da matéria”, eu diria do “corpo”, avançando até o espírito através na *disciplina* moral e corretiva do Espiritismo. No Brasil, o Espiritismo caminha para uma ênfase nos processos de cura que vai acabar por reforçar sua apropriação pelas classes populares como uma de suas estratégias de saúde, o que vai aproximar sua prática cada vez mais da religiosidade presente na sociedade brasileira.

Em seus primeiros tempos a prática espírita vai realizar-se na distribuição de receituário homeopático e nas curas espirituais que acionavam práticas como as das chamadas “cirurgias espirituais”, estando os médicos em evidência no seu quadro de adeptos. No campo das disputas religiosas com a perseguição das “religiões de transe” pelo estado brasileiro, o Espiritismo precisava construir uma identidade radicalmente diferente de outras práticas

⁸⁵ Cf. LAPLANTINE, François. **Antropologia da Doença**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

⁸⁶ Cf. FRANCO, Divaldo. **Dor Suprema**. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileiro, 2004 *apud* “Médico” (verbete). In: CAMPETTI, 2008, p. 539.

religiosas, como a Umbanda⁸⁷, entre outras interpretações populares da cura (algumas categorizadas então, como “baixo Espiritismo” a partir do início do século XX)⁸⁸.

Seguindo o processo de construção do Espiritismo no Brasil e considerando o papel da cura e do curador nesta doutrina religiosa, acabamos por nos deparar com uma figura emblemática: o médico espírita.

O termo identificatório é tanto atribuído, quanto auto atribuído. Está relacionado àquele médico se identifica ou é identificado publicamente como adepto da *doutrina* espírita, assim diferenciando a medicina espiritual ou espiritualizada da medicina material (no sentido de materialista), à qual acusa de desconsiderar as dimensões totais do adoecimento e suas explicações, por isso falhando em sua tarefa de curar.

O termo constitui, como visto, identidade, construída através do seu contraste com outros médicos não vinculados à *doutrina* espírita. Afirmam seguir princípios e crenças compartilhadas pelos demais espíritas kardecistas como vincular a existência corporal à crença na preexistência e preponderância das relações do mundo espiritual sobre o mundo material, considerando mesmo que grande parte ou a totalidade das doenças têm no espírito sua base, porém almejam integrar estes princípios em sua ação além de incluí-las no campo do discurso e prática médica em geral. Este médico busca orientar sua prática de forma a incluir perspectivas morais próprias do Espiritismo Kardecista. Os médicos espíritas podem estar vinculados à Associação Médico Espírita-AME, que organiza eventos próprios, assim com participa de eventos vinculados às casas espíritas, além de publicar literatura própria pautada na relação Espiritismo-medicina.

São princípios indicados à prática do médico espírita:

“Nos dias 25 e 26 de novembro foi realizada a jornada da Associação Médico Espírita de São Paulo, durante a palestra final, a Dra. Marlene Nobre recebeu os princípios do médico espírita, ditados pelo Dr. Bezerra de Menezes, patrono da Associação Médico Espírita do Brasil:

- 1) O médico espírita sabe que seu diploma pertence à Jesus.

⁸⁷ Neste sentido, sobre as disputas que envolveram a consolidação do Espiritismo e seu projeto de afastamento das práticas de origem africanas e ameríndias (ao menos em tentativa), remeto a reflexão de Camargo (1961) que empreende uma análise comparativa incluindo o Espiritismo e a umbanda no que chama de “continuum mediúnico”.

⁸⁸ Neste processo de busca e consolidação da identidade espírita no século XX no Brasil, destacam-se as ações visando à unificação doutrinária por parte da FEB-Federação Espírita Brasileira. Conferir análise em: GIUMBELLI, 2003.

- 2) Respeita os colega que não o compreendem, que o desqualificam, que têm preconceito em relação a sua crença e conduta. Continua, todavia, a agir da mesma maneira, sem orgulho ferido, ou decepção paralisante.
- 3) [...]
- 4) [...]
- 5) Não se sente incomodado por ter na base de seus estudos as revelações de Kardec e Chico Xavier. Vai além, inspira-se nessas informações para fazer pesquisa científicas.
- 6) [...]
- 7) Procura o respaldo da doutrina espírita para trabalhar e aplicar o tratamento complementar espírita, mas não se descuida em demonstrar aos colegas a excelência dos princípios que o norteiam⁸⁹.

No que se refere à prática do chamado médico espírita, um dos focos privilegiados de observação da tensão entre ciência e prática religiosa, quais seriam, por exemplo, os princípios da atuação do profissional médico diante das demandas de sua religiosidade como praticante da *doutrina* espírita? Sua ação tem como fundamentos: a) a crença na imortalidade da alma (que pressupõe a possibilidade de ação da alma sobre o corpo físico e *perispírito*); b) a *reencarnação* (considerada como “lei biológica natural”, relacionada à perspectiva de aprimoramento e progresso espiritual); c) “lei da ação e reação” (que surgirá como um elemento da busca das causas do adoecimento)⁹⁰.

Nas concepções espíritas, a saúde seria o “estado de perfeita harmonia com a sua alma”, sendo que no “paradigma médico espírita”, o papel do médico é de auxiliar o doente a encontrar a sua cura, no que será chamada de “autocura”, incluído no processo, o desenvolvimento de princípios morais sob ótica da *doutrina*⁹¹. A ação e pensamento produzido no Espiritismo pelos chamados médicos espíritas surgem, relacionadas à necessidade de diálogo e justificação proposta pelo próprio cânone espírita.

No campo da saúde onde muitos adeptos do Espiritismo ocupam-se da atividade médica, a atuação no campo profissional e científico se enfatiza sobre a perspectiva religiosa, buscando a demonstração da compatibilidade de um projeto ostensivamente moral para a prática da ciência, assim como uma maior eficiência alegada para a prática curativa quando esta agrega elementos antes considerados espirituais ou religiosos.

⁸⁹ Cf. ASSOCIAÇÃO MÉDICO ESPÍRITA DO BRASIL (AME-Brasil). “Princípios do médico espírita”. Disponível em: <http://www.amebrasil.org.br/html/bio_principios.html>. Acesso em 01/07/2007.

⁹⁰ Cf. NOBRE, Marlene. “O paradigma médico espírita”. In: **Saúde e Espiritualidade**, p. 10-11. Disponível em <http://www.amebrasil.org.br/down/rev_POR.pdf>. Acesso em: 03/05/2006.

⁹¹ Cf. ELIAS, Ana Catarina de Araújo. “A inclusão acadêmica da espiritualidade nos tratamentos da área de saúde”. AME-Brasil. Disponível em <http://www.amebrasil.org.br/html/outras_incl.htm>. Acesso em: 01/07/2007.

Estes médicos se comportam como verdadeiros especialistas culturais, agindo com grande visibilidade e buscando conformar a prática e o discurso espírita. Ao adotarem uma linguagem que aciona elementos vindos de muitas fontes (medicina acadêmica, vivência no centro espírita, literatura espiritualista, psicologia, homeopatia e outras) investem em uma formação discursiva, que se pretende coerente e linear, no esforço constante de apresentar-se fluída, o que se dá através de muitas emendas, disjunções, diálogos e rasuras.

A visão de um “ser integral” se relaciona às perspectivas da “interdisciplinaridade”, das dimensões “holísticas” do conhecimento, e à necessidade de “humanização” das práticas médicas, espaços semânticos discursivos, que por sua vez servem às estratégias de conexão de saberes que possuiria sua “síntese perfeita”, na percepção destes médicos espíritas, no próprio Espiritismo⁹².

A linguagem é uma prática social, com o poder de instituir os sujeitos que se comunicam e que conformam o mundo e a si mesmo através de palavras termos e estruturas de argumentação. Consistem, assim, tanto em um modo de representação quanto de ação. O discurso é moldado e restringido pelas estruturas sociais, que por sua vez constitui em objetos, sujeitos, conceitos, consolidando uma verdade, não é mais apenas revelador de um ambiente cultural, mas objeto em constante construção e disputas sobre a verdade que se pronunciará⁹³.

Na modernidade da indústria, da especialização e do saber científico, a verdade se desloca do ato ritualizado para o próprio enunciado (sentido, forma, objeto e relação às referências). A “vontade de verdade” busca justificação, fundamentação e racionalização, institucionalmente apoiará a autoridade médica que se instala como objetiva e legítima, espaço e agentes privilegiados para a construção de discursos verdadeiros e válidos⁹⁴.

O palestrante espírita, neste caso o médico espírita, apresenta o ápice do desenvolvimento de um papel atuante, através da palavra falada, da palestra como forma de apresentação, com grande investimento no carisma pessoal, que requisita a apresentação de uma linguagem legitimada pelo conhecimento literário espírita, em uma expressividade reconhecida como “sublimada”, com a presença de eufemismos, neologismos e certa

⁹² Cf. ARAUJO, Eveline Stella de. **Médicos, Médiuns e Mediações**: um estudo etnográfico sobre médicos espíritas. 150 f. Curitiba, Dissertação (mestrado) apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/UFPR, 2007.

⁹³ Cf. FOUCAULT, Michel. **A Ordem do Discurso**. Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

⁹⁴ Cf. ORTEGA, Francisco & ZORZANELLI, Rafaela. **O Corpo em Evidência**: a ciência e a redefinição do ser humano. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

prolixidade somada a um vocabulário de termos técnicos e de “aparência” científica, porém de tal forma descontextualizados e superficiais que, enfim, parecem servir mais para a tranquilização da plateia do que em incluir elementos em um debate necessário.



Fotos 02 e 03. O médico espírita e sua magia. Na foto acima a diretora da casa, junto a outros *trabalhadores* da casa, recebe Dr. Alberto Almeida, médico espírita paraense (identificado como homeopata e terapeuta holístico e transpessoal). É palestrante na data de encerramento dos trabalhos

da casa em dezembro no ano de 2007. O tema de sua palestra foi: “com o que você se identifica? Com a manjedoura, com o monte ou com a cruz?” Cada uma destas imagens suscitava uma maneira de se portar como espírita. A manjedoura representaria a esperança e a alegria; o monte representaria a ascensão e o encontro com a espiritualidade e a cruz representaria a dor e a *provação* da jornada. As fotos foram tiradas durante o evento aberto aos *trabalhadores* da casa do qual participava (fotos 2007).

Alberto Almeida
Médico e Terapeuta com formação em: Homeopatia, Transpessoal, Dinâmica dos Grupos, Terapia Regressiva a Vivências Passadas, Dinâmica Energética do Psiquismo e Terapia Familiar.

Objetivos do Seminário
 O seminário visa auxiliar você a:
 - Acolher e transformar as situações difíceis da vida;
 - Reconhecer os conteúdos positivos presentes nessas situações para utilizá-los no cotidiano;
 - Saber articular força e fraqueza para desfrutar a felicidade de viver.

Investimento*
 Antecipado - R\$30,00 e no dia - R\$35,00 * Renda em prol das crianças assistidas pelo trabalho do Jardim das Oliveiras

Inscrições

ESSENCIA - Av. Duque de Caxias 1322 - tel: 3276-3217 FARMÁCIAS HOMEOPÁTICAS: HOMEOBEL - Av. Serzedélo Corrêa, 239 - tel: 3223-8998 HOMEOBEL CENTER - Gentil, 443 - tel: 3223-8998 ARTE E VIDA - 14 de Março, 1162 - tel: 3222-5622/3241-0992 APIS MEL - Gentil, 2297 e Alcindo Cacela, 1316 - tel: 3246-8772 FAVO DE MEL - Almirante Barroso, 718 - tel: 3226-8658 ARTE DE CURAR - José Malcher, 2463 GRÃO ESPRESSO - Shopping Boulevard - Quiosque no 1º Piso BEM ESTAR - Gentil, 1913 - tel: 3249-5200 e D. Romualdo de Seixas, 884 - tel: 3222-4010	ENCANTOS: Unidade Encantos Gentil - Av. Gentil Bitencourt, 2036 sala 201 - tel: 3269-1010 Unidade Encantos AP - Av. Almirante Barroso, 4614 - tel: 3238-0822 Unidade Encantos Benjamin - Trav. Benjamin Constant, 1313 - tel: 3241-1007 Unidade Encantos BR - BR 316 km 2 - Galeria de lojas Líder BR lojas 03 e 04 - tel: 3234-6626 Unidade Encantos Independência - Rodovia Augusto Montenegro km 04 nº 3010 galeria de lojas do Líder Independência nº 01 - tel: 3248-0273 Unidade Encantos SPA - Rodovia Mário Covas nº 91-A Unidade Encantos Batista Campos - Trav. Padre Eutiquio, 1450 - tel: 3224-5290
---	--

Realização
 Av. Duque de Caxias 1322
 www.grupoessencia.com.br
 E-mail: essencia@grupoessencia.com.br
 Fones: 91-3276-3217 - 91-8802-0364

Apoio

Imagem 03. Atuação “holística” do médico espírita. Este folheto informativo nos traz além da apresentação do médico como suas áreas de formação, consistindo em seu esforço de identificação. A renda é em prol de atividades de casa espírita na qual este médico exerce grande parte de suas atividades. Tive acesso a este folheto na livraria espírita da União Espírita Paraense disponibilizado aos clientes.

Estamos diante, porém, de um projeto ainda em construção na atualidade, pois este domínio semântico que é a ciência, não possui um sentido único e será então articulado por vários grupos de acordo com circunstâncias histórico-sociais específicas. O debate se insere sob as expectativas da contenda entre verdade/realidade *versus* mentira/falsidade, assim do campo da reflexão das categorias ideológicas.

Pensemos que o pensamento espírita kardecista apresenta-se, em suas origens, em plena consolidação da modernidade (segunda metade do século XIX), sendo filho legítimo de seu discurso e práticas. Giddens (1991)⁹⁵ ao tratar da “modernidade” em nós, nos apresenta a

⁹⁵ Cf. GIDDENS, Antony. **As Conseqüências da Modernidade**. São Paulo: Editora UNESP, 1991.

reflexão de que nenhum conhecimento sob condições da modernidade é conhecimento definitivo, sendo a reflexividade um elemento essencial na construção dos saberes modernos. Este projeto reflexivo está na constituição mesma de ciências como a Psicologia, a Sociologia, a Antropologia, mas também na das chamadas “hard sciences”, referências do científico no âmbito do Espiritismo Kardecista.

O moderno que refere-se à Kardec acena a estilo, costumes, modos de vida e organização social que emergirem da Europa a partir do século XVIII e que ulteriormente se tornaram mais ou menos mundiais em sua influência. Este movimento modernizante já foi discutido e revisto várias vezes, principalmente atentos às discontinuidades de sua abrangência, ao que estamos atentos, porém em uma perspectiva idealtípica ela é útil para nos situar no momento em que se constituem os projetos do ser moderno, um dos quais se propõe o Kardecismo, com consequências na constituição atual de seus marcadores e na instituição de seus sistemas peritos, em destaque a ciência médica.

Sanchis (1997)⁹⁶ ao analisar o campo religioso brasileiro, utiliza dos seguintes elementos classificatórios, como nos diz, simples, mas eficientes para início de uma reflexão, no qual destaca na construção de um mapa no qual localiza três modernidades: a pré-modernidade, a modernidade e a pós-modernidade.

Como “pré-moderno”, considera o “tradicional”, portador daquelas respostas não necessariamente ordenadas conforme nossa lógica (se nos consideramos modernos), fundamentalmente ritual e cuja lógica da dádiva (e da obrigação) pode nos parecer imperfeitamente ética para nosso olhar; o “moderno” como representação ideal do indivíduo portador de uma razão única, da decisão soberana, da lógica universal e da consciência transcendental (ainda marcada pelos ideais iluministas e racionalistas); e o “pós-moderno”, radicalmente individual, apresenta-se uma construção eclética, que recorta os demais universos simbólicos. Com relação a estes, afirma, tratam-se de “[...] lógicas co-presentes em combinações variadas nas mesmas situações”⁹⁷. Estes fluxos, um deles chamado de “moderno”, não se encontra de forma homogênea e definitiva e esta é uma reflexão que não devemos abandonar, pois nos permite lidar com os modelos sem esquecermos da precariedade dos mesmos, o que enfim, os tornam realmente úteis.

⁹⁶ Cf. SANCHIS, Pierre. “O campo religioso contemporâneo brasileiro”. In: ORO, Ari Pedro & STEIL, Carlo Alberto (Orgs.). **Globalização e Religião**. Rio de Janeiro: Vozes; Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1997, p. 103-115.

⁹⁷ Idem, p. 105.

O termo mesmo “modernidade” torna-se pouco a pouco contraposto ao “tradicional”. Na perspectiva de: futuro e passado, novo e velho, certo e incerto e mesmo de racional (verdadeiro) e irracional (falso). Apresentando-se como diferente em forma de todos os tipos de “conhecimento tradicional”.

A reflexividade da vida social moderna consiste no fato de que as práticas sociais são constantemente examinadas e reformadas à luz de informação renovada sobre estas próprias práticas, alterando assim constitutivamente seu caráter.

A radical revisão torna-se a própria verdade, ela apresenta-se como o próprio movimento reflexivo, já que o progresso é esvaziado pela necessidade crônica de novas referências, não o apego ao novo ou à novidade, mas ao estado de constante reflexividade que extrapolará o âmbito do debate sobre “o que é ciência”, “o que é verdade”, até alcançar o “quem sou eu”. Através da ciência no sentido moderno, o progresso se esvazia na temporalidade infinitamente aberta da evolução.

A ciência apresenta-se instrumento adequado a este movimento de reflexividade radicalizada apresentada como linguagem ótima da verdade na modernidade. O médico e as medicinas “modernas” herdaram a relação entre saúde e santidade dos sistemas “pré-modernos”, mas reforçados pela necessidade do movimento de constante revisão e reconstrução da verdade, esta que se apresenta no próprio movimento.

CAP. III. Nada lhes apresento de novo (ciência e religião como categorias êmicas)

Dentre os trabalhos de cunho histórico e antropológico que buscam compreender o Espiritismo, destaco especificamente o trabalho de Giumbelli (1997)⁹⁸, o qual parte da suposição de que o Espiritismo, como se apresenta atualmente no Brasil, é produção histórica e contextual, resultado de um processo que não tem desde seu princípio o traçado de um caminho já delineado. Sendo então, a religião espírita o efeito de um encontro de diferentes “estratégias discursivas” desenvolvidas por agentes sociais diversos, isto é uma conjunção peculiar.

O trânsito do conhecimento produzido pelos pensadores e crentes espíritas, sua chegada ao Brasil, promovida por viajantes franceses, apresenta-se enquanto “novidade” trazida nas malas de uma elite de brasileiros, muitos destes ligados às áreas médica e acadêmica. A formação do Espiritismo Kardecista é efeito desse processo desenvolvido em certo campo de forças, palco da ação entre discursos capazes de fazer autênticas algumas versões e certas práticas (concebidas como o “verdadeiro Espiritismo”), o que evidencia a dinâmica do campo religioso e as ações e estratégias de seus agentes e poderes legitimados.

Com Bezerra de Menezes (médico e divulgador da *doutrina* espírita no Brasil)⁹⁹, os processos de cura já se apresentam marcantes no pensamento espírita, o que já o diferencia de seus primeiros esforços nos quais busca apresentar-se como preponderantemente “investigação científica” das dimensões espirituais. O projeto moral encontra sua realização no plano da teodicéia individual, na explicação das causas do adoecimento e na disputa significativa deste momento entre a graça curadora e a racionalidade das provações e educação “cármica”, típico embate do Espiritismo brasileiro. Em uma lógica de duplo vínculo, onde a gestão da própria identidade, entre outras coisas, se realiza pelo deslizamento/deslocamento no eixo ciência-religião.

As relações com a religiosidade popular e suas demandas (já presentes no Catolicismo luso-brasileiro) constroem-se e consolidam-se com a atual ênfase nos aspectos espirituais do eixo religião – ciência. Porém sempre que necessário, e dependendo dos interlocutores, o Espiritismo pode vir a apresentar-se como representação da mais pura intenção científica,

⁹⁸ Cf. GIUMBELLI, 1997.

⁹⁹ Com relação à contribuição de Bezerra de Menezes na História do Espiritismo no Brasil e em suas orientações futuras, consultar: ARRIBAS, 2008 e WARREN, Donald. “A terapia espírita no Rio de Janeiro por volta de 1900”. In: **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v.11, n.3, dezembro, 1984, p. 56-83.

principalmente se diante de uma plateia cética onde a linguagem mais afinada com a expectativa da ciência moderna se faz relevante para o convencimento.

Durante minha permanência junto a grupos de estudo espíritas em Belém, essa variação no discurso e na prática dos sujeitos ficava bem clara quando alguns afirmavam que no momento de registrarem-se em escolas, por exemplo, a pergunta sobre qual religião praticava não era respondida, pois o Espiritismo não seria “religião”, mas uma “doutrina moral”. Neste sentido, alguns participantes universitários expressaram durante nossos encontros, que durante o término de suas graduações em psicologia, buscavam reafirmar seu compromisso com o projeto de uma “ciência não-materialista” na universidade.

Neste mesmo ambiente estavam aqueles que por considerarem-se portadores de problemas espirituais procuram o Espiritismo como *consolo* e “apoio”, “cura para sua doença” e “instrução para seu dia-a-dia”, identificando sua prática como “religiosa”. Pode-se assim falar de trânsito semântico da categoria religião, ora identificada como o contrário de uma “ciência materialista”, ora como formalismo e espaço de rituais supersticiosos, principalmente quando a ênfase é na “interioridade” da prática espiritual¹⁰⁰.

A identidade espírita comporta variações entre a experiência de uma religiosidade mais convencional, até a negação de sua própria classificação como vivência religiosa. Esta é vista como plenamente compatível com valores considerados científicos e na concepção de seus adeptos não há contradições entre um projeto científico e elementos considerados como espirituais e morais. Pelo contrário, sua complementaridade é considerada essencial para uma verdadeira investigação do mundo e diante disto devemos reconhecer que: “[...]ciência’ e ‘religião’ não são conceitos setoriais ou partes de um jargão especializado, mas categorias culturais do entendimento de nossa época, portadoras de alta ressonância axiológica [...]”¹⁰¹.

A ponderação sobre concepções de ciência e religião, demonstrando a necessidade de refletirmos sobre os sentidos que atribuímos a essas categorias, consideradas em nossa sociedade como opostas, partindo do projeto espírita da semelhança essencial entre estas. Durante o breve percurso do artigo.

¹⁰⁰ Junto à Irmandade de Alcoólicos Anônimos (A.A.) pude conviver com esses deslizamentos que constroem a prática da construção e manutenção da identidade, pois neste grupo a categoria “religião” era contraposta à “espiritualidade” para, entre outros resultados, obter diálogo mais fácil com os participantes médicos, assim, buscando maior penetração em outras esferas que não a das associações religiosas. Conforme: PAES, 2006.

¹⁰¹ Cf. LEWGOY, 2006, p. 151.

Quanto ao trabalho que se inicia com Kardec e tem prosseguimento no Brasil, o investimento em um processo ordenador e classificatório, a partir dos quais eu mapeio o mundo e ponho cada coisa no seu devido lugar. Empreendimento que se inicia com: o que é Espiritismo, o que é espírito, quais as classes de *espíritos*, o que é matéria, assim como também com o que não é o Espiritismo, pois em sua concepção: “não tem ritual”, “não tem sacerdócio”, “não adere a dogmas”, é e “não é religião”.

Kardec, nos anos em que se dedica a construir a base literária e levantar as questões centrais do Espiritismo, busca consolidar um universo coeso de relações bem definidas, estas concepções estão distribuídas nas chamadas obras básicas, cada uma investindo em um aspecto relevante para o desenvolvimento e sobrevivência da nova religião diante dos debates e disputas que se apresentam à época.

Integrando com maior ou menor sucesso as novas descobertas e debates científicos da época (as idades geológicas da terra e a tese da geração espontânea, o magnetismo e a eletricidade, o hipnotismo, entre outras) assim como agregando os novos debates do espiritualismo e orientalismo (a doutrina da ação e retribuição cármica), são muitos os elementos que este pensador articula durante a produção de sua obra.

Estes esforços constituirão a base do Cosmos espírita e suas especificidades. Eliade (2008) discute como o Cosmos é oposto ao caos enquanto espaço do sagrado, assim do real por excelência. Cosmos é, antes de mais nada, a própria ordem do mundo, suas relações modelares, seus ritmos. A revelação cósmica é o desvelamento do real, que institui indissociáveis mitos e ritos.

Porém o Cosmos não existe como uma apreensão monolítica e unívoca, o Cosmos não está dado ele deve ser apreendido, vivido como parte da socialização que corresponde ao ser espírita, a frequência e participação do adepto nas atividades na casa espírita, aos novos sentidos que se dará à grandes e pequenas ocorrências da vida, a normalidade do dor e da doença, o porquê de pai e filha tanto brigarem, aquela dor de cabeça que surge antes da ida ao trabalho evangélico, as relações de *obsessão* e troca entre antigos e novos amigos e inimigos espirituais. O Cosmos é o próprio sentido do mundo.

Uso o termo “cosmologia” como instrumento metodológico de constituição por parte do pesquisador em seu esforço de apreensão e consolidação de um modelo coerente das relações significativas, a partir do saber sobre o mundo apresentado pelos próprios espíritas, em meu

caso específico, como um conjunto de princípios, conceitos e categorias que orientam na interpretação modelar de um universo. Marco Antonio Gonçalves (2001), nos alerta que:

“[c]osmologia não exprime um sistema equilibrado e harmônico pleno de significado. É antes o produto de negociações entre indivíduos que tentam alcançar um acordo e produzir possíveis significados baseados em suas experiências, criando com isso novos valores e interpretações sem, necessariamente, excluir incoerências e contradições”¹⁰².

O Cosmos espírita tem sido trabalhado desde a *Codificação* kardequiana, e no Brasil fonte de quase a totalidade da literatura sob o signo espírita no mundo tem incluído neste modelo básico suas próprias preocupações e necessidades. Por *Codificação* os espíritas referem-se aos esforços de Allan Kardec em sistematizar os princípios e noções básicas das mensagens que, afirmam seus adeptos, teriam partido diretamente do mundo espiritual e dos *espíritos*, no caso um grupo de *espíritos* denominados como *Espírito da Verdade*. Assim quando o adepto espírita se refere à *Codificação* está consolidando a percepção de que as noções e percepções que norteiam sua concepção de mundo se encontram fundadas em um esforço sistemático, racional e instituídas na forma de livros. Chico Xavier e Divaldo Franco (Feira de Santana, 1927-), assim como outros autores espíritas tem fornecido novas imagens e descrições, novos seres e as categorias relacionais têm se multiplicado. Diria que ao modelo de planos cósmicos de Kardec sua cosmologia tem sido acrescida de uma rica cosmografia, com paisagens espirituais e infernais cheias de detalhes inéditos para Kardec, porém buscando não contradizer o modelo inicial através de um exercício nem sempre fácil de interpretação e *bricolage*.

Enquanto princípio de organização da ordem das coisas, o Cosmos espírita, estará na base da constituição da casa espírita e por sua vez se refletirá na constituição e produção do corpo espírita, em um movimento contínuo. A intenção é apresentar de forma mais ou menos esquemática, partindo principalmente da obra kardequiana a apresentação de um Cosmos espírita que permita abarcar os princípios gerais que movimentam e orientam o próprio universo para aqueles que se apresentam como adeptos espíritas. Passemos a cosmologia espírita basicamente utilizando o esforço de seu *codificador*.

¹⁰² Cf. GONÇALVES, Marco Antonio. **O Mundo Inacabado**: ação e criação em uma cosmologia amazônica. Etnografia Pirahã. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2001, p. 24-25.

Todo Cosmos tem um início. O Cosmos espírita se baseia no Cosmos cristão, porém com muitas adaptações, interpretações e ampliações. Assim, como primeiro ato de sua fundação, a primeira pergunta disposta na obra básica “O Livro dos Espíritos” é: “1. Que é Deus?” Ao que se responde: “Deus é a inteligência suprema, causa primária de todas as coisas”¹⁰³. Para o espírita Deus é um “pressuposto cosmológico” e tudo parte dele inclusive os questionamentos do “Livro dos Espíritos”. Deus, porém não é uma figura de fácil acesso, pois é “princípio”, é a própria inteligência cósmica e institui um “movimento” no universo criado. Deus, sem confundir-se com estes, está presente neste universo com e através dos *espíritos*: “[...] os seres inteligentes da criação [...]”, que “[...] [p]ovoam o universo, fora do mundo material”¹⁰⁴.

Deus cria os *espíritos*, individualidades do mundo espiritual, “à sua imagem e semelhança”, como inteligências *desencarnadas*, cujo movimento é ascensional em direção à divindade. Quando, então, questiona o *Espírito da Verdade*, seu interlocutor: “11. Será dado um dia ao homem compreender o mistério da divindade?” “Quando não tiver o espírito obscurecido pela matéria. Quando, pela perfeição, se houver aproximado de Deus, ele o verá e o compreenderá”¹⁰⁵.

O universo é formado por três elementos, referidos mesmo como uma “trindade” em várias obras espíritas e uma aparente dualidade se forma entre o espírito e a matéria. Kardec assim o investiga, buscando definições: “23. “Que é o espírito?” “O princípio inteligente do universo”. Ao espírito se contrapõe a matéria: “a) Que definição podeis dar da matéria? A matéria é o laço que prende o espírito; é o instrumento de que este se serve e sobre o qual, ao mesmo tempo, exerce sua ação”¹⁰⁶. Digo aparente, pois essa dualidade se circunscreverá pelo princípio ordenador e mediador que é Deus.

Assim, o Cosmos é formado por três elementos essenciais que o constitui: Deus, espírito e matéria. Apresenta-se, assim uma dualidade entre matéria e espírito, Deus está nesta relação como um “centro”, pois como dito repetidamente nos textos espíritas, ele é a “lei”, o princípio motor e organizador. O vazio não existe, tudo é preenchido, organizado e distribuído. A escuridão, considerada ausência de luz, portanto, também não existirá. O mal é visto a partir da mesma lógica, diz-se “o mal é a ausência do bem”, então não é algo, não comendo o

¹⁰³ Cf. KARDEC, 2005b, p. 65.

¹⁰⁴ Idem, p. 99.

¹⁰⁵ Idem, p. 68.

¹⁰⁶ Idem, p. 74

Cosmos espírita. Deus é concebido a partir de uma série extensa de axiomas, um destes atribui à razão a percepção de que: Deus não pode ser mal, então ele é pura bondade. Disto derivam várias implicações com relação à saúde, doença e a classificação das penas e recompensas das ações humanas e de forma correspondente à própria classificação dos mundos e dos seres que os habitam.

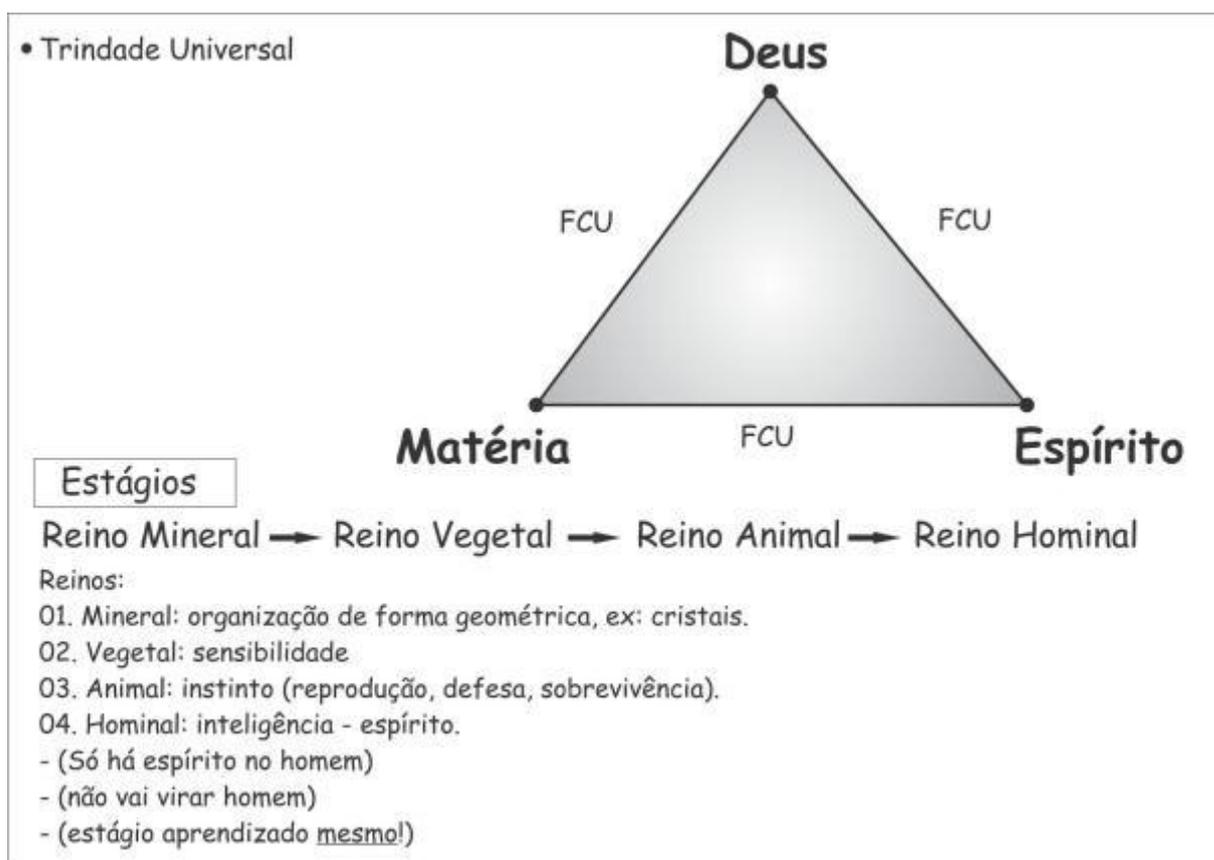


Imagem 04. Os elementos formadores do Cosmos e a produção do espírito humano na manifestação da ordem espírita. Este quadro é reprodução fiel do que foi apresentado em aula sobre a divisão da natureza em reinos, no caso da doutrina espírita, em quatro reinos “morais”, que apresentam a evolução do princípio vital e de inteligência até a produção do espírito humano. Estas informações foram reproduzidas de aula do ESDE 1 em que estava presente e durante a qual foram dispostas em quadro negro, após o que os grupos presentes tiveram que discutir e apresentar exemplos que auxiliassem seu entendimento, sempre orientados e esclarecidos pelos orientadores. FCU à abreviatura para *fluido cósmico universal*.

O universo, assim está plenamente constituído e sendo este Deus, ordem absoluta, um “tudo”, que não pode ser contraposto, nem mesmo ao “nada”. Pois ele é afirmação pura e nunca negação. Como segue: “36. O vácuo absoluto existe em alguma parte no Espaço universal? Não, não há vácuo. O que te parece vazio está ocupado por matéria que te escapa

aos sentidos e aos instrumentos¹⁰⁷”. Esta afirmação será transposta para o problema do mal, ocupando um papel relevante na explicação das instâncias do sofrimento da doença e da morte. O mal é “vazio”, o bem é “pleno”, assim o mal não existe. Tudo é ordenado por Deus e sempre tem uma função e objetivo que visa levar os *espíritos* à perfeição, qualquer opinião contrária só revela (na concepção espírita) nossas limitações em compreender e reforçam a necessidade de *resignação e disciplina*.

O Universo material é criado e ocupado pelos inúmeros astros e corpos celestes. Os astros foram habitados pelos *espíritos* em sua jornada em direção à perfeição.

“43. Quando começou a Terra a ser povoada? No começo tudo era caos; os elementos estavam em confusão. Pouco a pouco cada coisa tomou seu lugar. Apareceram então os seres vivos apropriados ao estado do globo”¹⁰⁸.

Os mundo e astros são produzidos e integrados ao projeto divino. Kardec não admite que algo seja inútil, tudo deve ter uma função relacionada à sua necessidade de imprimir razão ao Cosmos.

“55. São habitados todos os globos que se movem no espaço? Sim e o homem está longe de ser, como supõe, o primeiro Em inteligência, em bondade e em perfeição. Entretanto, há homens que se têm por espíritos muito fortes e que imaginam pertencer a este pequenino globo o privilégio de conter seres racionais. Orgulho e vaidade! Julgam que só para ele criou o Universo¹⁰⁹”.

Os vários globos no espaço possuem constituição diferenciada, isto orienta sua constituição corporal, assim como os demais aspectos de sua organização: “[...] do mesmo modo que no vosso os peixes são feitos para viver na água e os pássaros no ar¹¹⁰”. A semelhança entre os seres se dá na presença do espírito, no caso o *princípio inteligente*. Esta é a “imagem e semelhança de Deus”, pois corporalmente são infinitamente variáveis. Este espírito individualizado não se decompõe, não se divide e mantém sua memória e jornada para todo o sempre. Portanto, quando este *encarna* variadas vezes durante seu progresso e evolução, os corpos mudam, o sexo, a saúde, a perfeição física e beleza, mas o espírito é o mesmo desde sua criação. A relevância e precedência do princípio espiritual sobre o corpo e as relações materiais se afirmam e serão responsáveis por inúmeras argumentações

¹⁰⁷ Cf. KARDEC, 2005b, p. 79.

¹⁰⁸ Cf. KARDEC, 2006, p. 81.

¹⁰⁹ Idem, p. 86.

¹¹⁰ Idem, p. 86.

relacionadas à saúde e doença, no que tange à relação espírito-corpo. Não importa como se apresente sempre haverá o componente espiritual influenciando, pois a matéria não é concebida como tendo autonomia sobre o espírito.

Cavalcanti (1983) interessada no percurso de produção da pessoa espírita destaca o elemento do livre-arbítrio: “Têm como atributos peculiares o pensamento, a inteligência e vontade que o dotam de *livre-arbítrio*, constituindo-os como *individualidades morais*”¹¹¹.

Kardec nos afirma que: “A casa do pai é o Universo. As diferentes moradas são os mundos que circulam no espaço infinito e oferecem, aos *espíritos* que neles *encarnam*, moradas correspondentes ao adiantamento dos mesmos espíritos”¹¹². Os mundos se dividem genericamente em três categorias, ocupados por três ordens equivalentes de *espíritos*:

Mundo Superior – Mundo Intermediário – Mundos Inferiores

Espíritos Superiores – Espíritos Bons (o bem prevalece) – Espíritos Imperfeitos

Quadro 01. Divisão do Cosmos em três níveis e seus habitantes. Os níveis principais de referência indicados por Kardec são três, porém há uma infinidade de níveis intermediários que serão posteriormente definidos na tarefa de refinamento e complexificação realizada já no Brasil, tendo, porém esta base mantida.

Os mundos, Kardec (2005a) os descreve como segue:

“Nos mundos inferiores, a existência e toda material, reinam soberanas as paixões, sendo quase nula a vida moral. À medida que esta se desenvolve, diminui a influência da matéria, de tal maneira que, nos mundos mais adiantados, a vida é por assim dizer toda espiritual.”¹¹³

“Nos mundos que chegaram a um grau superior, as condições da vida moral e material são muitíssimo diversas da vida na terra. Como por toda parte, a forma corpórea aí é sempre a humana, mas embelezada, aperfeiçoada e, sobretudo purificada”¹¹⁴.

¹¹¹ Cf. CAVALCANTI, 1983, p. 24 (grifos da autora).

¹¹² Cf. KARDEC, 2006, p. 75.

¹¹³ Cf. KARDEC, 2005a, p. 76.

¹¹⁴ Idem, p. 79 (grifos nossos).

“Que vos direi dos mundos de expiações que já não saibais, pois basta observeis o em que habitais?”¹¹⁵”

A qualificação, afirma Kardec (1962), é relativa à referência escolhida, assim é inferior ou superior, mas disposto acima ou abaixo na escala. A escala de evolução espírita se conforma à classificação de civilização proposta no continente europeu no período da colonização da Ásia e África, esta é a referência do progresso moral de seus habitantes, como nos transmite o trecho seguinte:

“Tomada a Terra por termo de comparação, pode-se fazer idéia do estado de um mundo inferior, supondo os seus habitantes na condição das raças selvagens ou das nações bárbaras que ainda entre nós se encontram, restos do estado primitivo do nosso orbe. Nos mais atrasados, são de certo modo rudimentares aos seres que os habitam. Revestem-se da forma humana mas sem nenhuma beleza. Seus instintos não tem a abrandá-los qualquer sentimento de delicadeza ou de benevolência, nem as noções do justo e do injusto. A força bruta é entre eles a única lei”¹¹⁶.

O Espiritismo trabalha com as categorias cristãs tradicionais de “demônios” e “anjos”, porém sua imobilidade parece contrária ao movimento requerido e dominante no sistema espírita, assim suas condições, no que diz Kardec (1962) não são essenciais, mas relativas. Os demônios são *espíritos* inferiores, resistentes (provisoriamente) ao bem e os anjos são equivalentes aos chamados *espíritos* superiores (condição a ser alcançada).

Kardec (1962) cita a criação do purgatório por parte da Igreja Católica (doutrina que considera mais racional, pois baseada no mérito) e ao considerar sua inclusão nos três planos espíritas, conclui que o purgatório é o próprio mundo material, a terra como mundo expiatório, “[é] pois, nas sucessivas encarnações que a alma se despoja das suas imperfeições, que se purga [...]”¹¹⁷”.

A jornada do *espírito* se inicia nos chamados mundos primitivos. Passa para mundos de “provas e expiações” e mundos “regeneradores”, e paulatinamente por intermédio do apuramento de sua inteligência sobre seus instintos e paixões aos “mundos ditosos” ou “felizes” até, enfim, os mundos celestes ou divinos. Ainda durante o trabalho de campo no Caminheiros do Bem, durante palestra sobre o tema, o expositor foi questionado por

¹¹⁵ Idem, p. 82 (grifos nossos).

¹¹⁶ Idem, p. 79 (grifos nossos).

¹¹⁷ Cf. KARDEC, 1962, p. 64.

participante se os *espíritos* após alcançarem os níveis mais altos parariam de “trabalhar” (talvez levado pela ideia de haverem alcançado o nível mais elevado, a meta, poderíamos dizer). A este foi respondido que os *espíritos* nunca cessam seu movimento e seu esforço de trabalho, o que afirma seria “inconcebível”. Cita então as leis divinas que regem o universo e destaca a “Lei do Trabalho” e do “Progresso”. Cavalcanti (1983) reforça que estas leis apresentam princípios deterministas e acabam por reafirmar que “[o] Mundo Visível, é o lugar da produção de uma desigualdade justa, pois que fundada no mérito [...]”¹¹⁸ e segue sua discussão sobre os princípios hierárquicos e a posição do indivíduo no universo espírita, asseverando que em grande parte da tradição religiosa e filosófica ocidental apresenta-se a tensão entre *livre-arbítrio* e determinismo, e:

“[n]esse sentido, o Espiritismo, mesmo combinando algumas das noções clássicas das grandes religiões orientais como a de reencarnação e carma, aproxima-se dessa tradição. A postulação em Kardec de uma igualdade originária entre os Espíritos pode ser pensada como análoga àquela dos filósofos que pensaram a democracia como Rousseau e Hobbes”¹¹⁹.

Segue a autora remetendo à Dumont (1985), o quanto esse procedimento denota a:

“[...] afirmação da noção de indivíduo como valor, como sujeito, mônada, cuja existência é pensada como anterior ao social. No Espiritismo, porém, essa igualdade primeira existe num universo que é de início hierárquico”¹²⁰.

O *livre arbítrio* é elemento essencial para entendimento da pessoa espírita, pois que todas as suas escolhas estarão baseadas nesta responsabilidade radical sobre si. Mesmo em circunstâncias de adoecimento e da *obsessão* são destacadas as ações do indivíduo (portador do *livre arbítrio*). Pois, a aproximação e influência espiritual existem e são constantes, para o bem ou para o mal, mas deve ser acolhida, o que a permite através de “afinidade”, que suas ações constroem com o *obsessor* ou mentor espiritual.

O Cosmos espírita é regido por digamos, certo movimento, que se expressa e atravessa seus muitos níveis. Refere-se ao movimento da “evolução”, um movimento “ordeiro” e “progressivo”, de avanço, um movimento que não recua, ele se atrasa se mantém, mas nunca recua, que rege o movimento cósmico.

¹¹⁸ Cf. CAVALCANTI, 1983, p. 25.

¹¹⁹ Idem, p. 25-26.

¹²⁰ Idem, p. 25-26.

A *obsessão* necessita de uma definição mínima para que possa ser trabalhada durante o esforço compreensivo da tese que se desenha. Partindo do “Livro dos Espíritos” este nos apresenta uma concepção sobre a qual trabalhar, sua definição é da *obsessão* como “[...] o império que alguns espíritos sabem tomar sobre certas pessoas”¹²¹. A questão se complexifica, porém com o aprofundamento explicativo do chamado “processo *obsessivo*”, a influência espiritual realiza-se, como temos desenvolvido, em todos os níveis, tanto por parte de *espíritos* de luz, quanto *espíritos* ignorantes e/ou maliciosos. O que diferencia as ações é a imposição da influência por parte do *espírito* inferior. O *espírito* de luz nos diz Kardec “aconselha”, o *espírito* das trevas “impõem seu império” em busca de anular a vontade do outro.

Cavalcanti (1983)¹²², nos apresenta relevante reflexão sobre aspecto do fenômeno da *mediunidade* relacionada aos mecanismos de comunicação *obsessivos*. Em específico, sua reflexão está centrada no aspecto principal de seu trabalho, que é o desenvolvimento da pessoa espírita, assim no embate de vontades entre o “Eu Maior” e o “Eu Menor”, relacionando o *espírito (obsessor) desencarnado* e do *espírito (vitimizado) encarnado*. Considera partindo dos conceitos espíritas analisados a potencialidade do estar *desencarnado*, portanto sem os entraves materiais, sua vontade e potência se expressariam em plenitude. À sua acertada reflexão, porém devem-se acrescentar os aspectos ligados às trocas e solidariedade espirituais, que são generalizáveis e sistemáticos para a plena compreensão da chamada *obsessão*.

Isto só se torna possível por conta do processo de “afinização” (afinação?) e “sintonização” entre os *espíritos* envolvidos. Os *espíritos* só se comunicam e trocam palavras, conselhos, influências gerais, se compartilham um conjunto de desejos, pensamentos e intenções em comum. Eles precisam em algum aspecto estar “em relação”. Estas relações podem remeter às vidas passadas, ou às relações presentes. Nisto se instaura aspecto importante da sistemática da dádiva espírita. Além do fato de considerar-se que a *obsessão* nos termos kardequianos podem se efetivar-se entre *espíritos desencarnados*, entre pessoas *encarnadas* e mesmo entre um *obsessor encarnado* e um *obsediado desencarnado*, como relatado com frequência durante debates em grupos de estudo e palestras sobre o tema, servindo como modelo plástico de consideração do adoecimento e perturbações em vários níveis.

¹²¹ Cf. KARDEC, 1988, p. 277.

¹²² Cf. CAVALCANTI, 1983, p. 65. Ver ainda o “diagrama 7” à página 67 da obra citada.

A *obsessão* é um “circuito fechado”, a diferença básica entre as comunicações, as relações de solidariedade e troca entre *obsessores*, *médiuns* e *mentores* ou *guias* espirituais realiza-se como é esquemático no Cosmos espírita, através de um sistema de forças que engloba um universo em constante movimento: (1.) cósmico, de evolução planetária; (2.) evolutivo, do espírito humano; (3.) histórico, no homem *encarnado* e (4.) corporal, no trabalho no mundo material e na casa espírita.

As trocas na *obsessão* (seu movimento) se tornam demasiadas restritas, daí a imagem do “circuito fechado”. As relações só se darão entre um espírito e seu obsessivo, excluindo as demais. Este exerce “domínio”, que causa adoecimento, conflitos familiares, pois “fixa” o sujeito, o induz à uma “estagnação” da vontade que é contrária ao movimento geral cósmico. Não está na ausência, na parada, mas na desaceleração no movimento de solidariedade e nas demais trocas espirituais. No caso de um *espírito* protetor não se dá esta “fixidez”, pois que este é comparado, pelos espíritas, a uma “antena transmissora”.

O ser humano é arena de diálogos constantes entre os planos espirituais e materiais, pois pertence enquanto *encarnado* a ambos os mundos, porém seu livre-arbítrio, o exercício de suas escolhas e vontade resta soberano. O processo de “individualização” espírita¹²³, que percorre a teodiceia humana, parte deste ponto axial de produção de maior e mais autônoma vontade e inteligência. Este ser seleciona, conhece, mas é por fim o único e solitário responsável por suas ações.

Necessário destacar que na obra kardequiana não estão disponíveis vários termos já muito presentes no vocabulário espírita atual, importantes na consolidação da ordem cósmica, um destes é o *carma*. Allan Kardec não utiliza este termo, que posteriormente se afirmará no vocabulário descritivo espírita. Os *espíritos*, nos traz Kardec (1962), estão ligados à ordem cósmica através deste movimento de progresso que rege os astros, os mundos e se aplicará aos *espíritos* e conseqüentemente aos corpos espíritas. Este nos traz, com relação à caminhada dos *espíritos* e a “lei da ação e reação”, a perspectiva de uma “justiça divina” que explique as diferenças, hierarquias da sociedade humana:

¹²³ Não me refiro à “individualização” junguiana, concebida como “modelo universal de desenvolvimento da psique humana”, a partir das concepções da Escola de Psicologia Analítica fundada por Carl Jung. Neste caso, utilizo “individualização”, que se refere a este modelo em construção, o do indivíduo, que no Espiritismo realiza-se idealmente através da obtenção cada vez de maior apreensão “racional”, a partir da educação ritual na doutrina espírita, a qual se acredita amplia e fortalece as instâncias do *livre arbítrio*, da responsabilidade e da *disciplina* corporal e mental, que institui a *caridade* como modo de relação entre os seres e o mundo espiritual como fonte de sentidos às ações diárias.

“Código penal da vida futura.

O Espiritismo não vem, pois, com sua autoridade privada, formular um código de fantasia; a sua lei, no que respeita ao futuro da alma, deduzida das observações do fato[...]

1º - a alma ou Espírito sofre na vida espiritual as consequências de todas as imperfeições que não conseguiu corrigir na vida corporal. O seu estado, feliz ou desgraçado, é inerente ao seu grau de pureza ou impureza.

[...].

10º - O Espírito sofre, quer no mundo corporal, quer no mundo espiritual, a consequência das suas imperfeições. As misérias, as vicissitudes padecidas nas suas vidas corpóreas, são oriundas das nossas imperfeições, são expiações de faltas cometidas na presente ou em precedentes existências.

Pela natureza dos sofrimentos e vicissitudes da vida corpórea, pode julgar-se a natureza das faltas cometidas em anterior existência, e das imperfeições que as originaram.

11ª – A expiação varia segundo a natureza e gravidade da falta, podendo, portanto, a mesma falta determinar expiações diversas, conforme as circunstâncias, atenuantes ou agravantes, em que for cometida.

12ª – Não há regra absoluta nem uniforme quanto à natureza e duração do castigo: - a única lei geral é que toda falta terá punição, e terá recompensa todo ato meritório, *segundo seu valor*”¹²⁴.

Os *espíritos* se encontram distintos, de forma que há seres espirituais de todas as classes, considerando que, nos afirmam os espíritas, Deus os cria constantemente. Kardec (2005b) pergunta e o *espírito* lhe responde a respeito de Deus, se este criava desde a eternidade, obtêm a resposta de que sim, pois “[...] podereis concebê-lo ocioso, um momento que seja?”. Deus seria uma inteligência *desencarnada* que permeia o Universo e corresponde à própria ordem cósmica. Ele introduz o princípio do movimento, é e avanço, progresso contínuo.

Este movimento é iniciado por Deus, “Motor do Universo” (remetendo as teses de Aristóteles - 384-322 a.C., Tomás de Aquino - 1225-1274 e Giordano Bruno - 1548-1600), e será visto durante toda a construção da ordem cósmica, integrará a instituição dos mundos e

¹²⁴ Cf. KARDEC, 1962, p. 90-92 (grifo do autor).

regerá a ação da *reencarnação*, o princípio do movimento por fim se instalará nas relações entre os seres *encarnados* e *desencarnados* através das complexidades da dádiva espírita, influenciando as condições de saúde espiritual e corporal, como no caso dos processos *obsessivos*. O movimento é contínuo e não deve cessar: troca de palavras, entre *médium* e *espíritos* desencarnados; na ação *caridosa*, a não retenção do bem que incita ao trabalho no centro espírita como cura; no corpo que não deverá reter, acumular fluídos espirituais “negativos”; nos assuntos inacabados dos *desencarnados* que se vingam dos vivos em um ciclo de vingança, que precisa ser restaurado ao movimento “positivo”.

“32ª – [...] Os homens são imperfeitos e, como tais, sujeitos a vicissitudes mais ou menos penosas. E pois que de fato existe, devemos aceita-lo. Inferir dele que Deus não é bom nem justo, fora insensata revolta contra a lei.

[...].

A lei gravada em todas as consciências, a todos é ensinada. Deus fez da felicidade o prêmio do trabalho e não do favoritismo, para que cada qual tivesse seu mérito”¹²⁵.

Os *espíritos encarnam* na matéria, produzindo corpos. Como a matéria é oposta ao espírito sua junção se dará através de um tipo especial de matéria, o fluído universal, que compõe o *perispírito*. Esta experiência ocorre para o *espírito* em sucessivas *encarnações*, as *reencarnações*. O ser humano é *espírito* e este é seu estado originário. Enquanto *espírito* vive na “erraticidade”, é *espírito* errante, em constante trânsito, sendo as *encarnações* um período temporário de necessário aprendizado. Na erraticidade o *espírito* a partir de sua categoria moral irá ampliar ou com frequência dar prosseguimento às antigas relações com os seres com os quais já conviveu. Este trânsito se dá em mundos transitórios onde este aguarda o novo tempo de *encarnar*. Ou resistente se vinculará a antigo inimigo ou pessoa de seu afeto e consciente ou inconscientemente poderá trazer malefícios ou benefícios a esta pessoa, no que pode ser um processo de *obsessão*, fixação mental e comportamental em determinado estado ou em relações saudáveis de *guia* e orientador, o que fazem os *espíritos* guardiões.

Os *espíritos* foram criados por Deus “simples e ignorantes”, devendo durante sua existência imortal adquirir conhecimento através das experiências corporais em mundos e épocas diversas, relações são construídas entre *espíritos* afins e opositores, produzindo relações que se estendem no tempo e no espaço.

¹²⁵ Idem, p. 100.

Surge, assim, a explicação básica sobre a doença, o *espírito* compõe e forma o corpo. O adoecimento surge de relações construídas em vidas passadas trazidas ao presente através do *espírito* e do *perispírito*, pois o corpo morre, mas estes não se degradam.

A *caridade* está em relação ao princípio da dádiva e é o motor do apuramento/refinamento espiritual que permite o trânsito entre os mundos menos elevados para os mais elevados. Com a mudança no *espírito*, os corpos que ocupará também deverão se tornar em cada vez mais e mais “sutis”, menos materiais, até que se encerre a necessidade de *encarnação*.

O trabalho espírita se orientará para este valor essencial a aquisição da *caridade*. Na casa espírita, espaço de treinamento de corpos e espíritos, é na *caridade* que a sintonia com os mundos superiores será construída. A casa é o espaço ideal da dádiva espírita que, se vinda do “alto”, se espalhará pelos mundos.

Na ação *mediúnica*, a *gratuidade* estará vinculada à *caridade*, ou seja, toda prática mediúnica paga, remunerada, seja financeira, com outros bens, ou mesmo determinados favores, será considerada inadequada e perversa e este *médium* será categorizado como passível de adoecimento e *obsessão*. No caso da literatura psicografada (ou seja, aquela escrita sob influência direta ou em transe, considerada desta forma escrita pelo *espírito* e não pelo *médium*, considerado seu instrumento), sua remuneração é considerada “apropriação indébita”, pois não se pode cobrar pelo que não é seu¹²⁶. Esta mesma lógica se aplicará às outras manifestações *mediúnicas* e seus produtos.

No cotidiano de relações a *caridade* será ampliada para abranger o cumprimento cordial, a conversa tranquila e educadora (chamada “edificante”), o voluntariado nos serviços da casa, a prática da oração e apoio ao doente, entre outras. É um valor central de orientação de relações entre todos os mundos. Modificando o ditame católico (“fora da Igreja não há salvação” - “extra ecclesia nula salus”), dizem-nos os espíritas: “fora da *caridade* não há salvação”. Sua intenção ao fazê-lo é apresentar a versão espírita da relevância das ações individuais da *caridade* sobre a vinculação institucional e coletiva à Igreja, corpo coletivo de autoridades e especialistas do sagrado.

¹²⁶ Cf. STOLL, Sandra Jacqueline. “O Espiritismo na encruzilhada. Mediunidade com fins lucrativos?” In: *Revista USP*, São Paulo, n. 67, setembro/novembro, 2005, p. 176-185.

O Cosmos espírita inicialmente apresentado por Kardec (1962, 1998, 2005a, 2005b, 2006) em suas obras vai, já no Brasil através principalmente da extensa obra *mediúnica* de Chico Xavier, avançar e apresentar novas nuances, sempre reivindicando primazia sobre outros sistemas que também surgirão, considerado o mais produtivo autor espírita este *médium* irá detalhar e povoar o Cosmos espírita apresentando, por assim dizer, a “cosmografia” espírita, assim como descrevendo os estados de erraticidade, as relações *obsessivas*, os esforços dos *espíritos* superiores e, em seus romances, também relatos que se estendem por várias *reencarnações*, que surgem como método de compreensão do ser em sua extensão plena.

3.1. O espírito da verdade (novos tempos da verdade)

Lewgoy (2006) indica alguns elementos na transição e adaptação do Espiritismo a determinadas demandas históricas e sociais, sua ênfase no caso brasileiro, e para adotar como estratégia o que chamará de posição “demarcacionista”. Esse citado demarcacionismo é a postura estratégica assumida por parte dos adeptos espíritas de delimitar o campo dos fenômenos analisados, de forma a impedir que determinadas disciplinas ou práticas sejam alvo de conclusões que ultrapassem domínios específicos de atuação (por exemplo, a incapacidade de um anatomista em afirmar a inexistência do espírito através do método da dissecação)¹²⁷.

Arthur Mascarenhas (2007) como participante do movimento espírita, nos apresenta a tensão e a força que o debate sobre método ainda assume no âmbito das preocupações dos envolvidos. Ao discutir a existência e adequação de um método distinto, próprio para a ciência espírita e os fenômenos que pretende conhecer, concebidos como menos aproximado das ciências naturais e neste esforço demarcando o campo de sentidos do pesquisador espírita:

“Muitos dos chamados pesquisadores espíritas envidam esforços para a comprovação da existência dos Espíritos e da imortalidade da alma, mas

¹²⁷ Diz-nos, neste sentido, que: “[a] medicina espírita reivindica a aceitação de uma dimensão moral e espiritual na origem e no tratamento das doenças, e a introdução de técnicas de *passe* e *desobsessão* como terapia complementar. Essa desvalorização religiosa da dimensão material adaptou parcialmente o Kardecismo brasileiro à partilha dos domínios material/científico x religioso/espiritual, cuja refração no campo espírita chamaremos doravante de ‘demarcacionismo’. Conferir: Lewgoy, 2006, p. 162.

frequentemente empregando os métodos da Química, da Física, da Biologia, etc., que são adequados à matéria, mas não ao Espírito. O máximo que poderão conseguir é um melhor entendimento dos fenômenos de efeito físico e do perispírito, que é a parte material do Espírito, o seu corpo de manifestação, mas jamais do princípio inteligente, que é imaterial e foge a todas as técnicas de investigação da matéria. Enquanto isso, a Ciência Espírita, baseada no método kardecista, foi praticamente abandonada pelos espíritas...¹²⁸.

Atualmente sob estes termos categóricos (ciência, filosofia, religião, mas também corporal, mental, espiritual) apresentam-se campos semânticos, espaços de atuação distintos, ora convivendo, ora negando-se e combatendo-se mutuamente. A naturalização do que se considera religião e ciência em nossa sociedade responde a contextos históricos e culturais específicos, que devem ser considerados para que possamos nos aproximar eficientemente destes sistemas de conhecimento e assim relativizar nossas próprias percepções. Neste sentido, o tema está inserido sob a perspectiva da disputa entre: “verdade” versus “mentira”, “real” versus “falso”, “revelação” versus “ilusão”, portanto da ideologia, enquanto inversão da realidade. A ciência surge, assim, como domínio de uma dada “revelação”, esta instruída por uma prática considerada “positiva”, que se considera destrói as mentiras e as distorções, entaves para a felicidade do ser humano¹²⁹.

Sem ignorar o terceiro aspecto desta verdade, a mediadora que seria a filosofia, o Espiritismo transita entre duas grandes referências: a religião e a ciência. Pensadas por vezes como opostas, mas por fim indicadas como complementares. Unidas sob o signo da verdade.

A religião representa a perspectiva da inclusão de uma dimensão transcendental de sacralidade que aplicada aos atos cotidianos ressignificam práticas e representações. Quando a *doutrina* espírita se refere à ciência, trabalha a legitimidade do método, uma racionalidade (luz, imagem recorrente no cosmo espírita) que afasta o erro e lançam ao solo dúvidas produzidas pela ignorância (escuridão, que não tem substância, sendo mera ausência da luz).

¹²⁸ Cf. MASCARENHAS, Arthur. “A Ciência e o Espírito”. **Portal do Espírito**. Disponível em <<http://www.espirito.org.br/portal/artigos/diversos/ciencia/a-ciencia-e-o-espirito.html>>. Acesso em: 04/08/2007, p. 2.

¹²⁹ Retenho este sentido para ideologia, inserida no contexto da busca da compreensão verdadeira, um dos sentidos possíveis do pensamento de Marx quando busca defini-la. Com relação a este tópico Aron (1999) afirma que: “Marx entende por ideologia a falsa consciência, ou a falsa representação, de que uma classe social tem a respeito de sua própria situação, e da sociedade em conjunto” (p. 172). A questão é, se cada classe social só vê o mundo em função de sua própria situação, será possível eleger uma ideologia como melhor que outra, no sentido de ser mais “verdadeira”? Conferir em: MARX, Karl & ENGELS, F. **A Ideologia Alemã**. Lisboa: Editorial Presença, s/d.; _____. **Sobre a Religião**. Lisboa: Edições 70, s/d. e ARON, Raymond. **As Etapas do Pensamento Sociológico**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

Seus significados, porém não são unívocos, pois em determinados momentos e contextos, a religião surge no discurso como espaço marcado pela negação, pois ritualista, dogmática e opressiva deve ser superada pela própria razão (que revela, esclarece e assim liberta), e a ciência “deste mundo”, ainda “materialista”, demonstra-se equivocada e incapaz de responder às angústias da vida e morte, assim:

“Não se pode dizer que a Ciência Espírita, seja uma ciência tradicional nos moldes da Biologia, da Química ou da Física. Não temos para apresentar ao mundo o peso de um espírito, ou sua composição química, ou um molde de seus órgãos internos, pois o Espiritismo não é do domínio da ciência tradicional, mas é uma ciência por seu método científico de investigação e uma Filosofia moral por suas implicações. [...] Donde se conclui que o Espiritismo não necessita da Ciência Materialista ou de seus cientistas, pois nem a Ciência nada tem a oferecer ao Espiritismo em sua fundamentação nem os cientistas podem explicar os fenômenos espíritas mais coerentemente que seus estudiosos”¹³⁰.

O movimento (e pensamento) espírita, surgido em contexto cultural e histórico que valoriza a razão e a ciência, como postulados do progresso humano, envolve-se na tensão de pretender alcançar respostas no que antes considerava como domínio do irracional e da superstição. Várias são as perguntas que suscitam o esforço de minha análise: ao adotar uma identidade que constrói a perspectiva de andar par a par com os progressos científicos, o Espiritismo busca racionalizar a religião ou espiritualizar a ciência? Dessacraliza o universo, abandonando o milagre e o mistério, ou reencanta o mundo, através dos mundos espirituais que busca desvelar?

Com relação ao Espiritismo e para iniciar esta reflexão recorro ao psicólogo, fundador da Escola da Psicologia Analítica, Carl Jung (1997c)¹³¹, que oferece um breve, porém interessante estudo sobre a *doutrina* espírita, sob o tema dos “fenômenos ocultos”^{132 133}, apresentando-a como sendo:

“O Espiritismo (de spiritus=espírito) é uma teoria (seus defensores chamam-na ‘científica’) e também uma crença religiosa que, como toda crença religiosa, forma o cerne espiritual de um movimento religioso, de uma seita que acredita na intervenção real e palpável de um mundo espiritual em nosso

¹³⁰ Cf. MASCARENHAS, 2007, p. 2 (grifos nossos).

¹³¹ Cf. JUNG, Carl Gustav. “Sobre fenômenos espíritas”. In: _____. **A Vida Simbólica**. Petrópolis: Vozes, 1997c, p. 293-308.

¹³² Cf. _____. “Psicologia e Espiritismo”. In: _____. **A Vida Simbólica**. Petrópolis: Vozes, 1997b, p. 312-316.

¹³³ Cf. _____. “Prefácio a ‘phénomènes occultes’, de Jung”. In: _____. **A Vida Simbólica**. Petrópolis: Vozes, 1997a, p. 309-311.

mundo e, conseqüentemente, faz da comunicação com os espíritos uma prática religiosa¹³⁴.

Oferece, portanto, uma dupla natureza que apresenta tanto artigos de fé, quanto fenômenos referentes à ciência, o que faz, na percepção deste autor, com que o Espiritismo atinja as esferas mais diversas e mais distantes da vida. Atribui ao Espiritismo determinado caráter, o relacionando à sua época e assim, a religião espírita e os espiritualismos em geral coincidam com o desabrochar do materialismo científico na Europa na metade do século XIX, o que na percepção de Jung (1997c) autor atribui um sentido “compensador” ao movimento.

Com relação à possibilidade, de o movimento espírita, no Brasil e no mundo, estar relacionado a uma crescente necessidade de aproximar-se do universo legitimado pela ciência e suas formas discursiva e legitimadora, ou ainda, desta ser passível de análise a partir de um embate entre perspectivas religiosas e místicas e uma tendência (irresistível?) a aproximar-se e até deixar absorver-se por um discurso hegemônico de racionalidade científica, é necessário apropriar-se, de forma ainda que breve, de discussão clássica na sociologia e antropologia da religião.

O quadro teórico da discussão sobre religião e ciência que se apresenta nos autores fundadores das Ciências Sociais, Max Weber (1991) e Émile Durkheim (2003a)¹³⁵, estes compreendiam a religião como estando mais próxima dos domínios do considerado “irracional” (cada um por um viés diverso), ao mesmo tempo defendiam a presença de uma racionalidade própria, seja por esta se apresentar como funcional, tendo um fim social, seja por esta estar na gênese do processo e racionalização científica. As ciências sociais debateram sob o título de “dessacralização” a teoria na qual buscavam averiguar e analisar um determinado movimento nas sociedades humanas: o declínio da religiosidade e do pensamento místico, paulatinamente substituído por um movimento racionalizante e científico próprio da modernidade, que se apresentava na esteira de um cada vez maior desencantamento da natureza e das ações humanas.

Na concepção de Peter Berger (2001)¹³⁶, uma das principais referências neste debate, na revisão presente em polêmico artigo, no qual revê sua posição e propõe outro viés analítico

¹³⁴ Cf. JUNG, 1997c. p. 293.

¹³⁵ Cf. DURKHEIM, Émile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

¹³⁶ Cf. BERGER, Peter. “A dessecularização do mundo: uma visão global”. In: **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, 2001, p. 9-23.

do fenômeno considerando, portanto, que “[o] mundo de hoje, com algumas exceções [...], é tão ferozmente religioso quanto antes, e até mais em certos lugares [...]”¹³⁷, assim a tese de que a modernização leva necessariamente a um declínio da religião (tanto na sociedade quanto na mentalidade das pessoas) mostra, então, estar equivocada.

O autor baseia-se na hipótese de que se a modernização e decorrente secularização demonstram (em alguns lugares mais do que em outros) a diminuição da influência das crenças místicas ou religiosas. Porém, nota que isto pode ser ilusório. Em uma perspectiva da sociedade (assim como retratada junto às consciências individuais), algumas instituições religiosas assumem papel social ou político, sem que aqueles que aderem à causa sejam, necessariamente, adeptos de seus ritos e prescrições de vida, ou mesmo de suas crenças mais estritas, assim como seus ideais. Estes podem migrar para instituições leigas, sem prejuízo aparente de seus projetos essencialmente informados por concepções religiosas.

Muitas são as possibilidades apontadas por Berger (2001) para ilustrar suas ressalvas à teoria da secularização que demonstram que modernização e secularização não são fenômenos coincidentes ou se manifestam em uma relação de determinação. No mínimo o que surge é a impossibilidade de ignorar a complexidade dos fatos e eventos sociais relacionados sob estes termos.

O chamado “fundamentalismo” concebido como reação à crescente vaga modernizante perde assim, sua imediatez enquanto reflexão e dissolve-se diante de uma análise mais complexa e aproximada de seus vários projetos, seja como ressurgimento islâmico ou evangélico cristão (entre outros possíveis), quando se pensa que não se limitam aos setores mais atrasados da sociedade, ou se atenta às fortes diferenças no interior destes movimentos, de um islamismo na França ou na Indonésia, de um evangelismo cristão nos Estados Unidos ou no Brasil, ou do Espiritismo na França do século XIX ou da Amazônia do século XXI.

Se Berger (2001) reafirma que “o mundo hoje é massivamente religioso [...]”¹³⁸, não se esquece de nos demonstrar que em determinadas áreas é notável o declínio religioso (no qual destaca o norte da Europa), porém o que isto demonstra é a multiplicidade de movimentos, suscitando a necessidade de aproximar nossas “lentes”, relativizando e estranhando certa tendência generalizante das presentes análises, as quais enfim, só reforçam os alertas sobre o

¹³⁷ Idem, p. 10

¹³⁸ Idem, p.16.

tema. Tanto a secularização, quanto a dessecularização, parecem ser processos em curso, e a modernidade se revela múltipla.

É exatamente este cuidado no trato das ações humanas que Mariz (2001)¹³⁹, reafirma através de reflexões fundadas no debate de Berger (2001). O próprio termo dessecularização demanda um processo de secularização, e na ausência deste não há por que utilizá-lo. Localiza este debate remetendo à Durkheim (2003a) e Weber (1991) e questiona o quanto estes autores teriam sido ou não adeptos da crença no processo modernizante e seu efeito de desencadear o fim da religião, mesmo quando testemunhas de um período de perda pronunciada de poder da religião tanto na vida pública quanto na privada.

O fenômeno da construção do pensamento religioso e de sua ação demonstra-se de tal forma complexo que há dificuldade de contê-los em nossas estruturas conceituais, demonstrando as limitações, seja da “religião”, da “dessecularização” (ou “secularização”) ou, “modernidade”, todos demandando constante repensar diante dos desafios constantes do campo. Geertz (2004) neste sentido tratando do universo religioso do Islã moderno, em duas de suas manifestações (norte da África e sudeste da Ásia), instiga ao aprofundamento da análise ao propor que:

“A secularização do pensamento no mundo moderno teve muitas causas e assumiu várias formas; mas no plano cultural ele é em grande parte resultado do crescimento explosivo de outra perspectiva cultural que atravessa o senso comum e que é ao mesmo tempo sua principal encarnação: a ciência positiva. [...] [O] conhecimento de que a experiência cotidiana pode ser colocada num contexto mais amplo e mais significativo, pelo recurso a símbolos que retratam a realidade em termos de leis gerais indutivamente estabelecidas, tanto quanto por meio de recurso a símbolos que a retratam em termos de paradigmas fixos revelados, alcança virtualmente todo canto das duas sociedades. Até um século atrás, as crenças religiosas eram os únicos meios disponíveis para vedar as frestas no dique artesanal do senso comum. Hoje até o camponês ou pastor mais simples sabe que não é mais assim”¹⁴⁰.

Bastide (2006) nos traz ponto de vista ainda mais interessante para o debate, ao nos falar da construção da “mitologia moderna”. Há construção mitológica a partir da ciência, que com seus avanços e progressos espetaculares, nos introduzem em um universo “fabuloso”, se tornado ela mesma base para novas mitologias (agora “históricas”):

¹³⁹ Cf. MARIZ, Cecília. “Secularização e dessecularização: comentários a um texto de Peter Berger”. In: **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, 2001, p. 25-39.

¹⁴⁰ Cf. GERTZ, 2006, p. 110.

a) Na psicologia e filosofia - o ser humano como ser da “vontade” (não um elemento da “ordem natural”), não mais ordenado, transforma o “destino” em “busca”, a constante, quase opressiva, busca da originalidade e significados do “eu sou” na modernidade;

b) Na ordem sociológica - o mito do progresso, este que, basicamente, “[...] consiste em generalizar abusivamente o que é verdadeiro no campo técnico para outros campos[...]¹⁴¹”.

A ciência pode se tornar, então, fonte de novas mitologias, quando ao superar o homem que a construiu, torna-se pura divagação do espírito, aproxima-se mesmo da magia.

3.3. Legitimado pela ciência, mediado pela religião (uma linguagem para explicar o mundo)

Pode a ciência estar no cerne de uma religião? De fato, há tensões na configuração da identidade espírita, se é religião, ciência, ou ambas. No Brasil a opção pela religião veio a atender as demandas das classes baixas e médias da população em sua ênfase sobre a cura e sua perspectiva metafísica-transcendental sobre o destino do mundo, enquanto propõe a assistência e a reforma individual (íntima) e não a revolução como mote da mudança da realidade, abraçando os impulsos de ascensão destas classes.

Ao mesmo tempo consegue manter uma estrutura de linguagem e lógica que desenvolve as estruturas do pensamento científico, buscando ser identificada como “religião racional”.

Como nos indica Santos (2004), “[h]á cientistas espíritas[...]¹⁴²”, mas não há no meio acadêmico o que se poderia chamar certamente de “ciência espírita”, pois os paradigmas da construção do campo espírita não lhe permitem desenvolver as preocupações experimentais presentes em suas origens e descritas em termos estritos por Kardec, além de outras limitações inerentes a seu objeto de estudo, o mundo espiritual e os limites de seu paradigma eleito, a ciência positiva.

¹⁴¹ Cf. BASTIDE, 2006, p.102.

¹⁴² Cf. SANTOS, 2004, p. 105.

Foi através de todos estes elementos: a linguagem reconhecível científica, a ação assistencial de origem católica e o modo racional-sóbrio típico do protestantismo histórico, que a religião espírita penetrou e permaneceu tão eficientemente na sociedade brasileira.

Sua linguagem é científica, nos dizem que busca trazer a tranquilidade de estarmos diante de um fenômeno atual e acessível; sua ação é assistencial, o que me permite a comunicação com as demais vertentes cristãs da qual afirmamos fazer parte, de certa forma tão requisitada diante das desigualdades sociais brasileiras, sua postura é sóbria e restrita (*disciplinada*) o que permite reivindicar um afastamento e singularização dos modos corporais marcantes da ritualidade na Umbanda e Candomblé (ou demais religiões que invistam na centralidade das técnicas de transe), tranquilizando as camadas médias e intelectualizadas e amenizando os estigmas derivados.

É interessante para nossa análise, de forma tornar mais visível a tensão que se estabelece entre as práticas espíritas kardecistas e outras formas de descrição do mundo, observar que se tanto nos estudos antropológicos, quanto históricos, a Umbanda se apresenta aproximada à práticas espíritas kardecistas, assim como na vida do centro espírita kardecista e de seus adeptos (considerando conversas, debates, práticas relacionadas ao passado ou presente, fonte das mais diversas acusações). O centro espírita é espaço entre os quais registro constante e forte trânsito de adeptos e bens simbólicos. Em obra espírita organizada pela editora da FEB em forma de enciclopédia, com verbetes selecionados para apresentar e esquadrihar o Espiritismo de “a” a “z”, a Umbanda recebe a seguinte descrição:

“A Umbanda é *prática religiosa* dos negros africanos bantos que, juntamente com os sudaneses, foram trazidos ao Brasil, como escravos. Existindo entre os negros bantos, segundo Nina Rodrigues e Arthur Ramos, o *culto dos antepassados*, ou a *crença a existência da alma dos mortos*, os negros brasileiros *fundiram* esse culto com *práticas do Catolicismo* e do *mediunismo*, assimilando-o ao seu ritual supersticioso, daí nascendo então o culto banto-amerídeo da Umbanda, conforme define João Teixeira de Paula *in Estudos de Espiritismo*”¹⁴³.

A descrição da FEB visa deslocar qualquer relação possível entre a Umbanda e o Espiritismo. Buscando analisar o que o texto propõe sobre a Umbanda, destaco: o termo utilizado na descrição disponibilizada é “prática” e “culto” e não (enfaticamente, nunca) “religião”; refere-se às origens, não como manifestação cultural de saber religioso, mas como

¹⁴³ Cf. BARBOSA, Pedro Franco. **Espiritismo Básico**. Rio de Janeiro: FEB, 2002 *Apud* “Fé Raciocinada” (verbetes). In: CAMPETTI SOBRINHO, 2008, p. 915 (grifos do autor).

trazida por “escravos”, destaca-se sob o signo específico de um grupo étnico-racial (“dos negros africanos”); sua origem é o primitivo e ancestral “culto os antepassados” e a “crença na alma dos mortos”; não tem vigor intelectual, sendo produto de “fusão” de “práticas católicas” e do *mediunismo* (para os espíritas kardecistas, é como se chama utilização da técnica do transe e da *incorporação* sem base ética doutrinária); não registra nenhuma influência do Espiritismo e de suas técnicas, consideradas as que ordenam, controlam e manifestam a *mediunidade*; e enfim, não se agregam a estes saberes a moral cristã, portanto é na percepção dos organizadores da FEB, uma prática com nenhuma ligação ou semelhança com a *doutrina* espírita (que é a seu ver, nesta ordem: “ciência, filosofia e religião”). Enfim, investe-se na prática discursiva de negar qualquer relação entre o Espiritismo e práticas que seus adeptos consideram distantes do ideal moderno europeu de civilização, baseada na “luz da razão e da ciência”, sua linguagem e método e, não, no que acreditam serem as “sombras perigosas” da emoção e do inconsciente.

Se a ciência é uma “linguagem”, no sentido de garantir sua própria lógica e estruturas de sentido específicas e distinguíveis, e a oposição ciências exatas e humanidades indicam dois estilos de pensamento, duas culturas¹⁴⁴, sendo possível indicar a necessidade de utilizar esta estrutura diferenciada de explicação que é a ciência experimental e exata (de base naturalista) para compreender a ação espírita sobre o mundo em seu esforço de explicitação da verdade.

Não é nada de novo afirmar o quanto esta linguagem é investida de poder social devido a atual predominância e eficiência, suas consistências, seus padrões de verossimilhança e suas expectativas de convencimento, enfim sua construção em nossa sociedade “moderna e industrial”.

Este modelo desejado pelos adeptos espíritas, estimulados pelas expectativas de seu *doutrinador* Allan Kardec, se apoia em hipóteses, deduções, induções e frequências, empenhadas na construção de conceitos e categorias, explicação e leis, porém é urgente explicitar que a penetração deste modelo apresenta obstáculos dificilmente vencidos pelos adeptos, e na prática as construções espíritas se valem mais da estrutura de linguagem e legitimação do que efetivamente de sua proposta metodológica estrita.

¹⁴⁴ Cf. IANNI, Octávio. **Estilo de Pensamento**: explicar, compreender, revelar. Araraquara/São Paulo: Laboratório Editorial/FCL/UNESP/Cultura Acadêmica Editora, 2003.

Resta dizer que, não obstante as dificuldades apontadas, os adeptos tem relativo êxito em se ligar a este universo de concepções de poder hegemônico e ideológico no campo da modernidade. Como fenômeno moderno que é, se apresenta a supremacia de um estilo de pensamento precariamente aplicando às verdades últimas e perspectivas fundantes e inapeláveis como: a *reencarnação*, a evolução e progresso, o *livre-arbítrio*, a crença em um “ser supremo” que criou o universo e atribui papel especial à humanidade.

O estilo é o da explicação, mas este se mantém em constante jogo de explicitação e ocultação com as perspectivas da revelação, distintas não só pela singular arquitetura de suas narrativas, como da própria imaginação, apresentando-se como três formas de autoconsciência da realidade.

Não sendo, portanto alternativas em oposição simples e como já nos afirmou Geertz (2004), seus campos de interesses sobrepostos, mas não necessariamente coincidentes, não sendo suas respostas direcionadas a suprir o mesmo tipo de questões e possibilidades.

A linguagem científica centra-se no impulso da “explicação”. Que por conta de sua pretensão de universalidade proposta, se movimenta de forma “inclusiva”, assim todos os fenômenos mágicos podem ser abarcados pela *doutrina*, que os encaixa em sua linguagem e explicações consideradas “racionais”.

Por exemplo, em conversa sobre o porquê de avaliação negativa durante sessão *mediúnica* a respeito da conduta de *médium* do Centro Espírita Caminheiros do Bem e recebendo de minha interlocutora a resposta que indicava que o fato deste ter comido imediatamente antes de sessão na qual trabalhou como participante, ao lhe questionar se este não deve comer “para não ficar pesado”, a interlocutora me diz que “não”, que é por que “quando você se alimenta a circulação sanguínea se concentra no sistema digestivo”, me diz indicando a área do ventre, e isto atrapalha, ela prossegue com sua justificativa, o desempenho do *médium*, pois afirma desvia “recursos” da área do sistema nervoso central. Neste caso em pauta, o cérebro, onde se dariam as operações relacionadas à *mediunidade*, que me comunica esta já indicando a área da cabeça.

Apesar disso, o fato empírico, como nos traz Geertz (2004), é de que tanto religião, quanto ciência, aproximam-se por constituírem visões de mundo¹⁴⁵. É de que o crescimento desta linguagem e estilo de pensamento, assim como de suas instituições legitimadoras,

¹⁴⁵ Cf. GEERTZ, 2004, p. 105.

inclusive no campo político, tornam mais difíceis de sustentar as crenças religiosas em geral, algumas impossíveis mesmo de manter nos afirma. Porém, em seguida nos alerta que “[...] mesmo que não sejam antíteses diretas, há uma tensão real crônica e cada vez mais acentuada”¹⁴⁶. Se a luta pelo real, nestes termos não acabou e é provável que nunca acabe, Kardec e a *doutrina* espírita buscaram construir uma ponte a partir dos esforços concentrados neste *Pentateuco*, base de um difícil diálogo entre religião e ciência, no qual veremos o corpo e as técnicas terapêuticas e *mediúnicas* terão papel de inegável relevância, em especial no Brasil a partir da interpretação destas “obras básicas” kardequianas e sua própria carreira pessoal.

¹⁴⁶ Idem, p. 111.

PARTE 2 - CASA

CAP II- O VÔO ASCENCIONAL DO CORPO E ESPÍRITO (o simbólico e o imaginário como vias de compreensão nas Ciências Sociais)

Em um trajeto antropológico, como temos destacado, compreensão é a palavra-chave. Portanto, para discutir as possibilidades de uma via simbólica e fenomenológica de apreensão das experiências do fazer antropológico, busco junto a alguns autores clássicos a orientação de meus próprios esforços, no qual destaco Max Weber (2002) como ponto inicial de nosso trajeto, pois inspirado por Wilhelm Dilthey¹⁴⁷ este assume sua atuação como hermenêutica, apropriada para o início do trabalho de pensar caminhos interpretativos¹⁴⁸.

Weber (2002), então, propõe em seu esforço reflexivo o que se considera uma “redução sociológica” da perspectiva hermenêutica, no sentido que o empreendimento interpretativo será articulado como um método para as Ciências Sociais, afastando momentaneamente qualquer vocação como reflexão ontológica. Sua intenção é conceber a singularidade da ciência sociológica, em um projeto compreensivo da ação humana e em especial o empreendimento de entendimento da sociedade moderna e industrial que se colocava a sua frente e de seus contemporâneos.

Nestes termos, o ser humano é concebido como ser histórico mergulhado em uma luta constante por bens simbólicos e materiais. Como ser histórico seus valores centrais o orientam à ação, simultaneamente, como interprete e portador de interpretações.

A ciência histórica e sociológica de nossa época representa um fenômeno historicamente singular. O conhecimento nesse caso está subordinado às questões que o cientista coloca à realidade¹⁴⁹. À medida que a História avança e renova os sistemas de valores e os monumentos do espírito, o historiador e o sociólogo espontaneamente formulam novas

¹⁴⁷ CF. REIS, José Carlos. **Wilhelm Dilthey e a autonomia das ciências histórico-sociais**. Londrina: Eduel, 2003.

¹⁴⁸ Cf. WEBER, Max. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. São Paulo: Martin Claret, 2002.

¹⁴⁹ Cf. WEBER, Max. “A ‘objetividade’ do conhecimento nas Ciências Sociais” (Coleção Grandes Cientistas Sociais, 13). In: COHN, Gabriel (Org.). **Max Weber**. São Paulo: Ed. Ática, 1992, p. 79-127.

questões sobre os fatos, presentes ou passados. Como a História e a realidade renovam a curiosidade do historiador e sociólogo, é impossível conceber uma História ou Sociologia acabada.

A ciência natural e a ciência histórico-social possuem como nos demonstra Weber (2002), a mesma inspiração racional. A segunda por sua vez possui o caráter distintivo de serem: (1) compreensiva, (2) histórica e (3) orientada para a cultura e neste trajeto incluiu um quarto: eminentemente simbólica.

Os que pretendem apreender a “essência” de um determinado fenômeno vão além da ciência. As proposições históricas e sociológicas tratam dos fatos observáveis, e visam atingir uma realidade definida, a conduta dos homens, na significação que lhe dão os próprios atores. A Sociologia é uma ciência da conduta humana na medida em que esta conduta é social. Por ação social entende-se: “[...] ação onde o sentido atribuído por seu sujeito ou sujeitos está referido à conduta de outros, orientando-se por esta em seu desenvolvimento”¹⁵⁰.

Weber (2002) dedica parte de sua obra a refletir sobre a chamada teoria da ciência, que na concepção deste autor é condicionada pela orientação do nosso interesse de conhecimento e essa se define conforme os significados culturais que atribuímos aos eventos em questão em cada caso particular.

O conhecimento das leis sociais não é o conhecimento do socialmente real, mas unicamente um dos diversos meios auxiliares que o nosso conhecimento utiliza para alcançar este resultado. Conclui-se que o conhecimento científico e cultural, tal como o entendemos encontra-se preso, portanto, a premissas “subjetivas” pelo fato de apenas se ocupar daqueles elementos da realidade que apresentem alguma relação com as relações consideradas significativas.

Atento a estas implicações para Geertz (1998; 2002) um texto (incluído, claro, o etnográfico) fixa, como o inscrito, a tradição histórica dentro do qual foi produzido e, desta forma, cristaliza e exprime as possibilidades de um encontro dos horizontes do intérprete e do interpretado. Parte de Weber (2002) e de sua concepção de cultura como sentido, para dizer

¹⁵⁰ Cf. SAINT-PIERRE, Héctor Luis. **Max Weber**: entre a paixão e a razão. Campinas: Ed. Unicamp, 1991, p. 55.

que o ser humano é um animal suspenso em “teias de significados” que ele mesmo tece ao longo de sua existência social e histórica¹⁵¹.

São essas teias que definem a cultura e sua análise não deve se constituir em uma ciência experimental em busca de leis, mas em uma ciência interpretativa em busca de significados para os sujeitos da ação. A seu ver, a cultura engloba, no interior de sua prática, um conjunto complexo de códigos e convenções, fundamentos de relações de sentidos explícitos e implícitos, segundo os significados dados em cada momento.

É em função disso que a cultura pressupõe que um campo semântico seja partilhado para que possa ser “lida” e seus sentidos interpretados, mesmo numa “leitura de segunda mão”, a leitura de uma leitura.

O constante oscilar entre a descrição de detalhes particulares e de estruturas globais, entre os pontos de vista individuais e as atitudes mais amplas que o permeiam, as partes e o todo, o chamado “círculo hermenêutico” diltheano. É nessa dinâmica que ganha sentido a noção de tradução enquanto método para a Antropologia e para a crítica literária, passíveis de serem aproximadas em sua concepção, já que nos aproximam de forma de expressões que não as nossas próprias mesmo sem que elas se tornem nossas ou percam o seu caráter de “outras”.

A compreensão do encontro etnográfico como intersubjetividade, diálogo entre interlocutores situados em posições simétricas, proposta pela hermenêutica moderna, subtrai do pesquisador sua tradicional posição de autoridade incontestável na pesquisa. Visto por outro ângulo, a “encontro de horizontes” que se pressupõe, exige a inclusão da dimensão da historicidade, inseridos que são os pares da investigação em seus respectivos contextos e procedendo, o pesquisador, a crítica dos preconceitos e das ideologias, como condição para a assunção plena da consciência histórica.

Para essa hermenêutica cultural que se propõe não é a psicologia do autor, mas a interpretação do intérprete que vale para a sua compreensão. Não a relação sujeito-objeto, a neutralidade e a objetividade quando fundada nesta relação, mas compreensão como fonte do conhecimento científico.

¹⁵¹ Cf. GEERTZ, Clifford. “Do ponto de vista dos nativos”: a natureza do entendimento antropológico”. In: **O Saber Local**. Novos Ensaio em Antropologia Interpretativa. Petrópolis: Vozes, 1998.

A forma de “objetivar”, legitimar o trabalho etnográfico é expressar as condições do encontro possibilitando a outros, compará-las a suas próprias experiências. Mostrar a singularidade do encontro torna possível o projeto de compreender as particularidades das condutas histórico-culturais. Impregnada pela vivência do campo do trabalho etnográfico como “encontro de horizontes”, a interpretação toma o caráter de “ficção”, no sentido de ser uma versão, entre muitas, sobre a realidade observada. Uma versão que deve ser comparada com outras versões elaboradas no universo do projeto científico.

Agora vamos ao encontro da “fenomenologia”, perspectiva usada para denominar esta nova fase da crítica do conhecimento. Fenomenologia é a ciência dos fenômenos. Fenômeno, do grego *phainómenon*, significa “aquilo que aparece”. A palavra deriva do verbo grego *phainomenai*, “eu apareço”. O que aparece é aquilo que se mostra à luz, o “brilhante” (*phaino*). Nesta reflexão surge a relação interdependente entre o aparecer e o que aparece, entre o conhecimento e o mundo conhecido, entre a consciência que conhece e o mundo que aparece ou se mostra cognoscível.

A grande tarefa da redução fenomenológica é uma superação do conhecimento natural. Através desta os objetos aparecem em sua constituição como correlatos da consciência, e o retorno à consciência é a pedra fundamental da fenomenologia.

Trata-se para Edmund Husserl (1990)¹⁵², da determinação do sentido do “ser-do-homem” como “ser-no-mundo”. A questão encontra expressão no modo como a consciência é entendida na fenomenologia: a consciência é sempre consciência de alguma coisa. Não existe consciência em si, ela somente se apreende enquanto relação e é sempre consciência do “ser-no-mundo”. Sobre isto afirma Husserl (1990), ser o conhecimento, em todas suas configurações, uma vivência psíquica: é “conhecimento do sujeito que conhece”.

Mostra que o “eu” não é algo separado do “mundo”, mas um eu real, que vive a realidade e que, pela sua ação intencional, confere sentido ao mundo. Isto é possível através da intencionalidade, que se constitui essencialmente do ato de atribuir sentido, unificando o mundo. Com a intencionalidade o mundo deixa de ser puramente exterior e o eu puramente interior.

A busca das essências, a volta às coisas mesmas, revela-se mais do que uma mera abstração, revela-se um exercício contínuo de autorreflexão e busca de significados, abandona-se a tranquilidade do “exterior a mim”, do objetivo, e encontra-se um mundo novo

¹⁵² Cf. HUSSERL, Edmund. **A Idéia da Fenomenologia**. Lisboa: Edições 70, 1990.

de profundidade e existência real, onde o ser e a consciência pertencem um ao outro.

A obra bachelardiana¹⁵³ nos apresenta exatamente em sua epistemologia e expressão do empirismo e do racionalismo como movimento dialético, no qual constituem perspectivas filosóficas diferentes, porém complementares e intrinsecamente relacionadas, tanto como *nómenon*, quanto como *phainómenon*.

Por sua vez, a objetividade não pode ser fundada sobre a existência de objetos ou de uma realidade objetivada. Afastando-se do dado primitivo e devendo, pois, ser conquistada. É, pois através de racionalizações e técnicas que o conhecimento encontra sua coerência. O objeto científico não é imediato, é processo. Não há objetividade, mas objetivação, sempre reconquistada enquanto pedagogia do outro e de si.

A proposta de método é proposição de um ponto de vista sobre o real. Ele não pode perder seu valor de novidade, encarcerado na rotina. Não se busca mais a descrição “objetiva” das imagens, mas a “restituição da subjetividade das imagens”.

“Como dizer melhor que as funções da descrição psicológica como da descrição objetiva – são aqui inoperantes. Sentimos que há *outra coisa* a exprimir além daquilo que se oferece objetivamente à expressão. O que seria necessário exprimir é a grandeza oculta, uma profundidade. Longe de nos entregarmos à prolixidade das impressões, longe de nos perdermos nos detalhes de luz e sombras, sentimo-nos diante de uma impressão ‘essencial’ que procura sua impressão [...]”¹⁵⁴.

O método fenomenológico é o método da imaginação criadora, porque só ela pode ir além do que está visível. Somente ela pode penetrar no objeto mesmo e ver o que está por trás do imediatamente visível.

Razão e imaginação de início são opostas, mas impõem-se como atividades dinâmicas, ambas criadoras, ativas e concretizantes da experiência. Ultrapassam, renovam o mundo, apresentam-se, portanto como ontologizantes, por mais que nunca percepções definitivas, pois o conhecimento é sempre o resultado de um trabalho ativo relacionando objeto e sujeito cognoscente.

¹⁵³ Elyana Barbosa e Marly Bulcão (2004) apresentam uma síntese reflexiva sobre a perspectiva epistemológica da obra bachelardiana e afirmam que sua visão é integradora, na qual: “[o] novo racionalismo [apresentado por Bachelard] é uma filosofia que admite o diálogo com a experiência. É preciso compreender a reciprocidade das dialéticas que vão, interminavelmente, do espírito às coisas e das coisas ao espírito”, conforme: BARBOSA, Elyana & BULCÃO, Marly. **Bachelard**. Pedagogia da razão, pedagogia da imaginação. Petrópolis: Editora Vozes, 2004, p. 31.

¹⁵⁴ Cf. BACHELARD, Gaston. **A Poética do Espaço**. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 191 (grifo do autor).

A concepção geral do simbolismo imaginário de Bachelard (2008), compartilhada por Durand (2002), é de que a imaginação é dinamismo organizador, não somente capacidade de formar imagens, assim é: “[...] potência dinâmica que deforma as cópias pragmáticas fornecidas pela percepção”¹⁵⁵. Fundamentada por uma lógica, uma razão simbólica, um determinado regime de imagens não é, portanto, fruto de orientações do caráter, algo puramente interior, mas influenciado para além desta dimensão por ocorrências sócio históricas, que do exterior apelam para encadeamentos e constelações reconhecíveis por nós.

A horizontalidade da percepção passa então à verticalidade da imaginação que se instaura no instante. O ser humano só experimenta o instante, nos diz o Bachelard (2007)¹⁵⁶, e é neste instante que se constroem as referências da memória e da experiência. Do agora se pensa o passado e se projeta o futuro. Tarefa infindável de pensar a si mesmo no outro, no mundo que se revela. Apreendendo plenamente sua experiência, o ser humano (incluídos os pesquisadores e os pesquisados) no instante do diálogo, enquanto narrador, realiza voos da imaginação.

Chamaremos o percurso da reflexão empreendida, a busca em compreender através do convívio direto e do participar do mundo do outro, como “trajeto antropológico”, ou seja, atento à “[...] incessante troca que existe ao nível do imaginário entre as pulsões subjetivas e assimiladoras e as intimações objetivas que emanam no meio cósmico e social”¹⁵⁷. O tipo de pretensão metodológica que produz um “encontro de horizontes”, em uma perspectiva humanista, como bem nos traz Edward Said (2007), quando afirma que por esta entende:

“[...] antes de mais nada, a tentativa de dissolver aquilo que Blake chamou de grilhões forjados pela mente, de modo a ter condições de utilizar histórica e racionalmente o próprio intelecto para chegar a uma compreensão reflexiva e a um desvendamento genuíno”¹⁵⁸.

Ao buscar esta inspiração junto à hermenêutica simbólica procuro superar, ou ao menos minorar, certas consequências da redução sociológica, no momento em que esta mantém seus produtos sob controle, frequentemente abrindo mão da dimensão vivencial, reduzindo a experiência e sua linguagem a alegorias ou signos imediatos, sob o aspecto da função, ou

¹⁵⁵ Cf. DURAND, Gilbert. **As Estruturas Antropológicas do Imaginário**. Introdução à arquetipologia geral. Lisboa: Presença, 2002, p. 30.

¹⁵⁶ Cf. BACHELARD, Gaston. **A Dialética da Duração**. São Paulo: Ática, 1988 e _____. **A Intuição do Instante**. Campinas: Verus, 2007.

¹⁵⁷ Idem, p. 29.

¹⁵⁸ Cf. SAID, Edward. **O Orientalismo**. O Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia de Bolso, 2007, p. 19 (grifos nossos).

mesmo sob o aspecto redundante dos símbolos diante de um método estritamente linguístico. Compreendo esta tarefa como um projeto que se realiza a cada experiência e caso. A via das imagens e de uma Antropologia que considera o imaginário nos permitem a aproximação dos sentidos do sagrado e do sublime contidos no profano da vida cotidiana.

O símbolo define-se como pertencente à categoria do signo, mas se os signos são, antes de mais nada subterfúgios de economia, a imaginação simbólica constitui-se exatamente quando o significado não é de modo algum apresentável e o signo só pode se referir a um sentido e não a uma coisa sensível. O símbolo se destaca por ser não arbitrário, não convencional, epifânico, indireto e dado no processo simbólico. O simbólico remete as coisas, porém não se reduz e, portanto, estamos diante de uma dinâmica de reconstituição amplificadora, permanente do mundo, ou seja, de uma ação simbólica ou simbolizadora, ao referir-se ao “[...] não sensível em todas as suas formas inconsciente, metafísico, sobrenatural e surreal”¹⁵⁹.

Estas coisas ausentes ou impossíveis de se perceber, por definição, vão ser de maneira privilegiada, os sujeitos da metafísica, da arte, da religião, dos sonhos: a causa primeira, o fim último, as almas, os *espíritos*, os deuses e suas moradas, etc. Não podendo figurar a infigurável transcendência, a imagem simbólica é transfiguração de uma representação concreta, através de um sentido para sempre abstrato. Um símbolo que remete ao indizível e invisível, “[...] sendo obrigado a encarnar corretamente esta adequação que lhe escapa, e isto através do jogo das redundâncias míticas, rituais, iconográficas, que corrigem e completam inesgotavelmente a inadequação”¹⁶⁰.

François Laplantine e Liana Trindade (2004)¹⁶¹ são dos que se propõem a pensar o imaginário nas Ciências Sociais e Humanas em geral e na arte, inclusive no âmbito da Antropologia da Saúde. Um dos alertas apresentados e ao qual aderimos, é a necessidade de pensar o simbólico a partir de sua diversidade e de contextos nos quais este se efetua. Ao refletir sobre o domínio do símbolo, devemos nos concentrar nos processos de simbolização e não nas imagens suscitadas.

O que Laplantine (2004) chama de tendência substancialista de determinados estudos sobre o símbolo, refere-se à análises que relacionam uma imagem à determinado sentido, confundindo o imaginário e a imagem, ora isto não se refere ao símbolo, mas ao signo e ao

¹⁵⁹ Cf. DURAND, Gilbert. **A Imaginação Simbólica**. Lisboa: Edições 70, 1995, p.11.

¹⁶⁰ Idem, p. 16.

¹⁶¹ Cf. LAPLANTINE, François & TRINDADE, Liana. **O que é Imaginário** (Coleção Primeiros Passos, 309). São Paulo: Brasiliense, 2003.

alegórico. Citando alguns autores, entre os quais Mircea Eliade (1975) e Gilbert Durand (2010) indicam uma raiz racionalista e neoplatônica que acabaria por relegar as especificidades históricas e socioculturais, operação que relega a ação do ser humano ao segundo plano.

Cabe neste momento tecer breve comentário a este respeito, já que não compreendo as análises, tanto de Laplantine (2004) quanto dos demais, como radicalmente opostas, principalmente em seus resultados, o que atento é o fato de que a intenção primordial destes autores é demonstrar a profunda carga emocional ligada ao símbolo, relegado ao místico ou mesmo confundido com o signo, quando determinada ação: “não é mais que...” ou quando operam “isto quer dizer isto outro”. Hermenêuticas redutoras que parecem querer esgotar todo sentido.

Tanto Mircea Eliade (1979), quanto Durand (2010), igualmente recomendam que estejamos atentos e pensando não os símbolos, mas nestes processos do pensamento humano, reclamando que se ultrapasse em análise, os domínios do racional e do consciente, incluindo outro, igualmente afeito à moderna proposta antropológica, que é o campo dos afetos, atentando para o caráter mobilizador do símbolo em sua plenitude, enquanto experiência. Aderindo ao projeto proposto de levar a sério o imaginário, nos deparamos com construções conscientes, assim como muitas dimensões inconscientes, que estão além de nosso domínio imediato.

Durand (2010) ao considerar a obra de Sartre sobre o próprio imaginário e destacando o incontestável mérito de seu esforço ao superar, a princípio, a relação imaginário - recordação e imaginário - miniatura, o autor recai nos mesmos obstáculos denunciados de seus antecessores contraditoriamente, após afirmar que a imagem é uma “realidade psíquica indubitável” e que a imagem não pode nunca ser atingida por uma “indução” de fatos da experiência concreta, mas somente por esta mesma experiência “privilegiada”, recorrendo à introspecção psicológica “[...] sem se dignar consultar o patrimônio imaginário da humanidade de que a poesia e a morfologia das religiões constituem”¹⁶².

Esta falha alerta para com os cuidados necessários para empreender a busca de compreensão da experiência do imaginário, como via para o universo simbólico e doutrinário espírita. Incluir, portanto as dimensões do sonho; da imaginação; do êxtase, enfim, da experiência humana, é uma necessidade.

¹⁶² Cf. DURAND, 2002, p. 25.

Investe-se em uma fenomenologia das imagens que “[...] deve, antes de tudo, entregar-se com complacência às imagens [...]”, posto que para “[...] viver diretamente as imagens” é necessária suficientemente humildade para se “[...] dignar encher de imagens”¹⁶³, assim alcançar a ressonância fenomenológica que ultrapassa a redução sociológica e psicológica. Neste caso a palavra-chave da reflexão sobre a cultura e o simbólico é tradução e interpretação, sendo que o conceito de representação refere-se à operação de compreender o mundo reconstituindo-o através de imagens e símbolos.



Foto 04: A casa espírita (foto 2008).

São as relações entre sistemas lógicos e sistemas sociais, modos de classificação e operações mentais que não estão limitadas ao homem primitivo, ou tradicional, mas constituem mesmo o cerne de vida social, campo de uma sociologia do conhecimento. As classificações e operações mentais e o universo de imagens participam da constituição do pensamento científico.

¹⁶³ Idem, p. 25.

Note-se que o real não se contrapõe ao cultural enquanto falsa imagem ou ilusão, o real é interpretação à qual aderem os homens, já que a realidade em si só é alcançada através da rede simbólica e dos códigos da cultura, campo de mobilização da razão e afeto do ser humano.

Ao tratarmos do simbólico como função da ação humana e entendendo-se a imbricação das análises rituais com as míticas, compreendo os contextos dos ritos como momentos piores de imagens mobilizadoras, assim me apropriado de “ritual” como categoria de análise na forma definida por Segalen (2004), fruto do diálogo com autores clássicos e contemporâneos, que se dedicaram a lidar com a dimensão simbólica dos atos sociais em seus vários contextos de estudo:

“[o] rito ou ritual é um conjunto de atos formalizados, expressivos, portadores de uma dimensão simbólica. O rito é caracterizado por uma configuração espaço-temporal específica, pelo recurso a uma série de objetos, por sistemas de linguagens e comportamentos específicos e por signos emblemáticos cujo sentido codificado constitui um dos bens comuns de um grupo”¹⁶⁴.

A construção analítica apresentada por Segalen (2004) permite a percepção de aspectos que remetem à polissemia (multiplicidade de sentidos possíveis) e a polimorfia/plasticidade (multiplicidades de formas e arranjos possíveis) que não descaracterizam o evento e sua funcionalidade, enquanto mecanismo comunicativo e social, ao não se limitar a uma função definida (de uma vez por todas), mas ao abranger experiências que resgatem a dimensão simbólica junto aos atores sociais envolvidos, incluindo toda a diversidade de manifestações ligada ao fenômeno ritual¹⁶⁵.

¹⁶⁴ Cf. SEGALEN, Martine. **Ritos e Rituais Contemporâneos**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004, p. 31.

¹⁶⁵ A respeito deste aspecto (dinâmica/variabilidade), necessário à análise e compreensão do ritual de sacrifício, mas referindo-se mesmo aos complexos rituais em geral, afirma Mauss (2001) que: “[...] não há rito particular que não seja em si mesmo complexo; porque, ou procura muitos objetivos ao mesmo tempo, ou, para alcançar um só, põe em movimento muitas forças [...]” (p. 223) e ainda, de acordo com ao seu plano de análise, que: “[...] [t]odo sacrifício ocorre em circunstâncias determinadas e com vistas a fins determinados; da diversidade dos fins que podem assim ser perseguidos nascem modalidades diversas [...]”, Conforme: MAUSS, Marcel & HUBERT, Henry. “Ensaio sobre a natureza e função do sacrifício”. In: **Ensaio de Sociologia**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2001c, p. 222.

4.1. Uma casa no caminho (a casa - Associação Espírita Caminheiros do Bem – Belém-PA)

O esforço de reflexão deste trabalho inclui o imaginário do corpo espírita, assim engloba a apreensão do Cosmos espírita, expresso no espaço simbólico do “centro” ou “casa espírita”, considerado local de realização plena das relações entre os participantes, assim como as das dinâmicas de seu universo simbólico centralizada na análise de sua vocação voltada para os temas da saúde, do corpo e suas dimensões morais.

Novamente recorrendo a Carl Jung (1997a), em reflexão que indica a presença em sua análise de perspectiva fenomenológica, pois diante de fenômenos espíritas as perguntas, indicadas a seu ver, seriam: 1. Quem vê um fantasma? 2. Sob que condições psicológicas a pessoa o vê? 3. O que significa o fantasma, quando considerado em seu conteúdo, isto é, como um símbolo? Como este em seguida nos diz: “[a]s idéias não são apenas algarismos da mente calculadora, mas são também os vãos de ouro do sentimento vivo [...]”¹⁶⁶. O que se requer é que o trabalho com as dimensões simbólicas da vida humana se expressem em sua plenitude, enquanto símbolos que remetem à experiência do sagrado, onde razão e emoção não se distinguem na apreensão dos sentidos da vida. O que se propõe na análise do espaço da casa é buscar elementos que auxiliem na compreensão da sutil arquitetura o sagrado, tecida no cotidiano dos adeptos do Espiritismo. Para tanto, recorro tanto à literatura antropológica sobre o espaço, quanto à minha própria experiência etnográfica no espaço da casa espírita.

A extensão produção de Mircea Eliade (2008) sobre os espaços sagrados e a análise fenomenológica sobre o imaginário do espaço e dos elementos proposta por Bachelard (2008) compõem o fundamento desta reflexão.

Mircea Eliade (2008) nos traz a percepção de que, “[h]abita-se’ o corpo da mesma maneira que se habita uma casa ou o cosmos que se criou para si mesmo”¹⁶⁷, e logo prossegue desenvolvendo que “[t]erritório habitado, templo, casa, corpo, [...] são Cosmos. Porém todos esses Cosmos, e cada um com seu modo de ser, apresentam uma ‘abertura’, seja qual for o sentido que lhe atribuam [...]”¹⁶⁸. Esta reflexão se mostra instigante diante da concepção espírita, que desenvolvendo uma profunda dualidade, coloca o corpo como veículo ou mesmo

¹⁶⁶ Idem, p. 311.

¹⁶⁷ Cf. ELIADE, 2008, p. 144.

¹⁶⁸ Idem, p. 144.

“morada” do espírito. Mais ainda devemos pensar sobre esta abertura como uma via que atravessa o macrocósmico, passando pela casa espírita e segue até o corpo, o microcósmico, via de “mão dupla”, pensando-se tanto na *encarnação*, quanto na ascensão espiritual que a *doutrina dos espíritos* se afirma a promover.

De uma maneira ou de outra, o Cosmos que o ser humano habita seu corpo, sua casa, ou ainda o território tribal, a totalidade deste mundo, comunica-se pelo alto com os níveis que lhe são transcendentais. A casa espírita é “*imago mundi*”, tem no seu modelo de funcionalidade a “*réplica do corpo humano*”, pois o corpo espírita é passagem, é a “*porta estreita*”.

O simbolismo da casa espírita, porém, já não exprime prioritariamente a passagem da condição humana para a sobre-humana, proposta pela imagem do “*rompimento do teto*” ou “*quebra do ovo*”, das disciplinas da yoga, a necessária abolição do cosmos, fonte da liberdade absoluta, em nosso caso a casa traz o cosmos para o mundo, o primeiro relaciona-se ao mundo espiritual, fonte de modelos universais, e o mundo, seu reflexo tem na casa oportunidade de vislumbrar a disposição exemplar, cósmica.

Para sua apreensão como “*centro*”, ao nos aproximar e vivenciar este templo espírita deve-se ter atenção ao fato de que ao lado da arquitetura do traçado e construído, existe uma arquitetura que, como sob uma cúpula protetora invisível, a qual define, delimita e organiza uma porção de espaço da casa, ao redor da qual se estendem caminhos, jardins, campos, outras salas multiplicadas, maquinário extraordinário e desconhecidos, etc. Através desta arquitetura, os múltiplos implícitos culturais se revelam, legíveis, compondo um relato poderoso.

O espaço arquitetural pretende dar conta de uma “*visão do mundo*” e da posição do ser humano neste mundo, mesmo no além. Da mesma maneira que qualquer outra linguagem arquitetural pode ser compreendida, sua hierarquia de normas e valores é integrada, englobada, em seu contexto cultural correspondente.

Assim, arquitetura é um modo de elaboração material e uma representação imaterial, definindo de forma simultânea lugares, sinais, limites e referências. A riqueza dos significados simbólicos, unidos a certos tipos de edifícios ou espaços arranjados, os lugares reservados às diferentes atividades sociais (sejam santuários, sedes dos detentores do poder, mercados, ou uma sala de reuniões *mediúnicas*, em uma casa espírita na Amazônia).

Pelo seu caráter primário e funcional de “recipiente” (aqui novamente o corpo espírita a ser considerado), um objeto arquitetural não pode ser apreendido por meio de um ato perceptivo único, mas requisita uma experiência perceptiva global que inclua o vivido, que vai para além da simples experiência visual.

Estamos diante de uma arquitetura que envolve o “invisível”, que se propunha como mais “real” do que o real, do que aquilo que estava imediatamente disponível aos meus sentidos, ainda externos ao Cosmos espírita. O sagrado, o religioso, enfim, é o real, seus efeitos, limites e conexões são a realidade por excelência, pois fundada na lógica do modelo exemplar. Sobre uma fenomenologia do espaço na concepção desenvolvida por Merleau-Ponty (2006b)¹⁶⁹, este não é um simples meio contextual (“real”) sobre o qual as coisas estão colocadas, nem mesmo simples contexto lógico, vai além por consistir no próprio meio através do qual é possível a disposição das coisas, suas próprias conexões.

Centrada sua concepção no sujeito subjetivo, uma fenomenologia do espaço é uma análise da experiência espacial, perceptual dos indivíduos. Ora, o pensamento e ação dos sujeitos perpassam representações de caráter social, que edificando o conhecimento do espaço, estruturam um segundo espaço no qual atua um caráter cultural/social.

4.2. O espaço do sagrado (o modelo do real)

Através de um exercício dialético, Mircea Eliade (2008) designa aquilo que faz parte do mundo do sagrado em contrapartida àquilo que pertence ao contexto do profano. A partir disso, o autor coloca ambos em pontos extremos: o profano é o caos, o devir, o relativo, mudança constante e, portanto, o irreal; enquanto que o sagrado é aquilo que ordena o caos, é o cosmos, a constância, verdade universal e, portanto, a única realidade.

Desta construção dual da realidade humana surge a concepção de liminaridade, pois para que o trânsito entre estes dois espaços se concretize há a necessidade de se considerar o limiar, que dá continuidade espacial. Portanto, o limiar entre os espaços sagrado e profano é sempre utilizado como local para sacrifícios, julgamentos e reverências, além de conter sinais

¹⁶⁹ Cf. MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da Percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 2006b, p. 328.

claros que alertam sobre a distância de ambos os locais. Um bom exemplo disso são as gárgulas que, no período medieval, eram adornações de feras e demônios, que tanto protegiam as igrejas, como alertavam aos fiéis os perigos que os aguardavam no mundo profano.

Assim sendo, a habitação do homem religioso é seu próprio universo, que ele cria para si através da repetição da criação exemplar dos deuses. Ela está no centro do mundo, não de forma física e material, mas de forma espiritual e existencial. É um simbolismo presente em todas as comunidades religiosas primitivas, sendo retomado pela arquitetura sacra surgida posteriormente.

Aquilo que Eliade (2008) chama de “obsessão ontológica” é visto como uma visão completamente otimista, já que o homem religioso acaba aderindo totalmente ao ser e luta para que esteja sempre em sua presença, quer espacial, quer temporalmente. E, para além disso: toma seu ato de criação como modelo a ser seguido em todos os âmbitos de sua existência.

O mito é o modelo por ser uma verdade ontológica, absoluta. E o é porque foi revelado através da palavra, pois que, em essência, é um mistério e só fala da realidade e, portanto, da “verdade”. É evidente que se trata de realidades sagradas, pois o sagrado é o real por excelência. Tudo o que pertence à esfera do profano não participa do ser, visto que o profano é aquilo que não foi fundado ontologicamente pelo mito, não tem modelo exemplar.

Dois autores centrais em minha análise sobre o Espiritismo kardecista são Cândido Camargo (1961) e Renato Ortiz (1999)¹⁷⁰, ambos utilizam da perspectiva comparativa para melhor compreender o universo de análise, executando essa perspectiva de compreensão que investe na possibilidade de comparação que o ajuda como a nós mesmos os leitores a situar a reflexão e “considerar” o “espaço”. O “continuum” religioso proposto por Camargo (1961) agrupa em um mesmo movimento diferentes comunidades como kardecistas e umbandistas. É importante citar que Ortiz (1999) nos alerta quanto a possibilidade de se deixar confundir o tipo o método com a própria realidade, envolvidos pela perspectiva funcionalista, que nos aproxima da realidade, mas não é a própria realidade, tratando-se de uma perspectiva tipológica e esquemática. A relevância do espaço sagrado, espaço de vivência do Cosmos umbandista como tratado por Ortiz (1999) demonstra-se essencial e diz respeito a mais do que descrever o espaço, mas em evidenciar os marcos, as referências de sentido dispostas na

¹⁷⁰ Cf. ORTIZ, Renato. **A Morte Branca do Feiticeiro Negro**: Umbanda e sociedade brasileira. São Paulo: Brasiliense, 1999.

construção, ou melhor, expressando a revelação do sagrado do espaço. A sua proposta é situar o espaço a ser compreendido a partir de um sistema de gradação que constrói a consideração de um culto mais ou menos ocidentalizado.

Ortiz (1999) nos evidencia o quanto, no caso mais específico de seu trabalho, “[a] análise do espaço sagrado demonstra claramente as diferenças que existem entre as extremidades do “continuum umbandista”; ela permite compreender como valores religiosos e sociais podem servir de modelo à organização espacial do culto”¹⁷¹. Ora, este exercício de aproximação e distanciamento de referências permite a consideração dos detalhes marcantes e significativos que de outra forma não se evidenciariam com tanta força, como descrito no templo umbandista: a forma em cruz do salão, a ausência da “cozinha dos deuses”, da casa de exu, o solo sagrado não mais de terra batida, a presença do sistema burocratizado de fichas e enfim, a possibilidade de distribuição de marcos simbólicos ao considerar-se a edificação em terreno dentro ou fora da cidade, mais ao centro ou mais na periferia considerando seus frequentadores. Mantendo o esquema tipológico proposto por Camargo (1961) e explicitado por Ortiz (1999), a Umbanda está situada no pólo mais “ocidentalizado” do que o candomblé, por exemplo.

Em nosso caso específico diria que o Espiritismo Kardecista está no extremo mais “ocidentalizado” se comparado à Umbanda, principalmente se considerada a atribuição pelos espíritas kardecistas do papel minimizado das performances rituais, ou melhor, dizendo, a tentativa de invisibilidade da performance ritual espírita kardecista, conformada ao modelo da fábrica e das instituições de gestão burocrática ocidental moderna, com suas diretorias, departamentos, coordenações, ministérios, filas, fichas, relatórios de frequência, etc., que se apresentam aqui, assim como no plano espiritual se consideramos os modelos organizacionais disponíveis das colônias e cidades espirituais.

Chego a casa ou centro Associação Espírita Caminheiros do Bem no mês de setembro de 2006, durante os esforços de construção do Projeto de Doutorado junto ao programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais-Antropologia na UFPA. Encontro o espaço do centro ocupando uma grande e notável edificação de fachada antiga, sóbria e bem preservada.

O nome “Caminheiros do Bem”, atribuído a esta casa espírita não é incomum. Há muitas casas portadoras do nome “Caminheiros” no Brasil espírita, a atribuição faz menção à passagem do texto de *psicografia* de Chico Xavier que pretende descrever a vida dos cristãos

¹⁷¹ Idem, p. 98.

primitivos no texto intitulado “Paulo e Estevão”, seria “caminheiros” a denominação inicial dada aos cristãos, como descreve a seguir:

“[...] [P]ondero a necessidade de imprimirmos a melhor expressão de unidade às suas manifestações. Quero referir-me aos títulos que nos identificam a comunidade. Não vejo na palavra ‘caminho’ uma designação perfeita, que traduza nosso esforço. Os discípulos do Cristo são chamados ‘viajadores’, ‘peregrinos’, ‘caminheiros’. Mas há viandantes e estradas de todos os matizes. O mal tem igualmente seus caminhos. Não seria mais justo nos chamarmos – cristãos – uns aos outros?”¹⁷²”

Não devemos deixar de notar que as obras psicografadas de Chico Xavier atribuídas a seu guia espiritual Emanuel buscam ilustrar os episódios do início de Cristianismo e pretendem marcar a presença do Espiritismo desde sua origem histórica. Por isso não seria uma criação nova ou construção recente, mas na percepção dos espíritas o “verdadeiro Cristianismo” que nunca teria se confundido com a Igreja Católica. É uma forma de utilizar a tradição para acalmar angústias e acusações sobre a novidade do Espiritismo em contraste com a tradição da vivência católica, mas também marca a casa espírita como modelada desde seu princípio às comunidades cristãs primitivas.

Em datas comemorativas de aniversário, com frequência relata-se o momento de fundação do centro espírita, descrita como segue:

“No dia 03 de março de 1926 um grupo envolvendo no total 222 pessoas, representando dezessete Casas Espíritas de Belém, reuniu-se na residência do Sr. Aquiles Gama (Largo do Redondo nº 5). Presidiu aquela reunião o Sr. Archimino Lima, membro atuante do Movimento Espírita da época e designou-se como secretário o Sr. Marcos Argüelles, então Presidente do recém-criado Centro Espírita Yvon Costa. Tinham por objetivo tratar do alcance da atuação das atividades daquela que, apesar de tão jovem, já era uma Casa tão cheia de novas buscas. Em meio às sugestões trazidas, o próprio Sr. Yvon Costa, ali presente, pronuncia-se propondo enfim a fundação de mais uma Casa, que teria um caráter especial, com tons beneficentes e que agregaria outras instituições espíritas simpáticas aos interesses daquele grupo. Esta proposta foi aceita por unanimidade. Em seguida o grupo recebeu através da psicografia do Sr. Archimino Lima a sugestão do nome: ASSOCIAÇÃO ESPÍRITA CAMINHEIROS DO BEM, para intitular a nova instituição, aceito também unanimemente. Instalado o consenso foram externados comentários vibrantes, em nome do Movimento Espírita no Pará, passando a fazer parte deste Movimento o nosso Caminheiros que este ano comemora 83 anos de exercício no Bem.

¹⁷² Cf. XAVIER, Francisco Cândido. **Paulo e Estevão**. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 1992, p. 318 (grifo meu).

Elaborado a partir da Ata de Fundação da AECB em 03 de março de 1926.¹⁷³”

O prédio, uma casa de dois pavimentos (térreo e porão), ocupa a extensão do quarteirão de ponta a ponta, apresentando-se logo à esquina o que dá uma visibilidade destacada à edificação. Cercada por muros altos, há duas entradas: a principal, por onde os participantes são recebidos por *trabalhadores* da casa e que os leva à livraria e à portaria, locais onde terão, se novos participantes, as informações iniciais sobre a casa e encaminhamento sobre os “serviços” disponíveis, a segunda porta de entrada, a dos fundos, nos leva até a lanchonete, recentemente instalada junto à cozinha.

A área do prédio, extensa, permite que o centro se divida funcionalmente e apresente muitas atividades paralelas. Isto é relevante ao considerarmos que o centro funciona apenas durante a noite de segunda a sexta; funciona pela manhã e tarde durante o sábado e apenas durante a manhã no domingo. A casa ou centro espírita apresenta-se em uma perspectiva do que pretendo chamar aqui de arquitetura sagrada ou espiritual, na tentativa de me aproximar dos fundamentos da concepção espacial no templo espírita.

¹⁷³ Cf. **AECB – Associação Espírita Caminheiros do Bem**. Disponível em: <<http://caminheirosdobem.net/index.php/histórico>>. Acesso em 01.07.2010 (Grifos nossos).



Fotos 05 e 06: Chegada à Associação Espírita Caminheiros do Bem (fotos 2008).



Foto 07: Fachada da Associação Espírita Caminheiros do Bem. A casa imponente e de estilo arquitetônico neoclássico se destaca na paisagem urbana do bairro (foto 2008).



Foto 07:

Foto 08: Entrada principal. Na placa o horário de atendimento ao público: “Atende o público - *3as e 5as - 19:30h às 21:30h” (foto 2008).

Deve-se assim atentar para aspectos funcionais tanto quanto para o imaginário que acompanha a experiência, diria em termos eliadianos, cósmica pretendida pelos organizadores do centro. Este aspecto surge na literatura espírita com bastante frequência, como se para suprir a necessidade de permitir que se “veja” os “alicerces espirituais” da casa, que se manifestam tanto no plano do comportamento moral, quanto na paisagem espiritual, que se acredita está mais acessível aos *médiuns* da casa, mas podem ser sentidas e vivenciadas por todos os adeptos.

Na obra espírita “dimensões espirituais do centro espírita” de Suely Schubert (2008) pretende nos falar destes alicerces espirituais erguidos no plano espiritual e somente posteriormente no plano físico, ou seja, novamente vemos a proposta de o mundo espiritual se pronunciar e anteceder ao plano físico, dando sequência à premissa de que o espírito antecede e se prioriza com relação ao corpo, temos então este princípio cosmológico aplicado à casa, assim como ao corpo, que terá educação em seu recinto.

Schubert (2008) se pronuncia descrevendo que:

“O centro espírita é muito mais do que a casa física que lhe serve de sede. Transcende às paredes, aos muros que o circundam e ao teto que o cobre. Em verdade, o centro espírita é um complexo espiritual em que se labora nos dois planos da vida, o físico e o extrafísico, e com duas humanidades, a dos encarnados e a dos espíritos desencarnados.

Em razão disso, as providências e cuidados da Espiritualidade Maior são imensos quanto ao planejamento e à organização de uma instituição espírita.

Já há muito sabemos que as planificações espíritas antecedem as dos encarnados, por isso se diz, comumente, quando se pensa e projeta uma obra espírita, que esta já estava edificada na espiritualidade. O que é real e verdadeiro.

Os alicerces espirituais, portanto, são “levantados” bem antes, servindo de modelo para a obra que se pretende edificar no plano terreno”¹⁷⁴.

Quando chego ao centro espírita, ao entrar pela porta principal sou recebido por *trabalhador* da casa, este que me deseja de boas vindas e entrega pequeno panfleto com mensagem relacionada à atividade da noite. Esta entrada principal durante os trabalhos é a única que fica aberta e está voltada à rua larga e movimentada (Avenida Conselheiro Furtado)

¹⁷⁴ Cf. SCHUBERT, Suely Caldas. **Dimensões Espirituais do Centro Espírita**. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2008, p. 26.

sendo a que recebe o fluxo dos que chegam a casa pela primeira vez. Eu mesmo não possuía indicações específicas desta casa, apenas considerava a lembrança de por morar neste bairro desde os meus três anos, aquela fachada fazia parte da paisagem de minha infância, mas como em meu primeiro contato com uma casa espírita, no centro “Yvon Costa”, sabia que deveria me apresentar à portaria para ser encaminhado, o que ocorre após ser questionado sobre o porquê de estar ali.

Digo-lhe que estou ali “para conhecer a doutrina espírita”, o que faz com que seja encaminhado a entrevistador e terminada conversa breve, sou encaminhado à “sala de atendimento inicial”. Esta sala de atendimento inicial (ver imagem da planta 01, piso superior, cômodo n. 03, p. 153) é sala na qual os recém-chegados são apresentados a painel sobre a casa espírita, no qual há a distribuição das tarefas e atividades oferecidas pela casa, seguida de explanação sobre o que é o Espiritismo.

Terça-Feira, 08 de Março de 2011

AECB - Associação Espírita Caminheiros do Bem

1926 - 2010

Home > Estrutura

Menu Principal

- Início
- Agenda do Mês
- Área de Download
- Eventos

Pesquisar no Site

pesquisar...

ENQUETE

Ter uma crença religiosa influencia na saúde?

Sim, pois ajuda a se ter mais paciência diante da dor.

Não, pois a religião não tem nada haver com saúde.

Sim, pois a religião serve como ponto de apoio para se entender o sofrimento.

Sim, depende da religião.

Não, pois as doenças estão relacionadas somente a fatores orgânicos.

Sim, quando se tem fé que algo além da matéria governa nossas vidas, física e mental.

Sim, pois há várias terapias que se relacionam a algum princípio religioso.

Estrutura

Organização

- Os órgãos que formam a estrutura organizacional básica da AECB são:
 - Assembléia de Trabalhadores (AT).
 - Conselho de Representantes (CR).
 - Diretoria Executiva (DE)

Assembléia de Trabalhadores

- A AT, instância máxima da AECB, é soberana e será formada pela reunião de todos os Membros Trabalhadores, cuja relação dos que possuírem tal condição será preparada previamente pela DE.

Conselho de Representantes

- O CR é formado por Membros Trabalhadores representantes das atividades realizadas pela AECB.

Diretoria Executiva

- A AECB é administrada por uma Diretoria Executiva, organizada de forma colegiada e composta por:
 - Um Diretor Geral e um Vice-Diretor Geral, eleitos na forma deste estatuto, para um mandato de dois anos;

Avisos

Informações e Atendimento Inicial em Terças e Quintas a partir das 19:30h

Acesso também realizado via Internet

ENDEREÇO:

Avenida Conselheiro Furtado, 381
Bairro: Batista Campos
Cidade: Belém
Estado: Pará

Links de Interesse

Espiritismo de A a Z
São textos oferecidos e criteriosamente avaliados, através do Site da FEB, no sentido de assegurar a sua importância no universo das informações do Espiritismo, codificado por Allan Kardec.

Mensagens Caminhos de Luz
Coleção de mensagens espíritas disponibilizadas no site do Centro Espírita "Caminhos de Luz".

Quarta-Feira de Exatidão

Imagem 05. Organização de atividades da “Associação Espírita Caminheiros do Bem”. O Caminheiros do Bem, assim como outras casas espíritas de médio e grande porte, investem em produzir um espaço também em meio eletrônico. O espaço virtual possui grande distribuição de

grupos espíritas, sendo um investimento comum também *chats*, grupos de debate e páginas pessoais temáticas, assim como muitos artigos e textos literários e de escopo evangélico. Como produto da modernidade, o meio eletrônico é considerado espaço natural de expansão dos discursos espíritas, em pleno desenvolvimento¹⁷⁵.

Preparo planta do centro para que se possa visualizar a organização espacial incluindo seus aspectos funcionais, pois a divisão das salas de acordo com sua destinação demonstra o funcionamento do centro, mas também o que este é no sentido de ser pensado como espaço destinado a um objetivo, assim como conectado ao imaginário espírita do corpo e da ordem cósmica, também permite que vejamos os trajetos possíveis de um participante. É interessante notar a imagem do centro como casa, hospital (com frequência pronto-socorro) e escola se desenha na própria planta da casa. Atentemos também às ênfases funcionais que determinam não só a estrutura da casa, mas também servem para identificar uma casa vinculada às recomendações da FEB (Federação Espírita Brasileira).

Os cômodos apresentados nas imagens da planta na cor azul (cômodos n. 2, n. 3, n. 10 e n. 13)¹⁷⁶ são cômodos utilizados para prática de atividades ligadas ao estudo (Estudo Sistematizado da Doutrina Espírita-ESDE, Apoio à Reforma Íntima-ARI, Estudo Sistematizado da Mediunidade-ESEM e demais grupos de estudo). Os cômodos verdes reservados à biblioteca e à livraria, ou seja, destinadas a dar acesso à literatura espírita, destacando seu papel central na socialização espírita. As em cor laranja estão relacionadas mais especificamente às atividades de cunho terapêutico e a de cor amarela é a sala de comunicação *mediúnica*, que também possui trato terapêutico, estando ligada à sala de acolhimento, chamada de *enfermaria*, que se destaca por conta das atividades especializadas que apresentam, pois envolvem a ação dos chamados *médiuns*, ou seja, é onde a instância performática da comunicação com o plano espiritual se dramatiza mais intensamente. Em casas que não seguem as diretrizes da FEB, o *mediúnico* é considerado aberto e não se dá em sala fechada ao acesso público.

A disposição das atividades *mediúnicas* e o controle sobre o exercício da *mediunidade* é característica diferenciadora no campo espírita, sob a afirmação de casas sérias e casas que

¹⁷⁵ CF. CALIL JÚNIOR, Alberto. “Uma etnografia do mundo espírita virtual: algumas aproximações metodológicas”. In: **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, ano 10, n. 10, outubro de 2008, p. 117-136. Para aprofundar e refletir sobre o papel deste universo virtual na transnacionalização do discurso espírita brasileiro, conferir: LEWGOY, Bernardo. “A transnacionalização do Espiritismo Kardecista brasileiro: uma discussão inicial”. In: **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 28, n.1, 2008, p. 84-104.

¹⁷⁶ Ver imagens 06, 07 e 08, às páginas 108-109 e 110.

não são “sérias”, ou mais diretamente as “verdadeiras casas espíritas”, que “seguem a doutrina de Kardec”, não devem apresentar o exercício aberto do *mediúnico*, sendo variadas as afirmações justificando esta separação. A mais frequente entre meus interlocutores traz a noção de um ambiente controlado, o que envolve tanto uma sala específica sob cuidados dos *espíritos* superiores, quanto o controle sobre as pessoas que frequentam a reunião, pois suas vibrações ainda não harmonizadas podem contaminar a reunião. O que justifica o aspecto excludente da participação e audiência do *mediúnico* do ponto de vista destes adeptos. Porém, também é acrescentada, no intuito de mostrar a gravidade da situação, a possibilidade “de uma sala com pessoas dando comunicação a torto e a direito?”, além da preocupação com a sensibilidade de possíveis adeptos ficarem chocados com a prática *mediúnica* não autorizada e controlada, quando ilustram com a possibilidade de você chegar pela primeira vez à casa e “encontrar várias comunicações desordenadas? Que susto que pegariam!”, me dizem.

Há nota-se, além das implicações, diria, técnicas e rituais, questões que se relacionam com a manutenção do estatuto do controle e da *disciplina*, do “silêncio” e da “simplicidade” que tem atraído e tornado mais palatável as práticas espíritas por participantes letrados e de classe média, assim como marca o afastamento de conexões com práticas da Umbanda e do Candomblé, locais aos quais os espíritas kardecistas atribuem falta de ordem, barulho e o acesso indiscriminado e pouco instruído da *mediunidade*, demonstram profundo receio de certo “transe selvagem”, como nos diria Bastide (2006)¹⁷⁷.

Compreenda-se, porém, que o transe em religião alguma, no qual se apresenta como parte integrante e relevante do ritual, passa sem rotinas e controles, incluídos aqui os cultos umbandistas e cerimônias do Candomblé. Longe da imagem de “acesso irrestrito e descontrolado” apresentam sua própria ordem e seleção de pessoas, circunstâncias e variados mecanismos de orientação. Estas restrições espíritas à visibilização do transe estão ligadas ao controle estrito do transe e do *médium* e, novamente, à noção de “trabalho útil” e de formação ritual disciplinarmente controlada.

Apresento aqui relato pessoal ocorrido durante meu trabalho de campo em 2009, que pode ilustrar a argumentação anteriormente apresentada. Em uma das noites em que estava participando de grupos de ARI (Apoio à Reforma Íntima) junto a *trabalhadora* espírita que o coordenava, fui acionado por amiga que precisava conversar em sua curta passagem por Belém, não houve alternativa a não ser que ela fosse até o centro. Ao chegar lá, em vez de eu

¹⁷⁷ Cf. BASTIDE, Roger. *O Sagrado Selvagem* e Outros Ensaios. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

mesmo ser chamado na sala de estudos, ela foi encaminhada à sala de ARI (Apoio à Reforma Íntima), após ter requisitado falar comigo. Chegando à sala, nesta hora ainda vazia à espera dos participantes, após breve conversa, me pergunta “se estavam funcionando”, afirmei que sim, na verdade em plena atividade, e esta se pronuncia demonstrando espanto, pois “estava tudo tão quieto e tranquilo”.

Ou seja, sua imagem das atividades do centro, comportava talvez uma imagem generalizada que inclui, por exemplo, a presença de música e danças, indicando uma outra vivência corporal por parte de outros grupos religiosos. Neste caso os mecanismos de controle espíritas teriam tido relativo sucesso, pois esta é a imagem e percepção que almejam produzir em quem chega a uma casa espírita pela primeira vez.

A distribuição funcional demonstra o caráter das atividades na casa espírita. Estudo doutrinário, terapêutica espiritual e assistência fraterna são expressões que se aplicam para ações específicas, mas no âmbito geral se confundem, não sendo consideradas passíveis de serem essencialmente distintas por parte dos adeptos, pois compõem a arquitetura, por assim dizer, pensadas da ação espírita sobre o mundo e sobre o outro.

Na área interna da casa não há imagens em escultura, nem gravuras. Os enfeites e a decoração são simples, não se destacam no ambiente e não há símbolos imediatamente identificáveis pelos que entram na casa pela primeira vez, mas o ambiente, em sua funcionalidade, disposição, nas aspirações que preenche, em sua intenção simplificadora e utilitária, em si é o símbolo, uma imagem poderosa do ideal cosmológico espírita.

Há, porém, muitos painéis, cartazes e alguns pequenos quadros contendo dizeres, frases e mensagens de cunho doutrinário espírita e evangélico. Estes todos podem ser atualizados de acordo com eventos tanto internos, quanto externos, não são fixos. Um dos painéis me chama a atenção, pois nele temos vários elementos, de um colorido que atrai a vista, diante do comedimento de cores e a sisudez concentrada em móveis utilitários (cadeiras plásticas ou de aulas, sofás na recepção, estantes, armários, mesas de estudo, quadros negros e só eventualmente alguns vasos com flores plásticas ou de tecido), painéis de imagens e figuras de referência no universo espírita em destaque. Em ordem da esquerda para a direita e de cima para baixo, identifico: Allan Kardec, Divaldo Franco e Chico Xavier. Circunscrevendo as imagens, estão as frases: “Felizes aqueles que trabalham no campo do senhor”; “trabalhemos juntos e vivamos nossos esforços para que o senhor encontre a obra terminada quando chegar”. Na capa do trabalho de Sandra Stoll (2003), encontram-se por sua vez: Allan Kardec,

Chico Xavier e Luiz Gasparetto. Outra seleção de referências, em outra possível linhagem que refere outras filiações e orientações doutrinárias espíritas, no caso em análise referências do Caminheiros reforçam sua adesão à FEB.



Foto 09: Quadro decorativo. Texto psicografado (foto 2010).

Outros apresentarão frases com diretrizes morais e “imperativos da boa conduta”, como os chama Ortiz (1999)¹⁷⁸, que encontraremos em outros locais do centro espírita, como a requisição de “silêncio”, a requisição de “desliguem os celulares”, palavras que indicam os sentimentos e ações orientadoras para a identidade que se pretende construir: “amizade”, “amor”, *caridade*, “humildade” ou trechos mais elaborados da literatura kardequiana.

¹⁷⁸ ORTIZ, 1999, p. 103.



Foto 10: Um dos murais decorativos do centro espírita “Caminheiros do Bem”. O mural está ladeado por cadeiras nas quais frequentadores serão recebidos para diálogo e entrevistas(foto 2008).

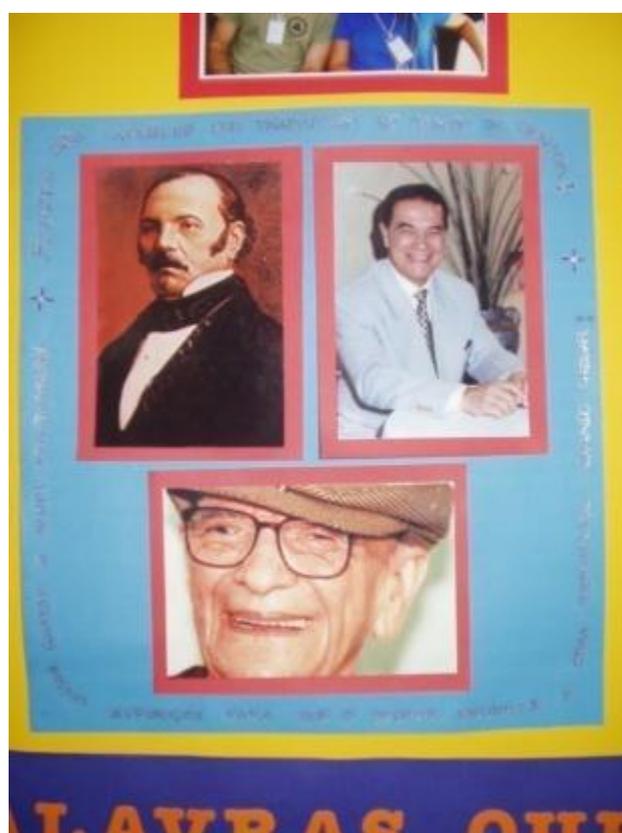


Foto 11: Detalhe do painel. Uma trindade espírita (foto 2008).



Foto 12: Outro painel decorativo. Este apresenta basicamente a escrita e a *doutrina* como adornos (foto 2008).



Foto 13: Painel sobre o grupo da juventude espírita. Apresenta fotos dos participantes e as palavras em destaque são: amizade, amor, alegria, paz e estudo (foto 2008).

Os adornos no centro se apresentam como murais com frases com cunho de motivação e textos extraídos da própria literatura espírita. No salão central, cercadas de murais e cartazes anunciando eventos públicos espíritas e mensagens de orientação doutrinária e espiritual, as cadeiras onde após o início dos trabalhos (trabalho se refere a estudar ou auxiliar em outras atribuições, como *médium*, *passista*, entrevistador ou auxiliar em tarefas assistenciais), em determinados dias ocorrerão entrevistas que marcam alguns momentos na mudança de estatuto dos participantes durante sua participação.

O que tem se desenhado em minha análise é que a estética espírita não pode ser considerada simplesmente como “não representativa” ou “não figurativa”. A problemática da representação do ser se coloca no entendimento do espaço sagrado como nos apresenta Eliade (2008), pois se a rejeição da forma e da imagem pode figurar como caminho do ser tanto quanto sua valorização é preciso investir na compreensão dos aspectos identitários/relacionais e históricos como propomos. Neste sentido o seu pretenso silêncio é eloquente em nos transmitir esta proposta.

CAP. V. PERCURSOS DA CASA E DO CORPO (o templo do corpo)

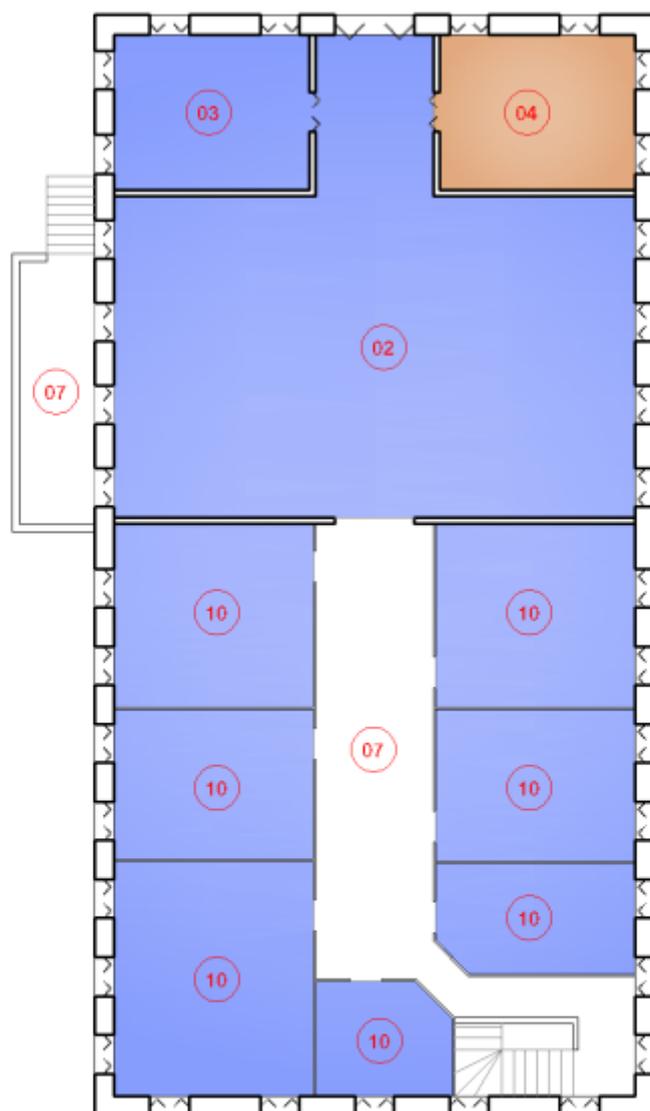
O espaço da casa espírita se apresenta heterogêneo em suas funções, assim como heterogênea é a dimensão das expressões do sagrado que contém, pois dentro do espaço sagrado há áreas onde este se apresentará com maior ou menor intensidade. Os ritos demarcam a participação e os trânsitos nestes vários espaços, suas passagens.

Destaca-se a centralidade do domínio da literatura e do uso da palavra espírita, que em sua multiplicação e reprodução ritual institui a multiplicação de espaços de estudo e de siglas identificadoras, que se encarregam de parte deste controle. No que se referem às chamadas manifestações *mediúnicas*, estas serão controladas em primeiro plano através da atribuição do estigma da *obsessão*, que buscará limitar sua manifestação aos espaços consagrados pelo grupo, como a sala do *mediúnico*, esta sem dúvida espaço mais sagrado da casa e, portanto, o mais perigoso e exclusivo, espaço eminente de controle e *disciplina*, que recairá de modo imediato sobre o corpo do *médium*.

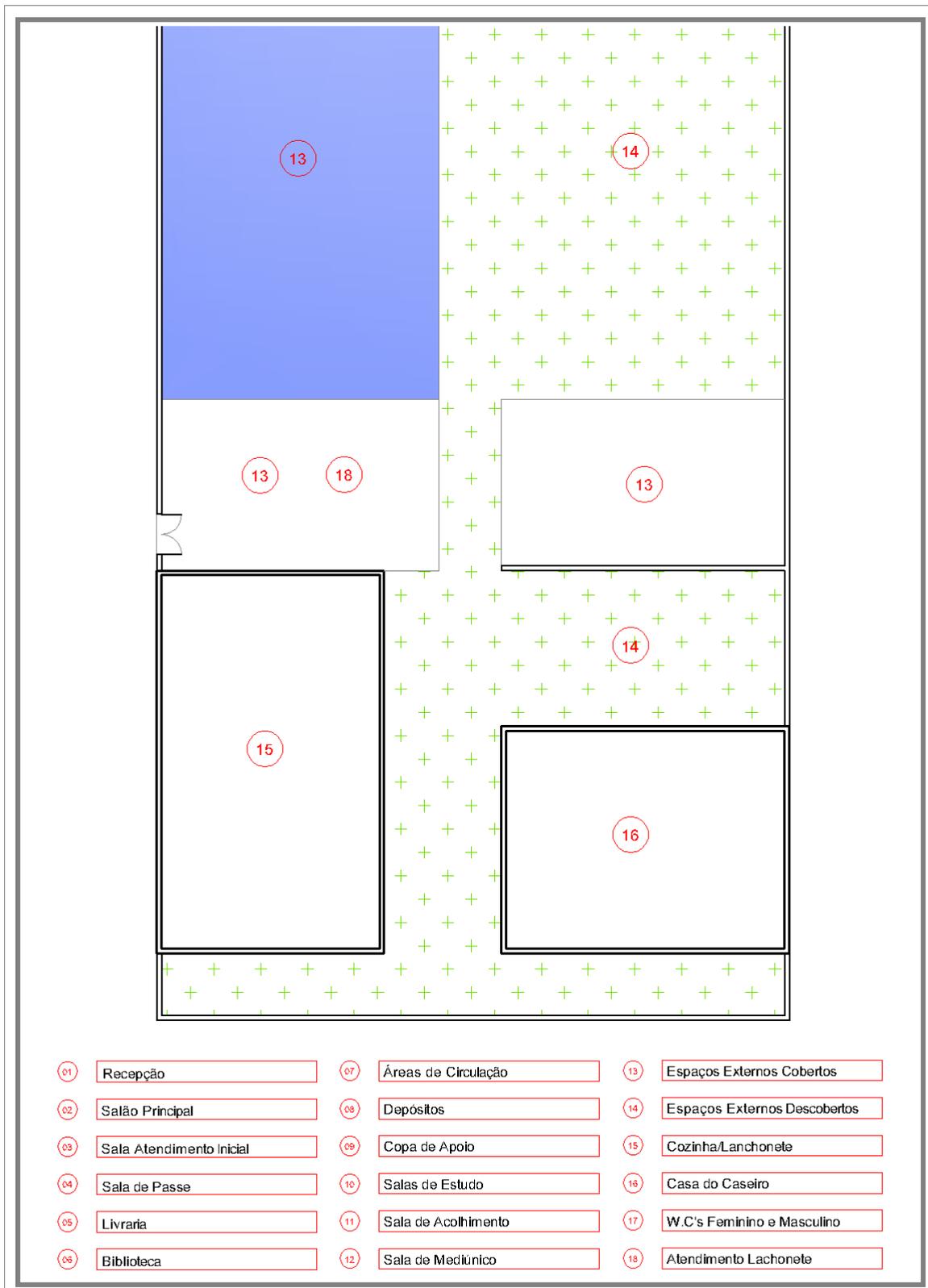
Proponho que os caminhos da casa são igualmente os caminhos da construção da corporeidade espírita, pois remetem às dimensões da *disciplina* transcrita em gestos, técnicas e nos diálogos em torno da leitura e reprodução de um “discurso espírita”, que englobar as técnicas do *passé*, o silêncio meditativo que produz a “atmosfera espiritual” da casa, na requisição de “espontaneidade” na prece espírita ou a expressão performática do *médium* na sala do *mediúnico*.

Os registros fotográficos e as imagens que se apresentam buscam situar este percurso que envolve também meu olhar, meus próprios caminhos enquanto pesquisador na casa espírita.





01	Recepção	07	Áreas de Circulação	13	Espaços Externos Cobertos
02	Salão Principal	08	Depósitos	14	Espaços Externos Descobertos
03	Sala Atendimento Inicial	09	Copa de Apoio	15	Cozinha/Lanchonete
04	Sala de Passe	10	Salas de Estudo	16	Casa do Casado
05	Livraria	11	Sala de Acolhimento	17	W.C's Feminino e Masculino
06	Biblioteca	12	Sala de Medição	18	Atendimento Lanchonete



Imagens 06, 07 e 08: Plantas baixa do centro espírita kardecista “Associação Espírita Caminheiros do Bem” (Belém-PA). Mostra o piso térreo onde estão o *mediúnico* e a sala de acolhimento, a biblioteca, a livraria e várias salas de estudo. No piso superior há o salão principal onde nas terças e quintas os trabalhos do ARI, tratamento espiritual são iniciados, outras salas de estudo e a

sala do *passé*. Nas áreas externas estão os jardins e a cozinha e lanchonete. Em azul as salas reservadas ao estudo doutrinário se destacando pelo maior número comparativamente a outros cômodos funcionais.

5.1. Entrada principal/recepção (produção de um percurso)

Logo ao ingressar no espaço da casa espírita há a entrada que levará o participante, por sua vez, à portaria, esta que busca conter e direcionar os novos participantes. Nota-se o espaço ocupado por jardineiras com muita vegetação, referido como fazendo parte da arquitetura invisível da casa, por requisição dos próprios *espíritos* em mensagens psicografadas. As plantas são cuidadas partindo-se de orientação espiritual que afirmou sua potência na limpeza e transformação de energia.



Foto 14: Portão de Entrada. Vista interna (foto 2010).

A lembrança dos que chegam, em algum momento, sempre se refere ao perfume de jasmims e liga-se às experiências agradáveis quando os adeptos afirmam que o Caminhos se destaca de outras por ser uma casa “acolhedora”.







Fotos 15, 16, 17, 18. A recepção e sala de espera. Uma das etapas de procedimentos que inicia a frequência na casa espírita são a recepção e registro na casa (fotos 2010).

Antes de ser encaminhado ao seu lugar devido o recém-chegado terá sua presença registrada após perguntas sobre o porquê de sua presença na casa. Cada resposta aciona um espaço e serviço a ser oferecido. Uma de várias entrevistas irá então ser marcada, esta será a primeira de muitas que só se encerrarão quando você for agregado ao quadro de *trabalhadores* após alguns anos de frequência e participação.

**Associação Espírita Caminheiros do Bem
Diretoria de Apoio à Reforma Íntima**

ORIENTAÇÕES INICIAIS

Em primeiro lugar, desejamos saudar o(a) irmão(ã), esperando que em nossa casa possa encontrar o estímulo às nobres aspirações que acalenta.

Pedimos-lhe a gentileza de observar as informações a seguir:

- 1- Dirija-se a sala que lhe foi indicada, e lá, em silêncio, aguarde o início das atividades.
- 2- No transcorrer dessa primeira atividade, ser-lhe-á explicada toda a sistemática do trabalho.
- 3- Esta folha deverá ficar com o caro(a) irmão(ã).
- 4- Ao retornar para a próxima reunião deverá dirigir-se à recepção, onde você receberá uma ficha numerada para a realização da entrevista.
- 5- Pedimos ao(à) caro(a) irmão(ã) ler com bastante atenção a mensagem que consta no verso desta folha e refletir sobre o seu conteúdo enquanto aguarda o início da atividade.

A ESPERANÇA É ALEGRIA NO CORAÇÃO

PARA VOCÊ QUE CHEGA À CASA ESPÍRITA

A ti, alma irmã, que está chegando à esta casa pela primeira vez, queremos oferecer as boas-vindas. Esta é uma casa cujas atividades se baseiam no Evangelho de Jesus e na Codificação do Espiritismo por Allan Kardec. Aqui encontrarás inúmeros trabalhadores na arte de servir, a fim de serem felizes com a felicidade alheia. Estarão sempre prontos a ouvir-te. Não suponhas, porém, pelo fato de estarem ligados a esta casa, os tarefeiros que encontrares estão isentos de provas e dificuldades. Assim como tu, eles lutam e sofrem, esforçando-se para superar, e si mesmos, dentro dos problemas do mundo. Aqui encontrarás médiuns dedicados e prontos a servir. Não os tenhas, contudo, na conta de criaturas privilegiadas pelo ato. Assim como tu, elas lutam e sofrem, tendo recebido a faculdade mediúnica como empréstimo da espiritualidade a fim de pagar as dívidas contraidas no passado.

Aqui encontrarás orientadores esforçados na tarefa de difundir e esclarecer sobre a Doutrina Espírita. Não os tenha porém, como sábios inquestionáveis.

Assim como tu, eles lutam e sofrem, porque não vivem alheios às dificuldades comuns no mundo, sendo o seu maior esforço exemplificar, na prática, aquilo que anunciam na tribuna.

Aqui encontrarás tarefeiros dedicados ao serviço do passe magnético, inseridos na sublime tarefa de transmitir energias refazedoras aos mais necessitados.

Entretanto, não os considere portadores de faculdades especiais, capazes de efetuar prodígios restauradores do físico.

Assim como tu, eles lutam e sofrem, carregando, muitas vezes, dores maiores que as tuas, perseverando, porém, na tarefa a que se dedicam.

Aqui encontrarás os dirigentes encarnados, responsáveis pelo encaminhamento das tarefas de toda ordem a nível material. Não os interpretes, porém, como arautos dos céus.

Assim como tu, eles lutam e sofrem, esforçando-se em consolidar a missão que lhe foi confiada, a fim de alcançar a própria redenção.

Encontrarás enfim, irmãos de jornada, matriculados nesse ou naquele serviço, prontos a atendê-lo, impulsionados na fraternidade. Não os consideres, entretanto, criaturas infalíveis e detentoras de toda verdade.

Assim como tu, todos eles sofrem e lutam, a fim de superarem as próprias imperfeições, com o único objetivo de conquistarem em si mesmos o amor em ritmo de constância, para que alcancem a paz e a felicidade.

E se, por algum motivo, te sentires tomado de desejo de gratidão em virtude de algum benefício que, nesta casa, vieres a alcançar, lança o pensamento a Deus, e a Ele, somente a Ele, agradeças, porque, assim como tu, nós todos que laboramos nesse serviço somos os eternos recebedores das bênçãos do Pai.

(Mensagem recebida no C. E. "Allan Kardec", de Campinas - SP, através do médium Clayton B. Levy, em 24/04/90)

Imagens 09 e 10. Folheto de recepção na Casa espírita (orientações iniciais e mensagem descritiva da casa). Quando chega à casa espírita você é apresentado às regras disciplinares da casa que são por sua vez consideradas já parte dos tratamentos espirituais, que incidem sobre corpo e espírito.



Foto 19. Outro dos murais do centro. Em destaque no canto esquerdo dois avisos um de “silêncio” e outro pedindo no aviso “a reunião vai começar...Vamos desligar o celular?” São significativos, pois relacionados à construção da *disciplina* espírita (foto 2010).

4.2. O salão principal (a prece espírita)

No salão principal há o ritual de abertura das atividades gerais da casa, nos dias de segunda-feira. Iniciando-se com a leitura de “mensagem inicial”, sempre de cunho moral espírita e cristão, retirada da literatura espírita.

Porém, toda atividade da casa tem um ritual com atividade de início, desenvolvimento da tarefa e ritual de fechamento. A abertura e o fechamento se compõem de oração, leitura inicial e encerra com nova oração e em algumas atividades distribuição de *água fluidificada*.

A oração espírita é seguindo os preceitos da *doutrina* “interior”, “individual” e “espontânea”, sua função é tanto invocar os *espíritos* superiores quanto afastar os *espíritos*

inferiores e é descrita como tendo efeito de higienização do ambiente através da harmonização e da sintonização com os *mentores* espirituais da casa.

Para Marcel Mauss (2011a) a prece constitui uma modalidade de rito, é “[...] um rito religioso, oral, diretamente relacionado com as coisas sagradas [...]”¹⁷⁹. Afirma Mauss (2011a) que a prece é antes de tudo ato e enquanto tal corresponde a certo esforço, investimento de energia física e moral, visando à produção dos efeitos desejados. Envolve o corpo do orador (sua palavra, postura geral), mas também os símbolos e sinais que o identificam e a sua ação como espírita. Esta determinação de espontaneidade se refere à necessidade de evitação dos rituais e das fórmulas vazias na consideração de Kardec pronunciadas na tradicional Igreja Católica, porém mesmo diante da criatividade que é requisitada na produção individual da prece e da oração, nos orienta Mauss (2001a):

“[...] No caso, mesmo que a oração seja individual e livre, mesmo quando o fiel escolhe segundo seu gosto os termos e o momento, naquilo que diz nada mais há se não frases consagradas, e ele só fala aí de coisas sagradas, isto é, sociais [...]”. Supera assim a perspectiva que suporia a prece como ato que se dá exclusivamente na esfera individual, à qual só se teria acesso através da introspecção, ao remeter as origens coletivas dos símbolos que a constituem. É certo que mesmo as formas religiosas mais simples são portadoras de história e sentidos que estão além do universo mais restrito do crente”¹⁸⁰.

A fórmula da prece mesmo não estando escrita e não tendo forma fixada segue padrões de linguagem e expectativa que permitem distingui-la de outras ações e falas rituais. O modelo básico começa com a invocação dos poderes superiores (o “pai celestial”, Jesus, os *mentores* espirituais, a “espiritualidade amiga”).

Há a requisição da presença destas entidades espirituais nas atividades da casa, porém o pedido de qualquer favor direto material é considerado inadequado, pois frustra a *caridade* e o descentramento equivalente.

A disponibilidade dos trabalhos e dos esforços da casa ou do grupo que se reúne. Finalizando o agradecimento por estar presente nos estudos, na atividade que se apresenta, requisita-se o prolongamento das vibrações de luz para a casa, para o hospital ou leito do doente, para o morador da rua, o excluído, o violento, por exemplo, no sentido de espalhar, e assim garantir, a vibração protetora e salutar.

¹⁷⁹ Cf. MAUSS, Marcel. “A prece”. In: **Ensaio de Sociologia**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2001b, p. 273 (grifos meus).

¹⁸⁰ Cf. MAUSS, 2001b, p. 245.

A prece espírita pode ser pensada como técnica que afeta corpo e espírito. O espírito vibra ao pronunciar a prece como produto espontâneo de seus sentimentos e intenções positivas, esta vibração se imprime no ambiente, construindo-o em bases espirituais. No momento da oração aquele que a pronuncia pede que os demais se harmonizem, neste momento ficarão em total silêncio, fecharão os olhos, a cabeça poderá pender para baixo, colocarão as mãos em repouso sobre os joelhos, ao lado do corpo, ou com as palmas das mãos voltadas para o alto ou ainda (em um gesto típico e marcante de Chico Xavier durante a escrita psicográfica) as mãos se aproximarão da frente e cobrirão discretamente os olhos.

Após realiza-se uma oração e após este momento os participantes são direcionados às salas para início de estudos e demais atividades. Também é momento de encontro dos que participam das atividades da casa e há muita movimentação, tanto no início, quanto no final das atividades. As entrevistas iniciais e de triagem também acontecem nesta sala.







Fotos 20, 21, 22 e 23. Trabalho de abertura e prece inicial. A oração abre os trabalhos espíritas e serve para proteger, evocar os *espíritos* superiores (afastando os inferiores) e construir a “sintonia com os planos superiores” (fotos 2008 e 2011).

Ao entrar neste salão durante a abertura das atividades, o aparente vazio da casa dos signos religiosos imediatamente identificáveis tem seu primeiro impacto (principalmente considerando a experiência cristã-católica de alguns) e serve de primeira lição sobre o universo espírita. Não há vestimentas especiais e distintivas, nem elementos que identifiquem a divisão de fato entre *trabalhadores* e frequentadores, por mais que esta divisão se faça conhecer claramente pela circulação mais livre e iniciativa dos *trabalhadores*. O recém-chegado ao entrar encontra várias cadeiras plásticas enfileiradas e dispostas diante da mesa, onde se postará o dirigente da atividade.

O dirigente orientará o ritual, com frequência, requisitando a ajuda de outros *trabalhadores* disponíveis. No que se refere a distinções na casa, neste momento alguém recém-chegado ou simplesmente que não tenha ocupado função ativa nos bastidores e já dando suporte nestes rituais não será chamado para, por exemplo, fazer a oração ou mesmo ler a mensagem inicial. Isto já constrói distinções internas, justificadas sob a argumentação meritocrática, tão afeita ao Espiritismo.



Foto 24: Do salão principal vemos a entrada para o setor das salas de estudo. Durante o “Encontro de *Trabalhadores*” (26-27.07.2010) este detalhe decorativo foi instalado na entrada, a frase “caminho para a reflexão” foi colocada e está se referindo às salas de estudo que ficam nesta sessão. As salas foram decoradas por voluntários com tecidos brancos (foto 2010).

Deste salão principal, um corredor leva para as salas de estudos e outra entrada dirige os participantes, após o fim da abertura dos trabalhos, para a sala de *passé* ou à orientação inicial.

5.3. As salas de estudo (a razão como via terapêutica)

O “estudo” é considerado a atividade privilegiada na casa, tanto é que os que ingressam logo são encaminhados para um destes espaços de estudo. Quando em um primeiro contato são entrevistados no que chamam de “diálogo fraterno”, conversa entre um *trabalhador* da casa e outro *trabalhador* ou adepto recém-chegado, que requisita informações ou apoio, o encaminhamento à sala de *passé* ou à *enfermaria* pode seguir à conversa, mas, não importa as

reclamações que os trouxeram ao centro espírita, o estudo é a atividade que inicia a participação na casa.

O estudo em seu momento inicial é chamado de ARI (Apoio à Reforma Íntima). A notícia que recebo de um participante é de que se chamava, e ainda é reconhecida assim, como Terapia Espiritual (TE), termo ainda utilizado por participantes com alguma frequência.

O termo terapia espiritual implica em tratamento, cura, sendo que o Espiritismo em sua proposta é extremamente cautelosa em suas pretensões sobre o campo médico. Após as perseguições sofridas no início de sua trajetória, e considerando no Brasil a atenção negativa relacionada às chamadas cirurgias espirituais, o movimento espírita hegemônico tem buscado garantir o afastamento de polêmicas e manter seu campo de atuação distante de acusações de feitiçaria, charlatanismo e curandeirismo, portanto a denominação Apoio à Reforma Íntima (ARI) ao invés do consagrado, Terapia Espiritual (TE), retira qualquer referência constrangedora que, porém permanece no vocabulário e na memória.



Foto 25. Sessão de estudos do grupo de estudos do “Livro dos Médiuns”. Este grupo é reservado a *médiuns* da casa (foto 2011).

Considera-se que em cada sala e grupo há apoio de entidades espirituais que auxiliam e cuidam dos participantes, zelando para que se acalmem, serenem suas paixões (principalmente se *médiuns*) e recebam os conhecimentos espíritas. Ao chegarem com problemas espirituais, e é necessário esclarecer, sempre são considerados espirituais em algum nível de interpretação, é aqui que se inicia a ação terapêutica, destacando o papel do conhecimento e *esclarecimento* racional através das premissas morais espíritas, concentradas na literatura compilada por Kardec, no caso do ARI é “O Evangelho Segundo o Espiritismo” (2005a).

O estudo, segundo os espíritas tem a faculdade de esclarecer, transformar e elevar as pessoas, nos diz Cavalcanti (1983)¹⁸¹ em seu estudo exemplar, a “compreenderem as razões de sua dor”. Só por meio do estudo, que “*disciplina os sentimentos*” e “nos ensina até mesmo a orientar nossas afeições”, é possível alcançar a renovação íntima que é o caminho da evolução espiritual. Pois o “Espiritismo não faz milagres, o milagre é fruto da atuação da pessoa [...]”¹⁸². Como tem sido analisado o papel proeminente do estudo, da produção da literatura espírita, da oratória e da contenção do transe evidenciam o papel da consciência e da razão, vistas como sinônimos na cultura racional-positiva espírita. Poderíamos classificar o Espiritismo como um sistema cultural “apolíneo”.

Cavalcanti (1983), ainda considerando a perspectiva do estudo em casa espírita, referindo-se ao grupo etnografado, afirma que neste tem-se extremo cuidado em “não viciar” o público na parte *fenomênica (mediúnica)* da *doutrina* com a qual também se relacionam o *passé* e a *água fluidificada*, ou seja, a sua ênfase é no considerado aspecto moral, que marca a identidade do movimento espírita. A dimensão moral refere-se a um ajuste no plano das ideias e no plano comportamental dos participantes. A *caridade* se expressa, por exemplo, tanto no plano sentimental da paciência com os outros, quanto na doação de tempo, dinheiro e bons fluídos em atividades relacionadas ao centro.

A seguir quadro que apresenta dias e horários de atividades no centro espírita Caminheiros do Bem:

¹⁸¹ Cf. CAVALCANTI, 1983.

¹⁸² Idem, p. 51.

DIA DA SEMANA E HORÁRIO	ATIVIDADE DESCRITA E AÇÕES CORRESPONDENTES
2ª Feira – 20h00min	<p>Estudos Sistematizados</p> <ul style="list-style-type: none"> • Abertura dos trabalhos da casa – anúncios e orientações • ESDE - Estudo Sistematizado da Doutrina Espírita • ESEM - Estudo Sistematizado de Educação Mediúnica • EDP - Estudo Doutrinário Preparatório • EADE - Estudo Avançado da Doutrina Espírita
3ª Feira e 5ª Feira – 19h00min	<p>Apoio à “Reforma Íntima”</p> <ul style="list-style-type: none"> • Recepção e orientação inicial • Entrevista e reentrevista • “Atendimento fraterno” através do diálogo • Grupo de estudo do evangelho segundo o Espiritismo (ARI) • Tratamento à distância (<i>passee e água fluidificada</i>) • Livraria e biblioteca abertas ao público, • Sala de acolhimento (<i>enfermaria</i>) • Reunião <i>mediúnica</i> de <i>desobsessão</i>
4ª Feira – 19h00min	<p>Reunião de Apoio à Causa Espírita, à Casa e aos Trabalhadores</p> <ul style="list-style-type: none"> • Reunião <i>Mediúnica</i> de Proteção da Casa • Sala de acolhimento (<i>enfermaria</i>)
6ª Feira	Não há atividade fixa, sendo reservada a eventuais cursos e reuniões
Sábado – 18h00min	<p>Trabalhos assistências (Apoio à Prática do Bem)</p> <ul style="list-style-type: none"> • Evangelização Infantil (estudo direcionado à crianças, idade até os 10 anos) • Pré-Juventude (11 a 14 anos) • Preparo da sopa (distribuída aos domingos). • Juventude (14 a 20 anos) • Grupo de Estudo de Obras Básicas (pais) • Grupo de Trabalhos Artesanais
Domingo – 08h00min	<p>Trabalhos assistências (Apoio à Prática do Bem)</p> <ul style="list-style-type: none"> • Grupos de estudos com idosos, gestantes e moradores de rua • Evangelização e apoio socioeducativos às crianças que acompanham os Idosos • Distribuição de sopa.

Quadro 02: Dias e horários de atividades no centro espírita Caminheiros do Bem.

Nas reuniões assistidas, nas reuniões públicas e de tratamento, o *passé* e a *água fluidificada* aparecem combinados ao estudo.

O controle do acesso às sessões é feito em nome desse cuidado. No atendimento fraterno as entrevistas têm também esse intuito. Para que eu pudesse assistir às reuniões *mediúnicas*, era preciso que eu "tivesse algum estudo", que fosse capaz de "compreender o que se passava".

O estudo é uma prática que conduz à interiorização da *doutrina*, à “sua transformação em vivência evangélica [...]”, pois “[...] a doutrina espírita deve ser como uma bagagem que trazemos sempre conosco para pensar e usar”¹⁸³. O estudo é, assim, um componente essencial do ser espírita, presente desde o primeiro contato com o centro, imposto como *disciplina* espiritual e corporal, o que se apresenta na construção e distribuição das ações no espaço do centro espírita.



Foto 26. Placa de identificação de sala de aula/grupos de estudo e evangelização. O 1º ciclo se refere a grupo de crianças com idade entre 7 (sete) e 8 (oito) anos, o EADE 2 se refere a Estudo Avançado da Doutrina Espírita. Os dois grupos utilizam a sala em dias ou horários diferentes. O destaque são os nomes “devotamento”, “humildade”, se referem aos grupos de estudo localizados nesta sala e indicam valores morais e comportamentais relacionados ao Espiritismo (foto 2010).

¹⁸³ Idem, p.52.





Fotos 27, 28 e 29. Interior de salas de estudo do centro espírita Caminheiros do Bem. Notem a homogeneização do espaço e a simplicidade do mobiliário, composto de cadeiras plásticas e quadros negros, sem ornamentos que indicam sobriedade e contenção de impulsos, humildade, desprendimento e desapego às formas externas e privilégio da utilidade, da funcionalidade e da “interioridade” da construção de modelos de ações e valores morais espíritas (fotos 2008).



Foto 30: Grupo do ESDE 1 (Estudo Sistematizado da Doutrina Espírita). Arlene (a segunda da esquerda para a direita) e Ulisses (agachado com blusa preta com listras) foram os coordenadores/orientadores do grupo. Eu me encontro atrás do grupo, próximo à janela e quem requisitou a foto ao grupo do qual fiz parte durante o ano de 2008. O ESDE é uma das atividades ligadas a estudo da *doutrina* espírita e possui implicações importantes com relação a meu trabalho de campo e inserção, além das dimensões rituais e terapêuticas apontadas pelos participantes (foto 2008).

DATA		ROTEIRO DE TEMAS - 2º SEMESTRE/ 2007		E. S. E	
MES	DIA	TEMA		CAP.	ITEM
J U L H O	03 TER	LIMITES DA REENCARNAÇÃO		IV	24
	05 QUI	RESSUREIÇÃO E REENCARNAÇÃO		IV	04/05
	10 TER	NECESSIDADE DA ENCARNAÇÃO		IV	25
	12 QUI	JUSTIÇA DAS AFLIÇÕES		V	03
	17 TER	CAUSAS ATUAIS DAS AFLIÇÕES		V	04
	19 QUI	CAUSAS ANTERIORES DAS AFLIÇÕES		V	06
	24 TER	MOTIVOS DE RESIGNAÇÃO		V	12
A G O S T O	26 QUI	SUICÍDIO E A LOUCURA		V	14
	31 TER	O MAL E O REMÉDIO		V	19
	02 QUI	OS SÃOS NÃO TEM NECESSIDADE DE MÉDICO		XXIV	11/12
	07 TER	OBSERVAM OS PASSAROS NO CÉU		XXV	06
	09 QUI	CORAGEM DA FÉ		XXIV	13
	14 TER	AJUDA-TE, E O CÉU TE AJUDARÁ		XXV	01/04
	16 QUI	O DOM DE CURAR		XXVI	01/02
S E T E M B R O	21 TER	NÃO VADES AOS GENTIOS		XXIV	08/10
	23 QUI	CANDEIA SOB O ALQUEIRE		XXIV	01/04
	28 TER	NÃO VOS INQUIETEIIS PELA POSSE DO OURO		XXV	09/10
	30 QUI	CANDEIA SOB O ALQUEIRE		XXIV	05/07
	04 TER	JESUS NA CASA DE ZAQUEU		XVI	04
	06 QUI	A VERDADEIRA PROPRIEDADE		XVI	09/10
	11 TER	DESIGUALDADE DAS RIQUEZAS		XVI	08
O T U B R O	13 QUI	PARABOLA DO SEMEADOR		XVII	05
	18 TER	PARABOLA DOS TALENTOS		XVI	06
	20 QUI	A VIRTUDE		XVII	08
	25 TER	O EGÓISMO		XI	11
	27 QUI	O ÓDIO		XII	10
	02 TER	A VINGANÇA		XII	09
	04 QUI	OS INIMIGOS DESENCARNADOS		XII	05/06
N O V E M B R O	09 TER	PAGAR O MAL COM O BEM		XII	01/04
	11 QUI	CARIDADE COM OS CRIMINOSOS		XI	14
	16 TER	A INDULGÊNCIA		X	16/18
	18 QUI	O PERDÃO DAS OFENSAS		X	14/15
	23 TER	O ARQUEIRO E A TRAVE		X	09/10
	25 QUI	RECONCILIAR-SE COM OS ADVERSARIOS		X	05/06
	30 TER	ADVENTO DO ESPÍRITO DE VERDADE		VI	05/07
D I Z E M B R O	01 QUI	OS TORMENTOS VOLUNTARIOS		V	23
	06 TER	SE FOSSE UM HOMEM DE BEM		V	22
	08 QUI	A INFELICIDADE REAL		V	24
	13 TER	A MELANCOLIA		V	25
	15 QUI	OS MISTÉRIOS OCULTOS AOS SÁBIOS		VII	07/10
	20 TER	MOTIVOS DE RESIGNAÇÃO		V	12
	22 QUI	BEM É MAL SOFRER		V	18
D E Z E M B R O	27 TER	A FELICIDADE NÃO É DESTE MUNDO		V	20
	29 QUI	PERDA DAS PESSOAS AMADAS		V	21
	04 TER	O HOMEM DE BEM		XVII	03
	06 QUI	O JUGO LEVE		VI	01/02
	11 TER	NECESSIDADE DA CARIDADE SEGUNDO S.PAULO		XV	06/07
	13 QUI	O CONSOLADOR		VI	03/04
	18 TER	TEMA NATALINO	
D I Z E M B R O	20 QUI	TEMA NATALINO	
	25 TER	JESUS	
	27 QUI	A LEI DE AMOR		XI	08

Imagem 11. Roteiro de temas para estudo na casa espírita. O roteiro segue estritamente os temas relevantes para o ser espírita disponíveis na literatura espírita (“Evangelho Segundo o Espiritismo”).

Nos grupos de estudo o esquema de distribuição de pessoas é a de uma sala de aulas em um colégio convencional. Há um dirigente do estudo, um *trabalhador* da casa indicado por seu conhecimento da *doutrina* espírita e histórico de participação, e os demais que se colocam na posição de estudantes. O dirigente controla os atos e as falas durante a reunião além de seguir a pauta de leitura e debate prevista com antecedência. A disposição é circular ou semicircular, porém a posição de controle do dirigente é clara diante do fato de que dá início e indica aos demais os procedimentos rituais adequadas aquela atividade, lhe dá a palavra, que então avalia e comenta.

Há uma leitura inicial de textos da literatura espírita e após este a oração que pode ser feita pelo próprio dirigente ou requisitada por este a algum participante. Após estes passos iniciais, que se considera o início do trabalho, há a leitura de texto das obras básicas

relacionadas à atividade: se ARI, será “O Evangelho segundo o Espiritismo”; se ESEM (Estudo Sistematizado da Mediunidade) será a apostila produzida pela FEB (Federação Espírita Brasileira) para o estudo da *mediunidade*, a partir do “Livro dos Médiuns”; se ESDE (Estudo Sistematizado da Doutrina Espírita), também apostila da Federação, com conteúdo equivalente ao “Livro dos Espíritos”.

Lewgoy (2004)¹⁸⁴ apresenta em esforço etnográfico muito bem sucedido um retrato do cotidiano de grupo de estudo espírita. Neste grupo se desenha a autoridade espírita fundada nas “indicações bibliográficas”. Apresentam-se muito prontamente as hierarquias da antiguidade e experiência no centro e no trabalho espírita, somadas a elementos como formação geral escolar, capacidade de expressar-se com termos técnicos literários espíritas e frequentemente (superficialmente) científicos, compartilhar de comentários pertinentes durante as exposições doutrinárias espíritas, como bem o percebeu, ao discutir a aquisição da técnica da prece espírita:

A posição subordinada e instrumental do corpo e da linguagem em relação ao espírito e ao pensamento, no Espiritismo, não significa desleixo com os *veículos*, mas todo um conjunto de preceitos e cuidados: no corpo as interdições de vícios e excessos, na fala um treinamento retórico constante. Retorna aqui a idéia de uma oposição hierárquica, e não equiestatutária entre matéria e espírito. Essa relação permite que se compreenda que, ainda que o mundo espiritual seja modelo e valor para o mundo visível, certas categorias de habitantes do mundo espiritual estão mais próximas da matéria que habitantes do mundo material – de onde uma oposição entre uma espiritualidade superior e uma espiritualidade inferior”¹⁸⁵.

O mobiliário e as disposições no espaço da sala de estudos impõe a *disciplina* espírita que se apresenta a corpo e espírito como temos descrito.

Depois da leitura o dirigente cometa o trecho lido, apresentando sua posição sobre o tema, que deve ser a posição geral do centro, após o que os demais participantes são requisitados a fazerem perguntas ou participarem com suas opiniões, o debate se dá em forma de diálogo, sempre controlado pelo dirigente a partir de seu conhecimento dos textos espíritas e experiência nas atividades rotineiras da casa espírita. Após este diálogo há o encerramento, que se realiza através de nova oração, e no caso do ARI, que equivale para a casa como um tratamento espiritual, em seguida à oração final de agradecimento, há aplicação de *passé* e distribuição de *água fluidificada*, após o que o grupo é dispensado e pode sair. Frequente neste momento de saída que se recomende que saiam em silêncio e evitem conversas

¹⁸⁴ Cf. LEWGOY, Bernardo. “Etnografia da leitura num grupo de estudos espírita”. In: **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 10, n. 22, jul./dez. 2004, p. 255-282.

¹⁸⁵ Idem, nota 8, p. 247 (grifo do autor).

“pesadas” (sobre assaltos, discussões com outros *trabalhadores* e frequentadores, críticas às atividades da casa e seus dirigentes, doenças, entre outras) para estenderem a proteção do centro e suas boas vibrações até suas próprias casas.

A *água fluidificada* é distribuída em determinados momentos rituais como nos dias de estudo, após a distribuição do *passé* e após a sessão *mediúnica*. A intensão é reposição de forças através da ingestão da água que teria sido energizada ou imbuída de “fluidos salutares”. Pude assistir alguns participantes se referirem a ela como “remédio”, destacando sua potencialidade de trazer bem estar.

A água é recolhida do filtro do centro e colocada em uma jarra que será levada à sala na qual ocorrerá a reunião, durante a reunião será requisitado através da oração que a água seja fluidificada pelos *trabalhadores* espirituais presentes.

O estudo participa da construção da *disciplina* na vivência religiosa espírita. Através da assiduidade requisitada e controlada, considere-se que há lista de registro de frequência de participação que serve para que possa ascender nas categorias e níveis de grupos de estudo. Os horários de início e fim das reuniões são estritamente controlados e não devem ser modificadas, sejam por outros eventos de caráter pessoal ou mesmo feriados. Os passos rituais devem ocorrer na devida ordem e variações ocasionais devem ser justificadas a partir da *doutrina*, mas sempre evitadas. A justificativa é de que as atividades da casa têm participação do plano espiritual e os *trabalhadores* de lá têm horário marcado e tempo ajustado e limitado para participar.

5.4. Biblioteca e livraria (as letras espíritas e seu prestígio)

A biblioteca e a livraria são locais importantes se considerarmos sua existência tanto na União Espírita Paraense (UEP) (Bairro de São Brás), quanto no Centro Espírita Yvon Costa (São Brás) e no próprio Caminheiros. Nestes locais, nos quais pude realizar esforço etnográfico, a disponibilização destes espaços marca a importância da leitura e apreensão da *doutrina* através deste veículo privilegiado que é a leitura e a cultura literária espírita. Não são somente espaços de comodidade, mas são representativos do caráter de escola moral que direciona a razão salvadora que compõe a identidade pretendida pelo Espiritismo, mas efetivamente relacionada à construção da vivência espírita com implicações à *doutrina* da

disciplina espiritual com implicações para o corpo, se consideramos que a leitura implica em rotinas, práticas e posturas corporais específicas.

É interessante destacar que um dos eventos de maior visibilidade pública de atividades espíritas é a “Feira do Livro Espírita de Belém” (organizada desde 1990), patrocinada pela União Espírita Paraense, feira muito divulgada realizada na Praça da República, no centro de Belém, no mês de dezembro, com público de frequentadores bem significativo, sendo espaço mesmo de encontro da comunidade espírita em torno dos livros produzidos em nome da chamada *doutrina dos espíritos*.



Foto 31. A biblioteca do centro espírita. A biblioteca nesta foto está arrumada para que durante evento seja espaço de um grupo de estudo (foto 2010).



Foto 32. Porta da livraria no interior da casa. Administrada por voluntários é tanto espaço de encontros, quanto lembrete da necessidade de construção da cultura literária espírita (foto 2010).

4.5. A sala de magnetização (Sala de *Passé*)

O *passé*, como técnica em suas especificidades, será trabalhado em momento posterior neste trabalho (Cap. 3), mas é necessário afirmar que a sala de *passé* recebe um dos maiores fluxos de pessoas da casa, pois aqueles que não querem participar de outras atividades muitas vezes frequentam a casa apenas através da visita à sala de *passes*. Eu mesmo fui treinado, após minha temporada no ESDE 1 e ARI para auxiliar a casa como *passista*, o que foi importante, pois me conferiu a posição como potencial “*trabalhador*”, que por sua vez, me permitiu ter acesso a outros espaços na casa não acessíveis de imediato para os demais e aumentou meu círculo de relações.

A sala de *passé* é ocupada pelos *trabalhadores*, os *passistas*, os que aplicam a técnica do *passé*. Considera-se que esta sala a entrada tem restrições, devendo ser frequentada aos *passistas* e aqueles que pretendem receber a energia espiritual do *passé*.

É comum afirmar-se que nesta sala são produzidos os “recursos fluídicos e energéticos” para a casa. O *passé* é técnica que consiste em através de movimento de imposição das mãos

transmitirem “flúidos positivos”, que fortalecem e amparam, reorganizando o organismo, tanto corpo, quanto espírito. Compõe-se de sala com cadeiras simples dispostas em um semicírculo de forma a que um *passista* posicionado à frente do adepto possa executar a técnica.

Nesta sala ocorre o trabalho de *passé* “à distância” que atende o público externo, assim como os *trabalhadores* da casa. Esta modalidade de *passé* é chamada assim, pois ao entrar na sala o frequentador pode optar por preencher uma ficha (com nome, endereço e problema), que durante os procedimentos serão lidas e assim a força espiritual será também transmitida a estes mesmo em sua ausência, ou seja, “à distancia”.

Há uma mesa onde se dispõem a jarra e os copinhos de *água fluidificada*. O coordenador do trabalho senta-se nesta mesa e não ministra *passé* somente controla e observa os procedimentos rituais desta posição privilegiada.

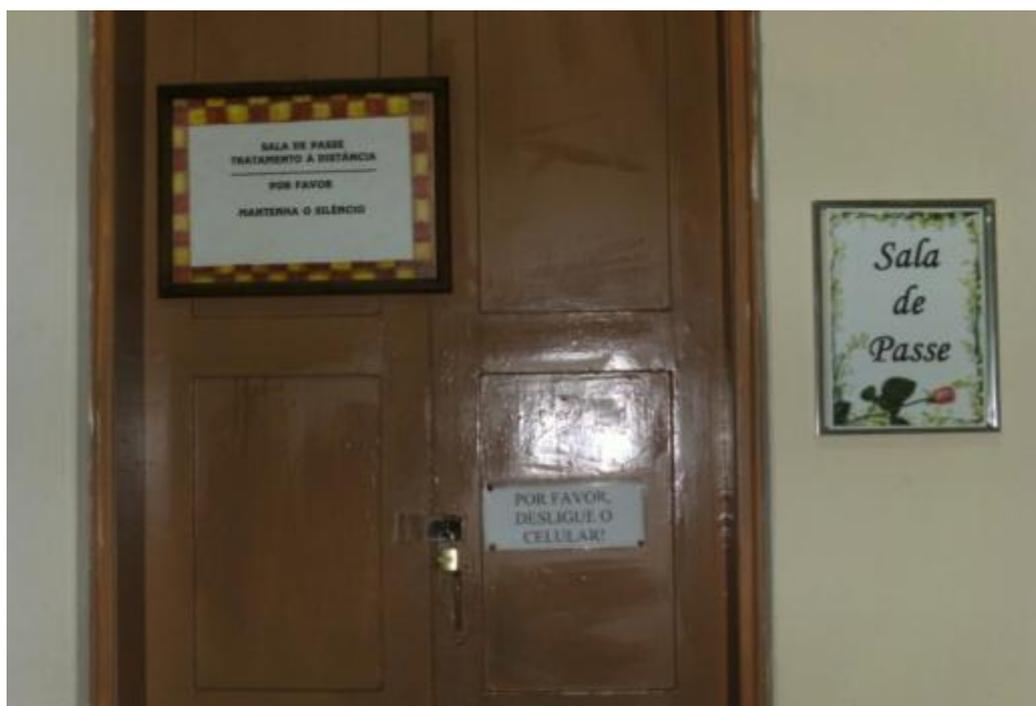


Foto 33: Porta de entrada da sala de tratamento à distância, sala de irradiação magnética ou sala de *passé*. A requisição é de silêncio, pois no interior desta sala, que se mantém fechada durante as atividades, para manter o ambiente controlado fui informado, energias positivas são administradas e transmitidas aos que procuram auxílio e proteção (foto 2009).



Foto 34: A sala de *irradiação magnética ou passe*. A mesa está preparada para o início da noite de trabalhos. Nela há a bandeja com a *água fluidificada*, livros da literatura espírita, canetas que serão usadas para preencher fichas com os nomes de pessoas que receberão o tratamento (*passe*) à distância. A toalha de mesa branca rendada e o vaso de flores de tecido dão o tom de singeleza à mesa da coordenadora do trabalho, em sua função de controlar e direcionar os *trabalhadores* e demais frequentadores (foto 2009).

5.6. A sala de acolhimento (*Enfermaria*)

A sala de acolhimento ou como geralmente é conhecida, a *enfermaria* atende pessoas que chegam a casa e apresentam problemas físicos e espirituais. É espaço de tratamento através da oração e do *passe*. A requisição de entrada nesta sala é encaminhada por *trabalhador* espírita da casa e atende tanto os participantes das atividades de estudo e *trabalhadores* da casa, eventualmente um potencial adepto em primeiras visitas a casa. Considerando a área reduzida, a entrada é restrita, me foi comunicado, a casos “emergenciais” e a entrada está relacionada às atividades na sala do *mediúnico*, pois os nomes dos participantes são encaminhados à reunião considerando-se que o mal-estar e o adoecimento possam estar relacionados a processos *obsessivos* por parte de *espíritos* inferiores.

Os atendimentos também sofrem influência da posição do frequentador na casa e alguns têm acesso mais fácil e frequente (o que testemunhei), alguma tensão, gerando comentários e críticas entre os frequentadores. Ambiente terapêutico concorrido, usado como área de relaxamento, pois apresenta iluminação suave, música clássica em baixo volume e cadeiras e camas confortáveis, sendo a obrigação fundamental do paciente se acomodar e ficar em silêncio durante as atividades, que apresenta semelhanças às atividades em grupos de estudo:

1. Leitura de mensagem inicial por parte do dirigente da *enfermaria*;
2. Leitura trecho de texto doutrinário das obras básicas do Kardecismo;
3. Comentário breve sobre a obra lida;
4. Período de silêncio para relaxamento (cerca de 1 hora);
5. Aplicação de *passe* e
6. Entrega de *água fluidificada*.



Foto 35: Placa que identifica a sala de acolhimento. Ela é conhecida por todos os frequentadores e trabalhadores como a *enfermaria* (foto 2010).





Fotos 36, 37, 38 e 39. Vários ângulos da sala da *enfermaria*. A primeira foto traz Márcia (*médium esclarecedora*) e Natalina (*médium ostensiva*) no intervalo de trabalho *mediúnico* e terapêutico, em momento de relaxamento e descontração. Na mesa em destaque sentará o coordenador da atividade que fará a leitura e controlará o acesso (fotos 2010).

A vocação terapêutica que configura o centro espírita como local de produção constante de “sintonias espirituais saudáveis”, condiz com um imaginário relacionado a espaços médicos como enfermarias, hospitais.

“[...] [R]ecordemos que, se muitos doentes conseguem recuperar a saúde no clima doméstico, muitos outros reclamam o hospital[...]. Se no lar dispomos de agentes empíricos a benefício dos enfermos, numa casa de saúde encontramos toda uma coleção de instrumentos selecionados para a assistência pronta¹⁸⁶”.

Esta correspondência é tão clara e relevante para os espíritas, que estes recomendam aos *trabalhadores*, em específico aos que tratam de processos de adoecimento *obsessivo*, de forma a compreenderem “[...] o impositivo de absoluto isolamento para o recinto dedicado a semelhantes serviços de socorro e esclarecimento[...] e, assim, que [...]visitem hospitais e asas destinadas à segregação de determinados enfermos, para compreenderem com segurança o imperativo de respeitosa cautela no trato com os espíritos revoltados e desditosos¹⁸⁷”.

5.7. Cozinha/lanchonete e área externa nos fundos da casa (espaços de convivência)

A cozinha é área coberta, na qual constam mesas e cadeiras usadas também para as sessões de estudo e reuniões. Os grupos de jovens se reúnem para estudo neste espaço junto à cozinha, tanto na terça à noite, quanto nos sábados à tarde. Nesta área está o pátio aberto com extensa área gramada. Nos fundos, separada por grades, se localiza a casa reservada à empregada zeladora do centro e sua família.

A cozinha funciona como lanchonete em determinados dias da semana. Nos sábados e domingos está direcionada às atividades de assistência na casa. Em ambas as ocasiões operam com voluntários. Também serve para produzir a alimentação distribuída nos finais de semana aos “adultos de rua”. Na cozinha se produz a sopa, cuja produção envolve os *trabalhadores* no sábado, mas cujos ingredientes também são em parte, fruto de doação por parte de frequentadores do ESDE.

¹⁸⁶ Cf. Xavier Francisco Cândido & VIEIRA, Waldo. **Desobsessão**. Rio de Janeiro: FEB, 1987, p. 47.

¹⁸⁷ Idem, p. 78.



Foto 40: A cozinha e a área dos fundos. A cozinha foi reformada e recebeu utensílios através de doação de *trabalhadores* da casa (foto 2010).

Em momentos de comemoração e em festas de encerramento de cursos ou palestras ela pode ser utilizada pelos *trabalhadores* para preparar lanches. Administrada por voluntários, a cozinha é uma área muito ativa da casa. Durante o “Encontro de *trabalhadores*”, em 2010, como havia sido em anos anteriores, este foi espaço de socialização e reunião entre as atividades programadas no dia. O encontro temático dura dois dias: a tarde de sábado, a manhã e a tarde de domingo, neste dia incluindo um almoço. O encontro é temático e se desenvolve basicamente com estudos coordenados, com utilização de material produzido ou selecionado pelos *trabalhadores*. O momento de preparação (das comidas do almoço na cozinha da casa, de enfeites e arrumação das salas, de preparação de material para as atividades) é considerado tempo de aperfeiçoamento e sintonização com a chamada *espiritualidade superior*, considerando sempre a concepção e as implicações do “trabalho” na casa espírita.





Fotos 41, 42 e 43: Três momentos da área nos fundos da casa, ao lado da cozinha. A primeira imagem apresenta a diretora junto a *trabalhadores* da casa em esforço de arrumação da casa para as atividades do “Encontro de *trabalhadores*”. Presente para registrar, também fui chamado a auxiliar e meu trabalho e registro se transforma em participação. Após a grade, ainda parte do terreno do centro espírita, vemos a casa reservada à caseira e zeladora, Tia Mica, que se identifica como de religião evangélica. A terceira foto da sequência mostra o momento do almoço parte do esforço de confraternização do encontro destacando Anete, *médium esclarecedora* da casa. As fotos são de *trabalhador* espírita utilizando minha máquina fotográfica, a quem requisito o registro, consciente da oportunidade de marcar a observação participante (fotos 2010).

Após mais de quatro anos de trabalho de campo ininterrupto, questionava-me a respeito das práticas assistenciais que representassem a opção pela *caridade* como valor central na casa espírita. Este espaço a área externa aos fundos da casa (o anexo 2, como é chamado), abriga as atividades de sábados e domingos.

Estas atividades de acolhimento e distribuição de bens (materiais e simbólicos) teria se iniciado a partir de trabalhos realizados na quarta-feira nas tardes com idosos e gestantes. As idosas iam acompanhadas dos netos e/ou dos filhos. Neste dia, lia-se o evangelho, realizavam-se orientações e ao final do procedimento educacional, entregava-se uma cesta a cada participante.

Neste dia dava-se um mingau de tapioca com banana, relatou-me Márcia, assim como café com pão. Daí teria vindo a ideia de fazer um trabalho também no domingo, porém ampliado com idosos, gestantes e os “adultos de rua”, que teria então se iniciado em meados

de 1998. A tarefa se inicia nos sábados, quando parte dos trabalhos seriam antecipados com o preparo de parte dos alimentos na cozinha (corte e tempero da carne, feijão para compor a sopa).

A sopa, porém, é apenas um pretexto para aglutinar, para congregar as pessoas que estavam à margem, ali pelo bairro, porém para dar mais do que alimento, mas o “pão espiritual”. Além deste objetivo que alcança a comunidade externa, outro era o de “burilar” o comportamento, de “aparar” as arestas entre os próprios *trabalhadores* da casa. Por que se não fosse assim, continua a me informar Márcia,

“[...] enchia-se um caldeirão de [sopa] Maggie do Supermercado Nazaré e estava pronta a sopa. A ideia era de estarem juntos cortando a carne, as verduras[...]. Um momento de solidariedade[...] pra você entrar em uma faixa vibratória legal. O propósito da sopa é conectar as pessoas em uma faixa legal. A finalidade é de harmonizar, ao oportunizar este encontro”¹⁸⁸.

A coleta de verduras em específico se dará através de pedido semanal aos participantes do ESDE, já que estes são considerados *trabalhadores* da casa, porém a maior parte das doações de forma mais contínua é realizada pelos *trabalhadores* já participantes do preparo da sopa e de outros serviços nestes dias de sábado e domingo. Foi pensado um momento de ajuda à comunidade, porém em evidência uma “ajuda interna”. Cada pessoa ao trazer algo de sua casa e estar se reunindo para contribuir, constrói o envolvimento na *caridade* espírita (“doando de si”).

“Você juntava aqueles trabalhadores e às vezes, estes nem tinham tempo de conversar. Às vezes cortando legume, você tinha uma dificuldade comigo, aí, cortando carne, limpando o chão, fazendo as coisas, a gente acabava se harmonizando no final. Era esse o objetivo maior da sopa. A gente pensava muito em não cair no assistencialismo. E dar o pão pelo pão”¹⁸⁹.

O exercício da *caridade* se manifesta de forma ampla na casa espírita, ultrapassando (ao menos ideologicamente) os limites da assistência aos pobres, inspirada em suas heranças católicas, pois supõe a lógica da “dádiva espiritual”, alcançando na visão espírita todo o trabalho e atividade executado na casa espírita e em nome do Espiritismo. Novamente a casa demonstra que é espaço prioritário de ajuste de condutas e disciplina de si.

¹⁸⁸ Márcia Nascimento, entrevista em 09.04.2011, Belém-PA.

¹⁸⁹ Idem, 09.04.2011.

5.8. Sala de comunicações *mediúnicas* (o *mediúnico*)

A sala do *mediúnico* é onde ocorrem as reuniões *mediúnicas*, que são reuniões de *trabalhadores*, alguns *médiuns*, no intuito de através destes empreender contato com *espíritos desencarnados*. As reuniões se realizam com a participação de um *trabalhador*, chamado “dirigente da mesa”, que orienta e controla a reunião, atuando para que os esquemas rituais se realizem como esperado; os *médiuns ostensivos*, que ou *incorporam* os *espíritos* para que deem comunicação através da fala, da escrita, ou através do fenômeno espírita do *desdobramento*¹⁹⁰; e *médiuns esclarecedores* e os encarregados de conversar, evangelizar e consolar através de diálogo com os *espíritos* extraem mensagens doutrinárias ou os auxiliam a libertarem-se de relações *obsessivas*, com frequência envolvendo participantes da casa.

As reuniões *mediúnicas* no Caminheiros do Bem acontecem nos dias de terça (reuniões de *desobsessão*), nas quartas (reunião de proteção da casa) e nas quintas (reuniões de *desobsessão*).

A organização espacial do centro engloba a disposição de móveis, pessoas, distribuição de funções neste plano material e no plano espiritual. Os padrões da estética espírita se anunciam nas descrições e prescrições sobre a conformação da sala *mediúnica*:

“O recinto das reuniões pede **limpeza e simplicidade**. A **mesa** com alguns dos **livros básico da Doutrina Espírita**, de preferência ‘O Livro dos Espíritos’, o ‘Evangelho segundo o Espiritismo’ e um volume que desenvolva o pensamento kardequiano, conjugado aos ensinamentos do Cristo, estará **cercada pelas cadeiras** devidas ao número exato de componentes da reunião, apresentando-se **despida de toalhas, ornamentos, recipientes de água e objetos outros**. Em seguida à fila e assentos, colocar-se-á pequena acomodação, seja um simples banco ou algumas cadeiras para visitas eventuais. **Um relógio será colocado à vista ou à mão**, seja numa parede, no bolso ou no pulso do dirigente, para que o **horário** e a **disciplina** estabelecida não sofram distorções [...]”¹⁹¹.

¹⁹⁰ Categoria nativa que descreve o afastamento temporário do *espírito* do corpo, momento no qual o *espírito* pode adquirir a capacidade de ver, ouvir e interagir nas dimensões espirituais. Para os espíritos o desdobramento é comum durante o sono.

¹⁹¹ Cf. XAVIER & VIEIRA, 1987, p. 51 (grifos nossos).



Foto 44. Durante minha estada no centro não havia placa de identificação (foto 2010).



Foto 45: A sala do *mediúnico* com suas cadeiras e a mesa, centro das comunicações e performances com o mundo espiritual. As comunicações se dão enquanto os *médiums* estão sentados nas cadeiras em volta das mesas. Ou seja, diferente de outros contextos de transe onde o canto, a dança, e outros os gestos que se estendem no espaço, a própria cadeira e a mesa restringem os movimentos e impõem uma gestualidade específica, que será identificada decididamente com a maior ou menor *disciplina* apresentada pelo *médium*. Menor movimentação, ou movimentação contida e suave adquirem valor moral e denotam o controle do *médium* sobre o *espírito* manifestante (foto 2010).



Foto 46: Sala do *mediúnico* durante o dia. As atividades em geral acontecem à noite. A configuração das cadeiras é ao redor da mesa, com algumas reservadas fora do círculo para visitantes. Na parede o detalhe do relógio um dos elementos que constroem o controle estrito do tempo e dos corpos, instituindo a chamada *disciplina* espírita (foto 2010).

Em todas estas reuniões há a performance de diálogo entre *médiuns* e *espíritos*, porém a de quarta-feira (reunião de proteção da casa) é considerada restrita às questões envolvendo apenas *trabalhadores* da casa. A sala de comunicações *mediúnicas* e como esta se localiza, organiza e como atua é um fator importante para a análise da casa espírita, pois consta para os participantes como diferença entre as casas a existência de reuniões *mediúnicas abertas* ou *fechadas*. Quando a casa é filiada à FEB, o modelo é de *mediúnico fechado*, como este que se apresenta no Caminheiros do Bem, no qual a atividade *mediúnica* é realizada em uma sala fechada com entrada de pessoas restritas, ou seja, o público em geral que chega à casa não pode participar das atividades *mediúnicas*, nem como audiência.

Casas “sérias” apresentam *mediúnico fechado*, seguindo a orientação homogeneizadora das casas federativas espíritas que se formam e fortalecem, as quais visam “imprimir organização” ao movimento espírita, sob argumentação de que as reuniões abertas atraíam curiosos e inconvenientes (atração pelo fenômeno *mediúnico*), e assim: “[...] desvirtuamento

do objetivo do intercâmbio com o mundo espiritual e prática de abusos que atentava contra o bom nome da doutrina espírita, projetando, aos menos avisados, uma imagem negativa”¹⁹².

Com o tempo de participação o adepto pode requisitar a participação como parte do apoio, mas registro que o mesmo somente ocorre se indicado por participante com maior prestígio e tempo na casa. Algumas reuniões das várias organizadoras das atividades nas casas são públicas e outra parte é privada, dentre estas o elemento que define a abertura ao público é a presença ou não do transe, ou mesmo seu estudo direto, considere-se seu aspecto perigoso e especializado.

REUNIÕES ABERTAS	REUNIÕES FECHADAS
<ul style="list-style-type: none"> • Comemorativas – comemorar datas significativas. Ex: aniversário de fundação do centro; • Assistência Espiritual – Evangelização. Ex: palestras rotineiras internas a cada casa; • Divulgação Doutrinária – Divulgação do Espiritismo. Ex: palestras e conferências externas a casa; • Reunião de Estudo Doutrinário – estudo da doutrina espírita. Ex: ESDE. 	<ul style="list-style-type: none"> • Reunião de <i>desobsessão</i> – auxiliar <i>espíritos encarnados</i> ou <i>desencarnados</i>. Ex: reuniões de comunicação mediúnica; • Reunião de estudo da <i>mediunidade</i> – estudo e exercício do transe <i>mediúnico</i>. Ex: ESEM.

Quadro 03: Tipos de reunião e seu aspecto “aberto” (pública) ou “fechado” (privativa)

O tempo de participação na casa é essencial para a possível participação nestas reuniões. Como *médium* (de *incorporação*) ou como (*médium*) *esclarecedor*, apenas depois de haver concluído a etapa dos estudos de ESEM (Estudo Sistematizado da Mediunidade). Porém, há muitos casos em que como *trabalhador*, após algum tempo nesta condição, quando

¹⁹² Cf. SANTANA, Verônica Neuma Pereira. **História do Espiritismo no Pará: 100 anos de União Espírita Paraense**. Belém: UEP, 2006, p. 146.

requisitado abrem-se exceções aos procedimentos, o que não é de todo incomum. Quando chego à casa espírita pela primeira vez, tanto no Caminhos, quanto no centro Yvon Costa de imediato não há notícias sobre o *mediúnico* e não é comum se falar a respeito desta atividade, a ênfase do discurso é da importância do estudo e da participação nas obras de assistência na casa.

Demoro quase dois anos para identificar a sala do *mediúnico* que não tinha placa de identificação. Quando estava no período de estudos mais avançados (ESDE 1, em 2008), alguns de meus companheiros de estudo foram encaminhados para o Estudo da Mediunidade (ESEM). Através destes comecei a obter informações mais detalhadas sobre a sala e suas atividades. E somente adentrei a sala quando, após ter estudado as técnicas do *passe* e ser considerado um *trabalhador* potencial da casa, pude participar de um curso oferecido, relacionado a treinamento para a formação como *trabalhador* do *mediúnico*. Após ter iniciado esta participação no curso, pude, através de relações de amizade com participantes efetivos do *mediúnico* e tendo explicado a importância destas atividades para a pesquisa que realizo ser convidado para assistir a sessões após ter manifesto meu interesse. Participei de cerca de quatro reuniões durante um mês em 2010, mas tenho recebido, por parte de meus interlocutores, informações desde 2009 e mesmo após o fim do trabalho de campo efetivo.





Fotos 47 e 48: Preparação da mesa *mediúnica*. Antes do início dos trabalhos de comunicação os participantes deverão iniciar leitura de obras espíritas para construir a “atmosfera espiritual” necessária à reunião (fotos 2011).



Foto 49: Luz azul. Quando as leituras e debates se encerram, a luz da sala é apagada e esta lâmpada de cor azulada é acesa, deixando a sala em meia-luz, considerada confortável para o trabalho *mediúnico*. Em minha experiência no *mediúnico* o acendimento desta lâmpada dá início aos processos de manifestação de transe (foto 2011).

Vou me deter especificamente neste cômodo, considerando que se não é o espaço funcional mais frequente a ocupar as salas do centro espírita Caminheiros, é considerado

como estando conectado a todas as demais salas. É o espaço performático mais dramático do centro no que se refere ao diálogo entre os planos físicos e espirituais, envolvendo a administração e técnicas do corpo que estarão todas lá presentes. É um espaço onde a totalidade do centro se esboça e onde o corpo do *médium* é o “instrumento” central do encontro de mundos.

O tempo é estritamente controlado, tanto no que se refere ao início, quanto ao término, sendo que no caso deste último considera-se abrir exceções em nome da ação *caridosa* que se presta. Entrar e sair no horário determinado considera-se e indica a *disciplina* geral dos participantes. O respeito ao tempo limite de uma manifestação e seu atendimento demonstra que os *médiuns* são *disciplinados* e estão refinando seu autocontrole que se estende ao controle efetuado sobre os *espíritos* e sua atuação durante o transe *mediúnico*. Um dos instrumentos requisitados para a função do dirigente é um relógio.

O tempo, enquanto sequência de eventos, no caso do modo de ser e trabalhar em um centro espírita se refere à vivência ritualizada da ordem interna da casa. A eficiência também está referida ao cumprimento do tempo. Um *médium* que não comparece no horário devido ou mesmo que não aguarda que o outro *médium* termine sua atuação para que inicie a sua recebe acusações de pouca *disciplina*, o que alcança dimensões morais.

A importância é tamanha que no texto literário espírita que serve de obra de referência para a orientação sobre a mediunidade no Caminheiros há tópico específico para tratá-lo:

“Pontualidade tem essencial no cotidiano, disciplina da vida.

Administrações não respeitam funcionários relapsos.

Em casa, estimamos nos familiares os compromissos em dia, os deveres executados com exatidão.

Habitualmente não falha no horário marcado pelas personalidades importantes do mundo, a fim de corresponder-lhes ao apelo.

A entrevista com um industrial...

Nas lides da desobsessão, é forçoso entender que benfeitores espirituais e amigos outros desencarnados se deslocam de obrigações graves da Vida superior, a fim de assistir-nos e socorrer-nos.

Pontualidade é sempre um dever, mas na desobsessão assume caráter solene”¹⁹³.

¹⁹³ Cf. XAVIER & WALDO, 1987, p. 63-64 (grifos nossos).

Os procedimentos nesta sala, sem dúvida a de entrada mais restrita na casa, se dão em torno da mesa, colocada em posição central na sala. Os *médiuns* e *esclarecedores* se posicionam em redor da mesa para iniciar o diálogo *mediúnico*. Os visitantes são colocados em cadeiras recuadas, fora do círculo principal (ou “circuito”, pode ouvir) da mesa. A atividade de “apoio” (orações e *passe*, disposição e distribuição da *água fluídica*) é requisitada daqueles que não estão participando do núcleo do ritual restrito aos *médiuns ostensivos* e *médiuns esclarecedores*.

O esquema ritual se dá com leitura de obra espírita, geralmente o “Livro dos Espíritos” ou “Livro dos Médiuns”, o que será a abertura dos procedimentos da noite. Daí inicia-se o trabalho de comunicação espiritual, através dos vários *médiuns*, um de cada vez é a recomendação, para não haver confusão e desordem de comunicações paralelas, ou seja, simultâneas, é o que nos dizem. Trata-se de aspecto da *disciplina* tão requisitada aos *médiuns*. No encerramento das comunicações teremos uma breve avaliação das atividades da noite e oração que fecha (encerra ritualmente) a reunião.

As comunicações são variadas dos *mentores*, *espíritos* superiores que orientam e trabalham juntamente aos *médiuns* e participantes; dos *espíritos* em sofrimento, que são resgatados e encaminhados ao centro e encontram na reunião oportunidade de receberem informações sobre seu estado atual, dando ao *médium* a oportunidade de ação *caridosa*; de *obsessores*, *espíritos* resistentes aos preceitos doutrinários cristãos-espíritas, que se apresentam como inimigos a serem vencidos acredita-se pela verdade e racionalidade do discurso cósmico espírita kardecista.

Como já dito o modelo de *trabalho mediúnico* no Caminheiros não é aberto, ou seja, não há participação direta de audiência, consulentes ou pacientes. Os participantes se concentram em sala de uso especializado, na qual constam: cadeiras, mesa, um aparelho de som e cd's de música clássica instrumental, livros da literatura espírita, as chamadas obras básicas kardequianas em destaque.

As sessões ocorrem nos dias de terças, quartas e quintas, irrepreensivelmente no horário marcado. Presentes estarão:

1. O **dirigente**, que não necessariamente é *médium* e não entrará em transe, cuja função é organizar as atividades evitando que as comunicações e atividades se interrompam. Às vezes se comunica via bilhetes ou em voz baixa com outros participantes não *mediunizados*.

2. Os *médiuns esclarecedores* trabalham dialogando com os *espíritos desencarnados*, um dos elos essenciais no trânsito comunicativo e performático da sessão, pois se portam como os porta-vozes da *doutrina*, eles nunca entrarão em transe, sendo inclusive requisitado que não sejam *médiuns ostensivos* ou *de incorporação* e no caso de durante seu treinamento ou em qualquer momento esta habilidade *mediúnica* se manifestar deverá ser afastado da função e encaminhado para o grupo de estudo da *mediunidade*, porém considera-se que quando portadores de *vidência* e intuição aguçadas sua contribuição ao diálogo é mais eficiente.

Destes se requisita a sensibilidade da *caridade* e do *consolo* cristão-espírita, ou seja, que tratem os irmãos espirituais com delicadeza e firmeza, que se importem, repete-se com frequência, que se coloquem no lugar do outros, dizem que pensem em suas filhas e filhos, seus irmãos e pais, seus amigos mais queridos, quando se manifestam *espíritos* sofredores e doentes, e como professores dedicados ao se depararem com *obsessores* mais agressivos e combativos. O protagonismo da sessão pode parecer em primeira impressão que se realiza no *médium*, mas os personagens principais são o *médium esclarecedor* e o *espírito incorporado*, a ênfase é no diálogo que visa “*consolar, curar e orientar*”, mas principalmente atribuir ordem ao mundo, reafirmando a ordem ideal espírita junto aos presentes (seja no plano material, seja no plano espiritual).

3. Os *médiuns ostensivos* treinados para a comunicação *mediúnica* receberão os *espíritos* que se comunica, seja através de *psicofonia* (fala), seja de *psicografia* (escrita) ou ainda de *psicopictografia* (pintura). Destes é requerida (e produzida) durante as sessões e grupos de formação a exigência de maior estudo e *disciplina*. A fala e a gestualidade, mesmo que limitada nas sessões *mediúnicas*, a valorização da palavra falada sobre a palavra escrita, sendo que os *médiuns de incorporação* são requisitados à expressão psicofônica, em detrimento de outras formas de comunicação *mediúnica*, a ponto de um *médium* que não se expresse através da fala ser suspeito de não estar totalmente desenvolvido, de estar com problemas, ou de requisitar maior estudo e disciplina.

Estar presente nestas sessões permite a participação da dádiva da palavra entre os dois elos da relação *esclarecedor-espírito, encarnados-desencarnados*, plano material e plano espiritual, casa espírita aqui e lá. É o palco do diálogo que se realiza plenamente na concepção dos participantes na *psicofonia*, diferente da relação mais exclusiva (e mais intimista) da *psicografia*, que mais frequentemente é modo de expressão de *mentores* espirituais, ou seja, daqueles que não requisitam *esclarecimento*, mas sim aquele que vem doar a palavra e seus dons espirituais aos participantes.

As sessões são de proteção, como dito, e *desobsessão*, paralelamente a participação em grupos ARI e estadas na *enfermaria* permitem que durante suas atividades sem que você saiba seus *obsessores* estejam sendo tratados na sala discreta do *mediúnico*, mesmo sem terem frequentemente conhecimento mais profundo deste processo. Há mensagem inicial de obra de cunho doutrinário espírita e segue leitura de obra básica do *Pentateuco Espírita*, que será comentada com participação dos demais na sala.

O início do diálogo performático se realiza quando após a oração, que pode incluir o pedido de comparecimento de orientadores espirituais ou a permissão para que os irmãos sofredores venham receber o adequado *consolo*, o *médium dá comunicação*. Após breve período de silêncio e concentração a voz do *médium* corta o silêncio da sala, manifestando o *espírito* que falará sobre sua jornada, suas dores físicas e morais, os sinais do adoecimento em seus corpos, um braço amputado, o corpo morto sendo visto após a morte violenta, o arrependimento diante de ações violentas que precipitam o fim da vida material. A estes o *médium esclarecedor* oferecerá o diálogo *consolador* no intuito de levar à reflexão e à conscientização de sua nova condição. Há também de fato o esforço para que o diálogo não seja por demais rebuscado, nos cursos e sessões de orientação aos *médiuns*, reforçado em especial pela *médium esclarecedora* Márcia, que afirma a necessidade de com diálogo mais aproximado ao que se teria com um *encarnado* em nosso dia-a-dia.

Os *espíritos* mais rebeldes que se apresentam esboçam reações mais violentas e ensaiam levantar da cadeira, gestos mais efusivos com as mãos, o tom de voz se levanta, há gritos e lamentações, choro e acusações, porém o *médium* não se desloca significativamente de seu lugar a cadeira e a mesa que delimita seus movimentos física e simbolicamente.

O *médium* é o primeiro a dialogar com o *espírito desencarnado* que se apresenta, então se este deseja se manifestar com violência cabe a ele e a seu autocontrole dar vazão somente na medida do considerado conveniente ao diálogo, demonstração de sua *disciplina*. O *esclarecedor* o cumprimentará e perguntará a partir das informações apresentadas de imediato sobre sua condição, e tentará o identificar e a situação dramática a ser relatada, será requisitado que ele “confie” em sua orientação e que receba a ajuda espiritual dos *espíritos* auxiliares, que afirma, devem estar participando do trabalho na sala do *mediúnico*.

Há tempo médio de duração ajustado para estas conversas, que seria de 10 minutos, que com frequência, dependendo do assunto e da coerência da performance e do diálogo empreendido com o *médium esclarecedor*, pode e é prolongada. É requisitada a interferência de amigos espirituais, àqueles que sentem dores, é dito que recebam copos de água com medicamentos (flúidos salutares) para que se acalmem, ou mesmo entrem em estado de

sonolência para que sejam recolhidos e acomodados na própria casa (como “hospital espiritual”, apresenta outros cômodos não acessíveis do plano material) para em outras sessões retornarem mais acessíveis e calmos.

O diálogo deverá ter como final o encaminhamento ao tratamento na casa alguns casos com anuência e participação do *espírito* atendido, outras não. Quando diante destes espíritos resistentes, os trabalhadores espíritas alegam estes não estão em condições de decidir agora, pois “doentes hipnotizados” e *obsediados*, assim, para seu próprio bem, o dirão. Após o diálogo e seu tratamento serão convidados a integrarem as equipes de trabalho na casa. Os ofensores e *obsessores* serão convencidos de suas más ações e a inutilidade destas diante do bem. Serão desafiados a permanecer na casa e conhecer o trabalho do Espiritismo. Alguns serão convencidos a desfazer “trabalhos de magia” contra participantes e frequentadores em um combate argumentativo.

Após as *comunicações*, os *médiuns* estarão em silêncio e novamente o dirigente assumirá a palavra e fará a oração de encerramento. Após o que se inicia o momento ritual da “avaliação”, na qual os *médiuns* e *esclarecedores* conversarão sobre o ocorrido durante a sessão e avaliarão o desempenho dos participantes, e comentando e ampliando os sentidos das comunicações recebidas.

Segue a descrição de diálogos entre *esclarecedor* e *espírito* através de *médium* durante reunião *mediúnica* realizada na Associação Espírita Caminheiros do Bem:

“[*Médium de incorporação* (M) Rafael, *médium esclarecedora* (E) Márcia Nascimento.]

M: Saibam vocês que não há nenhum benefício que seja em qualquer guerra, não existe nada de bom em todas [aqui o *espírito* comunicante se refere a todos os tipos de guerra]... À custa da vida de alguém, eu passei por um sofrimento tremendo, eu não admito, eu não admito que alguma coisa boa possa vir da guerra. Desculpa falar assim... Não consegui me controlar...

E: Calma meu irmão, seja bem vindo...

M: Vocês me deram a possibilidade de falar porque já tive experiências... Quando comecei a falar sofrimentos que estavam guardados voltaram de uma forma... Desculpe-me. Eu ia destruir vocês eu tentei fazer [...] com olhos materiais [...].

M: Alguém possa me dizer que o homem conseguiu alguma coisa, vocês não conseguem analisar algo sem os efeitos daquilo. Se formos analisar os benefícios e os prejuízos [...] os prejuízos são maiores porque além de gerar a violência contra o outro, aquilo que vocês colocaram aqui em relação à liberdade, vocês não têm noção dos laços de ódio que criamos, muitas vezes entre pessoas que lutam e que não sabem o verdadeiro motivo de lutarem, dizem lutar pela honra, lutar pelo país... Eu fui enganado também...

E: Porque você foi enganado?

M: Por que por trás existe é a vontade de poucos [...] e o pior de tudo é que nós acreditamos [...] eu matei pessoas.

E: E porque você acreditou?

M: Porque acreditava que isso era melhor... Eu matei pessoas...

E: Acreditava que era melhor?

M: Pelo meu país...

E: Você matou pelo seu país porque era melhor?

M: Não era pelo meu país que lutava, no fundo lutava pela vontade de poucos...

[Diante da aparente confusão de sentimentos do *espírito* comunicante, a *esclarecedora* pede que seja mais clara a resposta, para poderem juntos analisar suas motivações].

E: Você acreditava que matar pessoas pelo seu país fosse uma coisa certa? Hein? Não estou te julgando.

M: Não só eu como todos acreditávamos...

E: Vamos falar uma coisa simples, você acreditava?

E: Não...

E: Antes de chegar nesse ponto vamos falar de uma coisa simples, muito primária, você acreditava?

M: Não.

E: Mas você tinha essa noção?

E: Você se achava superior?

M: Não.

E: Quando seus pais o educaram, na escola, não lhe foi ensinado que matar pessoas era errado?

M: [pausa]

E: Matar sempre foi errado.

M: Naquele tempo eu achava que era certo.

E: Hoje você tem uma concepção diferente¹⁹⁴.

Nesta noite o estudo foi sobre a chamada “lei de destruição”, que consta do “Livro dos Espíritos”, ato inicial que instala as sessões *mediúnicas*, falou-se especificamente sobre guerras

¹⁹⁴ Associação Espírita Caminheiros do Bem (Belém-PA), gravação transcrita da primeira comunicação da noite de trabalhos do dia 27.09.2010.

e a primeiro *espírito desencarnado* a manifestar-se o fez com muito desespero pedindo para falar, Márcia avaliando posteriormente a sessão diz que este agiu assim: “pois ao escutar o que foi dito, sentiu-se incomodado com as suas reminiscências e precisava falar para desabafar”. Durante o estudo, os participantes são requisitados a se manifestar sobre o sentido do trecho da literatura lido e o *médium* Rafael se manifestou dizendo que a guerra trouxe muitos benefícios para a humanidade, referindo-se tanto às dimensões políticas (como os direitos humanos), quanto às tecnologias (como por exemplo, a avanços na medicina) e quando este entra em transe, a primeira coisa que o *espírito* comunicante diz é que não existe nada de bom na guerra, com bastante ênfase na voz e nos gestos, retirando todos os demais do estado de prece e silêncio, que recomendam, antecipa as manifestações.

Márcia, a *esclarecedora*, tenta acalmar o comunicante lhe afirmando que as intenções do *médium* teriam sido apenas, aqui reproduzo sua explicação posterior, de que o *médium* queria: “mostrar que apesar da tragédia que significa uma guerra, o ser humano busca aprender com as dificuldades pesquisando novas possibilidades de soerguimento e aproveitando o que indústria bélica traz de ciência para ser aproveitado em tempos de paz”, e diz entender as suas dores.

A estratégia da *esclarecedora* é insistir em perguntar em que ele acreditava, diversas vezes durante o diálogo. A performance passa por um debate, frequentemente tenso, um embate de forças, que visa em última instância colocarem a fala “em ordem” e torná-la útil para os propósitos evangelizadores dos espíritas. No fim a *doutrina* espírita deve ser reforçada para todos os envolvidos.

Durante o diálogo que segue a *esclarecedora* tenta convencer o comunicante que o sentimento que tem hoje é diferente do que tinha, uma vez que, atualmente, sofre com a sua consciência. Pretende mostrar que o tempo decorrido, do sofrimento experimentado, da ajuda que teve determina quem ele é hoje, uma vez que ao incomodar-se, rever o passado, mostra o movimento requerido de “progresso” íntimo.

No início do estudo desta sessão *mediúnica* falou-se também em outra lei, a de “liberdade”, que neste ponto foi usada como ferramenta argumentativa no diálogo, referindo-se nas palavras de Márcia, da necessidade em entender que: “a colheita, o que se faz com que se aprende depende das disposições interiores, que ninguém está fadado às penas eternas e, sim, ao reparo para o melhor aproveitamento das próximas *encarnações*”. Já no término da comunicação, o *espírito* conta que o mais importante foi “ter conhecido Jesus”, com todos

aqueles que o ajudaram e continuam ajudando, referindo-se a auxílios no plano espiritual, onde o trabalho de *doutrinação* parece ser um esforço contínuo. A sessão de *desobsessão* com toda sua importância e dramaticidade é concebida como parte de um projeto contínuo de ação entre plano espiritual e plano material, do qual participa e afirma sua sacralidade e relevância.

Segue o relato de outra comunicação:

“[*Médium de incorporação* (M) Renata, *médium esclarecedora* (E) Márcia Nascimento]

M: Não quero falar com você!

E: Com quem você quer falar? É comigo? Seja bem vindo, meu irmão. Vamos continuar o que nós fizemos da outra vez? Tá disposto? Heim?

M: Há dias me prendem aqui! Dias me prendem aqui!

E: E you sabe porquê. É para lhe ajudar! É só para lhe ajudar... Vamos recomeçar então parte do tratamento? Vamos? Relaxe! Procure relaxar... Solte seus músculos, solte. Vou colocar a música, calma. Escute.

M: Não me lembro de nada!

E: É melhor pra você.

M: Vão me hipnotizar outra vez!

E: Não foi hipnose. Hipnose era no que consistia, entendeu? Nós estamos tentando quebrar essa hipnose... Escute a música... Vamos lá, respire fundo... Ajuda! Isso... Relaxa... É assim mesmo que a gente respira! Agora deixa o ar entrar e segura um pouquinho o ar... Não solta logo. Isso... Desse jeito... Escuta a música. Agora vamos voltar a olhar pra suas mãos.

M: É ridículo!

E: É ridículo, mas você vai ver que funciona! Olhe para suas mãos, olhe suas mãos... Consegue vê-las? Como é que elas estão?

M: Tão bem!

E: Tão? Então mexa seus dedos... É tão bem mesmo, né? Gostei de ver! E você? Me conta, como foi essa semana aqui?

M: Eu tenho que fazer isso? Tenho que te contar tudo?

E: Não. Você conta se você quiser! Foi apenas uma vontade de saber como você está. Você não é obrigado a falar, de jeito nenhum... Não entendi, o que foi?

M: Dormi, dormi, dormi, dormi...

E: E não é bom dormir?

M: Não!

E: O que você gostaria de fazer? Aqui dentro. Vale frisar.

M: Sei lá...

E: Do que você gosta? Você quer visitar a casa comigo? Quer olhar o que tem aqui? Quer olhar as flores? Heim? Quer olhar o lago?

M: Lago? Que lago?

E: A gente senta num banco e fica olhando o lago... Não quer?

M: Eu vou com você...

E: Então tá, a gente vai fazer o seguinte: you deixar você recebendo a energia positiva pra você se sentir melhor e daqui a pouco, eles vão ficar contigo, conversando, aplicando em você o que é necessário de medicação e depois a gente conversa... Tá bom? Continua respirando fundo...

M: Eu vou sempre ter que voltar?

E: Enquanto você tiver dodói vai... Quando você tiver bem...

M: Eu não tô doente!

E: Está. Você tá doente!

M: Não tô, não!

E: Você sabe que está.

M: Eu só estou esquecido...

E: Pois é, faz parte desse quadro. Só que você não é doente, há uma diferença muito grande... Você está doente, não é doente. Já te disse que você é nosso irmão, e nós queremos muito bem a você! É por isso que já te disse: pode esperar a gente vai se encontrar lá na beira do lago... Tá bom? Eles vão cuidar de você agora, fica com eles, que Deus te abençoe, vai em paz!”¹⁹⁵

Neste diálogo vemos outro tipo específico de comunicação *mediúnica*, que se refere a tratamento de doença espiritual, esta que deforma o corpo do *espírito* através de processo *obsessivo*. Os dois casos são considerados de “doença”, uma moral e outra corporal de base *obsessiva*. Este processo de *obsessão* é referido através do termo “hipnose” que corresponde neste caso à influência aplicada sobre a vontade de alguém e a submete. Seu corpo está modificado, pelo menos assim afirma a *médium esclarecedora*, e a operação que se segue teria como função devolvê-la à sua saúde. Como a forma *perispiritual* acompanha o estado espiritual, seria possível apresentar formas diversas, neste caso contra a vontade do *obsediado*. O corpo “padrão” é o corpo “humano”. A forma do *espírito* que se apresenta é classificada como “aviltada”. Este *espírito (desencarnado)* pode se conectar a outros *espíritos (encarnados)* a mando daquele ou daqueles que o teriam dominado e corrompido sua forma original.

Questionei outro *médium* que estava presente nesta sessão e lhe perguntei se o ato de manter contra sua vontade este *espírito* na casa, não seria contrário ao seu *livre arbítrio*, ao que me responde o *médium* que não, em seu entendimento, em suas próprias palavras a situação seria a mesma de manter-se “um doente mental internado para não ferir nem a si nem a outros”. Novamente o modelo é o da internação em instituição médica, no caso médica psiquiátrica, o próprio *espírito* se apresentaria como um doente mental, alguém cuja vontade não se expressa claramente.

O tratamento se dá em duas frentes, um corresponde ao chamado *choque anímico* e outro ao diálogo que se dá através, do que se pode chamar, de “contra hipnose” apresentada pelo *esclarecedor*.

O *choque anímico* ocorre quando o *espírito* se aproxima do *médium* que o manifesta e através da relação que se apresenta, seu *perispirit* entraria em contato com a forma e as

¹⁹⁵ Associação Espírita caminheiros do Bem (Belém-PA), transcrição da gravação da segunda comunicação da noite de trabalhos do dia 29.09.2010.

energias fluídicas do *médium encarnado*, assim, por sintonia teria sua forma e condição modelada ao padrão “saudável”. Este processo justifica as restrições aplicadas ao *médium*, tanto corporais, quanto morais e comportamentais, como não comer carne vermelha ou outros alimentos em excesso imediatamente antes da sessão, não praticar sexo, não beber, entre as mais evidentes.

O procedimento do diálogo se apresenta como de procedimento de “fisioterapia”, o reconhecimento das sensações corporais, a reconstituição de sua consciência e da percepção padrão humana, a re aquisição da corporeidade espírita.

Márcia envia seus comentários, após requisição minha de que contextualize esta segunda comunicação. Ela escreve o seguinte em resposta:

“Esta comunicação é a terceira de uma série. Na primeira, o comunicante apenas rabiscou cruzeiros apertando o lápis no papel e trazendo medo e incômodo para a *médium*. Na segunda manifestação, pela psicofonia, outros *médiuns* vêem o manifestante.

Ele chega olhando para os lados, dizendo querer gritar, mas não podendo pela censura da *médium*. Músculos atrofiados, mãos em garras, pescoço encolhido e arqueado, cabeça proeminente olhando para trás dando a impressão à *esclarecedora* de estar com a aparência de uma ave (zoantropia). Então, é dado o comando para que suas ‘asas’ murchem, o manifestante pergunta como a *esclarecedora* sabe que tem asas e fará sem elas porque não saberia viver sem elas.

O manifestante está perdido, desmemoriado, quando é repetido várias vezes que ele é filho de Deus, fazendo com que essa afirmação ajude a formatação do seu corpo psicossomático.

Na terceira comunicação ele precisa continuar o tratamento, diz não querer falar com a pessoa que o recebe, então a *esclarecedora* que o atendeu outrora inicia o diálogo seguindo por um caminho aparentemente simplório para dar tempo das energias e forma do *médium* atuarem no perispírito do manifestante”.¹⁹⁶

Internada na casa espírita, este “hospital espiritual”, sua liberdade só será devolvida quando se tornar aquele que os *trabalhadores* da casa orientados pela *doutrina* espírita lhe atribuem estado saudável e se este quiser será convidada a permanecer na casa como etapa de seu tratamento auxiliando com o trabalho as obras da casa. O trabalho é movimento de saúde tanto para o *médium de incorporação* ou *esclarecedor*, quanto para o *obsessor* ou *obsediado*.

Notem que a casa apresenta jardins e inclusive um lago que não costa da “paisagem material” do centro. Este lago, me informam, serve como “bateria” que extrai e equilibra as

energias desarmônicas do doente. Foi a primeira vez que ouço falar deste lago, ele pode já existir ou pode ter sido “plasmado” pelos *mentores* espirituais que inspiram à *esclarecedora*. *Plasmar* é termo que denota a ação de através do uso da mente impor construções que se expressam no plano espiritual e influenciam os *espíritos*. Pode-se *plasmar* (do *fluido cósmico universal*, nos dizem) remédios, instrumentos e paisagens que participam da cura e tratamento dos *espíritos obsessores* e *obsediados*. No que se refere à casa espírita, como podemos ver a paisagem do centro está em constante movimento, em constante recriação.

Nas sessões registradas e etnografadas há uma participante que não se manifesta através da *psicofonia*, mas apenas através de *psicografia* e *vidência*. Esta participante não deixa de ser pressionada a manifestar-se através da *incorporação* psicofônica, chegando a gerar preocupações com sua saúde física pela não “manifestação integral” de sua *mediunidade*, que corresponde à apresentação da *psicofonia*, mesmo diante de produção numerosa de relatos *mediúnicos*, tanto psicográficos, quanto em *vidência* apresentadas durante o momento ritual da avaliação. Ou seja, haveria um modelo exemplar de *médium* e este modelo parece passar pela possibilidade de apreensão do fenômeno da comunicação pela *incorporação* plena do outro. O outro é um “fluxo” que precisa passar por você, *médium*, sob pena de sua restrição ocasionar inúmeras dificuldades.

A seguir, duas manifestações *mediúnicas*, expressas através de mensagens psicografadas durante as sessões da casa. Uma apresenta a fala de um *espírito obsessor* que apresenta acusações aos *trabalhadores* da casa e sua atividade. A outra apresenta a manifestação de *espírito* protetor da casa.

“Associação Espírita Caminheiros do Bem. mensagem recebida na reunião mediúnica do dia 11/08/2010”.

[1ª comunicação psicografada] Ah, meus amigos, como vocês são frágeis! Como é fácil abalar os seus corações! Como é simples, simples, coisa de criança, fazer com que vocês mesmos se prejudiquem!

É muito engraçado até de se ver, vocês tão desprotegidos, tadinhos! E o mais engraçado é que sabem como se defender e não se defendem, ficam aí, como patinhos, esperando o raio cair nas cabeças de vocês!

Bobos, é o que vocês são, muito bobos, até cansa, dá enjoô, nem sequer dá trabalho, desafia uma pessoa inteligente, que nada! É só dar um empurrãozinho e vocês mesmos fazem o resto e vão se prejudicando, despencam ladeira abaixo! É muito, muito fácil mesmo, até demais!

Me trouxeram para cá, achando que ia desistir por causa disso, ai, ai. Já estava desistindo era de tédio, tédio de vocês! É isso, chega, cansei de vocês! Vou ficar por aqui porque estou cansado, me ofereceram quarto, comida e roupa lavada. Fico enquanto me aprouver, depois vou embora! É isso, chegou para mim.

Tchau!

[2ª comunicação psicografada] Meus queridos filhos,

Com todo o amor que sinto por vocês, o carinho que exala ao vê-los, como infantes, ensaiando seus primeiros passos, é o que me autoriza a dizer-lhes, sigam, adiante, caminhando com mais segurança a cada passo. Não desistam diante das quedas! Quedas fazem parte do aprendizado, insistam e, como os pequenos serezinhos [sic] que fortalecem os músculos e aprumam a coluna, também assim caminharão com mais segurança um dia!

Com o carinho maternal que lhes dedico, vejo os pequenos lances, os fabulosos esboços que se desenham em seus vacilantes passos ainda. Observo-os e me emociono ao perceber esses pequenos gestos, pequenas iniciativas, que muitas vezes fenecem antes de desabrochar, mas que desenham o potencial contido em seus passos.

O meu propósito é de compartilhar essas percepções, na esperança de torná-los mais confiantes em si mesmos, mais seguros quanto ao seu potencial e, por isso, mais estimulados a prosseguir. Confie mais em si mesmos, observem-se e certamente irão se admirar com os progressos efetuados.

Que esse exame, essa constatação, possa auxiliá-los e não envaidecê-los, é o que lhes peço. Que mais confiantes em si, em seu potencial, possam compreender melhor a afirmativa do Cristo, quando disse que éramos deuses e que, mais conscientes de nós mesmos, possamos nos tornar os instrumentos úteis ao cumprimento dos desígnios do Pai, o Verbo criador e todo Amor, que nos criou!

Confie, persistam, percebam seus talentos e compartilhem esse quinhão com seus irmãos. Onde estiverem, esforcem-se para tornarem-se veículos do Amor do Pai no mundo, através de gestos simples. Em cada dia novas oportunidades, pequenas oportunidades, pequenos recomeços, degraus para o futuro em que, mais conscientes e dispostos, façamos o que estiver ao nosso alcance, tornam donos esses valorosos co-criadores da obra do Pai!

Ouçam e confie! Esforcem-se por esse ideal, serão capazes de realizar muito, mais do que imaginam, não se subestime!

Eu, que me coloquei aqui qual mãe, quero oferecer-lhes esse amor e meu amparo amigo. Especialmente nas horas de falência em que estiverem descrentes de si mesmos, lembrem, que aqui desse lado tem alguém que os ama e confia muito em cada um de vocês! E esse humilde carinho não chega nem aos pés do Amor maior que nos criou, então imaginem o quanto somos amados, o quanto o Pai confia em nós e o quanto somos aguardados, filhos pródigos, fazendo o caminho de volta ao lar!

Que a certeza desse Amor ilumine nossos dias e perfume nossas noites!¹⁹⁷

As comunicações, ambas, possuem temas comuns, em essência, aproximadas e foram parte de um único esforço *mediúnico* envolvendo dois *espíritos* distintos, inclusive por seu considerado nível de evolução espiritual. Um se apresentará como um adversário, o outro como aliado do progresso dos *trabalhadores* da casa.

¹⁹⁷ Em sessão de comunicação mediúnica em 11.08.2010, transmitida aos participantes por sua *médium* e transcritora, através de e-mail posteriormente à data de realização da reunião. (E-mail. Enc: mensagens do dia 11/08/2010. De: Fábio Paes Rocha<fabioxae*****@yahoo.com.br>. Para: Anselmo do Amaral Paes <Anselmopa*****@yahoo.com.br>. Recebido em 18.08.2010) (grifos nossos).

O tema que se destaca é a aquisição da confiança para seguir o movimento do progresso e evolução moral. Os erros cometidos durante a jornada existencial do ser humano são alvo de reflexão por parte de ambos, mas sua linguagem e perspectiva se diferenciam e assim o fazem na casa espírita. Se há vezes em que os *espíritos* não são fáceis de distinguir-se, se amigos ou inimigos, na maior parte das vezes sua distinção é construída de forma muito mais clara. O mal e o bem não se relativizam e são opostos absolutos, então não deverão se confundir para os participantes e aos demais que tiverem acesso às suas declarações.

O primeiro comunicante se apresenta já com uma afirmação contundente e desestimulante “[...] como vocês são frágeis!”, exclama. Acha “engraçado” a fragilidade dos homens. Se expressa coloquialmente, quando diz “tadinhos!”. Porém, não se apresenta como um desafio, pois o mal (na concepção espírita) ameaça, mas nunca tem o verdadeiro potencial de suplantar o bem, sua potência deve ser minimizada, gerar mesmo piedade nos mais esclarecidos. Quando acusa parece mais provocar o efeito contrário à reação de evitar o erro. Diz que “sabem e podem se defender e não fazem”, ou seja, afirma que o mal é superável, que a casa espírita e o Espiritismo proveem meios de defesa, se você seguir suas orientações sem “rebeldia”, demasiados questionamentos e voluntarismo. A produção contínua de maior individualidade é requisitada e estimulada, mas não se contraria a *doutrina*. No final é enfim, como esperado, derrotado.

Como a maior parte dos *espíritos* comunicantes seu destino é ingressar no próprio movimento (cósmico) espírita, quando afirma ficar na casa, pois estava “cansado”. Grande parte da ação do *esclarecedor*, de fato nas comunicações que pude assistir, teve como resultado do embate o convencimento a ficar ou o oferecimento de fluídos e medicamentos que acalmavam, ou “dopavam” o *espírito* instigador, para que ficassem na casa. Com muita frequência o diálogo mais difícil era simplesmente interrompido com: “beba esta água que está à sua frente, você vai se acalmar, assim os irmãos espirituais, que já estão ao seu lado, poderão cuidar melhor de você”.

A segunda comunicação, já se inicia carinhosamente e maternalmente com “[m]eus queridos filhos!” Já anunciando o caráter geral pedagógico do comunicado. Certos termos destacam a demonstração desejada de certa erudição e refinamento da comunicante em sua própria linguagem: o carinho que “exala”, diante dos “infantes”, em caminho de “desabrocharem”, marca a diferença do coloquial da conversa anterior e marca o clima solene de encontro santificado que se pretende.

Mantendo fiel à ética espírita da simplicidade e humildade, elogia, mas alerta contra a vaidade. Estimula expresso cuidado, afirma seu amor e apoio, mas em determinado momento recoloca-se em seu devido lugar, é portadora da palavra, mas não sua emissora, seu amor e cuidado “[...] não chega nem aos pés do Amor Maior” e, assim, respeitando as hierarquias espirituais, retira de si todo o mérito ou engrandecimento, o que permite sua identificação como emissária de luz.

O embate entre ordem e caos, entre a luz (branca espírita) e as trevas também deve se apresentar na sessão espírita em comunicações diversas. Porém, o embate é dramático, mas está sob completo controle, enfim o bem deverá vencer e preencher o “vazio” do mal. Sua presença e apresentação tem tom didático, “olhem, as trevas não se impõem à luz, não há o que temer”.

Os *espíritos* de luz não se apresentam com instruções específicas a membros da casa, mesmo os que estão em tratamento direto naquela sessão (poderão estar na *enfermaria*, ou mesmo nem estarem na casa, mas nunca na própria sessão), sua mensagem é genérica ao trabalho dos participantes e surge como incentivo e eventualmente correção (um tanto velada, sujeita à interpretação e reflexão para ser apreendida), seu caráter é avaliado prioritariamente a partir das palavras e termos que usa, aos temas que aborda e a pertinência do que transmite. O discurso não surge da autoridade, mas a autoridade do discurso se desenha em si mesmo, se apresentará no próprio enunciado, não investindo, ao menos de forma única, em instituições e ritualizações.

Os critérios, porém, na casa espírita, ainda passam pela qualificação de quem enuncia, o contexto em que o fala, o que nos diz, mas também o que nos silencia, toda a gestualidade que deverá acompanhar o discurso, a “tecnicidade” suposta das palavras, sua eficácia sobre quem ouve e quem fala. Como por exemplo: **1.** Quem disse? (um médico branco do século XIX, um senador romano do século I ou um negro das senzalas brasileiras do século XVIII, uma mulher índia, etc.); **2.** Como se identifica? (como cristã, como *trabalhador* da casa, amiga, inimiga, irmão, etc.); **3.** Como o falou, que termos e palavras usa? (são expressões comuns em literatura espírita, são termos técnicos da física, da astronomia, da medicina e fisiologia, chega e diz “boa noite”, “meus irmãos” ou grita, xinga, o tom é agressivo ou exaltado, usa termos próprios de outras religiões, noções populares, etc.); **4.** Como o falou, como se portou? (que gestos realizaram ou não realizou, tentou-se levantar da cadeira, gesticulava ameaçadoramente, desenhou ou traçou símbolos estranhos à casa, como se apresentou suas

feições, qual o tom de sua voz, qual a velocidade e ânimo de suas palavras e coerência na construção das frases); **5.** Que *médium* o manifestou? (quanto tempo tem no movimento espírita, quanto tempo tem de casa, qual seu capital social, é graduado, exerce cargos de autoridade e confiança, já terminou ou está em treinamento no ESEM, no ESDE, está em tratamento espiritual, etc.); **6.** Quando falou? (em sua própria casa, na sessão ou no salão publicamente, se na sessão, foi no tempo devido, respeitando a comunicação de outro, etc.); **7.** Porque falou? (para instruir, para estimular no caso de *espíritos* de luz, para informar sobre as condições do trabalho e informar sobre atividades, no caso de *trabalhadores*, para instigar, perturbar, acusar, impor dúvidas, cobrar favores, no caso de *espíritos* inimigos e *obsessores*); **8.** Qual a “universalidade” do que expressa? (tenta divergir ou acrescentar algo ao corpo estabelecido doutrinário espírita kardecista).

Este terceiro tipo de comunicação, manifestação presente nos trabalhos da sessão *mediúnica*, refere-se às orientações à casa e suas atividades espirituais. O centro espírita é o palco cósmico que reflete as dores e conquistas do mundo. O movimento e fluxos cósmicos irão se apresentar sob diversos ângulos: o embate entre o *obsessor* e o *obsediado*, suas “dívidas não pagas”, a vingança como retribuição no circuito da dádiva; o centro espírita como irradiador da ordem e da luz ao caos do espaço primitivo, não organizado; a definição de funções e a imposição de qualificações e classificações como ação do *trabalhador* em seu aprimoramento racional, superando assim as dimensões do ser consideradas instintivas, “atávicas”, puramente “animalizadas”, assim a construção da pessoa espírita inserida em certa *disciplina* do corpo, enquanto veículo e arena do espírito, o eterno “drama da (re)encarnação”.

CAP.VI. REFLEXÕES SOBRE O CENTRO ESPÍRITA COMO “IMAGO MUNDI” (Voo espiritual e imaginação criadora)

Parte da reflexão sobre o centro espírita é percebê-lo como um espaço aglutinador onde imagens, representações e símbolos são compartilhados e reelaborados, partilhados de forma não raramente tensa por seus frequentadores. Pensado, ora por uns, como um “hospital espiritual”, ora por outros, como “escola”, frequentemente considerado como ambos, dispõe de serviços, chamados de “apoio” ou “ação fraterna”, que disponibiliza a comunidade, sendo que considera suas atividades como conectadas às ações similares no plano espiritual. Assim, falar da associação ou centro é discorrer sobre um universo de ideias relacionadas ao mundo e à sua realidade em um sentido “amplo”. Portanto, o centro espírita é um Cosmo que engloba matéria e espírito, o nosso mundo e o além. Sem esta percepção, a compreensão do espaço demonstra-se deficiente.

Os próprios termos usados para denominar o templo espírita: casa e centro, podem ser ampliados para seguindo o método de “divagação” de Bachelard e Durand para nos aproximarmos dos sentidos dos símbolos produzidos na construção não só do espaço sagrado pelos adeptos espíritas mas por parte do próprio pesquisador que busca compreendê-lo.

Início esta proposta de mergulho nos os sentidos do centro/casa como espaço do sagrado através da contribuição de Roberto Da Matta (1997) que, refletindo sobre os espaços da casa e da rua, nos diz que “[o] espaço é como o ar que se respira. Sabemos que sem ar morreremos, mas não vemos nem sentimos a atmosfera que nos nutre de força e vida”¹⁹⁸, assim, refere-se à naturalização pela qual os espaços são integrados aos espaços de forma a transitar, vivê-los sem racionalizá-los ou refletir sobre eles, além de sua importância como contexto simbólico e materialização de valores e projetos existenciais.

A proposta é a de análise de uma “estética do sagrado”, um imaginário da casa espírita, com significativas implicações rituais e na corporeidade de seus adeptos. Colocando lado a lado o Espiritismo Kardecista e outras práticas religiosas, como por exemplo, as determinadas nas religiões de matriz africana, vemos mais claramente que valores estéticos relacionam-se a valores éticos¹⁹⁹. No caso desta economia estética, as religiões afro-brasileiras apresentam uma “hiper-estética”, que se equaciona com um aparato físico do Espiritismo, esta que se

¹⁹⁸ Cf. MATTA, Roberto da. **A Casa & a Rua**. Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil. Rio de Janeiro: 1997, p. 29.

¹⁹⁹ Cf. CONDURU, Roberto. **Arte Afro-brasileira**. Belo Horizonte: Editora C/Arte, 2007.

valoriza a simplicidade minimalista, a quase ausência dos adornos e uma contenção de gestos, em uma verdadeira “economia do mínimo”, onde o menos é mais e o silêncio das formas é expressivo. Chocado de início pela “não-estética” espírita, sou levado a estranhar minha percepção inicial e pensar no vazio e no desapego que se pronuncia como uma “estética do mínimo”, conectada às dimensões que desenham as expectativas e pretensões do ser espírita.

As edificações participam de uma arquitetura que revela o “arquétipo”, no sentido de “esquema primeiro”, que orienta os atos dos homens. Desta forma as imagens apresentam-se cópia do divino, tornando-se reais ao participarem do fluxo dos poderes superiores.

O centro espírita é, assim expressam seus *trabalhadores*, casa (espaço de acolhimento, repouso e solidariedade), escola (na qual se aprende o tornar-se espírita através de variados canais de controle e instrução) e hospital. Sua medida é a medida do projeto do ser humano em construção. Temos uma dimensão biológica expressa nas configurações do corpo espiritual que expressa uma humanidade inata, mas temos os trajetos de individuação que marcam o construir do ser humano como projeto do centro espírita. A arquitetura revela suas expectativas ontológicas.

Junto ao homem religioso moderno os espaços permanecem ao representar (reapresentar), ou ao menos buscar em si as linhas fundamentais do mundo (ou, no caso, dos mundos). Este ao imitar o arquétipo celestial, permite-nos ver o centro espírita como centro do mundo para as pessoas e atividades que as tornam reais. Considera-se, pois, que todas as atividades, mesmo que na aparência profanas, remetem ao seu arquétipo (modelo primeiro).

A criação simplesmente é duplicada, nos fala Eliade (1992)²⁰⁰, ao discutir sobre arquétipos celestiais de territórios, templos e cidades. O centro espírita não se apresenta tendo um esquema geométrico convencionalizado ou revelado de forma explícita, mas é pensado visando divisões e funções expressivas de seus objetivos, ligadas a tarefa divina da qual são partícipes. No plano material a semelhança não é prontamente buscada, porém espiritualmente ou moralmente estar no centro é entrar na vibração dos “planos astrais mais elevados”²⁰¹.

²⁰⁰ Cf. ELIADE, Mircea. **Mito do Eterno Retorno**. Cosmo e História. São Paulo: Mercury, 1992.

²⁰¹ Bachelard (1990) nos apresenta a essa dimensão preme de imagens interiores, do próprio espaço como eixo do imaginário e sua cadeia de intrigas simbólicas. Conferir: BACHELARD, Gaston. **A Poética do Espaço**. São Paulo: Martins Fontes, 1998; _____. **A Terra e os devaneios da vontade**. Ensaio sobre a imaginação das forças. São Paulo: Martins Fontes, 1991 e _____. **A Terra e os devaneios do repouso**. Ensaio sobre as imagens da intimidade. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

Diante da reflexão proposta é possível compreender a descrição que segue e consta de definição em várias obras espíritas sobre os “centros”:

“[...] antes mesmo que se definissem os planos da edificação material da Casa, foram tomadas medidas no que se dizia respeito aos contingentes magnéticos no local e outras providências especiais.

Ergueu-se posteriormente, o Núcleo, em cuja construção se observavam os cuidados de zelar pela aeração, conforto sem excesso, preservando-se a simplicidade e a total ausência de objetos e enfeites que não os mínimos indispensáveis móveis e utensílios para o seu funcionamento...

Todavia, nos respectivos departamentos reservados à câmara de passes, recinto mediúnico e sala de exposições doutrinárias, foram providenciadas aparelhagens complexas e com finalidades específicas, para cada mister apropriadas, no plano espiritual”²⁰².

Pode ocupar dimensões muitas vezes maiores do que o espaço imediato que se revela, pois no plano espiritual uma pequena sala revela-se como um grande salão e uma velha casa como uma imponente torre, repleta de aparelhagens espirituais, frequentemente além de nossa compreensão mais imediata.

Assim compreendidas, todas as sensações, encontros e ausências em nosso caminho se encontram na memória e na imaginação. Ao reconstituírem a sua chegada ao centro o aroma doce e singelo do jasmim participa da atmosfera espiritual das elevadas vibrações da casa espírita. Assim sendo:

“A memória compreendida como um *topos*, espaço fantástico lugar da extroversão e introversão de uma linguagem arbitrária de símbolos, e evocaria, portanto, os diferentes procedimentos interpretativos narrativos que dão sentido aos arranjos entre vida e matéria, reunindo-as de forma inseparável”²⁰³.

Refletindo sobre as fundações espirituais da Associação como “centro”, qualquer coisa que é fundada é alicerçada no centro do mundo, pois toda criação teve início em um ponto

²⁰² Cf. FRANCO, Divaldo P. **Tramas do Destino**. Rio de Janeiro, FEB, 1979 *Apud* SCHUBERT, Suely Caldas. **Dimensões Espirituais do Centro Espírita**. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2008, p. 39.

²⁰³ Cf. ROCHA, Ana Luiza Carvalho da & ECKERT, Cornélia. “Os jogos da memória”. In: **Ilha**. Florianópolis, v. 2, n.1, dezembro, 2000, p. 71 (grifo das autoras).

que é este centro (“axis mundi”). Na multiplicação dos centros espíritas, todo o centro é sempre o meu centro, todos os centros são centro de todo o mundo, pois:

“[c]omo se trata de um *espaço sagrado*, que é dado por uma hierofania ou construído ritualmente, e não de um espaço profano, homogêneo, geométrico, a pluralidade dos «Centros da Terra» no interior de uma só região habitada não oferece qualquer dificuldade”²⁰⁴.

Na cosmologia espírita este centro emanador é Deus, o arquétipo da verdade, fundamento moral da ação e trabalho espírita, o centro espírita não é somente “*imago mundi*”, também antes de tudo, “*imago dei*”, por sua busca, cuidado em reproduzir princípios morais. Sendo que estes princípios fundamentais, quando realizados, proporcionam:

“[...] aos seus trabalhadores e freqüentadores um verdadeiro recanto de paz e renovação íntima. A sua ambiência espiritual é percebida por todos, que ali encontram a harmonia vibratória que induz à calma e à paz.

O mundo lá fora apresenta-se conturbado, a violência grassa em vários níveis, a luta pela vida é árdua e, não raro, muito sofrida, mas portas adentro do centro espírita, nítida diferença existe. Aqui a paz, as vibrações de fraternidade e amor, o trabalho no campo do Bem, as sementes de vida eterna que o Espiritismo lança nas almas, o reaquecimento da fé, a renovação da esperança, enfim, a certeza de que Jesus não nos deixou órfãos e nos dá sua paz. Lá fora, o mundo. ‘No mundo só tereis aflições’, adverte Jesus”²⁰⁵.

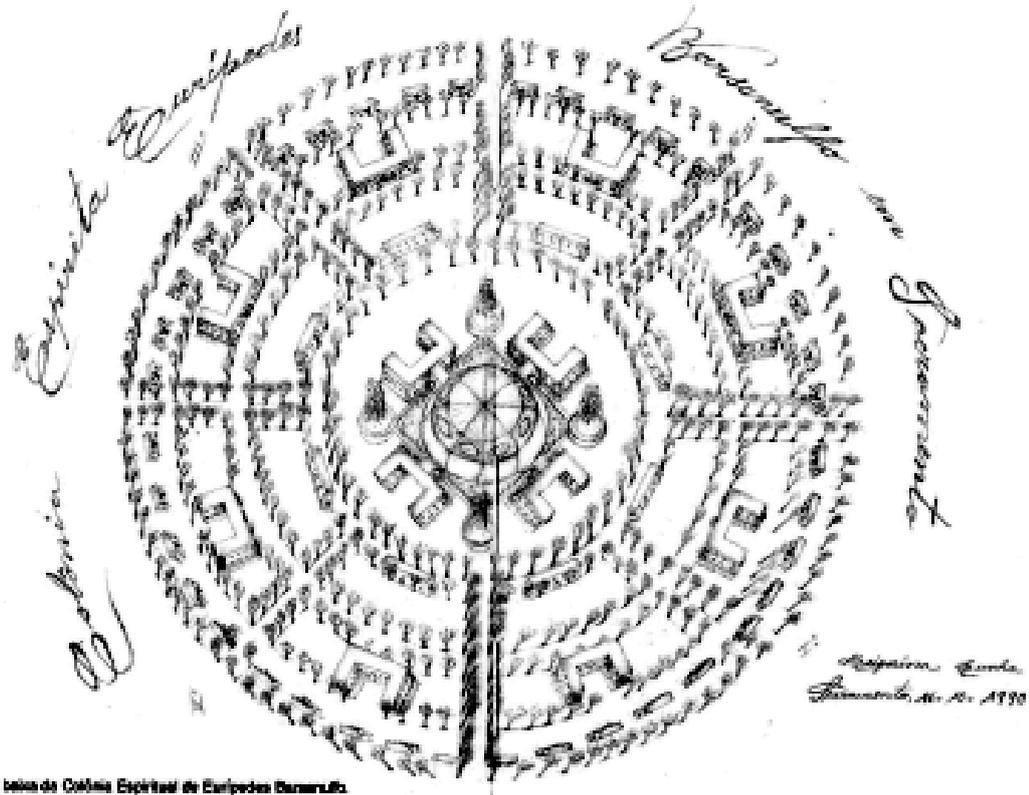
Constrói-se em um primeiro momento de análise a relação de oposição entre o dentro e o fora, o sagrado e o profano, ordem e caos, porém devemos atentar que o trabalho espiritual realiza-se através das ações cotidianas, estas serão, portanto, alçadas à espiritualidade através da ascese no trabalho de depuração moral.

Não há rejeição do mundo, no centro espírita e em suas descrições somos somente lembrados do “*real sentido*” de atos e ações da vida. E considerando-se a produção material e imaterial que é o centro, casa ou templo espírita como algo que nos remete a multiplicidade de planos existenciais, devemos admitir que:

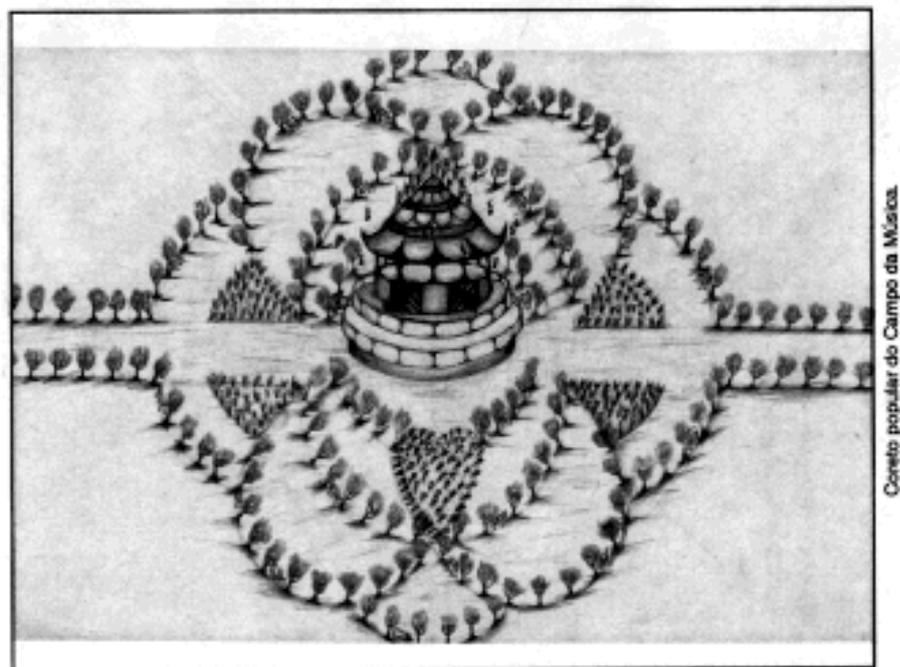
“[...] [e]stes espaços sagrados também podiam ser construídos. Mas a sua construção era, de certo modo, uma cosmogonia, uma criação do mundo;

²⁰⁴ Cf. ELIADE, Mircea. **Imagens e Símbolos**. Lisboa: Artes e Letras/Arcádia, 1979, p. 39.

²⁰⁵ Cf. SCHUBERT, 2008, p. 297-298.

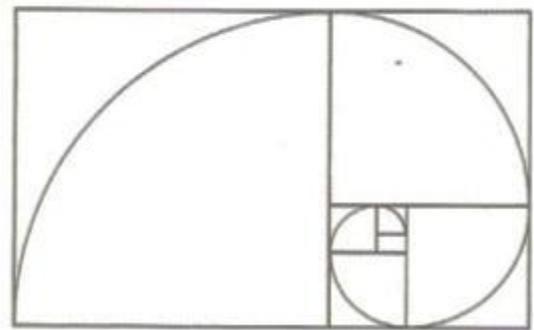
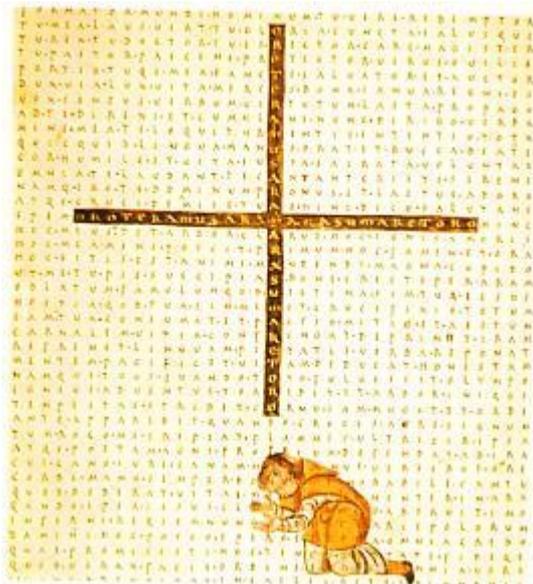
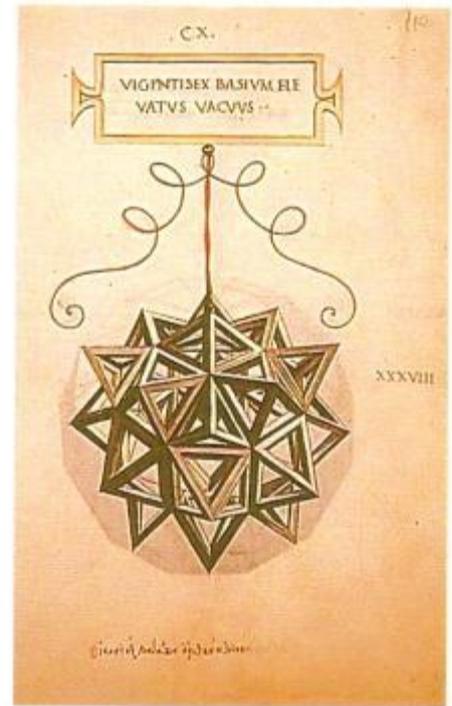


Planta baixa da Colônia Espiritual de Eurípedes Barsanulfo.



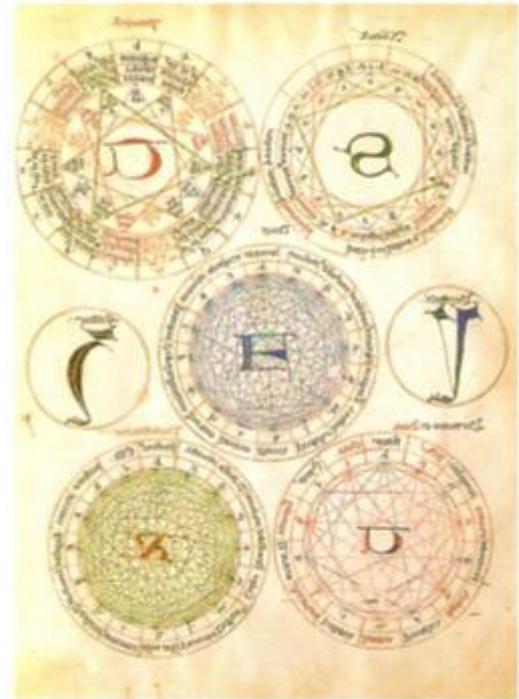
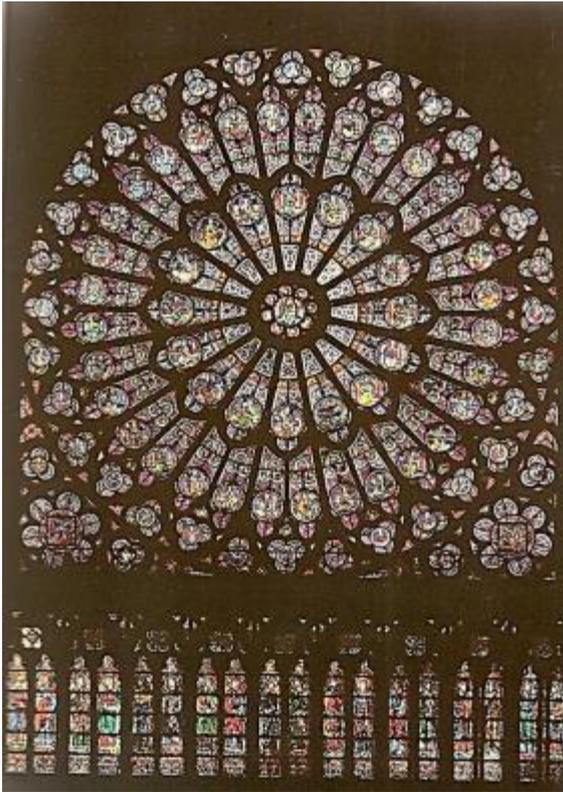
Coreto popular do Campo da Música.

Imagens 13 e 14: Planta baixa da colônia espiritual de Eurípedes Barsanulfo e seu coreto. A planta mostra sua distribuição circular. Tendo comentado uma vez que o mundo espiritual parecia ser uma cópia do mundo material, fui corrigido: “é o mundo material que é uma cópia imperfeita do mundo espiritual”, afirmou-se (fonte: CUNHA, 2007, p. 88-90).



Imagens 15, 16, 17 e 18: A beleza das proporções. O princípio da harmonia insere-se na arquitetura e apresenta-se como apreensão da relação Deus-perfeição-ordem-razão, na qual a proporcionalidade e o modelo matemático são mediadores que permitem ver a divindade (ECO, 2004)²⁰⁸. A arquitetura do sagrado remete a modelos divinos que devem se expressar na construção contínua da casa espírita: “ordeira”, “organizada”, “arrumada” e “simples” (fonte: Idem, p. 66 *et seq.*).

²⁰⁸ Cf. ECO, Umberto. **Storia della Belleza**: a cura di Umberto Eco. Milano: Bompiani, 2004, p. 62-97.



Imagens 19, 20 e 21: O círculo. O simbolismo do círculo e do *axis* aparece nas plantas baixa e imagens produzidas pelos adeptos espíritas em descrições do mundo espiritual. O arquétipo eliadiano é modelar (1992), como vemos em sua expressão espírita, proposto como universal que se manifesta na arte (e no mito) de inúmeras culturas abundantemente (fonte: Idem, p. 71 *et seq.*).



Imagens 22 e 23: Deus utiliza o compasso para medir o mundo. O homem é o microcosmo, os princípios da ordem, funcionalidade e racionalidade da obra cósmica se manifestam no corpo humano na concepção espírita. Assim, o corpo é tanto valorizado como expressão da perfeição divina, quanto menosprezado, como a camada densa e pesada, que se interpõe entre o espírito em seu estado atual e a perfeição e liberdade imaterial tão almejada (fonte: Idem, p. 84 e 96).

O centro espírita é, portanto “axis” de uma constelação de símbolos e imagens, onde se realiza a convergência de imagens e, enquanto espaço imaginal, a convergência de sentidos que se dá durante a ação de seus participantes neste “locus”. É espaço imaginal que tem caráter muito mais qualitativo que a extensão da percepção, pois o espaço como imagem de pertença está ligado à ação e a representação espacial é uma ação interiorizada.

Apresenta-se como uma constelação de símbolos, onde já não encontraríamos uma cadeia de razões, mas imbricações recíprocas, fruto de admissão da pluridimensionalidade e da potência da experiência humana, eminentemente simbólica, requerendo como já dito um trajeto antropológico. O centro espírita é assim considerado o espaço adequado para a “manifestação segura” da comunicação espiritual. Ora, a comunicação espiritual como atributo do corpo é generalizada, mas o sagrado não deve ser acessado sem o devido preparo e o centro acaba por apresentar esta dimensão, concentra (fortalece) internamente e exclui (delimita) externamente, marcando o dentro e o fora, o acolhimento e proteção da casa (mundo superior, céu) o perigo da rua (limites dos umbrais, os mundos inferiores, infernos).

“Nas culturas que conhecem a concepção das três regiões cósmicas — Céu, Terra, Inferno — o «centro» constitui o ponto de intersecção destas regiões. É aqui que se torna possível uma ruptura de nível e, ao mesmo tempo, uma comunicação entre estas três regiões”²⁰⁹.

A apreensão destes sistemas relacionados que formam o universo espírita pode ser alcançada pelo “método da convergência”, no qual se “[...] encontra constelações de imagens semelhantes termo a termo em domínios diferentes do pensamento”²¹⁰, em um método micro comparativo²¹¹.

É principalmente neste universo literário que o Espiritismo vai alcançar sua expressão mais presente. Os livros vão ser dedicados às minuciosas descrições do mundo espiritual. Nesta literatura ainda sob produção de Allan Kardec não há a riqueza de detalhes sobre estas paragens como vai desenvolver-se já no Brasil.

²⁰⁹ Cf. ELIADE, 1979, p. 40.

²¹⁰ Cf. DURAND, 1989, p. 31

²¹¹ Um dos resultados pretendidos em um esforço comparativo das imagens é como na mitologia comparada, na qual: “[...] comparamos as imagens de um sistema com as de outro e ambos se iluminam, porque um acentuará e dará uma expressão mais clara ao significado do outro, e assim sucessivamente. Eles se esclarecem uns aos outros” Conforme: CAMPBELL. et al., 1990, p. 228 (grifos meus).

Em nosso país ainda no início do séc. XX nota-se o gradual detalhamento na descrição destes mundos. Desde já firmo que suas referências devem ser buscadas no diálogo com o universo imaginário sobre os mundos espirituais já preexistentes junto às camadas populares vindas estas mesmas da Europa, da África, da cultura religiosa ameríndia.

Para aqueles que pensaram o grande selo, a mente era expressão de uma razão que não estava dissociada do divino, assim a razão coloca você em contato com Deus, que reflete sua radiância como em um espelho.

Isto me remete a comentário sobre a obra Bachelardiana e o simbolismo da subida e da ascensão, descrita como exaltação do próprio *espírito* através da razão e da imaginação, pois “[...] o homem inaugura através dos caminhos do racionalismo e da imaginação novas possibilidades. Ao construir uma surrealidade, se constrói assim mesmo, pois este ímpeto demiúrgico que o possui torna-o um ser dinâmico capaz de formação”²¹².

Na “ascensão” nos tornamos co-criadores, o ser humano como demiurgo molda novos mundos, ascendendo da realidade, porém nunca se divorciando do real em si. É exatamente o que Bachelard (1990)²¹³, em “O ar e os sonhos” vai demonstrar através dos tipos de imaginação (a formal e a material), centrando-se sobre o instante como moto para o voo ascensional e metafísico, uma verticalidade que se relaciona à solidão do instante, pois o ser humano só pode tomar consciência de si no instante presente.

A aproximação do universo do Espiritismo, realizado através das imagens ou produzidas pelos participantes ou produzidas no esforço da etnografia, pretende abordar suas experiências através de uma via que não se limita ao discurso escrito, investindo no imaginário produzido como ponto de conexão entre a razão e a emoção, incluindo as dimensões afetivas e restituindo a experiência e o vivencial dos sujeitos.

A reflexão de Carlo Ginzburg (2006)²¹⁴, sobre a circularidade das ideias entre camadas sociais na Idade Média, é uma das referências para minha leitura das relações entre saber médico e saber espírita (ou espiritual). Seu trabalho tem como eixo central a figura do moleiro Menóquio, esta que pode ser utilizada como referência para compreender em meu próprio universo de reflexão como as categorias: sonambulismo, fenômenos anímicos, magnetismo,

²¹² Cf. BARBOSA & BULCÃO, 2004, p.76

²¹³ Cf. BACHELARD, Gaston. **O ar e os sonhos**. Ensaio sobre a imaginação do movimento. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

²¹⁴ Cf. GINZBURG, Carlo. **O Queijo e os Vermes**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

energia, “chacras” ou a física quântica, transitam entre o meio acadêmico e científico, em movimento de reler e muitas vezes interligar-se com os chamados “conhecimentos tradicionais”, servindo de base para percepção de como as ideias circulam entre os espíritas e como estes por sua vez, constroem intrincadas redes de sentido.

É uma de minhas referências o chamado “saber médico”, este que está sempre dialogando com os demais sistemas de conhecimento disponíveis na sociedade. A homeopatia, as práticas orientais de massagens e técnicas como as da acupuntura, são práticas que vão e vêm, circulando, cada vez apresentando um novo aspecto fruto de um diálogo de embates constantes. No que tange ao Espiritismo a compreensão de linhas de forças magnéticas ou energéticas cujos centros são chamados de “chacras” foram em certo sentido, plenamente incluídas nas discussões sobre o corpo e a saúde, porém não mais se referem ao contexto da medicina e filosofia natural hindu, por exemplo.

Enfim, para compreender a lógica do corpo espírita é essencial a percepção de que para o espírita, o corpo é templo e instrumento de trabalho, espaço sagrado de renovação do *espírito*, assim ele não lhe pertence, consta como oportunidade de trabalho espiritual. Portanto, que o habita.

A busca é em refletir sobre os registros de minha experiência no espaço do Caminheiros do Bem, em busca de compreender e alcançar a visão de mundo espírita, vinculando-a aos trabalhos já realizados sobre a razão imaginária, as imagens e formas que surgem na vivência da vida social e cultural, dos caminhos trilhados em torno da experiência espiritual e religiosa. Para tanto, invisto nos registros fotográficos e demais imagens captadas na literatura produzida, tanto por mim, quanto por participantes do movimento espírita, entre outras fontes possíveis.

O regime de imagens ao qual a experiência de campo nos aproxima sejam as imagens do além, de uma infinidade de mundos habitados, onde paisagens etéreas ou tenebrosas podem nos falar sobre quem é este ser humano e qual o projeto espírita, neste e em outros planos de sua existência.

Assim, o *trabalhador* espírita amplia seus horizontes, para alcançar através da leitura de obras psicografadas, ditadas por autores que nos falam de outra vida, de outro tempo, experiências que visam serem didáticas para aqueles que percorrem os caminhos da vida

terrena, jornada heroica que não se apequena, mas revela a teodiceia de muitas existências e muitos mestres.

As formas materiais e espirituais se em suas concepções não se confundem, se espelham. O simbólico é o cerne da ação humana, é sua via de expressão, portanto, aproximando-me da possibilidade de aderir aos símbolos e imagens, recupero as dimensões subjetivas de um encontro necessário com os outros.

O círculo e o triângulo, neste primeiro momento de meu encontro, surgem como pontos de convergência de muitos dos sentidos fundamentais à construção do mundo espírita.

O círculo delimita, mas também enquanto centro, é a referência da expansão, em seu epicentro está o eixo a partir do qual todas as outras referências são traçadas. A associação espírita se dá então no centro, que é assim chamado por centralizar as ações do trabalho espiritual. Junto a este círculo construtor de ordem neste mundo de provas e expiações, o número três é consolidado na forma do triângulo, seja este nas três dimensões do Espiritismo, nas três substâncias formadoras do universo, nos três elementos do ser, etc. É também a imagem da ascensão que busca alcançar o cume na construção de um novo ser.

Quando diante das plantas psicografadas de uma das muitas colônias espirituais, nos vemos diante do próprio centro espírita, reflexo desta arquitetura sagrada e do próprio homem e mulher espírita em seus próprios projetos existenciais.

O Espiritismo e sua vocação para a saúde e salvação, nos surgem “apolínea”, centrada em um movimento para o alto, para a luz, para a ordem e as rotinas disciplinares, ou ao menos se pretendem assim.

São estes os marcadores de sua imaginação, expressa tão ricamente em destaque nos romances espíritas e, atualmente, alguns dos campeões de vendas da indústria de livros no Brasil. A necessidade, então, dos seus participantes de dominar a linguagem escrita, preche de símbolos e metáforas no esforço de descrever o indescritível.

Diante da multiplicidade de símbolos e imagens aos quais sou apresentado em minha participação no Espiritismo, busco inspiração junto a vários autores, alguns ainda pouco utilizados na reflexão antropológica mais consolidada, exatamente por sentir a necessidade despertada de recuperar, resgatar mesmo, as dimensões vivenciais do diálogo com meus pares, tanto na academia, quanto no centro, onde muitos amigos se encontram.

A via das imagens é uma oportunidade de estar cada vez mais consciente destas dimensões subjetivas que constroem o trabalho e o trajeto antropológico. Este é o objetivo imediato desta reflexão sobre as dimensões instrumentais do simbólico, dos rituais da arte da narrativa e da memória, enquanto construção de horizontes compreensivos, da metodologia e epistemologia que dá vez a uma reconstrução constante do mundo e do “ser-no-mundo”.

A casa é um arquétipo sintético, um arquétipo que evolui. Em seu porão está a caverna, em seu sótão está o ninho, ela tem raiz e folhagem, nos remetendo à consciência de estar abrigado – ela é um “contra universo” (“um universo do contra”)²¹⁵. Um espaço que por sua densidade simbólica se contrapõe a outros, a casa se contrapõe, então, à rua, à floresta densa que a cerca, à escuridão da noite lá fora. A casa abriga, nela se encerram valores de outra ordem, suas paredes constroem um círculo de proteção e amparo. O sentido de aconchego.

A casa é centro do universo. Toma-se posse do universo ao se tornar dono da casa:

“A casa védica tem quatro portas, nos quatro pontos cardeais, e o hino canta:

Do Oriente, homenagem à grande Cabana!

Do Sul, homenagem...!

Do Ocidente, homenagem...!

Do Norte, homenagem...!

Do Nadir, homenagem...!

Do Zênite, homenagem...!

De todas as partes, homenagem à grandeza da Cabana!”²¹⁶

Uma casa onírica, ou seja, despertar no inconsciente uma morada muito velha e muito simples onde saiba viver – casa real – pois “[o] mundo real apaga-se de uma só vez, quando se vai viver na casa da lembrança. De que valem as casas na rua quando se evoca a casa natal, a casa de intimidade absoluta, a casa onde se adquiriu o sentido da intimidade?”²¹⁷

“Habitar oniricamente” é mais que habitar uma lembrança. Na cripta que encerra a raiz, o apego, a profundidade, há o infinito do sonho.

²¹⁵ Cf. BACHELARD, 2003, p. 87.

²¹⁶ Idem, p. 91-92.

²¹⁷ Idem, p. 75.

“A imagem está em nós, ‘incorporada’ em nós, ‘repartida’ em nós, suscitando devaneios bem diferentes conforme sigam corredores que não levam a parte alguma ou quartos que ‘encerram’ fantasmas, ou escadas que obrigam descidas solenes, condescendentes, indo buscar lá em baixo algumas familiaridades. Todo este universo se anima no limite dos temas abstratos e das imagens sobreviventes, nessa zona em que as metáforas adquirem o sangue da vida e depois se apagam na linha das lembranças”²¹⁸

Perguntada sobre a recorrência desta expressão direcionada ao Caminheiros, de que “o Caminheiros é uma casa aconchegante”, que justificaria a permanência de alguns em seu quadro de participantes e frequentadores e não no de outros centros disponíveis em Belém, alguns dos quais foram espaços de início da vivência espírita de parte destes interlocutores e pergunto então, ao que referiria esta atribuição. Discorre, então, sobre a casa Caminheiros do Bem em comparação à outras casas espíritas:

“Ela é arejada, pensada como uma extensão da sua casa [...], um casarão onde tem uma vovó, onde tem uma tia que te escuta, que te ouve, entendeu? Sabe, eu vejo assim. E as pessoas por causa deste ambiente, mais aberto acham isto. Se você está no Yvon Costa é um claustro, chegar na União Espírita, do mesmo jeito, uma coisa assim fechada, sabe cinzenta, entendeu? O Caminheiros, não. O Caminheiros tem flor, tem folhinha na parede, para enganar os outros, e um pouco mais light, tu olhas assim é prazeroso. É como se você estivesse em uma casa e nesta casa tivesse alguém que lhe dê comida, te dar uma bebidinha, fazendo um carinho, um afago. Não tem aquele choque de achar, como você sente no Yvon Costa, aquilo de ficar todo mundo te olhando, sabe. Ou na União Espírita aquele povaréu todo, é, mas a amplitude da casa e a arquitetura diluem isto, é isto que eu vejo”²¹⁹.

A plenitude do espaço se revela no sagrado do templo-cosmos. O sagrado tem essa possibilidade de visibilizar as dimensões macrocósmicas e totais da realidade. Não que o sagrado também não oculte, mas este ocultamento relaciona-se às dimensões políticas do controle das esferas do “saber cósmico”. Este capítulo visa apresentar as reflexões decorrentes do esforço reflexivo que surge da imagem do centro como “axis mundi”, e ampliando seus sentidos nos aproximamos da esfera seguinte, o Cosmos se espelha na casa e a seguir o corpo se apresenta como “templo do espírito”.

²¹⁸ Idem, p. 77.

²¹⁹ Entrevista: M., em 28.12.2010, por Anselmo Paes.

PARTE 3 - CORPO

CAP. VII. PERANTE CORPO (corpo etnográfico)

A Sociologia do Corpo é aquela das modalidades físicas da relação do ator com o mundo. O corpo não é uma natureza, no sentido de algo externo às ações dos sujeitos e da comunidade. Um “a priori”, que só permite-se vislumbrar. Ele é recortado por inúmeras construções esquemáticas e simbólicas. É mais do que um organismo físico, sendo foco de um conjunto complexo e variado de crenças, imagens sobre seu significado social, psíquico, estruturação e funcionamento. São também inúmeros os sentimentos, crenças e representações coletivas, modos pelos quais as pessoas aprendem a dirigir, organizar e integrar a experiência corporal, a experiência de ser²²⁰.

Durante o processo de socialização aprende-se, partindo dos sentidos atribuídos às sensações e sentimentos, a distinguir: um corpo “velho” de um “novo”; o “desejável” do “indesejável”; o “sadio” do “doente”; como ele deve se trajar de acordo com idade, gênero ou status; a desabilitação e comprometimento do corpo; estados do espírito e sentimentos (o rubor da face do embaraço, o sorriso cordial, os olhos baixos do constrangimento, o alheamento do transe que se apresenta, como indício de que outro irá se pronunciar e etc.). O corpo está no cruzamento de todas as instâncias da cultura.

Sem ignorar esforços desveladores do universo cultural em sua relação íntima com o orgânico, como encontramos em destaque em análises culturais de Malinowski (1982, 2003)²²¹ ou Mead (1969)²²², enquanto objeto de reflexão nas ciências sociais podemos, porém, afirmar que é a partir da década de 60 do século XX, época da revisão contemporânea da condição corporal na sociedade ocidental, que a sociologia (implícita) do corpo se explicitará. Serão Foucault (1988, 1984, 1985e 2009)²²³, Elias (2001, 1983a, 1983b)²²⁴,

²²⁰ Com intuito de reforçar esta reflexão e empreender o “estranhamento” do “corpo” empreendido nas Ciências Sociais recomenda-se como exemplo: CASTRO, Eduardo Viveiros de. “A fabricação o corpo na sociedade xinguanã”. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco (Org.). **Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil**. Rio de Janeiro: UFRJ/Marco Zero, 1987, p. 31-41.

²²¹ Cf. MALINOWSKI, Bronislaw. **A Vida Sexual dos Selvagens**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1982 e _____. **Crime e Costume na Sociedade Selvagem**. Brasília: Universidade de Brasília/ São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2003.

²²² Cf. MEAD, Margareth. **Sexo e Temperamento**. São Paulo: Perspectiva, 1969.

²²³ Cf. FOUCAULT, Michael. **História da Sexualidade: a vontade de saber** (v. 1). Rio de Janeiro: Editora Graal, 1988; _____. **História da Sexualidade: o uso dos prazeres** (v. 2). Rio de Janeiro: Editora Graal, 1984 e

Goffman (2001, s/d)²²⁵, Douglas (s/d)²²⁶ e Turner (2005)²²⁷, entre outros, que iniciarão uma apreensão mais direta da ação recíproca entre cultura e corpo, este como foco de incidência do controle e das disciplinas sociais. No Brasil destaco em específico o trabalho de Luiz Fernando Duarte (1994) como constante referência sobre como esta categoria aparentemente biológica, no caso, os nervos, revelam toda dinâmica do trabalho e relações familiares em uma comunidade popular²²⁸.

Em momento anterior na constituição das Ciências Sociais, entre os três tradicionais fundadores, há a apropriação um tanto tímida deste referente. Durkheim (2003a) não se detém no corpo, mesmo aproximando-se dele, considerando-o ainda restrito a sua organicidade, restando sob compreensão imediata da biologia²²⁹. Weber (2003) pensará o trabalho, o ascetismo protestante e a opressão burocrática, mas em certo sentido ignora o corpo, sendo, porém, necessário marcar o quanto sua abordagem hermenêutica permite que na atualidade nos apropriemos da perspectiva fenomenológica da corporeidade. Marx (1982) por sua vez, descreverá o ambiente das fábricas e o regime dos corpos dos operários demonstrando a opressão e a subordinação feroz da era industrial e do sistema do capital moderno, entretanto seu interesse imediato não é a compreensão da corporeidade do operário, mas sim a denúncia das novas condições de vida que se pronunciavam e às quais se opunha. O trabalho como expressão do ser humano total, inteiro, destaca-se em sua obra²³⁰.

Marcel Mauss (2001a, 2003a e 2003b) é quem mais diretamente vai romper esse silêncio ao se dedicar a apresentar pontuais, mas importantes, contribuições em trabalhos clássicos como “As técnicas do corpo”²³¹, “As expressões obrigatórias dos sentimentos”²³² e

_____. **História da Sexualidade**: o cuidado de si (v. 3). Rio de Janeiro: Editora Graal, 1985 e _____. **Vigiar e Punir**: Nascimento da prisão. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

²²⁴ Cf. ELIAS, Norbert. **A Solidão dos Moribundos**, Seguido de Envelhecer e Morrer. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001; _____. **O Processo Civilizador**: formação do Estado e civilização (v. 2). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993a e _____. **O Processo Civilizador**: uma História dos costumes (v. 1). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993b.

²²⁵ Cf. GOFFMAN, Erving. **A Representação do Eu na Vida Cotidiana**. Petrópolis: Vozes, 2008 e _____. **Estigma**: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Rio de Janeiro: LTC, s/d.

²²⁶ Cf. DOUGLAS, Mary. **Pureza e Perigo**: ensaio sobre as noções e poluição e tabu. Lisboa: Edições 70, s/d.

²²⁷ Cf. TURNER, Vitor. **Floresta de Símbolos** – aspectos do ritual Ndembu. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2005.

²²⁸ Cf. DUARTE, Luiz Fernando D. **Da Vida Nervosa nas Classes Trabalhadoras Urbanas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

²²⁹ As cerimônias australianas e o banquete festivo são descritos como manifestações de grande força emotiva, um rompante do sentimento do sagrado. O sangue também surge como fonte de importantes reações sociais, porém a fonte desta energia não resta claramente explicitada. Conferir: DURKHEIM, 2003a.

²³⁰ Cf. MARX, Karl. **O Capital**. São Paulo: DIFEL, 1982.

²³¹ Cf. MAUSS, Marcel. “As técnicas do corpo”. In: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003a, p. 399- 422.

²³² Cf. _____. “A expressão obrigatória dos sentimentos (rituais orais funerários australianos)”. In: **Ensaio de Sociologia**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2001a, p. 325-335.

“O efeito físico da ideia de morte”²³³, abordagens mais centradas e específicas de um esforço que se encontra em outros de seus trabalhos, inclusive se destacamos seu interesse no diálogo aberto com a ciência psicológica.

Essas contribuições serão utilizadas por Claude Lévi-Strauss (1973a, 1973b, 1996 e 2003)²³⁴ e desenvolvidas em trabalhos inspirados como “A eficácia simbólica”²³⁵ e “O feiticeiro e sua magia”²³⁶, e o projeto de inventário das técnicas corporais recomendado por Mauss (1972)²³⁷ está presente como esboço apresentado em sua etnografia junto a algumas sociedades indígenas brasileiras, em “Tristes Trópicos”²³⁸.

Estes trabalhos abrem espaço para a reflexão moderna que incide diretamente sobre este ambíguo referente, tanto suporte de símbolos, como ele mesmo um símbolo central. Cecil Helman (2006)²³⁹, por exemplo, destaca a noção nas ciências sociais de “imagem corporal”, esta adquirida pelo indivíduo como parte do crescimento em determinada família, cultura ou sociedade, apresentando variações individuais dentro de cada grupo. A imagem corporal apresenta-se frequentemente em quatro campos, com significativas consequências relacionadas aos estados de saúde e a eficácia dos tratamentos possíveis: “1. Crenças a respeito da forma e do tamanho ideais do corpo, inclusive roupas e decoração da superfície do corpo. 2. Crenças a respeito das fronteiras do corpo. 3. Crenças sobre a estrutura interna do corpo. 4. Crenças sobre o funcionamento do corpo”.

Na concepção apresentada por este autor possuímos dois corpos: um “individual” (físico e psicológico), que é adquirido ao nascer e um corpo “social”, necessário para que se viva em determinada sociedade ou grupo. A imagem corporal fornece a cada pessoa um enquadramento para perceber e qualificar suas experiências, além de ser meio através do qual a própria sociedade ou grupo controla seus membros. É o símbolo natural que Douglas (s/d.) nos indica, afirmado a relação de duas vias entre as instâncias consideradas biológicas e sociais, onde uma influencia diretamente a outra. Esta reflexão serve de alerta a quanto nossa própria qualificação destas realidades como: físicas e mentais, orgânicas e culturais, podem consistir em barreiras a uma adequada compreensão da corporeidade humana.

²³³ Cf. _____. “Efeito físico no indivíduo da idéia de morte sugerida pela coletividade”. In: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003b, p. 346-365.

²³⁴ Cf. LÉVI-STRAUSS, Claude. “Introdução à obra de Marcel Mauss”. In: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003, p. 11-46.

²³⁵ Cf. _____. 1973a.

²³⁶ Cf. _____. “O feiticeiro e sua magia”. In: **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1973b, p. 193-213.

²³⁷ Cf. _____. “Tecnologia”. In: **Manual de Etnografia**. Lisboa: Editorial Pórtico, 1972, p. 33-92.

²³⁸ Cf. _____. **Tristes Trópicos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

²³⁹ Cf. HELMAN, Cecil G. **Cultura, Saúde & Doença**. Porto Alegre: Artmed, 2003, p. 24.

Csordas (2008)²⁴⁰ indica que corpo e cultura (ou corpo e mente) não são realmente separados. Em grande parte, os indivíduos “incorporam” a cultura em que vivem. Suas sensações, suas percepções, seus sentimentos e outras experiências são padronizadas junto à existência ancorada no corpo.

São muitas as teorias (leigas, populares ou não médicas), objeto de estudo nas ciências sociais, Helman (2006) seleciona as seguintes:

1. As que tratam de equilíbrio e desequilíbrio: nas quais a saúde do corpo consiste no adequado equilíbrio de uma ou mais substâncias ou forças no seu interior (a medicina taoísta e ayurvédica, são exemplos). Neste sistema destacam-se a teoria humoral e seu desenvolvimento em terras sul-americanas na “teoria das doenças frias e quentes”. A medicina científica moderna não as abaliza, mas muitas das novas teorias sobre saúde incluem noções de insuficiência, equilíbrio ou excesso de certas substâncias no corpo, aplacada por ingestão de hormônios, vitaminas que a contrabalançam.

2. Os que apresentam esquemas simbólicos radicalmente diversos dos fisio-anatômicos modernos: Esses modelos apresentam-se como parte de uma cosmologia mais ampla, apresentando mapas tradicionais que têm pouca relação com ilustrações dos modernos livros anatômicos²⁴¹. As tradições que incluem os chamados *chakras*, canais e meridianos que atravessam o corpo para trânsito de energia vital dentro e fora do corpo são exemplos²⁴².

3. Modelos do corpo como encanamento: Helman (2006)²⁴³ nos apresenta esse modelo como produto direto do mundo ocidental industrializado, com seus muitos conceitos baseados no mundo tecnológico, principalmente nos motores de combustão interna, sistemas de drenagem e vias elétricas. A doença seria vista como resultado do bloqueio de um cano ou tubo interno. O autor indica inclusive que este modelo também pode ser utilizado para expressar estados emocionais, especialmente noções leigas de “estresse” e de “pressão”, inclusive no vocabulário médico.

4. Modelos do corpo visto como máquina: Aproxima-se do modelo anterior, onde apresenta o corpo como um motor de combustão interna ou como uma máquina movida à

²⁴⁰ Cf. CSORDAS, Thomas J. **Corpo/Significado/Cura**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008.

²⁴¹ Cf. IBÁÑES-NOVIÓN, Martín Alberto; IBÁÑES-NOVIÓN, Olga Lopez de & SERRA, Ordep José Trindade. “O anatomista popular: um estudo de caso”. In: **Anuário Antropológico-77**. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1973, p. 87-119.

²⁴² Conforme Greenfield (1999) nos apresenta esquemas que mostram como o corpo espiritual ultrapassa o corpo físico, o cercando e como as conexões entre os mesmos possuem equivalentes tanto no corpo espiritual, os “*chakras*”, quanto no corpo físico, os “plexos” (concebidos no sistema linfático). Por sua vez a representação e imagem do corpo espiritual que ultrapassa o corpo físico nos permite reflexão sobre o quanto a noção deste corpo busca incluir o ambiente físico e social dos atores. Conferir: GREENFIELD, 1999, p. 34-39.

²⁴³ Cf. HELMAN, 2006, p. 35-36.

bateria. Essas metáforas da máquina estão cada vez mais presentes, reforçadas por concepções como de que: “seu coração não está bombeando muito bem”, “você teve um esgotamento nervoso”, “a corrente não está fluindo muito bem em seus nervos” ou “você precisa descansar para recarregar as baterias”. Os transplantes vistos quase como cirurgias de reposição de peças e aliada a essa imagem, está a da mente como um computador. Este modelo é discutido por Le Breton (2007a), ao analisar a imagem do ciborgue (fusões entre ser humano e máquina), anunciando suas implicações nas mudanças da imagem corporal moderna no ocidente. Destaque-se também a centralidade do término das funções cerebrais no momento da indicação da morte na medicina ocidental, o que diverge de outras culturas, nas quais a morte é marcada pela lenta passagem, acompanhada de ritos muitas vezes bem longos e não necessariamente centradas em determinados órgãos como o cérebro²⁴⁴.

7.1. A corporificação do ser no mundo (o corpo que nos interessa)²⁴⁵

A realidade exterior dos sujeitos é produto de entendimento e compreensão. O mundo não é vivenciado diretamente, mas de forma mediata através de símbolos e sistemas de significado. O corpo é meio de conhecer o mundo, tanto quando é instrumento, quanto quando é objeto, porém este “conhecer” passa pela existência²⁴⁶. Esse conhecer é a própria vida, assim quando nos defrontamos com a possibilidade de classificar o mundo em físico e espiritual, biológico e social, natural ou cultural, isto não deve passar de mais uma operação de apreensão racional do mundo, porém como estágio que é, deve estar sempre cercada da precariedade de suas limitações intrínsecas²⁴⁷.

²⁴⁴ Cf. RODRIGUES, José Carlos. **Tabu do Corpo**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2006.

²⁴⁵ Parte da primeira versão do conteúdo analítico destes capítulos estão publicados na revista “Composição” em 2010, conferir: PAES, Anselmo do. “Corpo e espírito: contribuições à reflexão sobre corpo no espiritismo kardecista”. In: **Composição – Revista de Ciências Sociais da Universidade Federal do Mato Grosso do Sul**. Campo Grande, ano 4, n. 7, dez., 2010, p. 55-69.

²⁴⁶ Bourdieu (2010) através de sua noção de “habitus” nos aproxima da reflexão sobre ação e pensamento, reflexão e prática, no caso através da percepção de uma “história feita corpo”, dando ênfase ao corpo como atuante não se conformando com a perspectiva racionalista da mente/razão incidindo sobre um “corpo”. Conferir: BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

²⁴⁷ Cf. ALVES, Paulo Cesar & RABELO, Miriam Cristina. “Repensando os estudos sobre representações e práticas em saúde/doença”. In: ALVES, Paulo Cesar & MINAYO, Maria Cecília de Souza (Orgs.). **Antropologia da Saúde: traçando identidade e explorando fronteiras**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1994, p. 107-121. Os autores criticam concepção do modelo de “representações e práticas” do fenômeno saúde/doença, afirmando constituírem cisão correspondente a dicotomias clássicas na sociologia (estrutura/ação, objetivo/subjetivo, cultura/individualidade), as quais remetem à dualidade cartesiana entre “mente/corpo”.

Le Breton (2007b)²⁴⁸ ao anunciar seu projeto de compreensão do corpo, mostra ser necessário de início marcar que antes de qualquer coisa, a existência é corporal. Neste, o ator abraça fisicamente o mundo, apoderando-se dele. Compartilha, assim, da concepção fenomenológica para a qual o corpo é “[...] o veículo do ser no mundo, e ter um corpo é, para um ser vivo, juntar-se a um meio definido, confundir-se com certos projetos e empenhar-se continuamente neles”²⁴⁹.

Nosso conhecimento racional, portanto não é racional, pois tem início com as sensações corporais. Ele é a primeira instância de conhecimento que informa dados que serão organizados pelos esquemas mentais e culturais. Por meio das sensações o corpo se enraíza no mundo e essas sensações consistirão de sentidos e significados construídos pela experiência, que também é uma experiência do outro. Os outros imprimem sua própria experiência ao mundo, assim modulam, limitam-se mutuamente. A ação (corporal) se torna relação, pois elas só têm sentido, quando: 1. Contextualizadas no quadro de referências simbólicas; 2. Apreendidas por estas experiências singulares dos atores.

O ser humano concretamente considerado não é um psiquismo unido a um organismo, mas este vaivém da existência, que ora se deixa ser corporal e ora se dirige aos atos pessoais. Fonte da atividade perceptiva do ser humano que o desenvolve no cotidiano, o corpo na análise antropológica consiste em um “vetor semântico”, pois “[...] [e]missor ou receptor, o corpo produz sentidos continuamente e assim insere o homem, de forma ativa, no interior de dado espaço social e cultural”²⁵⁰. A partir do mesmo, o antropólogo inventaria: expressões de sentimentos, ritos de interação, gestos, estética (aparência), técnicas e relações com a dor e o sofrimento.

Sempre atento à necessária cautela que impede que se trabalhe o corpo substituindo os sujeitos, ao invés de pressupô-los em suas ações cotidianas e, diante da constatação etnográfica dos homens construindo e reconstruindo em conjunto experiências de corpos, destaca-se a necessidade de explicitar as diferenças e semelhanças da alteridade na corporeidade.

Propõem o modelo da “corporeidade e da ação”, que privilegiaria o estudo da experiência, centrada no “corpo”, categoria com fundamento na filosofia fenomenológica e existencialista.

²⁴⁸ Cf. LE BRETON, David. **A Sociologia do Corpo**. Petrópolis: Vozes, 2007b.

²⁴⁹ Cf. MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 122.

²⁵⁰ Cf. LE BRETON, 2007b, p. 8.

7.2. Corporeidade espírita (a experiência do corpo espírita kardecista)

Nesta tese sempre partindo do esforço e trazer à tona as categorias nativas de forma a permitir a reflexão sobre elas, as doenças e perturbações são compreendidas por mim, a partir da cosmologia espírita, no entrelaçamento do micro e macrocosmos, uma ordem progressiva de aperfeiçoamento. O mal no Kardecismo, por sua vez, carece de substância, sendo em seus relatos mera ausência de luz, porém esses relacionamentos constantes entre o palco material e o plano espiritual constituem a arena de relações e formação do ser, pois constroem a experiência de luz e trevas, que marca a teodiceia espírita kardecista e consiste em constituir sua individualidade, viver sua liberdade e assumir sua responsabilidade, pois o ser humano será sempre um indivíduo em relação, um “ser-no-mundo”, sempre em relação ao outro (*encarnado ou desencarnado*)²⁵¹.

A visão espírita de saúde e bem-estar é considerada, pelos médicos espíritas, como “holística”²⁵². Sob este título os espíritas desejam afirmar a consideração às dimensões espirituais do ser, como desenvolvida *doutrinariamente* considerando-se: **1.** a incompletude humana no eixo diacrônico (História evolutiva do progresso do ser humano e criação); **2.** o trajeto da individualização (desenvolvimento da faculdade do *livre arbítrio*) e os elementos constituintes do ser, formado este por três elementos (corpo, *perispírito* e espírito).

O Espiritismo se pronuncia na metade do século XIX como expressão do desenvolvimento da ciência e do pensamento positivo sem dúvida, porém é necessário afirmar que se este período é tido como um período de desencantamento do mundo, o retraimento do pensamento religioso não se dá de forma homogênea e linear. Como nos lembra Alan Corbin (2008): “Notemos, unicamente, que as aparições de Lourdes são contemporâneas da grande onda do Espiritismo e do apogeu da influência de Allan Kardec. [...] [A] cenografia se

²⁵¹ Com relação à teodiceia espírita, TADVALD (2007) em um artigo instigante busca situar o Espiritismo em seu contexto histórico, localizando-o no debate moderno sobre a distinção entre corpo e pessoa. Reflete sobre a concepção espírita do corpo, que surge como: “[...] forma ontologicamente vazia devendo ser ‘preenchida’ por um espírito[...]” (p. 120) e da concepção de pessoa, a partir da experiência da alteridade, que se pronuncia durante a performance analisada pelo autor das chamadas “sessões de desobsessão”. Conferir: TADVALD, Marcelo. “Corpo e possessão na teodicéia racionalista do Espiritismo Kardecista”. In: **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, ano 9, n. 9, set., 2007, p. 117-139.

²⁵² Em artigos e discussões referentes ao universo da saúde realizada entre médicos espíritas, o termo utilizado é “holístico”, frequentemente presente na ordem da linguagem de terapeutas e patrocinadores dos movimentos espiritualistas da “Nova era”. A intenção imediata é abrir espaço semântico e discursivo para incluir as dimensões da espiritualidade, da moral e da emoção como propõe a doutrina espírita kardecista. Conforme: Nobre, 2009, p.10-11.

desenvolve, mesmo que triunfem o cientificismo, a medicina experimental[...]”. Assim, Lourdes se coloca, a seu ver, como “[...] um desafio à ciência do século XIX”²⁵³.

Já em plena afirmação do progresso do conhecimento médico e na reiterada afirmação do “corpo-máquina”, temos o dogma da assunção da Imaculada em corpo e alma para o Céu. Este é o século de algumas das mais significativas aparições marianas, que surgem em “corpo glorioso” para os mais humildes no continente, exortando homens e mulheres, corpos em movimento, em procissões e na busca pela cura e salvação.

Reforçando neste sentido, Edgar Morin (s/d.)²⁵⁴ marca o início de constituição da *doutrina* espírita coincidindo com as primeiras crises da sociedade burguesa e a angústia moderna da morte, ao afirmar que: “[...]esforçando-se experimentalmente a realidade da sobrevivência[...] [o] ocultismo serve-se dos rostos e armas da ciência para ressuscitar as certezas que a ciência destruiu; traz as consolações e esperanças da vitória contra a morte[...]”²⁵⁵.

O movimento espírita, no Brasil (e no mundo), está relacionado a uma crescente necessidade de aproximar-se do universo legitimado pela ciência e suas formas discursivas e legitimadoras, sendo sua *doutrina* passível de análise a partir da constatação de um embate interno entre perspectivas mais religiosas e místicas e uma tendência a aproximar-se e até deixar absorver-se a um discurso hegemônico de racionalidade científica.

Em minha reflexão sobre os primeiros esforços de afirmação da religião espírita no contexto da Europa do século XIX, o Espiritismo Kardecista surge como um movimento compensador ou conciliador com sua proposta de pretensões científicas, adotando estratégia diferindo da católica. O Catolicismo se apresenta de certa forma, em disputa evidente com a ciência (Corbin, 2008). O Espiritismo, por sua vez, parece ceder, quando, porém, acaba por apropriar-se de requisitos de verdade dita racional, ao propor uma “releitura” de antigas crenças espirituais. Seu esforço exige que se suporte a tensão constante da mediação destes (considerados) opostos. Transitando entre modos e sentidos tradicionais e modernos, o que marca profundamente sua cosmologia e ética²⁵⁶.

²⁵³ Cf. CORBIN, Alain. “A influência da religião”. In: _____. (Org.). **História do Corpo: da revolução à grande guerra** (v.2). Petrópolis: Vozes 2008, p. 98.

²⁵⁴ Cf. MORIN, Edgar. **O Homem e a Morte**. Lisboa: Publicações Europa-América, s/d.

²⁵⁵ Idem, p. 151.

²⁵⁶ Estou me referindo às estratégias de legitimação que compõem a singularidade do Espiritismo (ver: Laplantine & Aubrée, 1990; Jung, 2007c; Lewgoy, 2006; Santos, 2004 e Warren, 1984). A reflexão destas estratégias surge tanto de meu esforço etnográfico em campo e consulta à literatura espírita, quanto da comparação e análise interpretativa possível entre suas estratégias e as adotada pela sua maior opositora no campo religioso do século XIX a Igreja Católica (consultar: Corbin, 2008 e 2009).

No que se refere à percepção espírita do corpo incluída na modernidade, nos acrescenta à reflexão Le Breton (2007a) especificamente sobre este corpo moderno que coincide e compõe a ideologia do corpo espírita, que mais além com o progresso e as vitórias de um determinado imaginário sobre o ser, no chamado “extremo contemporâneo”, este define um mundo em que uma versão moderna do dualismo apresenta-se, no qual se não opõe o corpo, ao espírito e ou à alma, porém precisamente ao próprio sujeito, à sua “identidade verdadeira”. Neste sentido a “identidade” se opõe ao corpo, que é visto como um obstáculo à expressão do seu “eu”, de você “indivíduo”²⁵⁷.

O corpo moderno é, então, fruto do individualismo, do descolamento do indivíduo do todo comunitário, causando-lhe um sentimento de si mesmo, antes de sentir-se membro de uma comunidade²⁵⁸. Segundo Dumont (1985), o advento do individualismo trouxe o aparecimento de uma perspectiva ideológica que propunha o pensamento racional e laico sobre a natureza, com a ruptura da antiga solidariedade que integrava o indivíduo a uma coletividade e ao Cosmos. Esta versão atual, do embate corpo-alma deve ser considerada, ressaltando-se as variantes nas quais as condições sociais e culturais dos indivíduos certamente matizam outras considerações de nossas sociedades em relação ao corpo.

O moderno no corpo insere-se na reflexividade fundamental da modernidade. Esta em si é uma característica definidora de toda ação humana, pois todos os seres humanos rotineiramente “se mantêm em contato” com as bases do que fazem parte integrante do fazer²⁵⁹. Porém, o que se pronuncia é a radicalidade da construção do eu como um projeto reflexivo, no qual um indivíduo deve achar sua identidade entre as estratégias e opções fornecidas pelos inúmeros sistemas abstratos disponíveis, assim como a formação de laços pessoais e eróticos como “relacionamentos”, são sempre orientados pela intimidade de uma constante, e muitas vezes opressiva, “auto revelação”.

Este corpo moderno é percebido como ontologicamente distinto do ser, deixando de responder de imediato à realidade fenomenológica do ser humano, na qual a ancoragem corporal perde seu poder, tornando-se um elemento material disponível a sua presença²⁶⁰. O

²⁵⁷ Le Breton (2007a) nos diz sobre isto que, no extremo contemporâneo, “[é] preciso se colocar para fora de si para se tornar si mesmo” (p. 29).

²⁵⁸ Para a necessária discussão sobre o caráter da paulatina construção social do indivíduo e suas demandas, conferir: DUMONT, Louis. **O Individualismo**: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

²⁵⁹ Cf. GIDDENS, 1991, p. 43

²⁶⁰ Sublinhando, porém mesmo que diante das aventuras de um corpo que se pretende dissociado da pessoa, ainda afirma-se a corporeidade do “ser-no-mundo”, diante da tentativa de atrofiar as funções do corpo e buscar romper as relações físicas e sensoriais com o mundo, pois na vida diária o corpo sempre volta a demandar sua atenção, mesmo que na forma de adoecimento e sintoma, conforme nos propõe Merleau-Ponty (2006b), Le Breton (2007a) e Csordas (2008).

corpo espírita é, sem dúvida, tributário deste legado moderno, racional e dualista. Consiste, porém em uma leitura singular, com nuances particulares bem marcadas, principalmente ao considerarmos seu trânsito da França para o Brasil, quando vai se defrontar com um multiverso de seres fantásticos e de variadas leituras sobre o mundo espiritual.

Mostra-se necessário pensar o Espiritismo, situando-o nos diversos contextos nos quais vão se firmando as representações e imagens correntes na *doutrina*, sem deixar de, em uma operação comparativa, localizá-la no diálogo com seu tempo e sociedade. Destaca-se como se dá essa versão específica de um corpo, que media o moderno e o tradicional presente no Espiritismo.

Enquanto proposta metodológica utiliza-se, assim, a percepção do corpo, em compreensão que o propõe como contraponto a outras vias privilegiadas de análise social, em busca de colocar, em evidência, planos de projeção. Surge desta maneira, um corpo como significante portador de relevância heurística, analisador privilegiado, pois objeto concreto de investimento coletivo e não uma realidade em si, o que nos leva a considerá-lo sempre no trânsito de sentidos.

Como categoria incluída em nossa linguagem e pensamento coloquial, é necessário, então, sempre refletir sobre ele como contraponto, dando vazão a todas as dúvidas e contradições nos usos correntes de sua imagem. Ao tomar o corpo como referente estamos propondo uma percepção que se faz pluridisciplinar, num esforço de desvendamento.

Essencial, pois, tornar perceptíveis os imaginários do corpo, aqui visto como “[...] lugar e o tempo no qual o mundo se torna homem, imerso na singularidade de sua História pessoal, numa espécie de húmus social e cultural de onde retira a simbólica da relação com os outros e com o mundo”²⁶¹.

Enfim, para compreender a lógica do corpo espírita é essencial a percepção de que para o espírita o corpo é instrumento de trabalho e renovação do espírito, assim ele não lhe pertence, consta como oportunidade de trabalho espiritual. Ele apresenta-se como a grande dádiva, sendo Deus seu maior credor. Portanto, o suicídio, a eutanásia ou o aborto somente pode ser compreendido sob esta luz.

O corpo deve ser controlado e equilibrado, pois há um plano para ele. Chico Xavier ao questionar seu mentor espiritual, Emmanuel (de forma reveladora em existências pregressas: senador romano, mártir cristão e padre jesuíta), quanto aos requisitos para que executasse o

²⁶¹ Cf. LE BRETON, 2007, p. 34.

plano da “espiritualidade superior”²⁶² para essa sua existência, este lhe prescreve com um misto de laconismo e ironia: o primeiro passo, *disciplina*, o segundo, *disciplina* e o terceiro, *disciplina!*²⁶³. Essa disciplina se realizará privilegiadamente na corporeidade espírita.

A concepção hegemônica das relações entre corpo e espírito que influencia a leitura espírita, decisivamente nos apresenta a ambos como instâncias apartadas da existência humana. O espírito é o fulcro de toda a existência, sendo o corpo a arena de aprimoramento, o veículo de passagem temporária por este mundo, não apresentando, enfim, relevância, senão secundária, sua importância advém do espírito que com ele se relaciona, não possui, assim, autonomia no campo dos sentidos.

Esta concepção, conhecida como dualismo “corpo-alma”, vai se aprofundar e complexificar no imaginário espírita. Porém, nem sempre essa fórmula foi tão óbvia e perspectivas em contrário de tão difícil raciocínio como nos parece na atualidade. No imaginário medieval cristão estes dois elementos da vida não se opunham em dignidade. O corpo medieval não era um mero revelador da alma: era o lugar simbólico em que se constituía a própria condição humana.

Desta forma é possível compreender a posição das relíquias e sua valorização extrema na época, o movimento dos corpos em peregrinação aos lugares santos, as terras fantásticas resquícius do paraíso na Terra, ou mesmo o poder do toque que cura junto à realeza.

Este campo em constante disputa marca o surgimento da anatomia científica requerendo as primeiras dissecações, vistas pela Igreja Católica à época, mas também pela população fora das imediações dos círculos acadêmicos progressistas, como um sacrilégio, pois bulir o corpo era bulir a alma. Ou seja, o que tão facilmente separamos como alma e carne, compartilhavam de uma mesma natureza e isto prosseguirá no pensamento, posto que ainda no século XIX essa ação invasiva ainda é temida²⁶⁴.

A própria concepção de alma não se afasta de seu complemento corporal, seu duplo, pois evoca nas imagens poéticas o dom absoluto do ser, as profundezas da existência, assim me ofereço de “corpo e alma” à vida, a um grande amor, à minha família,...

²⁶² Quando os espíritas se referem à “espiritualidade superior” estamos diante de construção nativa que se refere diretamente ao conjunto de *espíritos* considerados por eles como bondosos e sábios, os quais acreditam que organizam e administram a vida da humanidade, assim instituem de forma não totalmente explícita a existência de uma “espiritualidade inferior”, oposta em valores morais e intenções.

²⁶³ Cf. SOUTO MAIOR, Marcel. **As Vidas de Chico Xavier**. São Paulo: Editora Planeta, 2003, p. 44.

²⁶⁴ Durante o século XIX a literatura vai inaugurar a ficção científica e o gênero do terror com a obra literária na qual, com partes de corpos de cadáveres o Doutor Victor Frankenstein (o moderno Prometeu de Mary Shelley) constrói o trágico monstro, já na atualidade plenamente incluído e desenvolvido no imaginário popular, como fruto do somatório de membros diversos (portadores de partes do espírito?), uma amálgama que forma um ser humano artificial, que em algumas releituras da obra literária, mostra-se por isso portador, devido ao processo descrito de uma multiplicidade de vícios, tendências e motivações em conflito, ansioso por incluir-se no mundo.

O paradigma cartesiano (René Descartes - 1596-1650) não institui definitivamente o processo de desvinculação de corpo e espírito, nem ao menos o inicia, devemos assumi-lo como um marco (um ápice) dentre outros debates acadêmicos, nos quais incluo a física mecanicista de Newton - 1643-1727 (a natureza movendo-se como um relógio) ou mesmo a “revolução copernicana” - 1473-1543 (deslocando a Terra nos céus e entronização do sol).

Se atentarmos, veremos que se o filósofo, Descartes, lança o espírito como início, meio e fim de toda verdade e realidade, seu intento ainda revela a resistência da matéria como portadora de relação indissociável com o espírito, situando no centro cerebral, uma glândula, a pineal, onde estes elementos se conectariam²⁶⁵. Esta glândula vai surgir também no imaginário do corpo espírita, quase em continuidade com o pensamento cartesiano sobre a oposição corpo-alma, sendo que nas comunicações de origem considerada espiritual pelos adeptos espíritas, os *espíritos* “reforçam” durante suas comunicações a imagem da glândula pineal como “centro biológico” da capacidade *mediúnica*. Ou seja, a capacidade *mediúnica* e o centro de união entre matéria e espírito tem sua sede no corpo, na cabeça especificamente. Durante os cursos sobre a *mediunidade* apresentados no centro espírita, afirmações como estas visam reforçar o caráter pretensamente científico dos considerados fenômenos espirituais, o que tem como finalidade reforçar a legitimidade do Espiritismo, pois situava seu fenômeno mais misterioso a *mediunidade* no campo dos fenômenos de base corporal, assim passível de ser estudado através de métodos “cartesianos”.

O Espiritismo Kardecista tanto assume a percepção da valorização do espírito/razão, quanto insiste no corpo, que como morada do divino, é portador dos reflexos de sua dignidade, seu catecismo se propõe a difícil tarefa de incluir a tensão constante entre os elementos da construção dualista, buscando meios de mediar os extremos desta equação, demonstrando-se entre a reafirmação de concepções tradicionais (ainda grandemente influenciadas pela igreja) e as novas possibilidades do discurso científico e racionalizante, que então se desenhava diante dos movimentos modernizantes, algumas vezes com maior, outros com menor sucesso.

Frente ao corpo, como vemos, a passagem do século XIX é época de reações e contra reações constantes, com intensidade renovada em uma dinâmica de revisões, reformas e tensões. No caso da França de Kardec, o pensamento anticlerical e racionalizante se voltará fortemente contra o catolicismo, sendo a irracionalidade de seus dogmas fonte constante de

²⁶⁵ Cf. MARQUES, Jordino. “A liberdade no Tratado das Paixões de Descartes”. In: **Cad. Hist. Fil. Ci.**, Campinas, Série 3, v. 12, n. 1-2, jan./dez., 2002, p. 269-284.

debates e acusações que atravessarão o século XIX e ainda terão foco no século XX, já agora no Brasil.

No que tange à vivência espírita da corporeidade, mesmo diante do aumento de seu contingente e proporcionalmente o aumento dos que se afirmam “espíritas de berço”, a maior parte dos adeptos entrevistados por mim em trabalho de campo, ainda pode ser considerado de católicos “convertidos”²⁶⁶, pois faziam não só referência a este passado, quanto afirmavam o que consideravam uma convivência tolerante, que lhes permitiam participar de eventuais missas ou mesmo do famoso Círio de Nossa Senhora de Nazaré²⁶⁷, de forma relativamente explícita. Há um diálogo não explícito entre as várias correntes religiosas no campo brasileiro em específico, onde se destacam algumas matrizes primordiais, porém, por exemplo, com frequência, católicos afirmam acreditar em *reencarnação*, ou ao menos possuem este conceito, diria, disponível em seu ideário.

O movimento é circular e as influências mútuas, assim deve-se considerar o Catolicismo como uma forte influência presente no Kardecismo, assim como o movimento contrário da *doutrina* kardequiana (assim como de outras) no catolicismo praticado no Brasil. O que nos leva a refletir sobre como as maneiras de ser católicas se inscrevem mesmo nos modos espíritas de ser, pois quando estes se referem à religião como instância a ser superada pela racionalidade e interpretação espírita kardecista é forçoso admitir que a referência em primeiro plano é o Catolicismo que surge como referência.

As representações do corpo revistas e reconsideradas conservavam a memória, entre os adeptos da razão, ou mesmo se nos referirmos a ateus e agnósticos, de ritos de passagens, socializados nos gestuais católicos da missa, das orações, terços, movimentos, festas e celebrações em datas santas.

A vivência das representações de devotamento e sacrifício dos (corpos) santos e suas vidas, um imaginário de gestos e posturas diante de si, nos incitam a relacioná-las às pretensões saneadoras espíritas no que tange à corporeidade, para não recair no engano de considerar a *doutrina* espírita kardecista, como na verdade a mesma se pretende, como uma

²⁶⁶ Camargo (1961) em sua pesquisa, utilizando questionários em São Paulo, apresentava dados a este respeito indicando à época 75% de católicos quanto à “religião de origem” dos entrevistados espíritas (anexo IV, p. 137).

²⁶⁷ O Círio de [Nossa Senhora de] Nazaré é a maior celebração religiosa paraense, ocorrendo desde 1793 em sua capital, Belém, tem como evento principal grande procissão que ocorre em domingo de outubro, porém vários eventos associados, consistindo em um grande complexo de manifestações culturais e identitárias. O Círio, demonstrando sua importância, é chamado de “natal dos paraenses”. Recentemente foi registrado como patrimônio cultural imaterial brasileiro. Ver: IPHAN/MINC. **Dossiê Círio de Nazaré**. Patrimônio Histórico e Artístico Nacional-IPHAN, 2ª Superintendência Regional/Pará-Amapá, 2004., 2004, MAUÉS, Raymundo Heraldo. **Padres, Pajés, Santos e Festas: catolicismo popular e controle eclesiástico**. Um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia. Belém: Cejup, 1995 e ALVES, Isidoro. **O Carnaval Devoto: um estudo sobre a festa de Nazaré em Belém**. Petrópolis: Editora Vozes 1980.

ruptura irreconciliável com o passado. Não devemos esquecer o peso do catolicismo sobre as representações e os usos do corpo, o que por sua vez, nos condenaria à incompreensão da cultura somática do século XIX em sua passagem para o século XX, onde, já no Brasil, o Kardecismo se firmará rerepresentando alguns destes temas, agora sob outra ótica e outras motivações.

Lewgoy (2004) ao abordar a figura exemplar de Chico Xavier tem sucesso em seu empreendimento de compreensão ao considerar a construção do modelo de “santo popular” no contexto brasileiro, este por sua vez, ligado ao Catolicismo popular luso. Chico Xavier, sem dúvida, não se via como rompendo com a santidade e dignidade da religião, mas como seu “humilde” promotor no projeto de sua realização plena, que seria em sua percepção o próprio Espiritismo. O que resta claro, principalmente se pensarmos nos modelos de alguns dos *espíritos-guia* comuns ao Espiritismo, em destaque os santos, freiras, padres e monges, modelos de rigor, *disciplina* e *abnegação caridosa*, assim como de poder e potencialidade mágica, entre católicos e neste sentido, diante de sua presença em seu próprio panteão espiritual, teríamos que incluir os espíritas. Ou seja, a natureza inclusiva do Espiritismo à brasileira, como Lewgoy (2004) nos afirma, ganha em Chico Xavier seu mediador exemplar. Lembremos que Chico Xavier como figura pública, ocupa espaço no imaginário popular durante sua vida como um “santo vivo”, como Gandhi, o Dalai Lama, Madre Tereza de Calcutá, entre outros.

Ao mesmo tempo, fiel ao catecismo positivista, o trabalho do “caxias” (comedido, *disciplinado*, ordeiro) é aproximado da santidade, pois revela a postura requisitada da “serenidade” de quem está acima dos “conflitos menores e discórdias dos homens”, certo de um papel a cumprir no progresso e na ordem a se instalar neste mundo de provas e expiações. As linhas que constroem esses constantes esforços de construção sintética são pouco perceptíveis de imediato, portanto, a necessidade de considerarmos o imaginário cristão católico em um nível mais estrutural e inconsciente quando se pensam as práticas espíritas.

Consideremos que o Cristianismo é, antes de qualquer coisa, a religião monoteísta da encarnação de Deus, divindade esta que por sua vez criou o corpo à sua imagem e semelhança, apta para encarnar o próprio filho de Deus, assim templo, que redimido pode caminhar até os céus sem receio de maculá-lo. Está, pois, inserido no drama divino como receptáculo do Espírito Santo, sendo também arena da luta entre o bem e o mal, exatamente por isto, sempre sob risco de deixar-se dominar pelo demônio, que se expressa principalmente nos pecados mais corporais da gula e da luxúria, capazes de o degradar até a animalidade. O ser humano é considerado o ápice da expressão da consciência e da razão neste plano

terrestre. O animal é símbolo dos instintos, dos desejos e das necessidades invencíveis, se contrapondo ao homem como portador da razão e do *livre arbítrio*.

Os sinais considerados desta condição inferior do animal se expressam no corpo humano, principalmente através de seus desejos e impulsos, chamados de impulsos atávicos. O *livre arbítrio* se expressa também nesta tarefa, ligada à noção de *disciplina*, de escolher o “espiritual”, ao invés do “carnal”. No pensamento produzido pela comunidade religiosa espírita, o humano se constrói, através da superação da condição animal, (material, manifesta no corpo) pela humanidade (espiritual, pois manifesta a força do espírito).

A verdade é que o século XIX herdou a profunda interação entre corpo e alma que se deu especialmente no século XVII. O Espiritismo dá continuidade a muitas das questões privilegiadas do pensamento cristão ocidental, porém voltado para a necessidade profunda de considerar a nova roupagem naturalista, racional, porém principalmente, os novos requisitos do “discurso de verdade” que se aprofundam e firmam à época.

Apresentando-se como alternativa religiosa, atraiu uma gama variada de interessados (dos intelectuais positivistas, anticlericais e anticatólicos, até outros mais situados próximos de uma leitura religiosa catolicizante), historicamente movendo-se em uma dialética de oposição e sincretismo com a Igreja Católica. As imagens suscitadas ao apresentar-se como “chave interpretativa” e “terceira revelação”, trarão tanto a noção de ruptura, quanto de continuidade. O movimento não parece querer romper radicalmente, pois necessita de laços que firmem sua História como cristã. Esta identidade é valorizada e surge em determinados momentos mesmo como necessária, para situar-se e adquirir uma via de comunicação e legitimidade, assim como para estimular a aproximação de novos adeptos.

A consciência e experiência corporal devem ser vividas com serenidade renovada, não se deve dar-lhe atenção demasiada, mas também se não se deve ignorar, ou mesmo aplicar sanções extremadas ao corpo. A palavra de ordem é controle, domínio da razão e da mente sobre o veículo da *encarnação*, devemos nos sobrepor ao corpo e aos seus impulsos, lembranças de nossa densidade, que pode sempre, nos menos vigilantes, turvar o espírito.

A relação do espírita com respeito ao corpo é sem dúvida ambivalente. Em sua concepção como temos exposto neste trabalho etnográfico o corpo surge como a “prisão do espírito”, outros diriam uma “casca vazia”, carente de valor intrínseco. Mas, é também, uma “obra maravilhosa de Deus”, que se revela através da razão como obra-prima, “imagem material de Deus”. Essa perigosa natureza ambígua do corpo reforça as prescrições onipresentes na fala e na literatura de referência espírita sobre como este deve ser vigiado, *disciplinado* e muitas vezes mesmo constrangido, mas somente, ainda na concepção espírita,

para que participe do serviço e prática da *caridade*, incluindo-se na “seara do bem”. Quando adoece constitui instrumento ímpar de exercício e depuração para o espírito: seu companheiro, condutor, e também, prisioneiro, o espírito, o verdadeiro “eu”.

Le Goff (2006)²⁶⁸ reconhece ainda no corpo medieval a arena deste paradoxo, de um lado retraído, vigiado e humilhado como triste vestimenta corporal, marcado pelo pecado original, está fadado à morte e à dissolução, por outro ângulo é glorificado através da iconografia, principalmente a que nos mostra a encarnação e trajetória do Cristo; seu sangue, rubro como joia, é elemento disponível à imaginação e à reverência; as relíquias revelam o poder da alma em partículas do corpo, que contém o todo do morto sagrado. É interessante, pensar diante desta constatação do historiador da Idade Média, revelar que sinto ainda hoje este sentimento, o de estar diante de um paradoxo, enquanto analista no campo do moderno Cristianismo espírita em Belém no século XXI.

Neste jogo de vigilância e negação impõe-se a gestualidade do “não-gesto”, da despreensão dos movimentos que naturais e espontâneos, se tornam expressão da liberdade desta razão. As rejeições e significações atribuídas ao considerado fetiche, ritualismo, ao cacoete, hábitos supersticiosos, indicadores de irracionalidade, se apresentam nesta direção.

No Espiritismo Kardecista ao negarem-se as mortificações impingidas ao corpo, repreende-se a atenção demasiada à carne, em um renovado esforço de apagamento que deve evitar todos os excessos (em ambos os extremos: o amor ou o ódio) e prega uma moderação “despretensiosa”.

7.2.1. O segundo corpo (anatomias simbólicas)

Os conceitos de saúde espíritas são holísticos, ao menos considerados assim, o que significaria afirmar que se busca um “corpo íntegro”, oposto às percepções segmentadas que se apresentam nas atuais ciências médicas. Essa também é a palavra chave para propor a necessidade de considerar-se o mundo espiritual no entendimento dos processos da saúde e do adoecimento.

Voltando a atenção às bases da cosmologia espírita, ao microcosmo do corpo e do ser no Kardecismo em específico, o esforço espírita investe em dois movimentos, para alguns

²⁶⁸ Cf. LE GOFF, Jacques & TRUONG, Nicholas. **Uma História do Corpo na Idade Média**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

extremos, em primeiro momento deve-se demonstrar a existência (inequívoca) do outro plano existencial, o mundo espiritual, modelo platônico pré-existente de nosso mundo, o mundo material ou físico, e uma vez assentado isto, propõem uma substância que é intermediária entre os mundos espiritual e material, o *fluido*, uma espécie de efetivação do espírito, seu agente, nos diz Calavia (1996)²⁶⁹ em seu diálogo com o Espiritismo para o desvendamento do mundo espiritual brasileiro. Graças ao *fluido*, a dicotomia não mais se estabelece entre espírito e matéria, senão entre uma sustância formada e uma sustância plástica, entre um sólido e um sublimado.

O mundo espiritual “recupera” sua substância biológica, reaproximando-se da sua contraparte material. A *mediunidade*, por exemplo, vista como um fato de base biológica, tem suas raízes na organização sanguínea e no sistema nervoso, como consta dos relatos dos interlocutores da casa espírita e reproduzido durante os cursos. A relevância da doutrina disciplinar do corpo do *médium* se reafirma.

Poderosa expressão disto é o *perispírito*. O corpo *perispiritual* é o segundo corpo que media o corpo material e o espírito. Compartilha de ambas as naturezas, aproxima-se do espiritual, pois é mais fluído e sutil do que o corpo, não é visível para aqueles que não possuem uma sensibilidade especial (denominada *mediúnica*), por mais que sirva de instrumento para que os *espíritos* se façam ver quando desejam. Aproxima-se também do corpo, pois, se semi-material, é como uma corrente ou liga que prende o *espírito* a este corpo.

Vejam o que nos diz o “Livro dos Espíritos”, fonte de referências central, sempre presente em debates envolvendo o universo espírita e seus conceitos. Dentre as 1019 respostas dos *espíritos*, não consta uma definição específica sobre o corpo, ele surge em relação à alma. É um dado, mas não fonte de reflexões diretas. A alma (espírito) por sua vez existe, antecede e dá significado ao corpo. Pergunta-se:

[...] O que é a alma? — Um Espírito encarnado; [...] a) O que era a alma, antes de unir-se ao corpo? — Espírito; [...] b) As almas e os Espíritos são, portanto, uma e a mesma coisa? — Sim, as almas não são mais que Espíritos. Antes de ligar-se ao corpo, a alma é um dos seres inteligentes que povoam o mundo invisível, e depois reveste temporariamente um invólucro carnal, para se purificar e esclarecer”²⁷⁰.

[...] A alma é independente do princípio vital? — O corpo não é mais que o envoltório, sempre o repetimos. [...] b) O que seria o nosso corpo, se não tivesse alma? — Uma massa de carne sem inteligência; tudo o que quiserdes, menos um homem”²⁷¹.

²⁶⁹ Cf. CALAVIA, Oscar Sáez. **Fantasma Falados**: mitos e mortos no campo religioso brasileiro. Campinas: Editora da UNICAMP, 1996.

²⁷⁰ Cf. KARDEC, 2005b, p. 124.

²⁷¹ Idem, p. 125 (grifos do autor).

O comentário atribuído à Kardec (2005b), nos auxilia a perceber a natureza secundária e acessória, mesmo no campo das definições importantes para o projeto de saber espírita:

“O homem é, assim, formado de três partes essenciais: 1º) O corpo, ou ser material, semelhante aos dos animais e animado pelo mesmo princípio vital; 2º) A alma. Espírito encarnado, do qual o corpo é a habitação; 3º) O perispírito. princípio intermediário, substância semimaterial, que serve de primeiro envoltório ao Espírito e une a alma ao corpo. Tais são, num fruto, a semente, a polpa e a casca”²⁷².



Imagem 24: Os três elementos formadores do “ser encarnado”. Em destaque o *perispírito* em destaque ao centro, tendo à direita o *espírito* uma forma esférica que emite raios luminosos e à esquerda o corpo carnal (imagem enviada por participante do grupo de estudos -ESDE 1- do Caminheiros, de fonte não identificada, em 10.07.09).

Nos esquemas ideacionais espíritas o ser humano *encarnado* seria como uma cebola, sendo visto em camadas, sendo a intermediária o *perispírito*, como um envoltório do espírito. O próprio termo tem origem em um termo biológico-botânico: o “perisperma”. A aura ou emanção luminosa, que pode ser visualizada na técnica da “foto kirlian”²⁷³ nos traduz essa

²⁷² Idem, p.125.

²⁷³ A foto kirlian é técnica aplicada à fotografia (a máquina fotográfica que produz o interessante efeito foi produzida na década de 60 do século XX na União Soviética), que intenciona registrar a energia em torno dos seres vivos (aura ou bioenergia). Essa energia se apresenta como um halo luminoso de cores e intensidades

natureza energética e irradiante do espírito e *perispírito*, usada para diagnosticar doenças, em procedimento muitas vezes citado por *médiuns*, principalmente os chamados *curadores*.

Em uma comparação possível, um participante de grupo de estudo espírita ao questionar sobre sua natureza e relação com o corpo, recebe do orientador a seguinte explicação: “o *perispírito* é como uma chapa do corpo, lá você encontra tudo o que há no corpo, seus órgãos: o pulmão, o coração, o estômago,...”. E, continua, sua descrição afirmando que é através deste modelo que o próprio corpo é construído, sendo uma “planta” do corpo material. O *perispírito* é um mantenedor da História das vidas pregressas, da individualidade do *espírito* ao carregar suas marcas, vida após vida, até alcançar um destino melhor.

As novas tecnologias modernas de visualização corporal, por sua vez, reforçam determinados caminhos e alteram profundamente a percepção do corpo, para alguns, plenamente revelado, em um imaginário da transparência. Os raios X nos permitem ver os órgãos no próprio interior do corpo, quase visualizar a alma, se para alguns ela ainda se encontrasse lá. Assim, é possível utilizar toda a parafernália moderna e seus efeitos, novas imagens da medicina, como exemplo ilustrativo, na tentativa de esclarecer as estruturas espirituais do corpo.

É interessante nos deter sobre esta imagem, pois desde a publicação do “De Humani Corpori Fabrica” (momento simbólico de ruptura), a ciência coloca o homem entre parênteses para permitir investigações mais e mais profundas. É importante atentar que se antes a dissecação não era praticada, isto não equivale a afirmar que é fruto exclusivo de proibições, pois devemos refletir sobre o fato de que o bisturi e o escalpelo, não são o meio natural de conhecer os corpos e a natureza, a dissecação representou uma mudança no pensamento sobre o corpo e a retrata e reflete²⁷⁴. Pergunta-se a Emmanuel: “Há órgãos no corpo espiritual?” E este responde que sim:

“[d]entro das leis substanciais que regem a vida terrestre, extensivas às esferas espirituais mais próximas do planeta, já o corpo físico, excetuadas certas alterações impostas pela prova ou tarefa a realizar, é uma exteriorização aproximada do corpo perispiritual, exteriorização essa que se subordina aos imperativos da matéria mais grosseira, no mecanismo das heranças celulares, as quais, por sua vez, se enquadram nas indispensáveis proações ou testemunhos de cada indivíduo”²⁷⁵.

diversas em torno do corpo ou parte do corpo registrada, sendo que as variações seriam interpretadas por parapsicólogos, psicoterapeutas e outros profissionais da saúde nas disciplinas espirituais e alternativas e da Nova Era, para construir diagnósticos relacionados à saúde e estados emocionais, procedimento bastante contestado e polêmico.

²⁷⁴ Cf. MANDRESSI, Rafael. “Dissecações e anatomia”. In: CORBIN, Alain (Org.). **História do Corpo**: da renascença às luzes (v. 1). Petrópolis: Vozes 2008, p. 411-440.

²⁷⁵ Cf. XAVIER, 1977, p. 35-36.

Podemos, diante do exposto, refletir sobre o corpo como uma emanção do *perispírito*, este que por sua vez é o envoltório do espírito, apresentando determinações do seu atual estado moral e evolutivo. O *perispírito* é o mediador nesta relação de complemento e oposição, um intermediário em mais uma das muitas tríades espíritas.

Ao figurarmos o espírito em união com o corpo, esse é considerado o ser principal, por ser a sede do pensamento, sobrevivendo após a morte. O corpo material é acessório seu, um invólucro, uma veste, que ele deixa, quando usada. Além desse envoltório denso e material, tem o espírito o segundo corpo, o *perispírito*, o corpo espiritual, que o liga ao corpo carnal.

Por ocasião da morte, o espírito despoja-se da carne, porém não do *perispírito*. Esse constitui para o espírito um corpo, em relatos descritos com frequência como: fluídico, vaporoso, invisível. Atentemos que o espírito não é considerado um ponto, uma abstração; é um ser limitado e circunscrito, ao qual só falta ser visível e palpável, para se assemelhar aos seres humanos.

Encaixa-se na descrição do duplo, como surge em algumas reflexões de Morin (s/d.), já não uma cópia, uma imagem ou reflexo, mas a própria realidade do alter-ego, que vive integralmente a vida do vivo, não morrendo com a morte deste, o duplo é a pessoa. A vida, então, dos *desencarnados* é a imagem da vida. Nós é que seríamos o reflexo, pois o modelo é sempre extracorpóreo.

O corpo carnal ligado a terra é denso, pesado, sua mobilidade é limitada, sua natureza turva os olhos do *espírito* e o faz esquecer, o desorienta logo após a *encarnação*, ele necessita aprender a ser novamente. As imagens do *espírito* se aproximam por sua vez do elemento aéreo, havendo um movimento, deslocamento. No texto do livro “O trabalho dos mortos”,²⁷⁶ as imagens dos *espíritos* disponíveis surgem como de uma névoa, vaporosos e cercados por véus diáfanos, às vezes cercados por uma aura de fraca luminosidade, imagens as quais podemos remeter a outras representações antigas e persistentes, próprias de fadas, ninfas e fantasmas.

²⁷⁶ Cf. FARIA, Nogueira de. **O Trabalho dos Mortos**. O livro do João. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 1990.



Imagens 25 e 26: Fotografias de espíritos. O espírito é considerado leve e diáfano, enquanto a matéria é pesada e densa. Quando estes surgem no registro fotográfico essa característica se mantém e se apresenta nas imagens através dos véus diáfanos e esvoaçantes, da imagem translúcida e de difícil visualização (Fonte: FARIA, 1990, p. 25 – gravuras n. 41 e 42).

Abaixo a imagem do “viajor do espaço”, veículo descrito e usado pela autora e *médium* espírita Heigorina Cunha (2007) tem sua jornada pelo mundo espiritual. Seu relato é de que ele adere ao *perispírito* da *médium* e a leva a lugares no plano espiritual. Note-se o formato da nave que se assemelha a um pássaro, que na iconografia cristã representa com frequência o Espírito Santo:

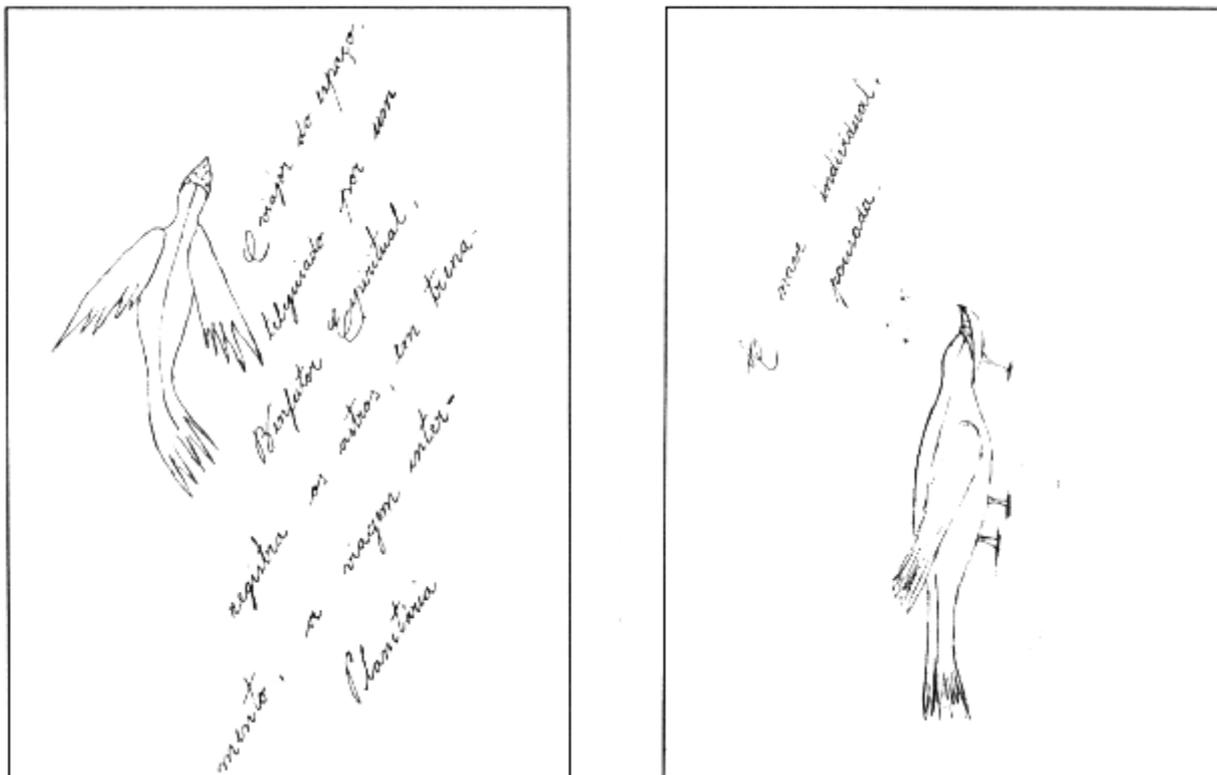


Imagem 27: O “viajor” espiritual. É veículo usado pela autora e *médium* espírita Heigorina em sua jornada pelo mundo espiritual. Ele adere ao *perispírito* da *médium* e a leva a lugares no plano espiritual. A semelhança com o pássaro nos leva a pensar sobre as sensações relativas ao voo como encontramos nas descrições e análises clássicas do xamanismo e do transe²⁷⁷ (fonte: CUNHA, 2007, p. 84-85).

No esquema corporal e anatômico espírita kardecista encontramos alguns conceitos passíveis de aproximação com outros presentes em sistemas orientais tradicionais, como o termo *chakra*, frequentemente utilizado, sendo então compartilhado. Cabe dizer que esse termo tem sido substituído por “centro de força”, em uma tentativa de afastar qualquer conotação de transmissão ou sincretismo com noções espiritualistas diversas do próprio Espiritismo, porém elas persistem e estão presentes inclusive em sua literatura especializada.

²⁷⁷ Cf. LEWIS, Ioan M. *Êxtase Religioso*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1977.



Imagem 28: Uma imagem do corpo espírita e seus centros de força. A comparação com os *chakras* (centros de força) nos permite compreender o trânsito de sentidos a serem reconstituídos no sistema espírita kardecista no Brasil. O chamado “restringimento”, apontado no texto que acompanha a imagem, é procedimento preparatório para a *reencarnação* (fonte: Cunha, 2007, p. 83).

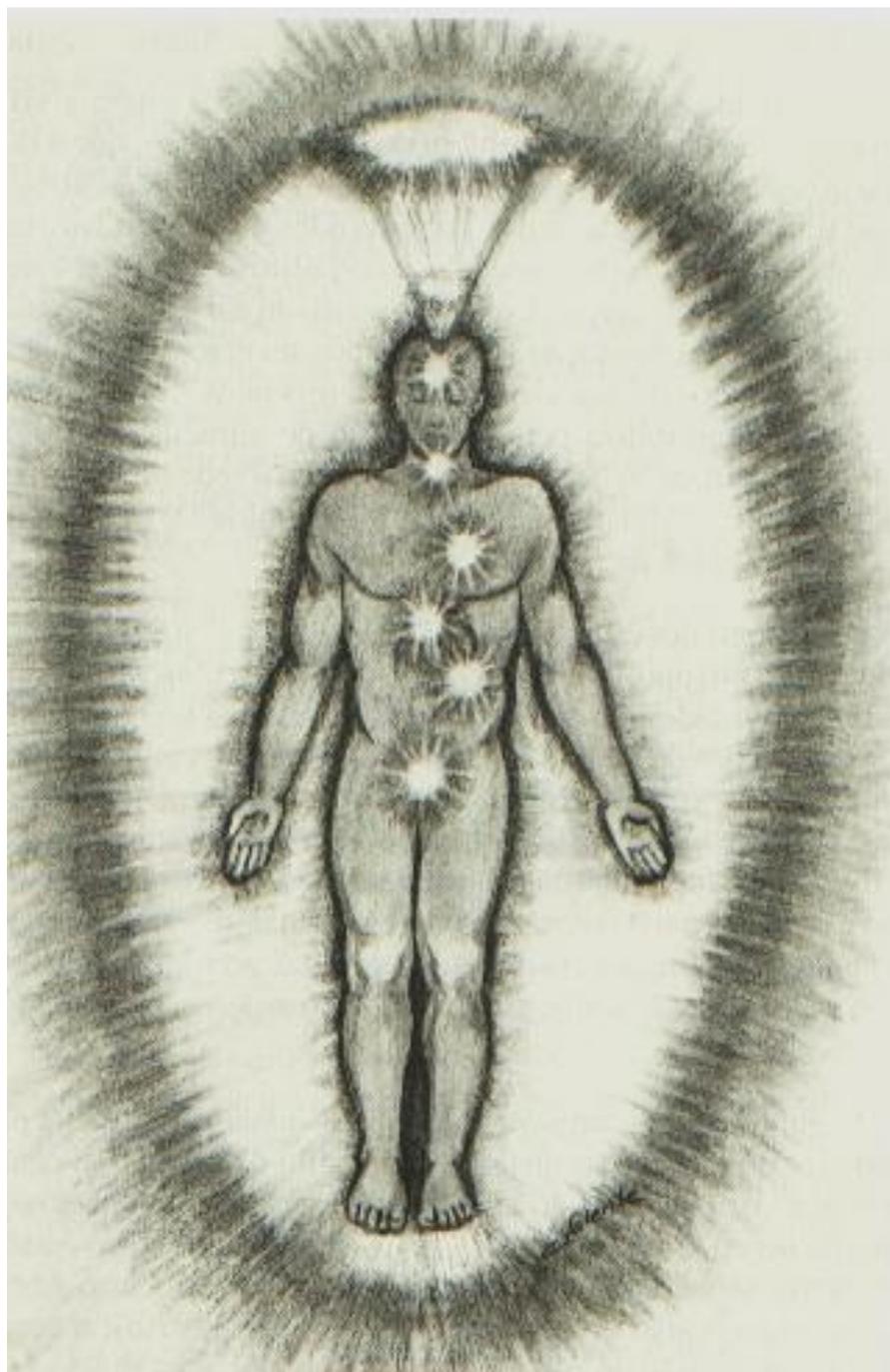


Imagem 29: Os 7 centros de força (ou *chakras*) e seu alinhamento. Este alinhamento equivale à localização de determinados órgãos do corpo. (imagem enviada por participante do grupo de estudos - ESDE1- do Caminheiros, de fonte não identificada, em 23.08.09).

Esses centros de força são concentrações e receptores de energia ao longo do eixo do corpo e nos conectam ao universo mais amplo das energias espirituais do universo. É comum lidar com estes buscando sanar o fluxo, o bloqueio, concentração ou o equilíbrio de forças vital ou de caráter espiritual, tratadas no campo espírita sob o termo energia.

Se como diz Mircea Eliade (2008), o homem religioso é um homem “aberto ao mundo”, seguindo seu raciocínio, que enfatiza a equivalência sagrada entre cosmo-casa-corpo, também desenvolvida no imaginário espírita kardecista, não se pode negar que o corpo espírita é um “corpo aberto ao mundo”, através de seus chacras (em textos espíritas também denominados, “centros de força”), em específico, o coronário, situado no topo da cabeça, este recebe energias “cósmicas”, apresentando-se ponto de convergência e conexão com os mundos (material e espiritual/superior e inferior), ao se expressar como veículo da *mediunidade*.

Na constituição corporal espírita, os *chakras* (localizados no *perispírito*, mas com equivalências no corpo físico) são em número de sete, do primeiro chamado genésico (relacionado à base da coluna e aos órgãos sexuais) e o último chamado coronário (no topo da cabeça, local prioritário de aplicação do *passé* espírita, reforçando o esquema alto-baixo do Espiritismo, onde a cabeça é mais importante que os pés). O *chakra* “intermediário”, o quarto, no centro do corpo, é o cardíaco, relacionado ao coração. Os sistemas dos chacras possivelmente foram apropriados da literatura espiritualista ocultista desenvolvida no final do século XIX na Europa, paralelamente à *Codificação* kardequiana, onde os saberes místicos religiosos orientais (em destaque a yoga) penetraram e influenciaram significativamente os sistemas presentes na literatura ocultista à época.

Essas energias por sua vez se constituem do chamado *fluido cósmico universal* que constitui a matéria e assim o próprio corpo. Elas o conectam como parte de uma cosmologia mais ampla que liga o corpo individual ao universo, aqui incluída a sociedade em um sentido mais estrito, pois, muitas doenças passam pela necessidade de reforma íntima, esta por sua vez, relacionada às relações com a comunidade (*encarnada e desencarnada*).

Alguns importantes sistemas medicinais orientais trabalham com conceitos de equilíbrio e com modelos que mantêm pouca ou nenhuma relação com as da anatomia ocidental. Para a mente médico-científica estes modelos nada mais são do que esquemas simbólicos, porém o ocidente, não nos enganemos, igualmente possui sua própria metáfora do corpo: a máquina.

Resta dizer que os espíritas não reconhecem essa expressão como tendo realidade simbólica, afirmam que essas concepções “energéticas” revelam o funcionamento íntimo do corpo, apenas não sendo reconhecidas na atualidade (o que tenderia, a seu ver, a mudar com o avanço da ciência). A estratégia espírita é demarcacionista, e se não aceitam suas limitações, também não as negam, pois buscam participar do campo hegemônico da verdade científica e racional²⁷⁸.

²⁷⁸ Cf. LEWGOY, 2006.

Assim, por exemplo, quando eu mesmo, sentindo-me adoecido e recebendo a proposta de um *trabalhador* da casa espírita para que fosse à *enfermaria* (ou “sala de acolhimento”), por impulso lhe disse que não havia a necessidade, pois era um problema físico e não espiritual, então fui repreendido, “[...] você não entendeu o que isto quer dizer”, afirmou. Esclareceu que não se tratava de afirmar que estava sendo alvo de ação de *desencarnados* ou seres espirituais, nem de nada que fosse contra a realidade, mas tratava-se de considerar que toda doença tem primariamente causa no *perispírito*, um desarranjo ou desordem no fundamento do corpo material.

Acredita-se que quanto maior sua dedicação ao trabalho caridoso e dedicação à disciplina do centro espírita enquanto *trabalhador*, maiores suas chances de adquirir autonomia sobre seu estado material e anteceder a leveza de coração pretendida pelo adepto.

Assim, o estudo, a *caridade*, a prece são percebidas como determinantes da saúde, pois purificam o espírito e, por consequência, tornam o corpo menos pesado, liberando-o de acúmulos tóxicos de energias negativas, mas também gerando uma atitude sadia no trabalho sobre o corpo, considerada máquina maravilhosa.

7.2.2. Imagens do corpo espírita (imaginário do instrumento e do utensílio)

O corpo material ou carnal é concebido no campo espírita como prioritariamente instrumento para o trabalho de depuração do espírito, sendo, então, presente um segundo corpo, intermediário, o *perispírito*, corpo espiritual ou astral, que os une e permite a própria *encarnação*. O espírito não é corpo, termo que só é aplicado no pensamento espírita aos corpos materiais, mas possui marcada individualidade, e neste sentido podemos falar em três corpos por constituírem-se destas individualidades que não se confundem.

A existência corporal é compreendida como dádiva da ordem divina, então o corpo serve, é útil e deve ser relevante como veículo de experiências. O Espiritismo, expressão da ação de seus adeptos, busca educar e *disciplinar* os corpos, do ponto de vistas deste sujeitos enquanto “*doutrina da razão*”, esclarecendo e permitindo que o espírito se pronuncie acima dos instintos da carne, para que os compromissos assumidos no plano espiritual sejam cumpridos e, a *caridade*, possa ser realizada.

A *disciplina* é cobrada de *médiuns* e demais frequentadores da casa espírita, incorporar a *disciplina* é apresentar em seus próprios corpos, em seu controle, elevação espiritual e moral.

Foucault (2009) pode auxiliar a aproximação com a disciplina espiritual espírita kardecista, mesmo que esteja se referindo a um domínio analítico sobre a generalidade da sociedade ocidental e não à ação religiosa específica em um grupo, como o espírita.

A disciplina na concepção foucaultiana incide sobre o discurso e o conhecimento, assim como sobre os corpos. É “poder disciplinar” que tem como objeto o corpo em seus detalhes e se distingue de outras formas de poder sobre estes mesmos, pois mantendo com o corpo uma relação analítica. Castro (2009) ao refletir sobre a disciplina na obra foucaultiana, a descreve como “[u]ma anatomia política do corpo cuja finalidade é produzir corpos úteis e dóceis ou, se quisermos, úteis na medida de sua docilidade. Com efeito, o objetivo da disciplina é aumentar a força econômica do corpo e, ao mesmo tempo, reduzir sua força política”²⁷⁹, o qual visa tornar o corpo “[...] tão obediente quanto mais útil e vice-versa”²⁸⁰.

Ora, temos visto durante a descrição e análise etnográfica desta tese, que a disciplina descreve no universo espírita a ação construída sobre o corpo com consequências morais e espirituais, além de suas relações com sua saúde. Como doutrina religiosa nascida do universo europeu do século XIX e que, ainda inspirada em alguns de seus ideais, vem se firmando e fortalecendo no Brasil, a disciplina na concepção teórica de Foucault (2009) nos ajuda a compreender as implicações da ação disciplinar espírita, não só enquanto proposta espiritual específica, mas inserida no contexto mais amplo da sociedade disciplinar moderna e seu constante investimento no corpo não só como alvo do esforço disciplinar, mas como objeto de realização do mesmo.

A leitura do texto de Le Breton (2003) em suas reflexões sobre o corpo moderno, devassado pelas novas tecnologias da transparência e uma nova linguagem da materialidade dos corpos, nos permite a percepção de como determinados aspectos da modernidade estão inseridos no Espiritismo, quando o mesmo destaca a constituição dos corpos como formados de substâncias químicas e órgãos: “[...] o corpo humano é um conjunto de células aglutinadas ou de fluidos terrestres que se reúnem, sob as leis planetárias, oferecendo ao Espírito a santa oportunidade de aprender, valorizar, reformar e engrandecer a vida”²⁸¹. Este cadinho de fluidos e elementos inanimados se unifica a partir do trabalho da razão ou espírito, este

²⁷⁹ Cf. EDGARDO, Castro. **Vocabulário de Foucault** – um percurso pelos seus temas, conceitos e autores. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009, p. 112.

²⁸⁰ Idem, p. 89.

²⁸¹ Cf. XAVIER, 2006, p. 39.

princípio integrador que é o eu, lhe dá sentido. Este será também o sentido do trabalho, visto aqui como valor moral.

O imaginário espírita sobre o corpo nos traz inúmeros exemplos desta leitura, pois o corpo é comparado aos instrumentos de trabalho que demandam esforço físico como “martelos” e “cinzéis”; aos instrumentos artísticos como o “violino”; aos espaços da cultura e civilização urbana, a arquitetura racional e industrial, como a “cidade” e sua organização; como espaço de manifestação e contensão do sagrado, como o “templo”, e com maior frequência ainda às máquinas de várias espécies, enfatizando sua complexidade e sincronia.

Bachelard (2008)²⁸² nos traz o auxílio de uma leitura sobre a imaginação da matéria, dos quatro elementos: ar, fogo, água e terra. As imagens da terra serve-nos como referências para uma reflexão comparativa com relação à aproximação entre o corpo e este elemento no discurso sobre a carne e o trabalho espírita. A terra é este elemento que demanda: esforço, trabalho, pois é rija, resistente, imóvel, negra, espessa. É resistente e dura, assim, incita ao labor, também pode ser plástica e mole e estimula o escultor. O corpo espírita surge tanto como elemento, quanto como o instrumento.

O espírito firme colide no corpo rijo até revelar suas formas ocultas, liberando-as. Atentemos igualmente que a terra é pesada, tem gravidade, contrapõe-se, portanto, ao voo e às alturas. A dialética do duro e do mole, uma imaginação das resistências, dinamologia do “contra”, na qual: “[p]ara o sonhador da natureza íntima, o granito é um tipo de provocação, sua dureza ofende, uma ofensa que não se vingará sem armas, sem ferramentas, sem os meios da astúcia humana[...]²⁸³”.

A argumentação precedente é ilustrada através da chamada *reencarnação*, um dos elementos mais marcantes e distintivos do Espiritismo (ao menos se considerando sua inclusão no pensamento cristão). Representa após a morte (que atinge somente o corpo nesta concepção) e a volta da alma ou espírito à vida (material), em outro corpo. Existências sucessivas, em corpos (e experiências) que se sucedem, pois no sistema cosmológico espírita a existência material em um corpo é essencial ao “depuramento” do espírito.

Esta é de fato a principal diferença (radical) da doutrina corporal espírita em consideração às demais vertentes cristãs. Para o Cristianismo (católicos, protestantes e ortodoxos) não pode haver *reencarnação*, pois cada alma/espírito pertence a um só corpo.

²⁸² Cf. BACHELARD, Gaston. **A Terra e os Devaneios da Vontade**. Ensaio sobre a imaginação das forças. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

²⁸³ Idem, p. 18.

Corpo este que irá ressuscitar no fim dos tempos, quando ocorrerá a segunda vinda de Cristo, que julgará em definitivo os vivos e os mortos (estes ressuscitados, não *reencarnados*), como costa da oração que distingue os cristãos dos demais grupos religiosos: o Credo, aprovado pelos concílios de Nicéia (325 DC.) e Constantinopla (381 DC.)²⁸⁴.

Assim mais contrastante ainda é ao reforçarmos o mito fundador do Cristianismo: a encarnação de Cristo (o “filho de Deus se faz carne, para a salvação dos nossos pecados”) e a natureza messiânica da religião que se forma no contexto de dominação romana.

A “descida do deus” é base estrutural e mítica desta certeza, seu movimento se completa na “subida” que se dá através de um ato extraordinário: a ressurreição. Ela consolida a fé do cristão e o torna parte do universo sagrado, pois participa aguardando a segunda vinda, assim na mensagem do apóstolo Paulo, o “eschaton” é iminente²⁸⁵.

Os espíritas não apresentam estes como marcos de referência. Em contraposição à ressurreição e a segunda vinda apresentam o caráter pedagógico do ensino evangélico (que chamam de “moral”) e os eventos de cura (que ilustram suas técnicas e a ação da cura/salvação), como se pode ver através da seleção apresentada por Kardec no texto do “Evangelho segundo o Espiritismo”. A doutrina “roustainguista”, que disputou hegemonia com a doutrina kardequiana no campo espírita²⁸⁶, propunha teoria sobre a reencarnação de Jesus, no debate da “natureza do corpo de Jesus”, assim podemos dizer pelos promotores da tese kardequiana, Jesus não “encarnou”, pois nunca possuiu corpo material, apenas o que Roustaing (1990, p. 417 *et seq.*)²⁸⁷ apresenta como um “corpo perispirítico”, apresentando uma “corporeidade fluídica”, ou seja Jesus nunca teria sido um homem como dos outros, mas espírito puro, “sem uma “veste de carne”.

A tese de Roustaing (1990) foi considerada muito radical e o movimento posterior e hegemônico adotou a tese de que Jesus teria “encarnado”, mas através de um corpo mais sutil e sublimado que dos outros homens. Mesmo, porém, em certo sentido, cedendo e se

²⁸⁴ Cf. MARTIN, Annick. “A elaboração de uma ortodoxia nos séculos IV e V”. In: CORBIN, Alain. et al. (Org.). **História do Cristianismo**: para compreender melhor nosso tempo. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009, p. 72-75. Agradeço ao diálogo, leitura e sugestões do orientador de minha tese de doutoramento, Prof. Raymundo Heraldo Maués, em específico neste ponto do debate, sobre destacar as relações “contrastivas” entre as muitas vertentes cristãs, aqui incluído o Kardecismo.

²⁸⁵ Cf. ELIADE, Mircea. “O nascimento do cristianismo”. In: **História das Crenças e das Idéias Religiosas, volume II**. De Gautama Buda ao triunfo do cristianismo. Rio de Janeiro: Zahar, 2011, p. 290-315.

²⁸⁶ ARRIBAS, 2008 (p. 150-183) descreve o movimento de disputas e debates nos segmentos do Espiritismo no Brasil na época de sua consolidação em solo brasileiro, incluindo o debate entre “científicos” e “religiosos”, e entre estes últimos, roustainguistas e kardecistas.

²⁸⁷ Cf. ROUSTAING, Jean-Baptiste. **Os Quatro Evangelhos**. Revelação da revelação (v. 3). Brasília: Federação Espírita Brasileira, 1990.

aproximando mais da tese tradicional cristã, a ressurreição é ainda inadmissível e os dois movimentos concordam. Neste sentido como apresentado o contraste, entre o Espiritismo e as demais vertentes cristãs, é acentuado e tem implicações profundas.

Estas são formulações um tanto simplificadas, porém centrais, pois permitem que o Espiritismo Kardecista desenvolva suas perspectivas do corpo como instrumento, da utilidade da existência corporal, da sua noção de “justiça divina”, pois como afirma Kardec em várias de suas obras, e definindo a figura da divindade nos termos da não contradição e do bem absoluto, Deus não pode ser injusto, neste sentido ao considerar uma existência única como “suficiente” e a punição eterna como “justa”, em tão desfavoráveis condições. Ou seja, no desenvolvimento de sua argumentação, a consideração da vida espiritual leva Kardec (e os espíritas adeptos de sua *doutrina*) à argumentação da necessidade de outras passagens pela vida material e o veículo das *encarnações* sucessivas é o corpo material.

De forma resumida: os *espíritos* são criados por Deus e vão *reencarnado* vida após vida, “pagando seus débitos”, revendo relacionamentos, terminando “obras inacabadas” acumulando experiências, que seguindo o princípio do progresso contínuo, vai “refinando”, sublimando corpo e espírito, até que este ser ultrapasse as categorias sucessivas de: *espírito* inferior ou impuro, *espírito* imperfeito e *espírito* superior ou puro. Todos os seres humanos passam por todas estas etapas, que se desenvolvem, é necessário dizer, sob o imaginário da depuração e sublimação, assim como da elevação.

Reencarnar é retomar a carne, retornando após a morte (desencarne), novo corpo e nova vida no mundo material. Ou seja, o espírito e o *perispírito*, permanecem, os corpos, porém, vão se sucedendo, necessários para a evolução do ser espiritual. Se *reencarnar* é queda, volta à prisão do corpo, ao mesmo tempo é retorno à arena do aperfeiçoamento que é o corpo. É exatamente esta característica que torna o corpo, oposto ao espírito (referência ontológica plena), mas absolutamente necessário e até mesmo desejável. O corpo é rijo, liga-se à imagem da terra: da argila, pesada e turva, do metal, rijo. O espírito, por sua vez, é leve, luminoso, voa, é sopro.

Este elemento terrestre incita o trabalhador, que nele se espelha e se aprimora. A vida carnal é serviço, *disciplina* e cansaço, assim como a felicidade do trabalho bem feito. O corpo e a vida material para o *encarnado* é a “terra de si mesmo”.

“O arado é aparelho de todos os tempos. É pesado, demanda esforço de colaboração entre o homem e a máquina, provoca suor e cuidado e, sobretudo, fere a terra para que produza. Constrói o berço das sementeiras e,

à sua passagem, o terreno cede para que a chuva, o sol e adubos sejam convenientemente aproveitados. [...] [A]braçando-se ao arado da responsabilidade, na luta edificante, sem dele retirar as mãos, [...]”²⁸⁸.

Ou ainda, como está inscrito em pequeno quadro que ornamenta a sala onde permanecem os *passistas* em seu trabalho de *irradiação*, no qual se pode ler:



Foto 50: Quadro na sala de irradiação (passe). Traz o seguinte texto: “Perante o Corpo. És um espírito eterno, em serviço temporário no mundo. O corpo é teu refúgio e teu bastão, teu vaso e tua veste, tua pena e teu buril, tua harpa e tua enxada. Abençoa, pois o teu corpo e ampara-lhe as energias para que ele te abençoe e ampare, no desempenho de tua missão”²⁸⁹ (foto 2008).

São numerosas as exortações ao esforço individual, que deve começar com o autodomínio, com a *disciplina* dos sentimentos egoísta e inferiores, com o trabalho silencioso da criatura por exterminar as próprias paixões. Devemos considerar que o corpo, como espelho do social que é, também no Espiritismo será requisitado como palco da expressão do domínio de si: suas palavras comedidas (se não puder optar pelo silêncio), os gestos mínimos e controlados, o rosto sereno, a evitação cuidadosa de movimentos bruscos, a boa aparência e higiene. Todos são expressões deste trabalho sobre si que devem refletir o aperfeiçoamento moral.

Chico Xavier, modelo espírita do “*abnegado trabalhador*”, apresenta-se cuidadoso com seu “instrumento de ação terrena”, é por várias vezes, questionado sobre demonstrações de

²⁸⁸ Cf. Xavier, 2006, p. 21.

²⁸⁹ Consiste em trecho da obra espírita “O Livro da Esperança”, de Chico Xavier. Conferir: XAVIER, Francisco Cândido. **O Livro da Esperança**. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 1990, p. 20.

vaidade no trato com a aparência. Em alguns momentos transmitiu sua opinião a respeito, buscando justificar esses cuidados: “[p]ois se a doutrina [espírita] é maior alegria de nossa vida, vamos chegar lá imundos, pedindo esmola? Tenho que ir desabando em glórias [...]” (Souto Maior, 2003, p. 203). Relacionado, ainda, aos cuidados com o corpo, ou como certas concessões com a aparência exterior podem compor a ação evangélica que propõe, quando ao referir-se a necessidade do uso polêmico da sua “prótese capilar” (peruca), após esgotar argumentos médicos e atribuídos a minúcias dos mecanismos da *mediunidade* (como a necessidade de proteger a cabeça sensível de toques dos fiéis), conclui: “[...] [d]evemos cuidar de nossa aparência física, como cuidamos da parte espiritual. Não temos o direito de chocar os outros e enfeiar o mundo com nossas deficiências”²⁹⁰.

Lembrando que no que concerne a aparente contradição entre investimento corporal e interiorização da espiritualidade como proposta no Kardecismo, a aparência é um meio de difusão de informações sobre si, respondendo a uma dupla necessidade: a de se apresentar e a de se representar a si mesmo.

Na obra biográfica escrita por Souto Maior (2003) surge um dos relatos mais conhecidos sobre a vida deste, como nos diz o biógrafo em consonância com a imagem espírita deste *médium*, “homem santo brasileiro”, Chico Xavier, sempre muito profícuo em dar exemplos que muito claramente nos transmitem as percepções espíritas sobre trabalho e do corpo enquanto seu instrumento. Trata-se da narrativa em que o *médium* ao escrever seu centésimo livro, anuncia que se prepara para diminuir o ritmo. Ao compartilhar essa possibilidade a pessoas próximas, recebe notícias de seu mentor espiritual que, então, anuncia a desapropriação de sua *mediunidade*.

Emmanuel surge e lhe comunica: “[...] os mentores da Vida Superior, que nos orientam, expediram uma instrução: ela determina que sua atual *reencarnação* seja desapropriada, em benefício da divulgação dos princípios espírita-cristãos”. Continua: “[s]ua existência do ponto de vista físico, fica à disposição das entidades espirituais que possam colaborar na execução das mensagens e livros, enquanto seu corpo se mostre apto para nossas atividades”²⁹¹.

Ao levantar a possibilidade de escolher, não mais trabalhar na recepção de mensagens e livros, recebe o seguinte comunicado, que parece encerrar o assunto:

“A instrução a que me refiro é semelhante a um decreto de desapropriação, quando lançado por autoridade na Terra. Se você recusar o serviço a que me reporto, os orientadores dessa obra de nos dedicarmos ao cristianismo

²⁹⁰ Idem, p.197.

²⁹¹ Idem, 2003, p. 189.

redivivo terão autoridade bastante para retirar você de seu atual corpo físico”²⁹².

Parece que enfim resignou-se, pois posteriormente em uma maratona de homenagens em que comparecia, o homenageado afirmou significativamente: “[...] [n]ão passo de um cabide, onde penduram as homenagens ao Espiritismo”²⁹³.

7.2.3. O sexo do corpo (ainda o corpo e a título de exemplo)

O corpo é instância secundária de sentido, a instância ontológica central é o espírito. O *perispírito*, por sua vez, intermedia espírito e corpo permitindo a existência do corpo material, que não se mantém sem a presença destes. Muitas questões como o adoecimento, quando referidas à experiência corporal, são no plano do pensamento espírita remetidos a esta instância primeira que é o espírito.

As explicações relacionadas à homossexualidade nos apresentam algumas destas concepções e sistemáticas, ligadas a estes planos de sentido que seguidamente se apresentam. No que se refere à sexualidade, o Espiritismo apresenta uma relação de mal disfarçado desconforto. O *chakra*, ou centro de força, relacionado às dimensões ou energias sexuais, é denominado na literatura espírita como “genésico”.

Isto dá ênfase a uma dimensão específica da sexualidade, sua capacidade funcional de gerar filhos, quando de fato há outras potencialidades como o próprio encontro no ato sexual, ou mesmo a busca solitária de satisfação sexual, na masturbação solitária. A utilidade, porém, é evidenciada, pois o corpo é útil, ele deve “servir” e a ética estoica cristã, que domina o pensamento espírita, não colocaria a ênfase no prazer, pois o corpo é instância menor, provisória e sua materialidade e densidade o afasta de seu oposto, o espírito leve e imaterial.

O “sexo”, no sentido de “gênero”, é mental, atributo do espírito. É dito que os *espíritos* superiores possuem atributos de ambos os sexos, pois os acumulam em vidas seguidas e que sua sexualidade, no sentido de desejo sexual e conjunção carnal, está sublimada, ou seja, o

²⁹² Idem, p. 190.

²⁹³ Idem, p. 207.

desejo sexual não é atributo santo, pois sua manifestação sublime é ser direcionada, no caso dos *espíritos* superiores, para atribuições mais “úteis”.

No que se refere à homossexualidade, o pensamento espírita acompanha o esquema corpo-*perispírito*-espírito. De tal forma que se um espírito feminino ocupar um corpo masculino gerará um desacordo, ou inadequação, que será considerada uma disfuncionalidade, um desarranjo:

“A prova de que o sexo é mental está no problema da homossexualidade. Se o sexo não fosse mental não haveria razão para a homossexualidade. O espírito voltando à Terra em um novo corpo físico em desacordo com as características marcantes guardadas na mente, é o que explica o fenômeno do homossexualismo. A morfologia do corpo não se superpõe aos poderes da mente, mas sujeita-se às suas ordens”²⁹⁴.

Eurípedes Kühl (2011) amplia ainda mais este esquema explicativo, no caso do homossexual, masculino ou feminino, o desacordo entre corpo e espírito se dá considerando o esquema de outras vidas. Para o pensamento espírita a *reencarnação* explica a homossexualidade.

“O Espírito concentra energias eternas no nível superior da sua estrutura, energias essas que distribuem-se pelos sistemas mental, intelectual e psíquico, repercutindo no corpo humano.

No incessante pendular das reencarnações, essas energias irão concentrar-se na psique, do que a personalidade do ser humano é pequena mostra. As características mentais, superiores e inferiores, não se alterarão, esteja o Espírito vestindo roupa física masculina ou feminina.

Por outras palavras: virtudes ou defeitos não sofrem variações em função do sexo a que pertença o agente, ora encarnado.

A parte que muda - e muda bastante -, é o campo gravitacional da força sexual, quando o reencarnante também muda de sexo.

Na verdade, quando no limiar da evolução máxima terrena, os Espíritos já não apresentam tais mudanças, se homem ou mulher. Neles é expressivo o domínio completo das tendências, com isso

²⁹⁴ BARCELOS, Walter. **Sexo e Evolução**. Rio de Janeiro FEB, 2005 *Apud* “Homossexualismo” (verbete). In: CAMPETTI SOBRINHO, 2008, p. 429 (grifos nossos).

dominando e direcionando as altas fontes energéticas sexuais para obras criativas, invariavelmente a benefício do próximo”²⁹⁵.

Há três casos explicativos: 1. *Espírito* com mente acentuadamente feminina, em corpo masculino; 2. *Espírito* com mente marcadamente masculina *reencarna* em corpo feminino e 3. *Espíritos* cultos e sensíveis com a mente acentuadamente feminina ou marcadamente masculina, *reencarnam* para execução de tarefas especializadas no campo do desenvolvimento intelectual, moral e espiritual da humanidade. A principal diferença indicada pelo autor é de que os dois primeiros casos se constituem de *provação*, ou seja, necessidade de retificação moral do comportamento, enquanto que o último trata (no idioma espírita) de uma *missão*²⁹⁶ e segundo Barcelos (2005)²⁹⁷ estes dois primeiros casos podem gerar os “comportamentos inconvenientes” e “abusos sexuais”, enquanto que no terceiro caso isto não ocorre, pois os acometidos possuiriam *disciplina* e elevação sexual para garantir o cumprimento das tarefas a que se dedica a *encarnação*, ou seja, não haverá prática sexual em nome da *disciplina* e *abnegação* pregada pelo Espiritismo, sua força de vontade e razão os impedem de ceder à gravidade do sexo e do corpo.

“O homem que abusou de faculdades genésicas, arruinando a existência de outras pessoas, com a destruição de uniões construtivas e lares diversos, em muitos casos é induzido a buscar nova posição, no renascimento físico, em corpo morfologicamente feminino, aprendendo em regime de prisão, a reajustar os próprios sentimentos, e a mulher que agiu de igual modo é impulsionada à reencarnação em corpo morfologicamente masculino, com idênticos fins”.

A Natureza, prodigamente, inversa a polarização sexual dos indivíduos que detenham apreciável bagagem de experiências num dos campos, masculino ou feminino.

Nesses casos, tal inversão se dá de forma natural, sem desajustes.

²⁹⁵ Cf. KÜHL, Eurípedes. “A Homossexualidade e o Espiritismo”. In: **Portal do Espírito**. Disponível em: <http://www.espirito.org.br/portal/artigos/diversos/sexualidade/a-homossexualidade.html>. Acesso em 01.02.2011 (grifos nossos).

²⁹⁶ *Provação* e *missão* no idioma espírita referem-se a dinâmicas particulares de motivações para a *reencarnação*. Na *provação* temos *reencarnação* que visa fortalecer a consciência moral do espírito através da superação de “obstáculos” planejados pelos *espíritos* superiores. A homossexualidade seria em grande parte dos casos uma *provação*, nos termos considerados pelos espíritas kardecistas, assim como são indicadas a pobreza, deficiências físicas e mentais, entre outras. Na *missão* temos tarefa na qual o espírito vem ao mundo para auxiliar no aperfeiçoamento da sociedade, Kardec, por exemplo, teria vido em *missão* para a Terra.

²⁹⁷ BARCELOS, Walter. **Sexo e Evolução**. Rio de Janeiro FEB, 2005 *Apud* “Homossexualidade” (verbete). In: CAMPETTI SOBRINHO, 2008, p. 428-429.

Contudo, existem casos, nos quais será útil ao Espírito renascer, compulsoriamente, em campo sexual oposto àquele em que esteja, por abusos e desregramentos. Aí, o nascimento de criaturas com inversão sexual cogita, na maioria dos casos, de lide expiatória.

Isso acontece porque pessoas há que tiranizam o sexo oposto.

O homem, por exemplo, prevalecendo-se de sua superioridade, auto-concedida, abusa e surrupia direitos à mulher, passando a deverdor perante a Lei de Igualdade, do que sua consciência, cedo ou tarde, o alertará.

Então, quando isso ocorre, voluntária ou compulsoriamente, será conduzido pela Justiça Divina a reencarnar em equipamento feminino.

Mantendo matrizes psíquicas da masculinidade, estará extremamente desconfortável num corpo feminino, para assim aprender o respeito devido à mulher, seja mãe, irmã, filha ou companheira.

Identicamente, sucederá à mulher que, utilizando seus encantos e condições femininas de atração, arrastou homens ao desvairo, à perdição, ao abandono da família: terá que reencarnar como homem, embora suas tendências sejam declaradamente femininas²⁹⁸.

O relato seguinte traz a forma e linguagens típicas das narrativas romanceadas espíritas, que surgem com suas pretensões didáticas e evangelizadoras. É o depoimento de *espírito* sobre sua condição homossexual que busca demonstrar que esta deriva de relações desenvolvidas em outras vidas e como esta sua *encarnação* se dá “em regime de prisão”.

“[...] CASO 1: “Eu fui lésbica. Dentro do meu corpo de mulher, sentia-me um homem. Desde pequena, os meus pendoros foram todos masculinos. Menina, e os meus companheiros de peraltagem eram os meninos, tanto que minha mãe repetia: Não sei a quem me saiu a Laurinha; é peralta como um menino, está sempre no meio deles; coisa feia. E assim era: em qualquer reunião raramente me encontrava entre minhas amiguinhas. Porém, nos grupos de rapazes, lá estava eu, não como mulher, mas como homem, que intimamente me parecia ser.

Veio-me a menstruação; sofri horrores que se repetiam mês após mês. Completei 15 anos. Eu era bonita de rosto, conquanto desgraciosa de corpo. E os meus pais chamaram-me em particular:

— De agora em diante, evita estar tanto entre os moços; tens coleguinhas... Por que isso?

²⁹⁸ Cf. KÜHL, 2010.

— Mas, mamãe, não gosto das conversas delas, de vestidos, de modas, de sapatos, de batons, de penteados, de namoradinhos. Eu, por mim, cortaria os meus cabelos como homem, e vestiria calças.

A minha resposta desgostou-os. Mudei: apaixonava-me facilmente por meninas e mulheres casadas. Deliciava-me frequentar o vestiário de meu clube; contemplando aqueles corpos nus, lavando-se, esfregando-se, enxugando-se, muitas vezes, surpreendia-me exclamando: Ah, se eu fosse homem! Viciei uma prima; além do prazer que ela me proporcionava, dava-me a sensação de ser verdadeiramente um homem. Descobriram-me, e passei a ser vigiada. Evitam-me. O meu pai tratava-me com rispidez.

Logo a narrativa passa a “explicar” as causas desta *encarnação* sob a condição homossexual como *provação*:

Uma fria solidão envolvia-me. Mesmo assim, casei-me. Não lhes descreverei o horror do sofrimento íntimo que senti na minha noite de núpcias; foi pasmoso. O meu esposo tinha-me nos braços e acariciava um corpo de mulher, dentro do qual se escondia o espírito de um homem. E durante as carícias, enlaçada pelo meu marido, que me abraçava e me beijava, quantas vezes tive ímpetos de repeli-lo e gritar: Eu também sou um homem! Jamais ele o percebeu; fui-lhe fiel até ao fim. A nossa união durou 15 anos; não tivemos filhos.

O meu marido enviuvou, e contraiu segundas núpcias, desta vez com uma autêntica mulher, de corpo e alma. Desencarnado, compreendi o porquê dessa encarnação como mulher; porque eu, um espírito masculino, fora embutido — sim, embutido é o termo certo —, num corpo feminino. Por quatro encarnações consecutivas, eu erigira o sexo como o supremo fim de um homem. A mulher para mim era um objecto, um mero instrumento de prazer, de gozo. Quando uma me saciava, atirava-a para um canto qualquer, e servia-me de outra. Jamais lhes respeitava a dignidade. Jamais as reconhecera como mães, esposas, irmãs. E nos intervalos de minhas encarnações, em vez de me corrigir, freqüentando as escolas correcionais da Espiritualidade, para o que não me faltaram convites, associava-me a hordas malélicas, cujo escopo era implantar o domínio do sexo. Até que, por ordem superior, encaminharam-me de forma compulsória aos engenheiros maternos, que me agrilhoaram a um corpo feminino a fim de que eu aprendesse a valorizar a mulher. Felizmente tão dolorosa experiência valeu-me.

Corrigi-me. Não só aprendi a valorizar a mulher como a divinizá-la no seu papel de mãe, de esposa, de irmã. Voltei à minha forma masculina. Trabalho agora no sector de socorro aos náufragos do sexo. Quando soar a hora, tornarei à Terra no corpo de homem normal, e saberei respeitar a mulher no altar sagrado do casamento. Claro que o meu carma não será tranquilo, e as vicissitudes que por certo virão, em

que pese gerar aflições, serão lições valiosas. E ao depararem com homens e mulheres transviados do sexo, compaixão, muita compaixão para com eles²⁹⁹.

Para melhor abarcar a complexidade da natureza humana as Ciências Sociais modernamente tem distinguido: sexo (ligado aos corpos e suas diferenças biológicas), gênero (interações socialmente padronizadas entre homens e mulheres) e sexualidade (que refere ao comportamento sexual)³⁰⁰. As concepções espíritas aprofundam a complexidade da relação ao separar corpo e espírito. O relato anterior apresenta uma série de estereótipos marcadamente patriarcais e conservadores sob forte caráter moralizante, em uma narrativa que visa ser “pedagógica”.

O espírito relator se apresenta como homem, era “um espírito masculino embutido num corpo feminino”, o que se denunciava durante sua vida *encarnada*, pois como relata: “era peralta como um menino”; gostava da companhia de homens e seus assuntos e não os femininos que giravam sobre “vestidos, de modas, de sapatos, de batons, de penteados, de namoradinhos”, desesperava diante dos toques carinhosos do marido quando seu impulso era gritar: “sou um homem!”. Apresentando-se como consequência natural do “ser homem” (em *espírito*), nos comunica, “erigira o sexo como o supremo fim” e durante sua juventude “viciou” uma prima, além de apreciar os corpos nus de companheiras e amigas.

O que o relato visa transmitir, em última instância com relação ao domínio sobre espírito e corpo na *doutrina* espírita, é que a medida recomendada é o controle, a *disciplina*. O trabalho sobre as emoções e impulsos consiste em *disciplina* espiritual. A *abnegação* é o caminho da sublimação destas energias sexuais, estas que irão, no universo do pensamento espírita kardecista, serem transferidas a serviços considerados “úteis”. Este processo passa pela razão e entendimento, pois a comunidade espírita atribui enorme força ao entendimento racional. Quando as circunstâncias se revelam em novo entendimento, o processo modifica o comportamento, tal a “superioridade da razão”, como pensam e transmitem em seus textos:

²⁹⁹ Cf. ALMEIDA, Luíz de. “Homossexualidade”. In: **Revista de Espiritismo**, n. 39, Abril/Maio/Junho, 1998. Disponível em: <http://www.espirito.org.br/portal/artigos/fep/homossexualidade.html>. Acesso em 20.01.2011 (grifos nossos).

³⁰⁰ Cf. GIDDENS, Anthony. “Gênero e sexualidade”. In: **Sociologia**. Porto Alegre: Artmed editora, 2005, p. 101-127.

"Manter sob controle' é entender, prospectivamente, que tal tendência tem raízes no passado, em vida anterior, e que somente a abstenção, agora, livrará seu portador de maiores problemas, já nesta, quanto em vidas futuras... 'Manter sob controle', ainda, é perseguir a vitória na luta travada entre o 'impulso' e a 'razão', ou melhor, entre o corpo, exigente desse prazer e o Espírito, decidido à conquista da normalidade sexual"³⁰¹.

"Ao contrário do que muitos possam imaginar, a posição da doutrina espírita não é de condenação ao homossexual. Aliás, a filosofia espírita não possui a característica da condenação de quaisquer atos ou posturas. Ao invés disto, estuda e compreende a origem dos problemas procurando esclarecer os indivíduos e não condená-los. [...] Não se trata de dogma de fé ou crença cega. Trata-se de documentação através de relatos de espíritos desencarnados, documentação através de processos de memória extra-cerebral na qual pessoas se recordam espontaneamente de vidas passadas e documentação obtida por terapias regressivas a vivências pretéritas. Há uma infinidade de experiências, das mais diversas ordens, que comprovam ser nosso psiquismo a resultante de uma longa caminhada"³⁰².

Como de fato seria este esforço de sublimação recomendado? A sublimação da energia sexual se inicia com o trabalho, o "exercício da *caridade*" manterá o sujeito ocupado para outras atividades: ações de "estudo", "lazer" e "ações de fraternidade", que são parte das atividades de um centro espírita. E então a frequência nestes trabalhos é uma possibilidade de "tratamento", as energias sexuais podem assim ser "canalizadas" para outras funções, "convertidas" em esforços úteis. O desvio das energias do "disfuncional" para o "funcional". Como efeito deste esforço de sublimação, do abandono da possibilidade de realização e prazer sexual, os *espíritos obsessores* se desvinculariam e se afastariam (considerando que eles estão influenciando o sujeito homossexual) e os *guias* espirituais atuariam fortalecendo a convicção do abstinente, mostrando a concordância vinda dos planos superiores. Como vemos no trecho a seguir:

"Libertação. Longe de condenar os homossexuais, o Espiritismo sugere-lhes o esforço da sublimação, único meio para livrá-los de tão tormentoso débito. Diz mais a Doutrina dos Espíritos, aos homossexuais:

³⁰¹ Cf. KÜHL, 2010 (grifos nossos).

³⁰² Cf. BERNARDI, Ricardo Di. "Reencarnação e Patologia do Sexo – Homossexualismo". In: **Portal do Espírito**. Disponível em: <http://www.espirito.org.br/portal/artigos/bernardi/homossexualismo.html>. Acesso em 20.01.2011 (grifos nossos).

- o exercício continuado da caridade fará com que a tela mental se reedueque, substituindo hábitos infelizes por amor fraternal ao próximo;
- se as forças sexuais forem divididas entre estudo, lazer e ações de fraternidade, elas se converterão em aspiração evolutiva espiritual, anulando os impulsos deletérios do desejo;
- inquilinos desencarnados serão desde logo despejados do íntimo do reeducando sexual;
- encarnados infelizes, pela falta de sintonia, igualmente se afastarão (ou serão afastados, por ação de protetores espirituais, sempre dispostos e prontos a ajudar quem se esforça no domínio das más tendências);
- tanto quanto para o descaminho ninguém anda só, para a correção o Céu se abre em bênçãos, permanentemente; jamais faltarão mãos amigas para acolher ‘os filhos pródigos’ que retornarem à Casa do Pai, depois de terem morado algum tempo em casas afastadas do Bem!’³⁰³

José Campos (2011) apresenta uma alternativa interessante a este “sofredor homossexual”, ele deve resistir a seus desejos, considerados como “degradantes”, como já anunciado em todos os demais textos consultados, porém acrescenta uma nova possibilidade em consonância com a valorização de um modelo de família em moldes tradicionais:

“Recomendar-lhe a castidade quando as pessoas se degradam em ligações clandestinas, nos braços de amantes, seria temeridade e hipocrisia. Você faria, dentro em pouco, o que elas fazem. Sobre a ignomínia da culpa, a ignomínia da mentira. Daí, a audácia do meu conselho. Se puder resistir à sua carne, aos seus nervos rebeldes, aos seus sentidos alarmados, resista. Será heróico e sublime. A tranqüilidade de sua velhice será o prêmio dessa renúncia na mocidade. Se, porém, não encontrar na própria alma energias para vencer o corpo, eleja um cônjuge. Faça-o, entretanto, publicamente. Nada de subterfúgios, de mistérios, de clandestinidade. Funde, com ele, um lar”³⁰⁴.

Interessante pensar que o sexo não está limitado ao corpo, mas está presente na “mente”, instância do espírito, como afirmaram alguns dos *doutrinadores* espíritas, porém o desejo sexual parece partir do corpo, da “carne”, dos “nervos rebeldes”. Em consonância ao

³⁰³ Cf. KÜHL, 2010.

³⁰⁴ Cf. CAMPOS, José B. “Homossexualismo é pecado?”. In: **Portal do Espírito**. Disponível em: <http://www.espirito.org.br/portal/artigos/diversos/sexualidade/homossexualismo-eh-pecado.html>. Acesso em 12.01.2011 (grifo nossos).

que diz Paulo, o apóstolo, nos Evangelhos, antes casar, que “abrasar”³⁰⁵, arder. Não sendo possível não ter relações sexuais homossexuais, o casamento monogâmico em padrões heterossexuais e patriarcais, sanará, ou ao menos tornará mais aceitável à comunidade espírita esta possibilidade. Esta orientação se aproxima da proposta pela Igreja Católica em vários de seus documentos³⁰⁶. Campos (2011) segue com a instrução: “Repila, em suma, o amante. E aceite o cônjuge. Para doença tão grave, era este, o remédio menos venenoso que havia em minha farmácia”³⁰⁷.

O conceito de pecado nos moldes tradicionais católicos, não está presente no Espiritismo, o termo em si normalmente não é usado e nem consta com frequência nos próprios textos literários espíritas. No sentido que chamo de tradicional, o pecado tem uma dimensão ontológica de “mal”. O pecado é o “mal” e nele a alma se perde. Na percepção espírita o mal é um erro, engano, fruto da ignorância e atribuído ao atual estado da razão e, assim, é o pecado desvio temporário da ordem. Portanto, o “desvio” da homossexualidade para os espíritas pode ser superado através da persuasão racional do “pecador”, que convencido pela “razão” abandonará seu erro e aderirá à disciplina corporal espírita, “corrigindo” sua jornada.

Na casa espírita (não é seu privilégio) há homossexuais, durante meu trabalho de campo pude identificar vários destes, inclusive há homossexuais em posições de destaque e responsabilidade como orientadores de grupos de estudo e mesmo de ARI, este considerado espaço delicado de apresentação da *doutrina* e de tratamento espiritual, *médiuns*, além de muitos frequentadores.

Na vivência diária do centro espírita a presença de homossexuais, se estes não se encaixam no que consideram o comportamento inconveniente, ou seja, se sua sexualidade, mais que seu comportamento em geral, é de expressão discreta e não se torna pública de forma alguma, estes possivelmente não terão limites à sua participação. A vigilância sobre o comportamento do sujeito homossexual pode vir a ser mais estrita que sobre outros, porém esta vigilância acontecerá também com a mulher. As manifestações da sexualidade, que o

³⁰⁵ “[...] Mas se não têm dom de continência casem-se. Porque melhor é casar-se do que abrasar-se” (I Co 7.9). Conferir: **BÍBLIA SAGRADA**. Rio de Janeiro: Edição Bansa, 1976, p.147.

³⁰⁶ Cf. NUGENT, Robert. “A homossexualidade e o Vaticano”. In: SOUZA, Sandra Duarte de. et al. **Homossexualidade: perspectivas cristãs**. São Paulo: Fonte Editorial, 2008, p. 115-127 e LIMA, Luís Corrêa. “Homossexualidade e Igreja Católica – conflito e direitos em longa duração”. In: **Em Debate** - Revista do Departamento de Serviço Social (PUC), Rio de Janeiro, n. 4, 2008, 13 p. Disponível em <<http://www.maxwell.lambda.ele.puc-rio.br/9417>>. Acesso em: 05.04.2011.

³⁰⁷ Idem (grifos nossos).

pensamento espírita busca incluir no conjunto das “atividades genésicas”, são vistas como alvo de controle mais estrito e certo desconforto. A expressão e visibilidade de expressões de sexualidade de forma mais explícita no espaço do trabalho e da casa espírita, podem ser consideradas por alguns como obstáculo para o “bom transcurso do dia-a-dia na casa”.

Sobre as orientações doutrinárias, as quais estão disponíveis através da literatura espírita, reafirmamos estas que são fonte de constante referência na fala dos adeptos, consumida e ministrada diariamente através de cursos e grupos de estudo, que são a parte mais ativa e acessível da rotina ritual de participação na casa. Ou seja, possuem relevância sobre as concepções e ações individuais de seus membros.

O que devemos considerar é a complexidade do campo espírita, que é diverso tanto no que se refere ao público participante, quanto à centralização precária em torno de um corpo literário passível de interpretação por conta do *livre arbítrio* e do “convencimento racional”, além da tendência de adaptação à sociedade contemporânea decorrente de sua vocação à identidade com a ciência moderna.

Durante minha permanência na casa em nenhum momento me senti excluído por conta de minha própria opção sexual. Tive acesso a todos os ambientes e todas as informações que pretendi recolher estiveram acessíveis, mesmo entre aqueles que pareciam desconhecer meu estatuto como pesquisador. Aproximei-me do grupo diretor do centro, que sempre valorizou minha presença, chegando a me convidar muitas vezes para participar como orientador e instrutor. A possibilidade de adesão ao universo de crença espírita sempre esteve presente. Porém, meu comportamento relativamente discreto, tanto no falar quanto no vestir, minha formação acadêmica, ser homem, branco e a posterior entrada de meu companheiro no centro (no ano de 2007) como adepto (atualmente *trabalhador, médium* da mesa de comunicações *mediúnicas*) possivelmente, considerando a discussão que tenho apresentado, me torna plenamente aceitável para o grupo³⁰⁸.

O corpo é instância secundária ao espírito (mente, razão) e é concebido como submetido a este. Tendo o *espírito* um percurso muito mais longo que o corpo, juntamente com o *perispírito* este serve de modelo explicativo para as manifestações do corpo e não o contrário.

³⁰⁸ Cf. GIUMBELLI, Emerson (Org.). **Religião e Sexualidade**: convicções e responsabilidades. Rio de Janeiro: Garamond, 2005. As falas do participante espírita (p. 53-54 e 63-65) parecem mostrar a diversidade de posturas possíveis de seus adeptos com relação ao comportamento homossexual, em parte devido ao estatuto da responsabilidade, do *livre arbítrio* e da interioridade pretendida da religião espírita.

O corpo, porém não se mantém em seu papel coadjuvante, pois, no caso específico da homossexualidade como vemos, está inserido tanto como fonte de obstáculos, quanto por conta de seu caráter de superação de tendências sendo a arena para os dramas *reencarnatórios* tão ricamente expressos na literatura de romance espírita.

As explicações, entretanto, mudam o foco da exclusão e do combate direto para a relativa tolerância, mediante exposição à crítica, mesmo que, velada desta expressão de sexualidade por parte dos espíritas kardecistas, presente em seus textos literários. No caso deste comportamento sexual e afetivo, o homossexualismo, com todas as reservas que o Espiritismo apresenta, e sua postura nitidamente mais tolerante, continua-se a apresentar o mesmo como modelo disfuncional, em moldes tradicionais, inspirados na orientação moral católica, no padrão das camadas brancas intelectualizadas de classe média e no modelo psiquiátrico do início do século XX. Explicações racionais do homossexualismo que se aproximam menos do diagnóstico do que da acusação³⁰⁹.

³⁰⁹ Cf. SPENCER, Colin. **Homossexualidade**: uma história. Rio de Janeiro Record, 1996 e TREVISAN, João Silvério. **Devassos no Paraíso**: a homossexualidade no Brasil da colônia à atualidade. Rio de Janeiro: RECORD, 2002.

CAP. VIII. A MORTE FALA SOBRE A VIDA (constatações antropológicas sobre morte e vida social)

Entre todos os marcos relacionados às etapas da existência do ser humano duas se destacam: o nascimento e a morte. Sem dúvida dentre tantos, estes são marcos de passagem essenciais, marcando o princípio e o fim da jornada, ao menos parte do trajeto.

Van Gennep (1977)³¹⁰ o considera, ao mencioná-lo como um entre os muitos ritos de passagem, onde o luto se constitui não só liminaridade para os vivos, mas também conturbado período de passagem do morto, na viagem após a qual se agrega à sociedade além-túmulo. Neste sentido está propondo que este afastamento do indivíduo da convivência humana é em certo sentido temporário. Vemos que o inclui, pois a sociedade é profícua em modelos de ação direcionados a este evento que do plano biológico, se desenha na arena dos sentidos culturais de maneira universal.

Se de imediato a morte pode ser concebida como um fato estrito do biológico, não restam dúvidas que se demonstra um fato social. Junto à morte surge a sepultura, os ritos da passagem e purificação, incluído o luto, o pesar e seus lamentos, todo um conjunto de práticas que consagram e determinam a mudança de estado do morto. A morte é um dado essencial na vida e dos homens. Não existe sociedade ou grupo, que não considere seus mortos e seus ritos. O não abandono dos mortos implica mesmo em sua sobrevivência, nos diz Morin, que “(a) morte é portanto, à primeira vista, uma espécie de vida, que prolonga, de uma forma ou de outra, a vida individual. De acordo com essa perspectiva, é não uma ‘idéia’, mas sim uma ‘imagem’ [...], uma metáfora da vida, um mito[...]³¹¹”.

A crença na imortalidade se distribui pelo mundo como um dado universal. Resta questionar a força da convicção que desmente, da forma mais ingênua, esta que aparenta, para muitos, ser uma “evidente realidade biológica”.

A morte nunca é ignorada e as sociedades humanas utilizam uma ampla gama de ações para lidar com ela, na tentativa de integrá-la no campo da cultura. A “morte é uma passagem”, dirão em qualquer casa espírita. Não se diz “ele morreu”, se dirá “ele desencarnou”.

O que é a morte para o espírita? Que imagens e sentimentos suscitam (ou deve suscitar)? Sob a perspectiva da dualidade corpo-espírito, para o Kardecismo a morte só afeta o primeiro: “**Morte** [...] Aniquilamento das forças vitais do corpo pelo esgotamento dos órgãos. Ficando

³¹⁰ Cf. VAN GENNEP, Arnold. **Os ritos de Passagem**. Petrópolis: Vozes, 1977.

³¹¹ Cf. MORIN, s/d., p. 25.

o corpo privado do princípio da vida orgânica, a alma se desprende dele e entra no mundo dos Espíritos [...]”³¹².

A palavra é libertação ou liberação o que firma a concepção de que o espírito se encontra preso, limitado pelo corpo, que assim constitui uma prisão. Ao se liberar, retorna ao seu lugar de origem: o mundo espiritual.

“[A] morte é transformação. Morrer, do ponto de vista espiritual, nem sempre é desencarnar, isto é, liberar-se da matéria e das suas implicações. A desencarnação é fenômeno de libertação do corpo somático por parte do Espírito que, por sua vez, se desmanta dos condicionamentos e atavismos materiais, facultando a si mesmo liberdade de ação e de consciência[...]”³¹³.

O corpo tem esse caráter de peso, de gravidade, denso, limita as percepções e impede a plenitude de manifestações do espírito, que se encontra “imantado”, magnetizado, atraído ao corpo. Stéphane Malysse (2009c)³¹⁴, em sua obra multimídia “Opus Corpus”, nos fala sobre a imaginação da terra de forma a nos inspirar a compreender a imagem da matéria, como é vista no ideário espírita. Pois, a terra é:

“Fria e material, a terra é o elemento mais concreto e o mais pesado do universo. Passiva, feminina e impura, a terra é a carne do mundo, ela simboliza o ciclo de vida, a maternidade, a fecundidade e finalmente a morte. A terra torna melancólicos aqueles que sonham com enterros, sepulcros, espectros, [...] fossas e com todas as coisas as mais tristes do mundo”³¹⁵.

Logo esta força se esgota, o espírito se liberta e se transforma ao passar de um estado até o próximo, em um verdadeiro, se não derradeiro, rito de passagem, já que “[...] [e]nfim, a morte é apenas a destruição do envoltório corporal, que a alma abandona, como faz a borboleta com a crisálida, conservando, porém seu corpo fluídico ou perispírito. Ver: Desencarnação”³¹⁶.

³¹² Cf. Vocabulário Espírita. “Morte” (verbete). In: **Portal do Espírito..** Disponível em <<http://www.espirito.org.br/portal/doutrina/vocabulario/letra-m.html>>. Acesso em: 19.05.2009b.

³¹³ Idem, 2009b.

³¹⁴ Cf. Malysse (2006-2007) nos fala neste trabalho sobre a necessidade de recuperar a inteireza da compreensão do corpo pelas ciências em geral, a superação desta fragmentação se dará em sua proposta através da imaginação dos elementos (ar, fogo, terra e água) em uma plataforma virtual e neste sentido “[...] os multimeios são uma possibilidade de quebrar os quadros disciplinares que limitam tradicionalmente o pensamento sobre o corpo”. Conferir: MALYSSE, Stéphane. “Do corpo no ar ao fogo do corpo: opus corpus”. In: **Revista Usp**, São Paulo, n. 72, dez./fev. 2006/2007, p. 102. Disponível em <http://www.revistausp.sibi.usp.br/pdf/revusp/n72/11.pdf>. Acesso em: 07.09.2010.

³¹⁵ Cf. MALYSSE, Stéphane. “Terra”. In: _____ (Org.). **Opus Corpus**. Antropologia das aparências corporais. Disponível em <<http://incubadora.fapesp.br/sites/opuscorpus/portugues/terra.html>>. Acesso em: 01.04.2009c.

³¹⁶ Cf. Vocabulário Espírita. “Desencarnação” (verbete). In: **Portal do Espírito**. Disponível em <<http://www.espirito.org.br/portal/doutrina/vocabulario/letra-d.html>>. Acesso em: 19.05.2009a.

O ser na *encarnação* é constituído de três corpos. Destes somente o corpo material é afetado pela morte, sendo abandonado à desintegração, os demais constituintes permanecem. A imagem da borboleta, tradicionalmente um símbolo da alma para várias culturas, que se liberta do casulo que a restringe (o corpo material, a matéria densa, relacionável ao elemento terra), abrindo suas asas e alçando voo (o espírito, o elemento leve e aéreo). Com efeito, as imagens da imaginação do ar parecem os remeter à natureza do espírito, pois ao contrário da terra, o ar é:

“Meio de luz, do perfume e da cor, o ar simboliza sempre a vida invisível, clamando as vozes interiores da espiritualidade. Ativo e masculino como o fogo, invisível e transitório como a água, o ar tempera o fogo interno do corpo e que provoca, nos indivíduos de temperamento sanguíneo, sonhos de vôo de passarinhos, de corridas, de festim e de todas as coisas que temos medo de nomear”³¹⁷.

Com efeito, o termo morte não é utilizado livremente. O termo mais comum, em conversas ou debates, é *desencarne* ou *desencarnação*, pois é concebido que o espírito, imortal, desconhece a morte que é corrupção, desintegração e desagregação da matéria,³¹⁸ como vemos ao nos remeter ao verbete “*desencarnação*”:

“**Desencarnação** – Ato ou efeito de desencarnar, isto é, deixar a carne, passar para o Mundo Espiritual. É quando deixar de atuar o princípio vital, gerando, em consequência, a desorganização do corpo, desprendendo-se o perispírito, molécula a molécula, conforme se unira, e restituindo ao Espírito a liberdade. Não é a partida do Espírito que causa a morte do corpo; esta é que determina a partida do Espírito, tanto que desencarnação é libertação da alma, morte é outra coisa, a cessação da vida e degenerescência da matéria. Ver: **Morte**”³¹⁹.

Entre as crenças espíritas kardecistas não há prescrições específicas ou mesmo determinações explícitas para o tratamento do corpo morto, porém considera-se usualmente que o enterramento (prática comum no mundo ocidental e na cultura católica) conduz a uma passagem menos preocupante, que a cremação, que se considera pode ainda causar dor ou desconforto para o desencarnado, diante da possibilidade de se manterem vínculos entre o

³¹⁷ Cf. MALYSSE, Stéphane. “Ar”. In: ____ (Org.). **Opus Corpus**. Antropologia das aparências corporais. Disponível em <<http://incubadora.fapesp.br/sites/opuscorpus/portugues/terra.html>>. Acesso em: 01.04.2009b.

³¹⁸ É da natureza da matéria terrestre a decomposição, um imaginário da destruição, que demonstra na percepção de Bachelard (2003), a “imagem material da morte” (p. 53), a terra nos parece trazer em si a corrosão e a desagregação. Conforme: BACHELARD, 2003.

³¹⁹ Cf. **Portal do Espírito**, 2009a.

corpo e espírito. Recomendam-se no caso de ter de se optar pela cremação, porém, que se estendam um pouco mais as cerimônias para permitir que estes laços se afrouxem ainda mais.

Vejam este diálogo sobre a morte ao qual nos apresenta Divaldo Franco (2009)³²⁰ como entrevistado. Este palestrante espírita é considerado uma das figuras centrais no movimento espírita brasileiro, assim como em sua expansão para outras nações³²¹. O entrevistado é chamado a falar sobre a morte sob ponto de vista espírita kardecista e se dedica a demonstrar a tranquilidade com que se deve encarar a morte.

“[...] O que é a morte para o Espiritismo? Qual o seu significado? O que é morrer? A Doutrina Espírita considera a morte biológica como sendo a interrupção do fluxo vital que mantém os órgãos físicos em funcionamento. Quando ocorre a anóxia cerebral e, conseqüentemente, a paralisação do tronco encefálico, dá-se o fenômeno denominado morte. Para o Espiritismo, a morte da indumentária carnal, serve para libertar o Espírito temporariamente aí encarcerado, a fim de que prossiga no processo de evolução, no rumo da plenitude ou Reino dos Céus. Morrer, desse modo, é encerrar o ciclo biológico, facultando o prosseguimento da vida do Espírito em outros campos vibratórios, além da dimensão física.

[...] Qual a postura de um espírita diante da proximidade da morte, como no caso de um paciente terminal – enquanto Entidade e enquanto paciente? Considerando a morte como o término de uma etapa do longo processo da vida, o espírita, embora os sentimentos de ternura, de carinho e de amor por alguém que se encontra em fase terminal, não lamenta a situação, nem se rebela com a sua ocorrência, tendo em vista que a tem como acontecimento natural do desgaste orgânico. Nada obstante, procura contribuir para melhorar a qualidade de vida do paciente, proporcionando-lhe, quando possível, os recursos da Ciência e da Tecnologia, jamais admitindo a possibilidade de, em nome da compaixão ou da caridade, seja-lhe aplicada a eutanásia. Na condição de Entidade imortal, são-lhe oferecidos conforto moral e esperança, de modo que evite o desequilíbrio, às vezes, comum, em situações dessa natureza”³²².

Enquanto fenômeno social, as emoções provocadas por ocasião das cerimônias fúnebres conduzem muito frequentemente aos excessos comuns às cerimônias religiosas, participantes do sentimento do sagrado. Morin (s/d.) nos indica que estas emoções podem manifestar-se tanto com reações ostensivas, transbordantes do horror da morte (em especial quando o morto

³²⁰ Cf. FRANCO, Divaldo. “Entrevista sobre a morte, com Divaldo Franco”. **Www.ViagemEspirita.com**. Disponível em: <<http://www.viagemespirita.com/entrevistas/divaldo/morte.htm>>. Acesso em 01.06.2009.

³²¹ Cf. LEWGOY, 2008.

³²² Idem, 2009 (grifos nossos).

é o rei), apresentando-se, por exemplo, por procedimentos de automutilação, quanto com a expressão de alegria, com cerimônias como banquetes, onde se reafirma “ele está melhor do que nós”. Na primeira possibilidade se expressa a dor para garantir ou atrair a benevolência do morto, na segunda demonstra-se ao morto, assim como aos vivos, que este é feliz.

No que tange à experiência geral do espírita kardecista frente ao falecimento de um ente querido ou conhecido, sempre é recomendado tranquilidade e as palavras de *consolo* que nos lembram da tarefa cumprida, da inexistência da morte (mesmo quando esta se afirma tão presentemente) e do apoio que este receberá dos *guias* e amigos espirituais. Porém, diante da dor manifesta, é comum que então se afirme que o espírita também sofre, chora, como qualquer um outro³²³. Como dito, a tranquilidade e a *resignação* são as posturas recomendadas, sendo sempre alvo de certa desaprovação, mesmo publicamente velada, depois explicitada nas decorrentes recomendações e comentários em tempos de evangelização, o choro ruidoso, as imprecizações e lamentações que demonstrem inconformismo demasiado. E o maior pecado contra a ordem é a rebeldia.

Deve-se zelar pela passagem tranquila, dos entes queridos, pois estes não gostariam de nos ver “desequilibrados”, pois teriam dificuldade em abandonar a existência terrena e ocupar sua nova condição, que alguns espíritas afirmam constantemente em seus alertas, é a condição original e inegável do ser. Divaldo Franco (2009) esforça-se por enfatizar a ausência de rituais ou procedimentos relacionados à morte junto à *doutrina* espírita, mesmo enquanto, evidentemente, acaba por descrevê-los:

“[...] Existe algum procedimento de preparação para a morte, como é a extrema-unção da Igreja Católica? Um passe talvez? Em razão de não possuímos dogmas, cerimoniais ou liturgias na Doutrina Espírita, não temos nenhum procedimento estabelecido para a preparação de alguém para a morte. Procuramos [1] conscientizá-lo da gravidade do seu quadro orgânico, elucidando que a morte (ou desencarnação) é inevitável, porque virá no momento próprio, e, desse modo, é válido preparar-se para a sua ocorrência, mesmo que não se dê nessa conjuntura[...]”.

“[...] [2] Dialogamos com franqueza a respeito do despertar no Além-Túmulo, quando a consciência adquire a sua plena lucidez, sugerindo que sejam tomadas desde então, providências que evitem o remorso, a culpa, a amargura[...]”.

³²³ Greenfield (1999) nos apresenta a discussão sobre esta “área negligenciada de nossa cultura” (p.169) a partir da reflexão sobre o caso de um professor universitário brasileiro, que acometido de câncer encontra, nos afirma, apoio que o levou encontrar para sua morte: “[...] sentido, a compreensão e a capacidade de morrer com dignidade e esperança, e para sua família as forças e as luzes para aceitar os acontecimentos e continuar a viver com alegria. Isto não diminui a perda e a experiência dela” (Idem, p. 188).

“[...] Simultaneamente [3] lemos e discutimos páginas de O Evangelho Segundo o Espiritismo, de Allan Kardec ou de alguma das muitas obras mediúnicas de consolação e de esperança, procurando revitalizar a fé em torno da libertação espiritual[...]”.

“[...] Normalmente [4] aplicamos passes em nossos pacientes, terminais ou não”³²⁴.

O Espiritismo, na concepção deste importante autor e palestrante espírita, não possui procedimentos específicos para o momento da morte, nos diz, mas, consideremos que a *doutrina* espírita é, antes de qualquer coisa, uma grande revelação sobre a morte. Portanto, não prepara no momento da morte, pois o faz durante toda a vida do adepto, sendo uma grande ciência da morte e da vida, já que o: “[...] ideal é viver-se com a mente desperta para a inevitável chegada da morte[...]”³²⁵. É, portanto,

“[...] muito válido iniciar-se a preparação para a morte mediante a oração, a entrega a Deus e a meditação em torno da libertação dos apegos a pessoas, objetos, bens diversos e paixões pessoais... [...] Sendo possível, pode-se reunir pequenos grupos de amigos para um encontro fraternal otimista, sem qualquer presença de desespero ou de angústia, em clima de bem-estar. [...] Sem dúvida, torna-se necessária a preparação de parentes e familiares, a fim de que saibam comportar-se diante da ocorrência que se desenrola, considerando que ali não termina a vida e que o reencontro é inevitável, após transcorrido o tempo reservado a cada um viandante carnal”.

A doação de órgãos é recomendada, pois torna ainda mais útil o corpo, enquanto instrumento que é, mesmo após a passagem da morte, pode ser objeto de ação *caridosa* de alto mérito. Como vemos, nos parece em um primeiro momento, que não há recomendação explícita de procedimento de cuidado do cadáver, porém estes procedimentos não passam sem consequências, pois no caso da cremação recomenda-se cautela. Não há imposição, ao menos explícita, afirmariam, mas convém refletir que a possibilidade de sentir a dor e o tormento das chamas deve servir para dissuadir, sem dúvida.

“[...] Qual o procedimento mais valorizado: enterro, cremação, doação do corpo? Doam-se órgãos? Graças ao avanço das doutrinas médicas na atualidade, a doação dos órgãos para transplantes salvadores de vidas

³²⁴ Idem, 2009 (grifos nossos).

³²⁵ Idem, 2009.

constitui-nos razão de grande significado, facultando-nos oferecer tudo quanto em nosso corpo, após a morte, possa contribuir em favor da saúde e do bem-estar do nosso próximo.

“[...] O enterro ou cremação do cadáver para nós não é de relevante importância, cada um escolhendo o que lhe pareça mais conveniente, tendo em vista os recursos financeiros em disponibilidade para uma ou outra opção”.

“[...] Embora respeitemos a maneira de como dar destino ao cadáver, sempre consideramos que o velório deve ser realizado com respeito pela memória do desencarnado, porquanto, por um período de aproximadamente 72 horas continua o desprendimento total do Espírito, desimantando-se da matéria. Em casos excepcionais, essa ocorrência prolonga-se por um tempo maior[...]”³²⁶.

O procedimento do *passé* surge no contexto da entrevista aproximado da extrema unção católica, porém não se permitiria que os dois fossem confundidos, por mais que a relação não seja diretamente negada. Como tenho argumentado o procedimento para a preparação da morte se prolonga por toda a vida, portanto o entrevistado pode argumentar que não há um procedimento específico para morte, já que a *doutrina* é a própria arte de viver entre a vida e a morte.

8.1. O suicídio inconsciente (uma modalidade de suicídio ligada ao corpo instrumento)

Segundo trabalho clássico de Durkheim (2003b), Suicídio é “[...] toda morte que resulta mediata ou imediatamente de um ato positivo ou negativo realizado pela própria vítima, ato que a vítima sabia dever produzir este resultado”³²⁷, Este livro escrito sobre o fenômeno do suicídio encontra-se estreitamente ligado a outras obras durkheimianas, no estudo da divisão do trabalho, ainda sobre o tema central da solidariedade e coesão social. Os três tipos de suicídio que pretende classificar são: o suicídio egoísta, consequência de fraca coesão e integração social: o altruísta, contrário ao primeiro, surge da intensa integração aos valores sociais e o anômico, este considerado típico da sociedade moderna.

³²⁶ Idem (grifo nosso).

³²⁷ Cf. DURKHEIM, Émile. **O Suicídio**. São Paulo: Martin Claret, 2003b, p. 15.

Durkheim (2003b) indica que as sociedades modernas apresentam a insuficiente integração do indivíduo na coletividade. As corporações de trabalho por estarem mais próximas dos indivíduos podem, em sua análise, constituir escolas de disciplina. Se a individualidade é uma característica das sociedades na modernidade, o *livre arbítrio* (elemento central da construção do sujeito espírita e de sua relação com o mundo), não deve ser confundido com ausência de ditames e orientações, na qual abandonado a si mesmo, o homem moderno é um homem de desejos ilimitados, pois “[...] em si mesma, e abstração feita de qualquer poder exterior que a regule, a nossa sensibilidade é um abismo que nada pode saciar[...]”³²⁸.

No ideário espírita surgem duas descrições de suicídio: um que poderíamos classificar como suicídio-sacrifício, outro se denomina suicídio-aniquilamento³²⁹. Os dois, por mais que de início se enquadrem na classificação durkheiminiana e sua abrangência teórica, para o espírita kardecista transmitem valores diversos e suas consequências são diametralmente opostas.

No suicídio-sacrifício o resultado fatal, a morte como consequência, é conhecida, mas o “eu” ou os interesses individuais (“egoísticos”, no neologismo espírita) se rendem às necessidades do grupo ou de outrem. No suicídio-aniquilamento é o desejo de morrer que se destaca, a aniquilação de sua própria vida, por motivos variados como o sofrimento, a perda do sentido da vida, o fracasso de projetos, etc. Diante destas razões o sujeito deseja dar fim a sua jornada. Aniquilamento do movimento da vida, considerado como “autoextermínio” no jargão espírita.

O suicídio que surge, com ênfase sempre renovada, nos debates espíritas não é o suicídio-sacrifício, nem o suicídio-vingança, mas o suicídio-aniquilamento. No caso é o extremo contrário do sacrifício, pois se este traduz um ser voltado para as obrigações coletivas, laços de compromisso, da dádiva suprema, o suicídio aniquilamento nos traz a mensagem da ruptura, do vazio da disjunção do indivíduo com seu meio.

A manifestação do suicídio nos afronta com a certeza de perturbadora constatação, que insinua indesejáveis pensamentos de não somente a sociedade não haver conseguido expulsar a morte, dar gosto pela vida ao indivíduo. Ela se encontra vencida, negada; nada pode contra a morte do homem.

“A afirmação individual obtém a sua vitória extrema, que é simultaneamente catástrofe irremediável. Assim, quando a individualidade se liberta de todos

³²⁸ Idem, 2003b, p. 266.

³²⁹ Edgar Morin (s/d.) cita um terceiro modelo: o suicídio-vingança (p. 47), muito presente no trabalho de etnógrafos pioneiros, desde seus primeiros registros.

os seus liames, quando surge só e fulgurante, a morte, não menos só e não menos fulgurante, ergue-se como o seu sol”³³⁰.

O psicólogo James Hillman (1993)³³¹ nos afirma em sua reflexão sobre o suicídio e a alma, ao lidar com as argumentações e propostas de prevenção do ato extremo sob os pontos de vista da sociologia, do direito, teologia e medicina, que discursos se encontram sob a necessidade de que: “[a] morte deve ser exógena, a nós trazida através do mundo: inimigo, acidente ou doença. Não a carregamos dentro de nós; ela não reside na alma.”³³².

Hillman (1993) nos alerta para os velhos argumentos pró e contra o suicídio e suas justificativas, destacando que não trazem novidade ao debate, e recomenda que o concebamos como uma possibilidade humana.

Émile Durkheim (2003b) é o autor da principal teoria explicativa do suicídio na sociologia moderna. A partir de estatísticas (produzidas no final do século XIX) pode-se prever um certo número de suicídios, num certo ano, um certo tipo de suicídio. Entra ano, sai ano, determinado número de casos ocorrerão previsivelmente, pois o suicídio é uma tendência coletiva, desde que se penetre nas condições sociais específicas que a tornam uma variável estável, nos diz o sociólogo que as causas da morte estão fora e não dentro de nós.

Representando um afrouxamento da estrutura social, se contrapõe à metáfora básica da sociologia, assim, evidencia-se que a tendência fundamental a ser evitada não é o suicídio, mas a influência desintegradora da individualidade.

No campo do direito as argumentações se encontram com as do sociólogo, pois assim como a sociologia “preserva a sociedade”, a lei “defende a justiça” e a justiça entre os homens depende da manutenção do contrato social. A lei garante esta estabilidade tecendo continuidade em sua trama, garantindo transições suaves e prevendo futuras contingências. A morte súbita rompe esse tecido, que então deve ser costurado pelo jurista. A sociedade deve ser preservada, assim a morte quando vem é “força maior”, ou seja assim como na teoria sociológica ela é exógena, ou ao menos deve ser.

Santo Agostinho (354-430) em sua obra “A Cidade de Deus” [426], interpreta o mandamento “não matarás” de forma extensa e afirma que o suicídio é considerado uma forma de homicídio, e assim como podemos dizer que a lei nos obriga, a religião nos ordena

³³⁰ Cf. MORIN, s/d, p.47.

³³¹ Cf. HILLMAN, James. **Suicídio e Alma**. Rio de Janeiro: Vozes, 1993.

³³² Cf. HILLMAN, 1993, p. 42.

viver. É a individuação plena, pois: “[...] escolhendo a morte, recusamos o mundo de Deus e negamos o fato de sermos criaturas”³³³.

A argumentação do ponto de vista teológico deriva da ideia de criação, pois o “Todo Poderoso” criou a vida, ela pertence a ele, não nos caberia decidir por nós mesmos quando é hora de deixar a vida para trás, pois, não se recusa a dádiva recebida, a custo de exibirmos a monstruosidade do orgulho. Recusar a vida consta, portanto, para a teologia como ato de rebelião e apostasia por excelência. Também é um desafio, pois mostra que não tememos as antigas armas da teologia: o além e o último julgamento.

As ressalvas são feitas para a morte dos mártires em relação aos quais, se aplicável à classificação durkheimiana é suicídio como outros, porém, tanto a teologia cristã em geral, quanto o próprio Espiritismo, os resguardam quando a morte é para Deus (ou o estado, a família, outrem que não eu mesmo).

Por fim, o sistema médico tem como seu primeiro preceito “*primum nihil nocere*” – acima de tudo nada ferir, tarefa de impedir a enfermidade, mitigar a dor, descobrir e combater a doença, aquilo que se contrapõe à vida e à saúde. Ele é um promotor da vida.

O médico baseia-se em medidas quantitativas fisiológicas e promover a vida significa prorrogar a morte. Baseado na firmeza de sua metáfora básica, à qual se mantém tão firmemente atado quanto o teólogo aos seus dogmas, não há dúvidas, então, pois se o suicídio significa morte, é seu arqui-inimigo.

O que a análise de Hillman (1993) parece nos trazer é a percepção da semelhança na estrutura das argumentações, nessas análises destacam-se a considerada pequenez dos objetivos de cunho individual ou existencial pessoal, pois “a vida não nos pertence” e está aí a raiz da concepção de imoralidade dos atos suicidas.

“Não obstante, para os três grandes pilares da lei ocidental, o suicídio não era julgado em termos da relação do homem consigo mesmo. Sempre foi avaliado sob uma ótica externa, como se o homem pertencesse primeiro a Deus, depois ao rei e por fim a si mesmo. É por isso considerado como um crime, um assassinato”³³⁴.

O Espiritismo Kardecista se refere longamente ao suicídio, em uma discussão que tem sido levado, aos tribunais e assembleias brasileiras³³⁵. A eutanásia, classificada como suicídio,

³³³ Cf. Idem, p. 41.

³³⁴ Idem, p. 28

³³⁵ Um exemplo da relevância do conhecimento do pensamento espírita se expressa em aspectos qualitativos de seu contingente, por estarem próximos a áreas centrais da sociedade e serem muito atuantes, principalmente no que condiz a causas que envolvem as temáticas do corpo como tenho desenvolvido. Tiago Essado, por exemplo, é promotor público e o fundador da “Associação Jurídica Espírita” (AJE). Seus objetivos explícitos são: “promover a unificação do movimento jurídico-espírita, congregando diversos segmentos profissionais da área

recebe atenção especial, junto à causa contra o aborto e a pena de morte. Diria, é uma das poucas oportunidades que conseguem unir, em um movimento comum, as vertentes cristãs evangélicas, a Igreja Católica e os próprios espíritas. Tão grave é o risco que se faz sentir!

É interessante pontuar que há a citação e o desenvolvimento de um destino específico no outro mundo, o espaço o “Vale dos Suicidas”, porém ressalte-se, não há um “Vale dos Homicidas”, por exemplo³³⁶. O que demonstra a ênfase no suicida e o horror ao suicídio. Ligado às noções de trabalho e utilidade, o suicídio é a desistência da tarefa empreendida, assim mais punível.

Entre todas as ações repreensíveis, o suicídio surge como uma reflexão sempre presente no Espiritismo. É uma categoria ampla de análise, que engloba o “suicídio involuntário”, a existência de um espaço reservado específico para os suicidas: o “Vale dos Suicidas”, os alertas e mensagens dos suicidas em sessões *mediúnicas*, com que para prevenir a queda, alertando das consequências consideradas terríveis, que enfim marcam o horror, mas também o terror quanto ao suicídio.

Um dos argumentos mais frequentes nesta tentativa de desestimular é a fala sobre quem o faz buscando descanso ou desvio dos obstáculos, simplesmente não o conseguirá. Mais que isto, em certo sentido suas dores aumentarão. Isto demonstra a percepção espírita de que o suicídio é produto da tentativa de fuga do mundo, o que lhes permite então utilizar desta reflexão para desestimular o ato fatal.

Em “O Livro dos Espíritos”, nas perguntas 943 a 957^{337 338}, Allan Kardec (2005b) discute o tema apontando as causas e as consequências. Aponta como causa o “desgosto pela vida”, que por sua vez seria efeito da ociosidade, da falta de fé e geralmente da saciedade. Pois, em sua concepção aqueles que buscam tornarem-se úteis, encontram na atividade e no

jurídica, contribuir para o aprimoramento ético-espírita dos operadores do direito, colaborar no aperfeiçoamento da legislação humana, bem como prestar orientação jurídica às casas espíritas”, conforme: FIGUEIREDO, Paulo Henrique de. “Dossiê – Espiritismo e Justiça”. In: **Universo Espírita**, São Paulo: Editora Universo Espírita, n. 55, 2008, p. 49.

³³⁶ Cf. PEREIRA, Yvonne. **Memórias de um Suicida**. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2006.

³³⁷ No “Livro dos Espíritos” vejamos a questão n. 943: “De onde vem o desgosto pela vida, que se apodera de alguns indivíduos sem motivos plausíveis? Efeito da ociosidade, da falta de fé e geralmente da sociedade. Para aqueles que exercem as suas faculdades com um fim útil e segundo as suas aptidões naturais, o trabalho nada tem de árido e a vida se escoia mais rapidamente; suportam as suas vicissitudes com tanto mais paciência e resignação, quanto mais agem tendo em vista a felicidade mais sólida e mais durável que os espera”. KARDEC, 2005b, p. 492 (grifos nossos).

³³⁸ Vejamos a questão n. 957: “Quais são, em geral, as consequências do suicídio sobre o estado do Espírito? As consequências do suicídio são as mais diversas. Não há penalidades fixadas e em todos os casos elas são sempre relativas às causas que o produziram. Mas uma consequência a que o suicida não pode escapar é o desapontamento. De resto, a sorte não é a mesma para todos, dependendo das circunstâncias. Alguns expiam sua falta imediatamente, outros numa nova existência, que será pior do que aquela cujo curso interromperam”. Idem, p. 497-498.

trabalho alento que ultrapassa as relações materiais, já que o trabalho espírita possuiria uma dimensão moral e espiritual.

A busca da argumentação espírita é que se faça refletir os que porventura pensam em daqui sair, antes que Deus o haja ordenado. O suicídio na concepção espírita kardecista sempre tem por causa um descontentamento, quaisquer que sejam os motivos particulares que se lhes apontem. Os espíritas expressam vários motivos para se contraporem à ideia do suicídio:

1. A crença em uma vida futura pós-morte, na qual seus sofrimentos, se “bem vividos”, a “melhora de sua condição existencial”;
2. A concepção de que, abreviando seus dias, pode ser vítima do resultado oposto ao que esperava, para “incorrer num mal pior, mais longo e terrível”;
3. Que o suicídio é um obstáculo a que no outro mundo ele se reúna aos que foram objeto de suas afeições (desejo sempre reiterado pelos espíritas), enfim só lhe trazendo decepções, ao menos diante do que considera os objetivos do suicídio, sempre vinculados à “covardia”, ao “egoísmo” ou a “ilusão vaidosa”.

Com relação à recusa ao suicídio, me foi revelado em uma conversa informal, na qual se discutia a aprovação da eutanásia no Congresso Americano³³⁹ que, na percepção de meu interlocutor, é ato incompreensível, pois afirma é “[...] como se me dessem uma passagem de intercâmbio para algum lugar e eu, depois de aceitar, digo que não quero mais”. Tudo se complica, diante de sua revelação seguinte, extraída de fonte não revelada, de que haveria “[...] três vezes mais desencarnados no plano espiritual do que encarnados no mundo” e grande seria a demanda por estar aqui vivendo nossas vidas. O argumento reveladoramente aproxima a justificativa que exclui o suicídio, dos institutos da dádiva (e as consequências de sua recusa) como desenvolvidos em estudos e esquemas clássicos sociológicos.

Os espíritas kardecistas compreendem que quando se comete suicídio responde-se como por um crime. O assassinato de si mesmo. Acrescenta ainda que é ter mais em conta a estima dos homens que a de Deus. Como o corpo é uma dádiva do criador, como já buscou nos demonstrar a reflexão de Hillman (1993), é imperdoável este crime de “lesa majestade”, seu horror, faz o alerta ser reiterado sempre que possível no meio espírita.

Em “Nosso Lar”, Chico Xavier (2006a) conta-nos o relato do *espírito* André Luiz, que quando estava no *Umbral*, espaço entre os mundos espirituais superiores e o mundo material (daí o termo, como o umbral de uma porta ou passagem, um espaço liminar, de trânsito e

³³⁹ A eutanásia foi legalizada em Washington, nos Estados Unidos. O estado norte-americano é o segundo a aprovar a lei, que entrou em vigor em março de 2009.

passagem), os demais espectros a sua volta o chamavam, sem que compreendesse, de suicida, a explicação dada quando resgatado e, então, pergunta sobre o incidente e comunicam-lhe que assim é, por ele ter “dissipado suas energias físicas e mentais”, com uma vida de prazeres materiais, o que o torna, na concepção espírita kardecista, um “suicida inconsciente” (igualmente punível e por isso repreendido). No campo mental: sua cólera, sua falta de autodomínio e inadvertência no trato com os semelhantes; no campo físico: seu “aparelho gástrico” teria sido afetado com excesso de alimentação e bebidas alcoólicas³⁴⁰. As obras sob a “supervisão espiritual” de André Luiz possuem um caráter descritivo e didático, limitando-se mais frequentemente a descrever as paragens do outro mundo, o trabalho dos santos e caridosos *espíritos* e seu esforço em readaptar-se a nova vida.

Assim como o corpo apresenta a possibilidade de ser compreendido pelo espírita a partir da imagem dos níveis e camadas de uma cebola, o universo também pode se apresentar por este modelo. O plano existencial do *Umbral* (ou dos *Umbrais*, pois apresentam descrições variadas como vemos através da literatura espírita) é introduzido em sua descrição mais complexa já no Brasil, na bibliografia aqui produzida.

Compõe-se do nível mais imediatamente próximo do plano material em que vivemos e é habitado pelos *espíritos* ainda muito “apegados” à vida material e suas necessidades. Ele é representado pelas características da “atmosfera densa” e “asfixiante”, da “ausência de vida” e “desolação” de suas paisagens, da lama, da ausência de “luz”, por seus habitantes “violentos” e “resistentes” à ação evangélica dos planos espirituais superiores. Com frequência a imagem descritiva é de como a de um pântano ou charco. Ora, isto está em concordância com o imaginário espírita da evolução e do progresso, do movimento do Cosmos, o espaço do *Umbral*, tão temido como destino após a morte é uma imagem da estagnação, ou seja, do “não movimento”.

Na segunda parte do texto de “Memórias de um suicida”³⁴¹, há a descrição da condição do *espírito* que pretender morrer através do suicídio; relata-se ali os padecimentos dele após o suicídio, enunciando as regiões, os seus habitantes e os sofrimentos a que são induzidos como consequência dos atos próprios. São narrados ainda os trabalhos das chamadas “equipes socorristas” (formada por *espíritos* saídos da colônia espiritual para resgatá-los), tentando despertar-lhes o arrependimento e inculcar-lhes valor à vida, descrevendo minuciosamente os tratamentos e as impressões vivenciadas.

³⁴⁰ Cf. XAVIER, 2006a, p. 32-35.

³⁴¹ Cf. PEREIRA, 2006, p. 13.

Nessa parte, é realçada a situação de Camilo, que, poucos meses depois do ato de dar término à sua vida, estava vagando sem destino em torno dos próprios restos mortais, sendo, a seguir, detido no “Vale dos Suicidas”, abrigo dos suicidas oriundos de Portugal e das suas colônias africanas, da Espanha e igualmente do Brasil. Mas, demonstrando o sucesso da *doutrinação* espírita no outro mundo, relata-se sua recuperação através da participação de funções e tarefas, incluído agora no universo do trabalho, vinculado ao amor à vida. Amor, vida e trabalho, encontram e, diria mesmo, se confundem no projeto espírita.

A segunda e na terceira partes do texto, nos descreve como após dez anos de internação, Camilo recebe alta do hospital no mundo espiritual em que estivera em tratamento, ingressando na universidade ali mantida. Tem a oportunidade, nessa ocasião, de reencontrar seus familiares, pai, mãe e a esposa também falecida. Graduado na universidade vai aos poucos seguindo o caminho prescrito, passando a servir na enfermaria do hospital³⁴².

As imagens da materialidade do sofrimento e da dor que acomete o suicida abrem espaço para reflexões sobre a construção do simbólico no campo espírita. Acompanhemos um trecho que descreve o “Vale dos Suicidas”:

“O solo, coberto de matérias enegrecidas e fétidas, lembrando a fuligem, era imundo, pastoso, escorregadio, repugnante! O ar pesadíssimo, asfixiante, gelado, enoitado por bulções ameaçadores como se eternas tempestades rugissem em torno; e, ao respirarem-no, os Espíritos ali ergastulados sufocavam-se como se matérias pulverizadas, nocivas mais do que a cinza e a cal, lhes invadissem as vias respiratórias, martirizando-os com suplício inconcebível ao cérebro humano habituado às gloriosas claridades do Sol - dádiva celeste que diariamente abençoa a Terra - e às correntes vivificadoras dos ventos sadios que tonificam a organização física dos seus habitantes”³⁴³.

Nas classificações espíritas, o suicídio pode ser atribuído a quem vive intensamente a vida material, porém, para os mesmos não se pode chamar de suicida aquele que devidamente se expõe à morte para salvar o seu semelhante. Isto exclui da categoria do suicídio a ação dos mártires cristãos, incluída, por sua vez na classificação sociológica durkheiminiana, ou seja, o suicídio-sacrifício é valorado de forma diferente do sacrifício-aniquilamento, este que concentra todas as atenções e repreensões.

³⁴² Idem, p. 233.

³⁴³ Idem, p.6.

8.2. Morte, momento da vida (a vitória da morte e a morte vencida)

Diz-nos Norbert Elias (2001) que a morte é um problema dos vivos. Primeiro porque os mortos não teriam problemas, ao menos a maioria de nós não os conhecem (exceção aos espíritas), em segundo lugar, pois não seria a morte o problema, mas o estar ciente dela, característica que somente o animal humano conhece.

Reforço que a morte, este fato social fatal, é um problema dos vivos, pois nos suscita a reflexão sobre a vida que se extinguirá. Nossas posses e realizações restam sob a ameaça mais ou menos recalcada do fim que virá, não importa se passagem provisória ou derradeira. Falar de morte é, enfim, falar de vida, pois é esta que nos surge a todo momento em seus interstícios³⁴⁴.

O Espiritismo Kardecista dá sequência às reflexões cristãs sobre a morte e o sentido da vida. Desenha outros mundos e os apresenta com detalhes, alguns reconhecíveis de nossa própria cidade, época e relações usais de trabalho. Os mortos, enfim, são descritos em seus dramas do outro mundo. O além-túmulo parece mais real do que o aquém. De certa forma para os *espíritos* a morte é libertação e o nascimento se assemelha a morte, processo descrito em muitos textos literários espíritas.

A finitude, o problema existencial maior, é objeto da arte e da literatura. Sempre desejoso de repostas, no Espiritismo deve-se aprender a conviver com a imortalidade e suas responsabilidades. Tornar-se indivíduo, mas ceder autonomia às leis consideradas imutáveis do divino.

A literatura espírita se aproxima das “artes moriendi” (artes de morrer bem) presentes na Idade Média, que são libretos de preparação à morte, destinados tanto ao moribundo quanto a seu assistente. Neles se propõem rituais e exercícios espirituais para dominar a atitude do ser humano diante da morte, uma mensagem normativa quanto à vida e à morte. Herculano Pires (1996) autor de várias obras espíritas e constante referência nos estudos sistematizados nos centros espíritas nos fala da necessidade, em sua convicção, de uma educação para a morte, atribuindo a Allan Kardec o fundamento desta ação pedagógica, fundada não mais na reflexão dogmática que atribui às religiões de mistérios, mas em uma ciência, marcando um novo tempo para a morte e sua reflexão:

³⁴⁴ Cf. MALYSSE, Stéphane. “Antropologia da morte: um fato social fatal”. In: _____ (Org.). **Opus Corpus**. Antropologia das aparências corporais. Disponível em <<http://incubadora.fapesp.br/sites/opuscorpus/portugues/t11/artigo.html>>. Acesso em: 01.04.2009a.

“[...] De mistério em mistério, como se vê, os problemas fundamentais da vida e da morte foram escapando das mãos dos clérigos. Hoje esses assuntos passaram para o âmbito da Ciência. Mas é à educação e à Pedagogia que, em última instância, cabe hoje a obrigação de elaborar programas de orientação educacional de todos nós para o ato de morrer”³⁴⁵.

O suicídio, sem dúvida, é uma das possibilidades humanas, mas para a conduta desenhada por Kardec (2005b), supõe covardia e ingratidão diante da “dádiva suprema da vida”, da *incorporação*. Longamente discutido em obras de vulto entre os espíritas, ela nos remete a uma compreensão dos sentidos atribuídos ao estar no mundo. Sejam os vivos e úteis, quase ouço dizerem.

A discussão sobre a Antropologia da morte, assim como a discussão específica sobre o suicídio (sacrificial e altruísta ou egoísta e anômico, porém também inconsciente para aquele que não preserva o corpo), abre espaço para outras discussões relacionadas ao cuidado, às doenças crônicas, terminais e assim à eutanásia.

O corpo de especialistas médicos espíritas não se resume a aplicar e doutrinar seus adeptos, mas possuem uma forte participação na política e sua posição privilegiada como “doutores”, autoridades da vida e da morte, o que só reforçam sua atuação pública quando se dirigem a órgão de escolha e decisão política e argumentam utilizando, a linguagem da ciência e da religião. Esse é somente um dos pontos que torna necessária a aproximação com esse tema, ainda tabu, da morte. Esta indesejável, mas necessária companheira de reflexão.

A perspectiva e discurso espírita nos chama a atenção, pois diante de um novo mundo de relações recalcadas e mortes silenciosas nos deparamos com a fertilidade do debate da finitude na casa espírita.

Se a morte nos aterroriza pelo seu silêncio³⁴⁶, na casa espírita este silêncio deve ser quebrado, pois a todo instante nas sessões de comunicação *mediúnica* a voz dos *médiuns* dão a palavra ao *desencarnado*, termo que substitui “morto”, marcando exatamente esta condição superada de silêncio e desaparecimento. Os mortos não falam, mas na casa espírita agora na condição de irmãos *desencarnados* eles falarão e contarão os segredos que a morte quer calar.

³⁴⁵ Cf. PIRES, J. Herculano. **Educação para a Morte**. São Bernardo do Campo: Editora Espírita Correio Fraternal do ABC, 1996, p. 72.

³⁴⁶ Cf. LE BRETON, David. **Do Silêncio**. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

CAP. IX. AQUI E ALÉM, “SOMOS FELIZES PORQUE TEMOS TRABALHO” (o trabalho lá e cá na perspectiva espírita kardecista)

Dentre as construções da literatura espírita destacam-se junto aos livros psicografados por Chico Xavier (2006a), as obras de autoria espiritual de André Luiz. Sob a tutela deste mentor espiritual, Chico Xavier escreve livros voltados para o público que se aproxima do universo conceitual espírita ao contar as experiências de seu guia espiritual, o médico brasileiro André Luiz, que falecido (*desencarnado*) começa uma jornada de aprendizado no plano espiritual. O relato marcante encontra-se no Livro “Nosso Lar”, que pela primeira vez desenvolve uma descrição pormenorizando as paisagens espirituais somente esboçadas na obra de Allan Kardec.

O *codificador* somente afirmou a existência de três planos de realidade: o mundo superior, o mundo intermediário e os mundos inferiores. Não os descreve e nem dá maiores descrições ou informações, já que estes mundos serviam em seu trabalho mais para marcar o estatuto espiritual dos *desencarnados*, relacionado à perspectiva da evolução e do progresso. Já no Brasil seu maior seguidor e continuador da obra kardequiana, traz os “céus”, “infernos” e “purgatórios” e nos faz retornar à literatura cristã do imaginário sobre o além, a qual ganha novos personagens, dialogando com velhos conceitos. “Nosso Lar” é uma colônia espiritual que é descrita em suas imagens e relações fundadas na ética cristã espírita.

André Luiz, o *guia* espiritual desta obra psicografada por Chico Xavier (2006a), afirma ter como intuito “[...] transmitir[...] trazer por experiência própria, com todos os detalhes possíveis à legítima compreensão da ordem que preside o esforço dos desencarnados laboriosos e bem-intencionados, nas esferas invisíveis ao olhar humano, embora ligadas ao planeta”³⁴⁷.

Enquanto gênero representativo de um modelo utópico, ele busca confirmar e apresenta orientações e ideologias, não só sobre o mundo de lá, mas também para o mundo de cá, no “ensaio” que é a própria organização da casa, do movimento espírita institucionalizado. De certa forma no lastro de outras cidades utópicas, o “Nosso Lar” é apresentado como um modelo de organização e ordem, sendo a questão do trabalho seu mote central. Uma

³⁴⁷ Cf. XAVIER, 2006a, p. 8 (grifos nossos).

sociedade burocrática e meritocrática, organizada em moldes quase “tayloristas”³⁴⁸. Uma infinidade de ministérios e órgãos de controle e planejamento se soma ao quadro do trabalho, enquanto manifestação da santidade e da dedicação dos verdadeiros crentes, abnegados e incansáveis.

“Nas minhas condições há numerosos servidores em ‘Nosso Lar’. O amigo ingressou agora na colônia e, naturalmente, ignora a amplitude dos nossos trabalhos. Para fazer uma idéia, basta lembrar que apenas aqui, na seção em que me encontro existem mais de mil doentes espirituais, e note que este é um dos menores edifícios do nosso parque hospitalar”³⁴⁹.

Para aqueles que buscavam o recanto, de talvez merecido descanso, os moradores/*trabalhadores* da colônia espiritual nos apresentam a graça do trabalho, instância moderna da salvação. O além se torna plenamente útil e a mensagem é clara, quando o *trabalhador* se dirige a André Luiz: “Nosso Lar não é estância de espíritos propriamente vitoriosos, se conferirmos ao termo sua razoável acepção. Somos felizes, porque temos trabalho; e a alegria habita cada recanto da colônia, porque o senhor não nos retirou o pão abençoado do serviço”³⁵⁰. Como em numerosas camadas concêntricas, a antiga divisão inferno-terra-céu também se diversifica e multiplica. O espaço liminar entre a vida da Terra e a perfeição celeste agora se estende e enriquece sendo alvo de maior desenvolvimento e descrição do que os mundos angélicos, é nele que o Espiritismo brasileiro vai se concentrar e dispor a ordem do esforço no trabalho sagrado. Se há débitos, estes devem ser pagos. A reciprocidade do universo não pode ser rompida, o trabalho é a chave para o pagamento destas dívidas.

“Acreditaria, porventura, que a morte do corpo nos conduziria a planos de milagres? Somos compelidos a trabalho áspero, a serviços pesados e não basta isso. Se temos débitos no planeta, por mais alo que ascendamos, é imprescindível voltar, para retificar, lavando o rosto no suor do mundo, desatando algemas de ódio e substituindo-a por laços sagrados do amor. Não seria justo impor a outrem a tarefa de mondar [sic] o mundo que semeamos de espinhos, com as próprias mãos”³⁵¹.

³⁴⁸ Cf. PINTO, Geraldo Augusto. **A Organização do Trabalho no Século 20**. Taylorismo, fordismo e toyotismo. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

³⁴⁹ Idem, p. 38.

³⁵⁰ Idem, p. 39 (grifo nosso).

³⁵¹ Idem, p. 40 (grifos nossos).

O trabalho tem seu aspecto moral relacionado à disciplina corporal. O suor, produzido pelo esforço do trabalho (útil, justo), purifica, limpa, lava. Porém, há esforços que se apresentam mais sutis neste esforço de controle de si, como por exemplo, quando um dos *trabalhadores* da colônia, responsável por acompanhar André Luiz, em determinado momento da história lhe pergunta se está melhor, André Luiz lhe responde em longa explanação na qual lamenta seus “sofrimentos morais”, a saudade, a tristeza da morte e as dores do martírio além-túmulo vividos no *Umbral*³⁵².

Ora, nos dizem estes *trabalhadores* espíritas no além-túmulo que: “[o] suor do corpo ou a preocupação justa, nos campos da atividade honesta, constituem valiosos recursos para a elevação e defesa da alma[...]”³⁵³, pois o trabalho não tem somente a dimensão de produzir serviços e objetos, trabalhar é técnica de avanço espiritual.

Clarêncio lhe diz que, se deseja de fato a “cura espiritual”, como um primeiro esforço, a orientação é:

“[a]prenda, então a não falar excessivamente de si mesmo, nem comente a própria dor. Lamentação denota enfermidade mental e enfermidade de curso laborioso e de tratamento difícil. É indispensável criar pensamentos novos e disciplinar os lábios. [...] Além disso, temos, nesta colônia, o compromisso de aceitar o trabalho mais áspero como benção de realização[...]”³⁵⁴.

Clarêncio, o *trabalhador*, novamente lhe pergunta: “Então como passa? Melhor?” Ao que André Luiz responde novamente atento e aceitando a instrução e assim diz: “Vou bem melhor, para melhor compreender a Vontade Divina”³⁵⁵.

Ora, com relação a esta *disciplina* do trabalho se estendendo à *disciplina* espiritual, se retrata no centro espírita, como Já nos diz Cavalcanti (1983) referindo-se à *disciplina* da pontualidade, que é acionada a todo o momento nas ações rituais espíritas (chegar na hora exata nas reuniões e sair na hora adequada, o tempo certo da oração, da comunicação *mediúnica*, da leitura):

“[c]ertamente o Espiritismo fala de, e reflete sobre, a sociedade da qual participa. E algumas características desse sistema religioso podem ser relacionadas a valores sociais mais gerais. Sua concepção hierárquica e evolutiva do mundo coaduna-se com um modelo hierárquico de sociedade. A prática da caridade propõe uma visão conservadora da estrutura social. O

³⁵² Idem, p. 44 (grifo nosso).

³⁵³ Idem, p. 134 (grifos nossos).

³⁵⁴ Idem, p. 45-46.

³⁵⁵ Idem, p. 47.

elevado grau de controle do corpo, [...] e o acentuado respeito à pontualidade ligam-se a valores mais gerais do controle social”³⁵⁶.

O “trabalho” se apresenta como a contraparte da “inatividade”, o ritmo de marcha da ordem e progresso à lentidão do denso, da desordem do caos primevo. Fonte de eterno trabalho para o espírita. A paisagem de Nosso Lar apresenta o labor também no campo da ação sobre a natureza, que se apresenta domesticada na paisagem de amplos espaços de jardins e belas formas geográficas, a razão introduzindo a “verdadeira beleza” na força descontrolada e ameaçadora que denota a subordinação da paisagem espiritual, em específico a “cidade” (“urbe”) como união entre a razão e disciplina estética:

“Deleitava-me, agora, contemplando os horizontes vastos, debruçado às janelas espaçosas. Impressionavam-me, sobretudo, os aspectos da natureza. Quase tudo, melhorada cópia da terra. Cores mais harmônicas, substâncias mais delicadas. Forrava-se o solo de vegetação. Grandes árvores, pomares fartos e jardins deliciosos. Desenhavam-se montes coroados de luz, em continuidade à planície onde a colônia repousava. Todos os departamentos apareciam cultivados com esmero. A pequena distância, alteavam-se graciosos edifícios. Alinhavam-se os espaços regulares, exibindo formas diversas. Nenhum sem flores à entrada, destacando-se algumas casinhas encantadoras, cercadas por muros de hera, onde rosas diferentes desabrochavam, aqui e ali, adornado o verde de cambiantes variados. Aves de plumagens policromas cruzavam os ares e, de quando em quando, pousavam agrupadas nas torres muito alvas, a se erguerem retilíneas, lembrando lírios gigantescos, rumo ao céu”³⁵⁷.

A sociedade é guiada por um modelo meritocrático no qual o trabalho útil tem valor moral e espiritual, já anunciado nos primórdios da modernidade e isto será confirmado quando o *trabalhador* de Nosso Lar nos apresenta os princípios que regem a colônia, mas também a vida espírita em geral tanto lá quanto cá, ao afirmar que a: “[...] [v]ontade ativa, trabalho persistente e merecimento justo são seus princípios de orientação[...]”³⁵⁸.

No universo de pensamento espírita a ociosidade não é divina, no ambiente de “elevação espiritual” que é Nosso Lar, André Luiz repetidamente afirma o movimento e a ação ativa da vontade que preenche a cidade espiritual, para que esqueçamos qualquer resíduo da imagem bucólica de outros “céus”, por repetidas vezes, se admira e descreve extasiado a tranquilidade do trabalho: “Impressionou-me o espetáculo das ruas. Vastas avenidas, enfeitadas de árvores

³⁵⁶ Cf. CAVALCANTI, 1983, p. 59.

³⁵⁷ Cf. XAVIER, 2006a, p. 49-50. (grifos nossos).

³⁵⁸ Idem, p. 53.

frondosas. Ar puro, atmosfera de profunda tranqüilidade espiritual. Não havia sequer um sinal de inércia ou de ociosidade, porque as vias públicas estavam repletas³⁵⁹.

A organização burocrática e suas pretensões de eficiência alçam voos para o além-vida como expressão da razão e do trabalho divino:

“Nossos serviços são distribuídos numa organização que se aperfeiçoa dia a dia, sob a orientação dos que nos presidem os destinos. [...] A colônia que é essencialmente de trabalho e realização, divide-se em seis ministérios, orientados, cada qual por doze ministros. Temos os ministérios da Regeneração, do Auxílio, da Comunicação, do Esclarecimento, da Elevação e da união divina. Os quatro primeiros se aproximam das esferas terrestres, os dois últimos nos ligam ao plano superior, visto que a nossa cidade espiritual é zona de transição. Os serviços mais grosseiros localizam-se no ministério da Regeneração, os mais sublimes no da União Divina[...]”³⁶⁰.

Após nova manifestação de espanto por parte de André Luiz, o interlocutor prossegue:

“O homem vulgar ignora que toda a manifestação de ordem, no mundo procede de plano superior. A natureza agreste transforma-se em jardim, quando orientada pela mente do homem, e o pensamento humano, selvagem na criatura primitiva, transforma-se em potencial criador, quando inspirado pelas mentes que funcionam nas esferas mais altas. Nenhuma organização útil se materializa na crosta terrena, sem que seus raios partam de cima”³⁶¹.

Como já indicado para os espíritas kardecistas há um movimento geral que percorre o Cosmos. Deus é o “motor inicial” e a fonte primeira de movimento no mundo. Ele é a razão elementar e a fonte da ordem que parte de suas leis, concebidas assim como naturais, pois são princípios de organização e orientação inatas. Este movimento está relacionado aos muitos trânsitos no Cosmos espírita kardecista e engloba o fluxo de pensamentos entre os seres e os mundos.

Um *espírito encarnado* ou *desencarnado* está em constante influência e sintonia com os demais e a sintonia ou afinidade espiritual determina estas comunicações. Toda a ordem parte os planos superiores, é a crença espírita. Logo, as formas de organização e gestão do trabalho sofrem a influência dos “planos sutis”. Todo progresso e avanço tecnológico, intelectual e

³⁵⁹ Idem, p. 55.

³⁶⁰ Idem, 56 (grifos nossos).

³⁶¹ Idem, 57 (grifos nossos).

espiritual demanda este trânsito de modelos e arquétipos divinos. Todo grande gênio da humanidade teria como mérito simplesmente estar disponível a estes pensamentos e os desenvolver.

As hierarquias terrestres são construções de ordem e disposição que não partem do puro arbítrio do homem, mas de princípios de razão universal, assim expressam o germe do divino. A vontade soberana do homem, o *livre arbítrio* tão festejado, a evolução individual se expressam na meritocracia, no valor do esforço próprio e insubstituível do homem. Valor liberal que se expressa na distribuição de tarefas do trabalho, sua valorização e rege a possibilidade de obtenção de atribuições, responsabilidade e de mérito, sempre em bases individuais que são a base da organização de uma cidade de transição entre o plano divino e o plano mundano.

“[...] a instituição é eminentemente rigorosa, no que concerne à ordem e hierarquia. Nenhuma condição de destaque é concedida aqui a título de favor. [...] Quando os recém-chegados das zonas inferiores do Umbral se revelam aptos a receber cooperação fraterna, demoram no Ministério do Auxílio: quando, porém, se mostram refratários, são encaminhados ao Ministério da Regeneração. Se revelam proveito, com o correr do tempo são admitidos ao trabalho de Auxílio, Comunicação e Esclarecimento, a fim de se prepararem com eficiência, para futuras tarefas planetárias. Somente alguns conseguem atividade prolongada no ministério da Elevação, e raríssimos, em cada dez anos, os que alcançam intimidade nos trabalhos da União Divina”³⁶².

Destaco igualmente a presença de tarefas divididas por gênero, onde as tarefas de cuidados com os jovens e crianças, assim como as tarefas do ensino serão realizadas pelas mulheres, mais aptas a tarefas “maternais”. Respondendo a pergunta sobre a organização doméstica de “Nosso Lar”, André Luiz obtém, entre as muitas respostas, um desenho das atividades femininas por excelência:

“As almas femininas não podem permanecer inativas aqui. É preciso aprender a ser mãe, esposa, missionária, irmã. [...] A mulher não pode ir ao duelo com os homens, através de escritórios e gabinetes, onde se reserva atividade justa ao espírito masculino. Nossa colônia, porém, ensina que existem nobres serviços de extensão do lar, para as mulheres. A enfermagem, o ensino, a indústria do fio, a informação, os serviços de paciência representam atividades assaz expressivas”³⁶³.

³⁶² Idem, p. 75.

³⁶³ CF. XAVIER, 2006a, p. 130-131.

As divisões de gênero se justificariam na visão espírita, pois os corpos são ocupados por *espíritos* que durante sua jornada estão mais afinados às características consideradas femininas ou masculinas. De fato no que concerne às atividades espíritas no centro espírita não detectei restrições ou privilégios relacionados especificamente à divisão de gênero, ao menos partindo de justificativas doutrinárias, bem diferente do quadro expresso no relato acima.

O número de mulheres e homens, partindo de minhas impressões pessoais em campo, é equivalente, lembrando que o centro é por sua vez dirigido por uma mulher, duas das três sessões de comunicação *mediúnicas* também são dirigidos por mulheres, são pequena maioria nas atividades de *passé* e seu número na atividade como *médiuns* também é equivalente. Porém, ao menos de forma ideal, no exercício mais diversificado da disposição de serviços nesta colônia espiritual, o texto ainda indica uma divisão de trabalho bem marcada pelos valores da época de sua apresentação, no final da primeira metade do século XX no Brasil.

As atividades exercidas na colônia também recebem outra recompensa que não o avanço espiritual, como nosso modelo mais aproximado do arquétipo divino, apresenta também o *trabalhador* necessidades que serão supridas pela remuneração em “bônus-hora”, que nas palavras do orientador de André Luiz “[n]ão é propriamente dinheiro, mas ficha de serviço individual, funcionando como valor aquisitivo”³⁶⁴.

Aqueles que trabalham recebem pelas horas de esforço remuneração que lhes permite obter facilidades e recompensas, sendo que no modelo de organização do Nosso Lar, isto se explica pelo valor moral elevado do *trabalhador*, com a obtenção de uma moradia para si e para aqueles que compartilham de suas afinidades espirituais e caminhadas, a família espiritual.

“Tal como se dá na Terra, a propriedade aqui é relativa. Nossas aquisições são feitas à base de horas de trabalho. O bônus-hora, no fundo, é o nosso dinheiro. Quaisquer utilidades são adquiridas com esses cupons, obtidos por nós mesmos, à custa de esforço e dedicação. As construções em geral representam patrimônio comum, sob controle da governadoria: cada família espiritual, porém pode conquistar um lar (nunca mais que um), apresentando trinta mil bônus-hora, o que se pode conseguir com algum tempo de serviço”³⁶⁵.

³⁶⁴ Idem, p. 139.

³⁶⁵ Idem, p. 133 (grifo nosso).

A mais notável especificidade das regras de propriedade comunitária ou coletiva se apresenta na aquisição de moradia, que ainda servindo ao coletivo, se manifesta como espaço da família, considerada elo elementar da estrutura coletiva da colônia e das associações humanas.

A colônia como espaço de transição e aperfeiçoamento deve expressar em suas atividades os elementos de racionalidade que representam sua ascensão espiritual. A estrutura é valorizada como expressão divina e suas organizações, expressam a ação coletiva. A pessoa, polo tradicional das relações sociais, abre espaço para o indivíduo, o sujeito das leis universais e impessoais, não havendo privilégio ou lei privada.

Há a manutenção dos serviços essenciais e da propriedade em comum. Como vimos o regime é comunitário, mas regido pelo ideal corporativo, hierárquico e meritório fundado no trabalho e seus merecimentos. Os que trabalham adquirem direitos justos, os demais os “inativos” ou “ociosos” terão suas necessidades supridas, mas terão uma participação menor, pois não adquirirão as possibilidades do acúmulo de “bônus-hora”. Diríamos que a cidadania é limitada pelo esforço depreendido, a cidadania plena é do *trabalhador*. Se o tratamento neste sentido é desigual, não é, porém considerado injusto, princípio da hierarquização e exclusão meritocrática que se funda.

“[...] [A] produção de vestuário e a distribuição da alimentação elementares pertencem a todos em comum”. Há serviços centrais de distribuição na Governadoria e departamentos do mesmo trabalho nos Ministérios. O ceileiro fundamental é propriedade coletiva.

[...]

Todos cooperam no engrandecimento do patrimônio comum e dele vivem. Os que trabalham, porém, adquirem direitos justos”³⁶⁶.

Seguindo os princípios espíritas esta colônia e seus administradores não excluirão radicalmente os “ociosos”, mas não os integrarão, não serão participantes plenos da vida neste ambiente espiritual de “esforço e trabalho árduo”:

“[...] [O]s que se esforçam na obtenção do bônus-hora conseguem certas prerrogativas na comunidade social. O espírito que ainda não trabalha, poderá ser obrigado aqui; no entanto, os que cooperem podem ter casa própria. O ocioso vestirá o que melhor lhe pareça; compreendeu? Os inativos podem permanecer nos campos de repouso, ou nos parques de tratamento, favorecidos pela intercessão de amigos;

³⁶⁶ Idem, p. 139.

entretanto, as almas operosas conquistam o bônus-hora e podem gozar a companhia de irmos queridos, os lugares consagrados ao entretenimento, ou o contacto de orientadores sábios, nas diversas escolas dos Ministérios em geral³⁶⁷.

Lewgoy (2004) refletindo sobre o ideal espírita de homem público modelar analisa a concepção de “santo” e do “caxias”, dois núcleos de sentido nas ações de Chico Xavier, psicógrafo de “Nosso Lar”, que se contrapõem ao terceiro termo, o “malandro”. O ser humano estaria limitado, em uma concepção conservadora, apresentada pela ideologia espírita, aos limites sua autonomia que se aproxima da figura do “subordinado em serviço”, alojado entre as orientações divinas (leis universais) e sua própria história individual “cármica”, sua missão e o resgate contínuo de “dívidas”. O ideal do “caxias” somado ao ideal do santo católico, o renunciante servirá de base para sua concepção do valor do trabalho como *disciplina* espiritual. Daí o valor do caxias “[...] o inflexível cumpridor de ordens, amante das normas e legalista até o extremo em seus posicionamentos”³⁶⁸.

Este modelo de indivíduo que surge da biografia de Chico Xavier nos ajuda a compreender a sedução das hierarquias celestes e do mérito do trabalho de Nosso Lar. Destaca-se momento de crítica social à burocracia terrestre não para destruí-la, mas para alertar sobre suas deficiências. Os funcionários relapsos e preguiçosos que recebem seus proventos sem esforços equivalentes são denominados como “[...] moscas venenosas no pão sagrado”³⁶⁹, o erro não está no sistema, mas nos operadores corruptos.

André Luiz segue sua busca espiritual e pergunta se há alguma divisão racional sobre a remuneração, se o trabalho intelectual do administrador se destaca dos demais *trabalhadores*:

“O administrador ganhará oito bônus-hora na atividade normal do dia, e o operário do transporte a mesma coisa? Não é o primeiro trabalho mais elevado que o segundo?

[...]

Tudo é relativo. Se, na orientação ou na subalternidade, o sacrifício pessoal, a expressão remunerativa é justamente multiplicada”³⁷⁰.

³⁶⁷ Idem, p. 140.

³⁶⁸ Cf. LEWGOY, 2004, p. 61-62, e em seguida ver “quadro 2 - o santo e o caxias em Chico Xavier”, p. 63.

³⁶⁹ Idem, p. 142.

³⁷⁰ Cf. XAVIER, 2006a, p. 141.

O que este *trabalhador e guia* de Nosso Lar lhe responde é de que sim, pode haver o esforço que não se manifesta da “materialidade” do trabalho, que poderia ser medido pela força muscular, mas pelo “sacrifício” pessoal envolvido na tarefa. É interessante pensarmos que, por exemplo, a *doutrina* espírita não distingue a *provação* do “pobre” da do “rico”, eles são iguais, pois um passa pela “*provação da pobreza*” e outra a “*provação da riqueza*”, esta última que alguns afirmam até mais difícil, pois demanda mais autocontrole, considerando sua tarefa principal que é “administrar e distribuir as riquezas de Deus”. As tarefas de administração (trabalho intelectual) são assim valorizadas e possivelmente podem receber maior remuneração, assim na Terra como em Nosso Lar.

A doutrina do trabalho espírita já se encontra orientado e esboçado em praticamente todas as obras de Kardec, este intelectual idealista e espiritualizado do século XIX. Todos parecem estar, à época, interessados em compreender as mudanças profundas que se fazem no universo do trabalho e muitas teorias sociais e ciências vão se apresentar, na ânsia de organizar e explicar as perturbadoras mudanças em curso. As obras básicas kardequianas e sua representação do trabalho se apresentam em período aproximado de documento importante na História das doutrinas sociais modernas do trabalho, em 1891 surge das mãos do Papa Leão XIII, a encíclica “*Rerum novarum*”³⁷¹, que busca orientar o leigo católico a respeito da questão social.

O documento papal mesmo após o reconhecimento das desigualdades sociais, não a compreende como causa de conflitos, defende a propriedade privada enquanto direito natural, a necessidade das diferenças sociais e do trabalho pesado, como “necessidade e expiação”. Apresenta um liberalismo mitigado, o Cristianismo como solução dos conflitos que surgem e a Igreja como sua representante, em conservadorismo explícito³⁷².

Em muitos aspectos há coincidências nas orientações da encíclica e algumas percepções espíritas sobre o trabalho como o papel das classes na construção da sociedade, que apresenta a ordem das hierarquias e desigualdades entre os homens, a conciliação entre ricos e pobres, pois cada um destes tem seu papel a cumprir (a prova da riqueza é considerada mais dura do que a da pobreza, considerando seu poder de corrupção e sedução). A divisão social do

³⁷¹ Cf. JEAN-MARIE, Mayers. “A encíclica *Rerum novarum* (1891) e a doutrina social da Igreja católica”. In: CORBIN, Alain. et al. (Org.). **História do Cristianismo**: para compreender melhor nosso tempo. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2009, p. 409-412.

³⁷² Para uma interessante e profundamente crítica análise desta doutrina social do nascimento da sociedade industrial recomenda-se consultar: MASI, Domenico de. “O imbecil especializado”. In: _____. **O Ócio Criativo**. Entrevista dada à Maria Serena Palieri. Rio de Janeiro: Sextante, 2000b, p. 45-57.

trabalho e a preservação da família contra as mudanças que veem alterar a sua configuração tradicional. A maior diferença que surgirá na obra psicografada de Chico Xavier é de que, se no Catolicismo o trabalho é uma sentença condenatória, no espiritismo Kardecista é mais claramente uma oportunidade de progresso também espiritual, já se aproximando da ética protestante.

Tudo indica que a doutrina do trabalho cristão que surge nas obras kardequianas, encontrará seu ápice no modelo organizatório didaticamente descrito na obra do *médium* Chico Xavier, quando a indústria já é um modelo consagrado e agora pode mesmo servir como plano orientador dos “céus”.

A concepção weberiana de vocação, através da mediação do protestantismo, se apresenta como um “chamado” e não simplesmente, como em épocas anteriores, como um suplício, nem mesmo um dever religioso, mas como cheio de outros significados éticos e morais, assim como caminho para a auto-realização, imprimindo um nível novo de escolha e de consciência, como investimento e comprometimento total³⁷³.

O trabalhador primeiro é Deus, o “criador incansável”, mola do trabalho espiritual e universal que funda a existência, é a ele que se iguala quem trabalha e esta referência é que santifica o *trabalhador*.

“O bônus representa a possibilidade de receber alguma coisa de nossos irmãos em luta, ou de remunerar alguém que se encontre em nossas realizações; mas o critério quanto ao valor da hora pertence exclusivamente a Deus. Na bonificação exterior pode haver muitos erros de nossa personalidade falível, considerando nossa posição de criatura em labores de evolução, como acontece na Terra; mas, no concernente ao conteúdo espiritual da hora, há correspondência direta entre o servidor e as Forças Divinas da Criação”³⁷⁴.

“Todo administrador sincero é cioso dos serviços que lhe competem; todo o pai consciente está cheio de amor desvelado. Deus também [...] é Administrador vigilante e Pai devotíssimo”³⁷⁵.

³⁷³ BERGER, Peter. “Algumas observações gerais sobre o problema do trabalho”. In: Revista de Administração de Empresas. Rio de Janeiro, n. 23, v. 1, jan./mar., 1983, p. 13-22.

³⁷⁴ Idem, p. 236 (grifo nosso).

³⁷⁵ Idem, p. 236 (grifo nosso).

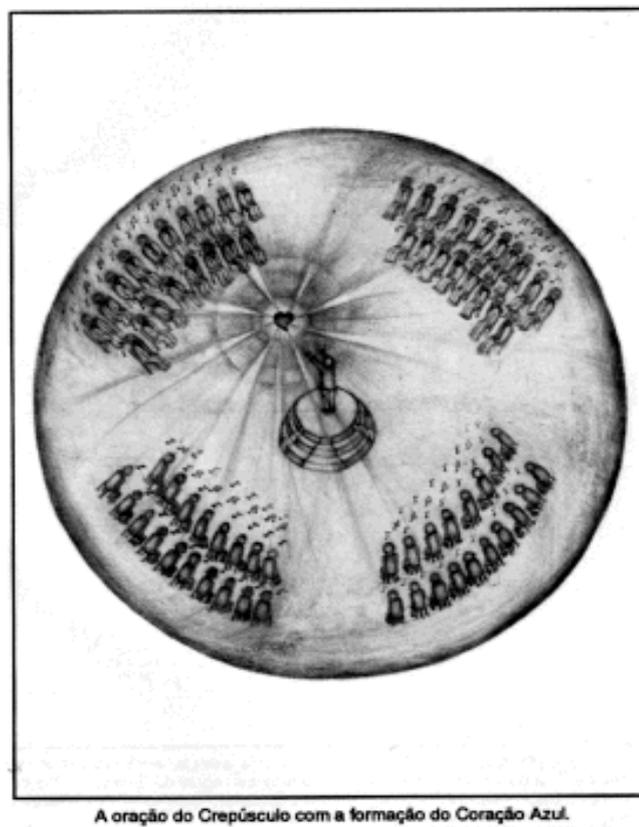


Imagem 30: Oração na colônia espiritual. Assim como em uma reunião espírita no plano material a disposição é circular; a música quando presente é suave e deve relaxar, não estimular; a luz é verdade, assim aspecto da própria divindade. Tudo isto e o próprio “centro” são ideias que representam o universo espiritual (fonte: CUNHA, 2007, p. 93).

A produtividade se dá diante de intenso planejamento, sendo que o trabalho se caracteriza por ser atividade útil, o que implica que nem todo trabalho é útil, ao menos em suas concepções. Situando a discussão no campo etnográfico do centro espírita pode-se deparar com a distinção entre *médiuns* “produtivos” e “improdutivos”.

A obra de Campanella “A Cidade do Sol” (2007)³⁷⁶ também nos mostra uma comunidade ideal a ser governada por homens iluminados pela razão. O filósofo imagina uma cidade ideal, sem hierarquias, na qual todos trabalham e as várias funções são adequadamente repartidas. É abolido tudo que alimenta o egoísmo, sendo o bem individual subordinado ao bem da comunidade, já que todo o trabalho era destinado ao patrimônio comum. Propriedade

³⁷⁶ Cf. CAMPANELLA, Tomásio. **A Cidade do Sol**. São Paulo: Martin Claret, 2008.

privada, riqueza indevida e também a pobreza não existiriam, porque a nenhum homem seria permitido ter mais que o necessário³⁷⁷.

O “Nosso Lar” apresenta para análise semelhanças com outras utopias como a “Nova Atlântida” de Bacon, a “Utopia” de Thomas Morus, a “Cidade do Sol” de Campanella, porém é necessário também aproximá-la das obras de ficção que buscam descrever e prever o “futuro”, esteja este situado no tempo ou em outro plano de existência, como nas obras “A Máquina do Tempo” de H. G. Wells ou no filme “Metrópolis” do diretor e cineasta Fritz Lang, este particularmente interessante, pois prenhe das discussões de cunho socialistas e do conceito do trabalho como potencializador do homem e do humano, em uma contundente crítica social.

A utopia na obra de Thomas Morus refere-se a uma narrativa fantástica na qual este relatava as condições de vida numa ilha desconhecida, denominada pelo próprio termo “Utopia”³⁷⁸. O vocábulo passou a se generalizar para qualquer descrição de um país imaginário ou uma sociedade perfeita, sendo que neste último sentido, o termo seria aceito pelos adeptos espíritas, pois para os mesmos, não se trata de uma imagem literária, pois o outro mundo “está lá efetivamente”. Em suas próprias concepções os relatos relacionam-se mais a uma obra de ciência política do que de fruto de criatividade e arte. Na verdade, dizem, se estas descrições imaginárias abundam é porque de forma imperfeita os homens ou “lembram da”, ou “inspiram-se na” realidade do além. Esta percepção é necessária se quisermos utilizar efetivamente o estudo das utopias seguindo um viés histórico e social.

Em uma tentativa simples de periodização da ficção científica, em busca dos ideais projetados a uma sociedade no futuro, destacamos a chamada “Era Clássica” (1820-1920) e a “Era de Ouro” (1930-1960), fases onde se busca demonstrar o melhoramento do homem pelo saber e pela técnica, e período no qual se situa a escrita do texto de “Nosso Lar”.

Por mais que este seja proposto pelos espíritas não como uma obra de ficção ou gênio, mas como relato verídico, um testemunho, valor reforçado pelo fato do psicógrafo ser Chico Xavier, considerado na comunidade espírita kardecista como “*médium* maior do Brasil”, como antropólogo, permito-me compará-lo às demais obras filosóficas, assim como reflexões

³⁷⁷ Cf. ALBONOZ, Suzana Guerra. “Trabalho e utopia na modernidade II: o trabalho na Cidade do Sol de Tommaso Campanella”. In: **Cadernos de Psicologia Social do Trabalho**, 2005, v. 8, p. 59-69.

³⁷⁸ Cf. CARVALHO, Maia Siqueira de. “Geografias utopianas”. In: **Leituras da História (especial) – Utopias**, São Paulo: Editora Escala, ano I, n.4, 2009, p. 48-55.

em forma da chamada ficção científica para, então, refletir e analisá-lo utilizando os padrões da hermenêutica antropológica pautadas no estranhamento e relativização.

Através da aproximação com a literatura espírita que descreve o universo em colônia e cidades espirituais desenhar as relações de trabalho, hierarquia e organização para buscar compreender o universo dos sentidos e significados do trabalho (e as relações entre o trabalho no Espiritismo e seus desenhos modernos), sua incidência sobre as pessoas e seu controle, forma de compreender como esta utopia social espírita vislumbra e projeta seus anseios sobre a ordem dos corpos no mundo.

9.1. Corpo: instrumento do ser (o corpo do trabalho)

O corpo é “[...] o primeiro e mais natural instrumento do homem”, nos afirma Marcel Mauss (2003a), pois, [...] antes das técnicas de instrumentos, há o conjunto de técnicas do corpo³⁷⁹. Situando-nos já na modernidade, segundo Ory (2008)³⁸⁰, ao longo do século XX, a nova corporalidade tem origem no universo do trabalho, tal que as incessantes transformações dos modos de produção e de troca, época marcada pelo recuo da configuração rural diante da urbanização, no qual este modo de vida urbano, que já desempenhava um papel de referência no seio dos grupos de poder tradicional, impõe-se de ora em diante à massa da população. O ordinário dos corpos se apresenta submetido e dominado pelo projeto destas mesmas elites, ao uso sistemático de novos recursos técnicos, no esforço de garantirem para si o controle dos corpos submetidos.

A fórmula da racionalização paira por cima de todo um conjunto, em nome de determinada concepção do trabalho, resumido a um quadro de gestos e suscetível, então, a uma estrita programação. O projeto tem, desde o início, uma pretensão científica, a organização científica e racional do trabalho. As implicações dessa forma de calcular a energia corporal vão ultrapassar o espaço das empresas. A preocupação quanto ao que fazer, para gastar menos energia nos deslocamentos e nos gestos do corpo no trabalho.

³⁷⁹ Cf. MAUSS, Marcel, 2003a, p. 407.

³⁸⁰ Cf. ORY, Pascal. “O corpo ordinário”. In: CORBIN, Alain (Org.). **História do Corpo**: as mutações do olhar. O século XX (v. 3). Petrópolis: Vozes 2008, p. 155-195.

Portanto, ao pensarmos o trabalho como valor, devemos novamente refletir sobre a racionalização dos corpos como produto de contextos que se sucedem e se sobrepõem em busca de uma compreensão dos processos de conformação do corpo espírita.

Retornando brevemente à discussão sobre o Nosso Lar, a colônia é uma cidade murada. Extensa muralha se estende em toda sua extensão impedindo hóspedes indesejados, sua entrada e saída é controlada. Lá fora está o *Umbral*, espaço da estagnação e do caos. A referência que me surge não é, porém de uma cidade fortificada, mas de uma fábrica e seus muros, como nos traduz Masi (2000a):

“A fábrica, caracterizada pelos muros que a circundam e que interditam o ingresso de estranhos, destila seus princípios no interior de seu próprio universo tecnológico. Uma vez que entram na fábrica, o trabalhador não tem mais, durante o dia todo, contato algum com o exterior[...]”³⁸¹.

A indústria também apresentará suas leis, que incidirão sobre os gestos e corpos dos trabalhadores. São estas a standardização, a especialização, a sincronização e por fim a maximização ou eficiência. Alguns aspectos destas leis estarão presentes também nas práticas do corpo durante a ação nas casas espíritas, se não radicalmente de forma sub-reptícia.

A standardização se refere à homogeneização do produto do trabalho, no caso os cursos e palestras, os constantes treinamentos se incumbem de homogeneizar as práticas como o transe durante a sessão *mediúnica*, a linguagem apropriada tanto na escrita quanto na fala, a técnica do *passé* ou a uniformização de procedimentos em geral, as inovações e a criatividade nas suas práticas sendo vistas como divergência até que se provem embasadas na *doutrina* e no bom senso.

A especialização acompanha este processo de standardização e se apresenta no espaço como podemos observar, cada sala e cômodo tem ao menos uma função adequada para cada atividade, incluindo seu duplo no plano espiritual, mas também com relação o seu trabalho na casa, *passistas*, *esclarecedores*, *médiuns*, *trabalhadores* que se dividem em tarefas para melhor oferecer os serviços da casa.

A sincronização surge do controle estrito do tempo, tanto o início quanto o término das tarefas, o tempo do *passé*, o tempo da comunicação e *esclarecimento* do *espírito* em intervalos regulares e observados como parte de uma disciplina moral e de valor espiritual. O controle do tempo, assim como as outras se referem á maximização ou eficiência, já que o trabalho deve ser útil seu resultado é garantido pela melhor técnica. No caso do *médium* este

³⁸¹ Cf. MASI, Domenico de. “A razão do lucro”. In: _____. **O Ócio Criativo**. Entrevista dada à Maria Serena Palieri. Rio de Janeiro: Sextante, 2000, p. 58-59.

já nasce *médium*, é uma condição física, porém ele deve “desenvolver” sua *mediunidade* e neste processo no interior da casa espírita, sob supervisão, adquirirá o exercício de uma *mediunidade* agora considerada “útil”.

Como indica Lewgoy (2004) sobre a condição ética do homem espírita, utilizando-se de Chico Xavier como referência, este não se propõe como um renunciante, mas encontra-se entre mundos, e assim, apto a efetuar sua missão, seu mandato, apresentando-se sob um ideal conservador, para os quais os princípios da igualdade referem-se à justiça impessoal e meritocrática e hierarquizada como podemos ver nas descrições sobre as organizações dos planos espirituais, muitas vezes apresentando organização austera e burocrática.

Remetendo a uma perspectiva histórica sobre as concepções relativas ao próprio mundo dos *espíritos*, nos revela Morin (s/d.), no qual estes não abandonam o espaço dos vivos. Compreenda-se que os vivos os sentem onipresentes: a atmosfera está impregnada de *espíritos*. Posso relatar como exemplo deste convívio pleno do mundo espiritual e do mundo material que constitui o Cosmos espírita que, em determinada noite de trabalho no centro espírita, após dar direções a um rapaz em busca de informações, ao comunicar o fato a uma *trabalhadora* da casa e lhe perguntar se ela havia visto um rapaz saindo da sala, esta me responde que não, me devolvendo a pergunta de forma provocativa: “era *encarnado* ou *desencarnado*”?

É aqui que a vida dos mortos se imbrica na dos mortais, insiste. Pois o duplo tem as mesmas necessidades elementares, conserva em certa medida seus traços essenciais, que busca perpetuar para além da morte em suas atividades próprias, assim é necessário, a depuração que liberta destes traços materiais mais rudes. Por isso nos alerta de que de forma frequente os paraísos são as transposições celestiais da vida da classe e casta dominante e masculina. Ora, isto coincide em certa forma com a notícia espírita, pois em seus níveis mais próximos deste mundo, as chamadas colônias espirituais reproduzem a vida urbanizada presente já no contexto da História da formação do contingente espírita.

Não se trata do desencantamento do mundo, mas da tentativa de um novo encantamento, pois o anterior sistema mágico vem receber apoio de uma linguagem e discurso que incorpora certas demandas do cientificismo e das explicações racionais de nossa época, mas suprindo uma necessidade de sentido que Weber (2003) admite, somente a religião parece outorgar plenamente. O mundo permanece habitado por algumas de suas antigas forças, porém elas serão renomeadas e legitimadas sob a nova ótica e discurso da verdade.

No pensamento weberiano, a moral da convicção aparece como uma das expressões possíveis da atitude religiosa. O espírita quando vivencia o adocimento e considera o corpo

como instrumento diante do valor do trabalho, chamado “fraterno”, ação *caridosa*, estimulador da responsabilidade de disciplinar e conduzir-se, diante de uma religiosidade cada vez mais interiorizada. O projeto do ser espírita, percebido sob o tipo ideal do ascetismo intramundano, se expressa de maneira mais imediata na disciplina dos desejos e instintos, vivência dos impulsos da matéria, que pesada e densa exerce sua gravidade sobre seu espírito, na *encarnação*, em um movimento para o dentro do mundo e suas relações, sem deixar-se conquistar.

Suzana Albornoz (2005) busca, através da análise do texto de Campanella, falar sobre este momento em que a modernidade se anuncia por uma nova percepção do trabalho, da utilidade do trabalho que diferencia as etapas anteriores da história da modernidade que se anuncia no universo da ética do trabalho: “Tanto os gregos como os seus descendentes romanos e cristãos tinham conservado uma atitude nítida de subvalorização da atividade e da prática em relação à contemplação e à teoria”³⁸². O Cristianismo não irá de imediato atribuir ao trabalho esse fator de ascensão, pois ainda atua com a diferença entre o “baixo” e o “alto”, o material da atividade corporal e o sublime da atividade espiritual, valorizando mesmo o surgimento posterior do eremita, como o que se afasta da corporalidade do mundo e de seu senhor, o diabo.

Albornoz (2005) atribui mesmo à perspectiva ideológica ligada à ascensão de uma nova classe de poder, a burguesia e o homem livre como ator desta mudança de concepção: “O novo tempo, de afirmação da nova classe burguesa ligada à manufatura e à organização urbana, e às novas interpretações religiosas nas diversas direções da Reforma Protestante, clamava por uma nova valoração da atividade humana e isto era o novo”³⁸³.

O nascimento do “homo faber”, como modelo de compreensão do ser humano, é o homem que anuncia o mundo moderno. O homem atuante, ativo que pode mudar o mundo com sua vontade, esta que se manifesta no trabalho e seus resultados, não só criatura, mas reformador e agente de realização da criação que se mostra imperfeita, incompleta, que requisita sua ação decisiva. Isto é identificado nas utopias que se constroem desde o século XVII até o século XX, onde a questão do trabalho se mostra central seja a sua distribuição, sua eficiência ou a diminuição dos esforços físicos do trabalho a partir do desenvolvimento tecnológico.

Os aspectos mais gerais que se aplicam à construção das projeções utópicas por parte de filósofos e literatos aproximam a construção de descrições sobre o mundo do além que difere

³⁸² Idem, p. 60.

³⁸³ Idem, p. 60.

a desordem à ordem que apresenta o modelo de ação do homem divinizado ou a caminho do ideal divino. A proposta da teodiceia espírita só se revela com referência às ideias e imagens que os espíritas têm da vida e aos valores a que aderem. Para ser compreendida, toda atitude exige a percepção das concepções cósmicas que organiza, apresenta a ordem modelar e animam os sujeitos e suas ações. Cada religião, em cada época, conciliou através de estratégias próprias, as exigências resultantes dos princípios religiosos com as exigências internas de um certo domínio de atividades da vida cotidiana de seus adeptos.

A disciplina racional sobre o corpo, na ética da responsabilidade e o valor do trabalho, demonstram uma certa adequação às demandas modernas sobre o indivíduo, os sistemas de produção e novos valores de classe. Luiz Fernando Duarte (1994)³⁸⁴, Maria Lucia da Silveira (2000)³⁸⁵, Jaqueline Ferreira (1998)³⁸⁶, Beltrão (1982)³⁸⁷ e Diana Antonaz (2001)³⁸⁸, entre outros, nos apresentam etnografias que têm reconhecido o corpo como categoria essencial de análise do universo cultural nas sociedades urbanas modernas, principalmente quando se enfoca o universo do trabalho e trabalhador, que envolve a constituição de um universo de valores apresentando-se manifesto através do corpo que dói, do nervosismo, etc..., acionando indiretamente, a perspectiva da corporeidade, enquanto experiência existencial e plena da realidade.

O sentido do trabalho ultrapassa o de mera atividade produtiva, como encarada sob ênfase material, a perspectiva engloba um macrocosmo de relações e sentidos que alça, no caso espírita, o trabalho como toda a vida, apresentada como espaço e arena de atuação do espírito, tendo o mundo, assim como o corpo, sentido provisório e acessório.

³⁸⁴ Cf. DUARTE, 1994.

³⁸⁵ Cf. SILVEIRA, Maria Lucia da. **O Nervo Cala, o Nervo Fala**: a linguagem da doença. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2000.

³⁸⁶ Cf. FERREIRA, Jaqueline. “Cuidados do corpo em vila de classe popular”. In: DUARTE, Luiz Fernando Dias (Org.). **Doença, Sofrimento, Perturbação: perspectivas etnográficas**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1998, p. 49-56.

³⁸⁷ Cf. BELTRÃO, Jane Felipe. “Mulheres da castanha: um estudo sobre trabalho e o corpo”. In: BRUSCHINI, Maria Cristina A. & ROSEMBERG, Fúlvia (Orgs.). **Trabalhadoras do Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1982, p. 67 -109.

³⁸⁸ ANTONAZ, Diana. **A Dor e o Sentido da Vida**. Um estudo de caso: a “nova doença” das telefonistas do Rio de Janeiro (1980/1990). 360 f. Rio de Janeiro, Tese (doutorado) apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/UFRJ-Museu Nacional, 2001.

9.2. Técnicas do sagrado. O *passé* espírita (conceito e performance do trabalho do corpo e suas dádivas)

O *passé* é uma das técnicas terapêuticas mais difundidas no meio espírita. Cavalcanti (1988) a considera, junto ao estudo e a terapia de *desobsessão*, um dos elementos essenciais do complexo ritual espírita.

O termo *passé* encontra-se mais ou menos bem difundido no vocabulário religioso brasileiro, sendo reconhecido, mesmo pelos que nunca o experimentaram. Enquanto prática, diferentes modalidades de ação são identificadas enquanto *passé*, variando entre as comunidades identificadas como espíritas.

Vindo de família católica, mas observador eventual das práticas espíritas umbandistas, já havia presenciado em eventos religiosos, ações que afirmavam estão relacionadas com passar ou transmitir força espiritual: rezas e bênçãos onde se colocavam as mãos na cabeça do doente, palmas estendidas em direção a alguém quando se expressa desejo de felicidade ou saúde, acompanhadas de baforadas de fumo, as “limpezas”, abraços e apertos de mãos vigorosos, etc. Muitas vezes em um círculo de devotos uma oração em conjunto é acompanhada por relatos de alívio e revigoração de forças. Ao mesmo tempo, quando estive em casas espíritas kardecistas, recebi *passes* após atividades, sempre em salas especiais afastadas do movimento principal da casa, onde em silêncio o *passista* estende os braços e colocando as palmas das mãos voltadas para a testa ou ao topo da cabeça, muitas vezes apresentando um movimento leve descendente das mãos da cabeça para os ombros e peito, assim “dá o *passé*”.



Foto 51: A técnica corporal do *passé*. A fotografia é de pequeno cartaz na sala de estudos do ESDE 1. Mostra a postura do *passé* como desenvolvida no Caminheiros do Bem e nos mostra que a eficácia do *passé* tem como elementos: **1.** a técnica e crença do *passista* e **2.** a postura e crença do receptor do *passé*; destaque o terceiro elemento, **3.** a crença da comunidade, indicada no clássico estudo de Claude Lévi-Strauss (1973b)³⁸⁹ (foto 2008).

³⁸⁹ Cf. LÉVI-STRAUSS, Claude. “O Feiticeiro e sua magia”. In: **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1973b, p. 193-213.

Os conceitos específicos no Espiritismo Kardecista ligados ao *passé*, em um esforço de conceituação e explicação de mecanismos de funcionamento, recorrem a longas explicações com fundo “fisiológico” e mesmo em conceitos da Física, como explicações a respeito da transmissão “magnética”³⁹⁰. Diante de conceitos tão variados e tendo em vista o apreendido, inicio esta reflexão apresentando um conceito operacional, a partir do qual busco me desvencilhar de uma vivência naturalizada do *passé*. O *passé* é ação onde se dá transmissão de forças consideradas espirituais de um doador para um receptor. Assim, o *passé* pode aproximar-se da prece e do universo externo ou periférico ao círculo de sentidos espíritas da benção, mas também da maldição, do “olho gordo”, das técnicas corporais de ofício das rezadeiras, puxadeiras, curadores tradicionais³⁹¹, etc.

No caso de minha experiência com o *passé* na casa espírita, um recorte mais especializado, este é técnica que envolve uma ou mais pessoas, onde, de forma mais específica, porém sem limitar-se a ela, através principalmente do gesto de direcionar as palmas das mãos em direção a um objeto (no caso da *água fluidificada*) ou a um doente, de maneira que forças (*fluidos* ou energias) espirituais curativas lhes seriam transmitidas, devolvendo-lhe a saúde ou preparando-o para as demais ações terapêuticas espíritas.

No esquema anatômico espírita, explícito especialmente na performance do *passé*, há a ênfase em determinadas partes do corpo, que se destacam como centrais em suas reflexões: as mãos, a cabeça e o coração³⁹². As mãos, em particular, estão marcadamente presentes no imaginário e iconografia espírita em capas de livros, assim como em registros fotográficos que tendem a direcionar seu “olhar” e demais perspectivas representacionais para as mãos.

A cabeça, no ideário ocidental moderno, surge como a sede da razão, instância muito valorizada no universo espírita. Lá se apresenta na concepção espírita (também espiritualista) o *chakra* coronário (da palavra coroa) via de entrada para as energias espirituais. Destacamos o fato de que a cessação das atividades cerebrais nos meios médicos atualmente é considerada sinal distintivo da morte.

Entre os espíritas o coração é relacionada às dimensões a sede do sentimento e emoção, surgindo mais nas instâncias do discurso (“aja com coração”, “deixe o coração falar” ou “estar com o coração leve”) e em imagens literárias diversas, sendo que é visto com um ponto

³⁹⁰ Cf. AZEVEDO, Geraldo de. et al. **Terapia pelos Passes**. Salvador: Livraria Espírita Alvorada Editora, 1998 e FERRAZ, José. et al. **Passes: aprendendo com os espíritos**. Salvador: Livraria Espírita Alvorada Editora, 2006.

³⁹¹ Cf. NOBRE, Angélica Homobono. **Atravessando Fronteiras: Viagem rumo à saúde tradicional**. 207 f. Belém, Tese (doutorado) apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (Antropologia)/UFPA, 2009.

³⁹² Como ponto de partida em uma reflexão sobre alguns aspectos de uma simbologia do corpo, ver: LELOUP, Jean-Yves. **O Corpo e seus Símbolos**. Petrópolis: Vozes, 1998.

de equilíbrio entre as partes “baixas” e “altas” do corpo (onde se encontra *chakra* genésico – de gênese, criação, o que já nos transmite o sentido prioritário da atividade sexual – a reprodução).

Como ritual envolve performance no sentido que abarca contexto, espaço, técnica e engajamento corporal (assim, corporeidade). Esta performance deve ser vista como comportamento comunicativo, onde se trocam informações, bens e modos de ser e fazer. Atitude humana na presença de um ou mais participantes, considerando-se que esta ação exerça influência. Contudo o comportamento ritual/performativo pode ser realizado sem observadores, enquanto ação individual. Sempre, porém, assim determinada pelos marcadores da cultura, onde os observadores são “invisíveis”, porém determinantes. Desta forma na presença ou não de outros participantes, podemos apresentar uma performance sem estarmos cientes disto.

Pelos espíritas envolvidos na demonstração da cientificidade, da realidade do *passé*, se perguntam se o *passé* seria magia e, portanto, se as energias ou mesmo as técnicas envolvidas sugeririam ações “sobrenaturais”, ou potências “indefiníveis”. Meus interlocutores espíritas quando questionados sobre a natureza mágica do *passé*, respondem enfaticamente que “não”!

”Porque o *passé* não se utiliza de fetichismos, não é dogmático, não compactua com espíritos inferiores para obtenção de favores, quer materiais, quer espirituais, nem se compromete com ritualismos. Não incita adoração a santos ou mitos, nem sequer pagamentos ou oferendas. Se nos permitimos uma definição própria, o *passé* é um dos veículos de que se utilizam os bons espíritos para atender os necessitados, de acordo com a vontade de Deus, e não para atender aos homens, segundo nossos, quase sempre, pueris caprichos e mesquinhas imposições”³⁹³.

Morin (s/d.) nos traz reflexão sobre a magia que pode conter mais um elemento que nos aproxime e esclareça sobre a rejeição categórica a este universo de relações por parte do espírita. A magia pressupõe analogia e interpenetração, ao limite extremo, do humano e do natural, do microcosmo e do macrocosmo. A magia no contexto do imaginário ocidental está relacionada ao paganismo (esfera do mal), em contraposição ao Cristianismo (esfera do bem); ou como uma etapa anterior à religião³⁹⁴. Portanto, inaceitável para os adeptos espíritas. Mais

³⁹³ Cf. MELO, Jacob. **O Passé**. Seu estudo, suas técnicas, sua prática. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 1993, p. 32.

³⁹⁴ Cf. NOGUEIRA, Carlos Roberto Figueiredo. “Em busca dos conceitos: a magia”. In: _____. **Bruxaria e História: as práticas mágicas no ocidente cristão**. Bauru: EDUSC, 2004, p.17-39.

do que uma questão do uso do termo “mágico”, “magia”, mas problemática que envolve um tipo de pensamento que admite a intervenção “mágica” no universo por parte de alguém.

Como nos diz Camargo (1961) mesmo com as restrições à admissão de intervenção “mágica” que oporia a vontade e ação a Deus e suas leis universais, no que se refere à explicação de adoecimento relacionada a feitiços e “trabalhos de magia” ela é aceita devidamente reinterpretada à luz de seu sistema cosmológico. A consideração é que a magia atua via ação dos *espíritos* desencarnados e não pode realizar nada contrário à ordem natural.

Ora, o mito cósmico é imediatamente mágico, isto é está intimamente ligado à vontade do microcosmo de se identificar com o macrocosmo ou de se apropriar dele comandando-o (“mimando-o”) (Montero, 1986)³⁹⁵. Seja através da “participação mágica” de Lévy-Bruhl ou da mimese frazeriana é crença na onipotência das ideias (eu quero, eu penso e assim é). Por outro lado, a magia é “[...] uma participação em que o eu se insere na universal analogia do cosmo para aí modificar a lei das metamorfoses em seu proveito, e uma afirmação pura do querer individual, um ‘eu quero’ que se crê e se reconhece capaz de comandar as coisas”³⁹⁶.

O *passé* pode corresponder à técnica de imposição de mãos, sendo este o sentido mais usual do termo, porém afirma-se que a imposição de mãos é, porém, uma só das várias técnicas de *passé*. O próprio termo *passé* busca afirmar a noção de movimento que se contrapõe a estática, ao encapsulamento e bloqueamento dos movimentos “energéticos” universais (aqui incluídas as “orações”, “pensamentos positivos”, “bons fluídos”, “ação amorosa”).

Na concepção espírita kardecista, Jesus Cristo não é o “filho de Deus”, uma das figuras da Santíssima Trindade católica, mas o “*espírito* mais evoluído” que esteve na Terra, operação que evita o deslocar de sua posição superior e privilegiada comum a todas as vertentes denominadas cristãs. No que diz respeito ao *passé* e suas técnicas, Jesus é concebido como o modelo do *passista*, suas ações de cura, que localizam na Bíblia, são apropriadas e reinterpretadas como exercício modelar da cura espírita, principalmente por sua *gratuidade*, como dádiva divina, seu aspecto “evangélico”, como motor de mudanças na conduta tanto dos doentes, quanto dos que assistem e acompanham, suas técnicas são vistas como “simples”, pois só consistiriam na imposição das mãos e palavras de ordem.

³⁹⁵ Cf. MONTERO, Paula. **Magia e Pensamento Mágico**. São Paulo: Editora Ática, 1986.

³⁹⁶ Cf. MORIN, s/d., p. 93.

As imagens de suas “curas” são utilizadas em cursos sobre o *passe* e as mesmas são debatidas e refletidas e flexionadas nos mínimos detalhes no intuito de extrair o máximo da literatura bíblica. Todas as ações sobrenaturais ou mágicas são apropriadas e retraduzidas pela ciência espírita, buscando exaustivamente extrair qualquer vínculo com o mistério. Como linguagem com pretensões universais, a ciência deve abarcar toda a realidade, revelando o que antes restava “oculto”.

Ligado a noções como teatralidade e expressividade, analisado muitas vezes exclusivamente no contexto de práticas religiosas, ao que alguns antropólogos se contrapõem³⁹⁷. Deve-se incluir ênfase à dimensão da experiência por que passa o “ator social” no uso de diversas linguagens (músicas, cheiros, gestuais, técnicas retóricas) com vistas à vivência ritual, em uma situação que governa e inventa o passado, mas do que mera reprodução, (re)construção de sentidos.

No vocabulário espírita o termo *passe* tem ao menos dois significados relacionados: 1) nome dado ao gesto (ou ao conjunto destes) com fins de se movimentar “eflúvios”, *fluidos* salutareis ou “força espiritual”; 2) Como a generalidade de atividades de cura, a própria prática terapêutica, ações de tratamentos de saúde que envolve técnicas e fundamentos espirituais no âmbito do Espiritismo, sendo ora chamados como um, ora como outro sentido. A literatura especializada espírita nos traz que é técnica onde o *médium curador* “transmite o fluido salutar dos bons espíritos” (Kardec, 2005a). Chico Xavier (1977)³⁹⁸, na literatura produzida na *psicografia* de Emmanuel, sintetiza o conceito ao afirmar que o *passe* é uma “transusão de energias psíquicas”.

“Irradiação do pensamento”, “canalização de força plenificadora”, “técnica do amor”, elemento essencial de “terapia socorrista espírita”. Na terapia dos *pases* considera-se imprescindível a “sintonia” do doador com o receptor, a receptividade do paciente com relação ao agente, sem o que, o resultado se torna inócuo.

Estas energias psíquicas ou espirituais são muitas vezes descritas como “magnéticas”, relacionadas como “terapias fluídicas” (fluidoterapia): “[...] O magnetismo vem a ser a medicina dos humildes e dos crentes [...] de quantos sabem verdadeiramente amar”. Como “medicina”, “remédio acessível a todos”, sua vocação seria a” transmissão da saúde”:

“Como existem prontos-socorros para os males físicos e assistência imediata para os alienados mentais em crise, já é tempo que a caridade

³⁹⁷ Cf. PEIRANO, Mariza. **Rituais**. Ontem e hoje. (Coleção Passo-a-Passo, 24). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2003.

³⁹⁸ Cf. XAVIER, Francisco Cândido. **O Consolador**. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 1977.

cristã, nas instituições espíritas, crie serviços de urgência fluidoterápica e de consolação para quantas se debatem nos sofrimentos do mundo, e não têm forças para esperar datas distantes, ou dias exclusivos para o atendimento”³⁹⁹.

Ação considerada “emergencial”, “medicina dos humildes”, “remédio dos pobres”, “ministério da solidariedade humana”, a transmissão de “boas vibrações” para o doente, sem dúvida é uma das portas de entrada do Espiritismo, já que suas salas de *irradiação* são frequentadas não só por participantes assíduos da casa, mas por outros que buscam no *passé* alívio para os mais variados problemas. O *passé* inclui-se assim como dádiva: “Eis aí o significado profundamente belo e sublimado do *passé*: a doação de alma para alma”⁴⁰⁰.

Como já indicado a noção da eficiência do *passé* ultrapassa as construções lógicas da própria casa espírita, ele é atuante sem depender do gestual especializado e das explicações espíritas kardecistas para seu funcionamento. É possível compreendê-lo como um espaço de diálogo, do qual outras congregações de crença, mutuamente se aproximam e se apropriam, interpretam, permitindo, assim, o trânsito na sala de *passes* de católicos, umbandistas, espiritualistas ou mesmo dos mais céticos.

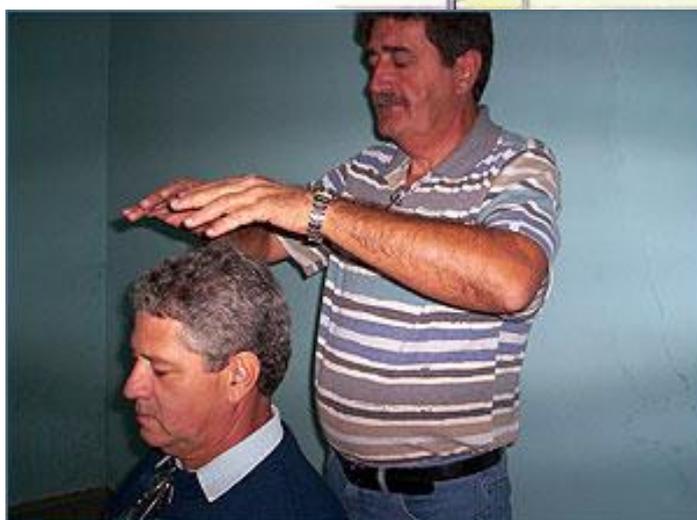
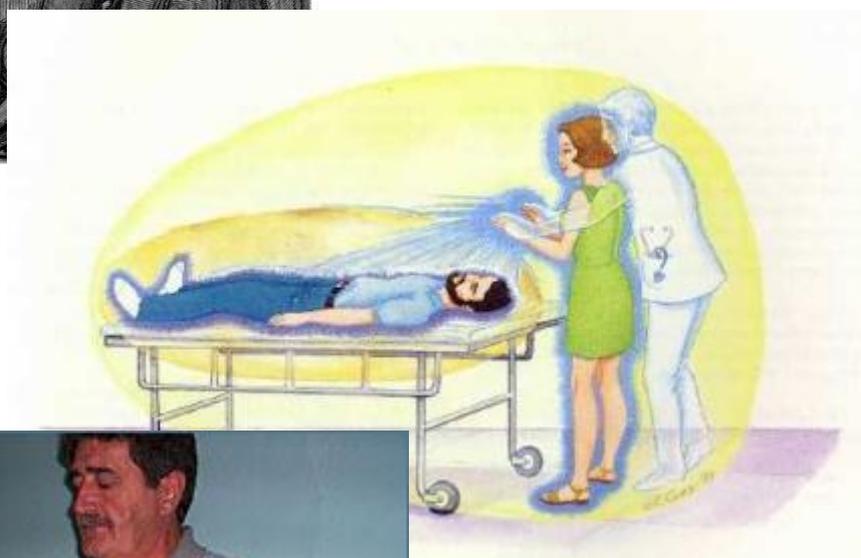
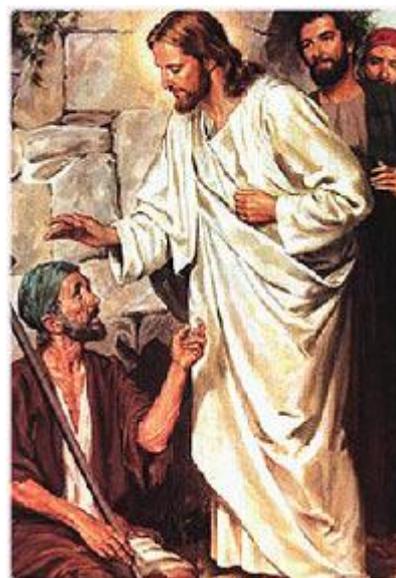
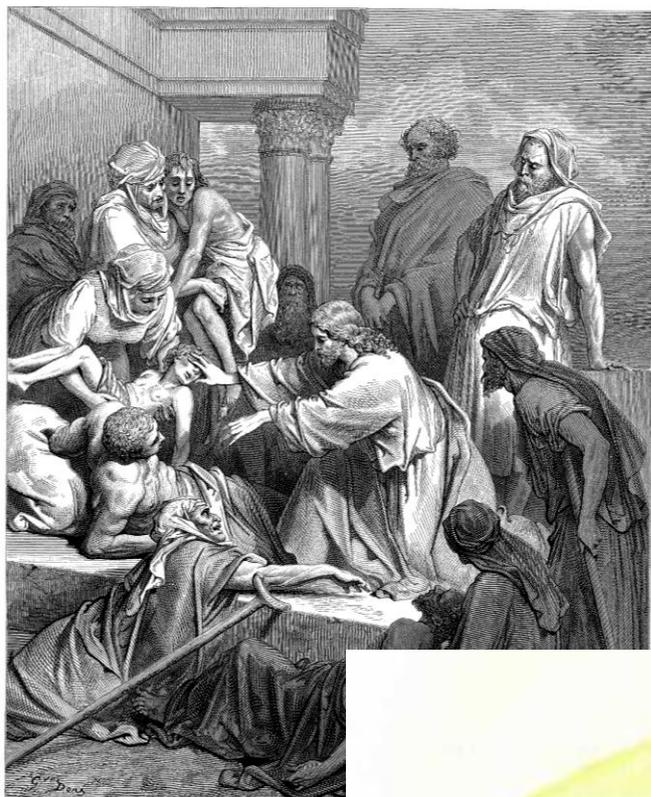
Neste sentido Heraldo Maués (2000; 2003)⁴⁰¹ assinala a presença dentre as técnicas de cura católicas carismáticas da “imposição de mãos”, porém a construção explicativa da imposição de mãos e sua ação apresenta a especificidade do grupo e de suas motivações, suas próprias concepções de adoecimento e alcance terapêutico. Também assinala a presença de técnicas semelhantes na pajelança cabocla, tecnologias e sistemas de crença os quais confronta nestes artigos acadêmicos, citadas buscando através da comparação a compreensão tanto de sua generalidade quanto de especificidades locais.

O uso do corpo como instrumento de cura e a percepção de transmissão de força espiritual, não é construção teórica, nem prática exclusiva do Kardecismo, já estando bem firmada no imaginário religioso brasileiro antes de sua chegada ao Brasil.

³⁹⁹ Cf. DENIS, Leon. **No Invisível**. Rio de Janeiro: FEB, 1981, p. 182 (grifos meus).

⁴⁰⁰ Cf. MELO, 1993, p. 13.

⁴⁰¹ Cf. MAUÉS, Raymundo Heraldo. “Bailando com o Senhor”: técnicas corporais de culto e louvor (o êxtase e o transe como técnicas corporais)”. In: **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, 2003, v. 46, n. 1, 2003 e MAUÉS, Raymundo Heraldo. “Algumas técnicas corporais na Renovação Carismática Católica”. In: **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, ano 2, n. 2, set., 2000, p. 119-151.



Imagens 31, 32, 33 e 34. Jesus efetuando uma de suas curas e a apropriação do modelo. Estas são interpretadas a partir do modelo espírita de ação. Uma das imagens mostra claramente a *médium passista* sendo auxiliada no *passé* por um *espírito* trajando vestimenta médica, a figura é branca e diáfana e possui um estetoscópio em seu bolso e atendem paciente que está acomodado em uma maca. O Caminheiros não possui macas, mas tenho notícias de centros em que há macas para acomodar o atendido. Estas imagens foram enviadas a mim por participantes do grupo ESDE 1, possivelmente de fonte eletrônica (fonte não identificada).

O *passé* é uma das técnicas corporais espíritas; temos a prece, o estudo, que envolve performance tanto do ouvinte, quanto do palestrante, e a prática das comunicações *mediúnicas*, não só em sua multiplicidade de manifestações (*psicografia, psicofonia, psicopictografia, etc.*), mas o próprio êxtase e seu controle, para que se adeque ao espaço sagrado e as expectativas do ritual e seus participantes. Dentre as técnicas do corpo espírita o *passé* é um dos mais divulgados, sendo praticado pela maior parte dos *trabalhadores*, mesmo quando estes não o executam como forma de participação institucional o conhecem e creem em sua eficácia. Através de sua performance podemos alcançar alguns dos valores espíritas para o corpo e é por isso e pelo fato de ser uma técnica distinta e generalizável no centro espírita que seu estudo pode servir de foco para a percepção do corpo espírita.

No Caminheiros do Bem há a prática do *passé* em sala específica, encontram na literatura as muitas modalidades do *passé*, (*passé* magnético, espiritual, fluídico), todas fazem parte da construção do pensamento espírita e são ensinados em todos os cursos e oportunidades na trajetória como participante do centro, porém na prática os *passistas* não são confrontados com estes esquemas mais analíticos.

O *passé* pode ser chamado: **1.** *passé* magnético ou *anímico* (de “anima” – alma – transmitido pelo *passista encarnado*, com a participação de suas energias físicas ou corporais), **2.** *passé* espiritual (transmitido pelos *mentores* e *trabalhadores* espirituais *desencarnados*), se somam no **3.** *passé* misto (confluência dos dois tipos descritos anteriormente). Foi indicado durante instruções e em conversas com outros participantes, o *passé* transmitido é em geral, o *passé* misto, o que busca demonstrar a cooperação constante entre os planos de existência.

Associação Espírita Caminheiros do Bem

PASSE

DIRETRIZES DE FUNCIONAMENTO

- 1 - O QUE É
- 2 - ELEMENTOS DO PASSE
 - 2.1 - OS FLUIDOS
 - 2.1.1 - Conceitos básicos
 - 2.1.2 - Propriedades
 - 2.1.3 - Mecânica de atuação
 - 2.1.4 - Centros de força
 - 2.2 - O PASSISTA
 - 2.2.1 - Quem é
 - 2.2.2 - Condições físicas
 - 2.2.3 - Condições espirituais
 - 2.3 - O PACIENTE
 - 2.3.1 - Quem é
 - 2.3.2 - Por que precisa
 - 2.3.3 - Condições para receber
 - 2.4 - OS ESPÍRITOS
 - 2.4.1 - Quem são
 - 2.4.2 - Condições necessárias
 - 2.5 - A PRECE
 - 2.5.1 - Sua importância
 - 2.6 - O AMBIENTE
- 3 - CLASSIFICAÇÃO E RESULTADO DO PASSE
 - 3.1 - Classificação do passe
 - 3.2 - Resultados do passe
- 4 - OBJETIVOS DO PASSE NO TRATAMENTO ESPIRITUAL
- 5 - MECÂNICA DE FUNCIONAMENTO
 - 5.1 - PREPARAÇÃO PRÉVIA DO PASSISTA
 - 5.1.1 - Antes da chegada na Instituição
 - 5.1.2 - Após a chegada na Instituição
 - 5.2 - O PASSE COMO PARTE DO TRATAMENTO ESPIRITUAL
 - 5.2.1 - Antes do início
 - 5.2.2 - Da aplicação do passe em si
 - 5.2.3 - Da água fluidificada
 - 5.2.4 - Após a aplicação
 - 5.2.5 - Encerramento Aplicação do passe no dia
 - 5.3 - RECOMENDAÇÕES GERAIS AOS PASSISTAS
- 6 - REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS
- 7 - QUESTIONÁRIO DE AVALIAÇÃO
- 8 - PROGRAMA ANUAL DE ESTUDOS SOBRE O PASSE

NOVEMBRO - 1996

Nota sobre autoria e responsabilidade desta apostila podem ser consultadas ao final do documento.

Foto 52. Passe – diretrizes de funcionamento do trabalho do *passista*. Reprodução eletrônica da primeira página da apostila que me foi entregue ao ingressar no grupo de trabalho do *passe* na casa espírita Caminheiros do Bem. Demonstra a valorização da linguagem escrita, do estudo e consiste em uma das fases de integração em vários grupos dentro da casa espírita (Foto 2008).

Como tenho verificado com as demais técnicas terapêuticas espíritas, o *passe*, uma das performances aparentemente mais simples no centro, não é livre, há muitas limitações que se referem a ele, partindo da concepção de corpo no Espiritismo e das referências e sentidos demonstrados no durante este trabalho.

Recomendações relacionadas aos alimentos ingeridos pelo *passista* antes da sessão. Não pode ser em grande quantidade e assim “pesado”, para não tornar pesado o *fluido* transmitido.

Comidas muito temperadas, não são recomendadas, fala-se de pimentas e alho (por terem cheiro forte que podem emanar do corpo). Uma participante *passista* é mais pragmática em sua explicação e diz, para “não passar mal durante as horas de trabalho”, já que o *passista* seria o primeiro a entrar e o último a sair da casa.

Algo mais voltado em uma primeira análise à imagem pública do *passista*, porém estavam também se referindo ao domínio do “espiritual” que se dá na *disciplina* e na obediência às regras de consulta no centro, que impõe controle, *disciplina*, a invisibilidade de um corpo que está ali, participando da técnica da transmissão do *passe*, mas seguindo estas orientações não deve tocar o outro paciente, nem falar com ele, nenhuma palavra ou som devem ser emitidos, nenhuma impressão (no caso de *vidências* ou intuições que surjam) deve ser repassada ao paciente, a roupa deve ser adequada, no caso das mulheres alvo privilegiado das restrições morais relacionadas à sexualidade, nada de roupas decotadas, de perfumes fortes, de saias curtas, de muitas joias. As doenças contagiosas afastam o *passista* temporariamente das atividades, mas se o caso é somente cansaço, tristeza, ou sensação de indisposição, deve ir para o centro para continuar a se recuperar “no trabalho”. Remédios que provoquem sonolência ou afetem a concentração também podem afastá-lo da aplicação do *passe*.

O *passista* recebe a denominação de *médium*, assim é *médium passista*, porém como temos visto a denominação *médium* (como no caso do *médium esclarecedor*) não representa a manifestação do transe *mediúnico*. Considera-se o apoio dos *espíritos* protetores, mas sua participação é vedada como *manifestação incorporada*, somente como influência e orientação. Assim, o *passe* não deve ser dado se o *passista* está *incorporado*, me dizem os *trabalhadores* espíritas, se evento de *incorporação* é detectado, este *passista* é temporariamente afastado para que o *espírito* seja identificado. Há *médiuns de incorporação* que participam das sessões *mediúnicas* e do *passe*, mas em dias separados da semana e as duas funções não se confundem. É interessante, neste sentido pensar que seguindo a especialização do trabalho espírita, normalmente estes *médiuns*, mais experientes na *doutrina* da casa, de fato não entram em transe.

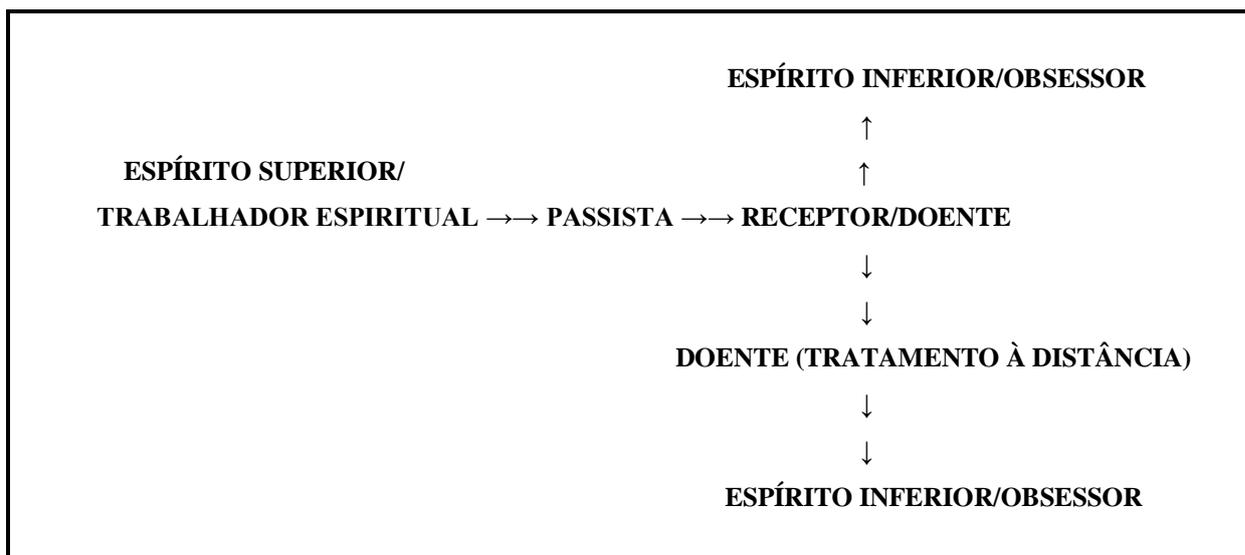
A *incorporação* durante o *passe* pode ser atribuída à *obsessão* ou mesmo à *indisciplina* do *médium*, não sendo no Caminheiros admitida, porém através de acesso a outros centro e

etnografias posso constatar que a prática do *passé* por entidade espiritual incorporada ao *médium* é evento frequente⁴⁰².

Após mais de um ano participando das atividades de estudo posteriormente à minha participação no ARI, logo seguido do ESDE 1, necessitava conhecer os demais espaços e ampliar minha própria rede de relações na casa espírita. Converso com demais participantes sobre que trabalhos eu poderia oferecer ao centro, de forma que pudesse ser plenamente incluído como *trabalhador* da casa. Após conversa com a Diretora da casa, decidi que deveria conhecer as várias atividades do centro em vários dias e funções e que tendo participado de curso preparatório para aplicação do *passé* poderia estar presente junto aos demais *passistas*.

Ao me apresentar ao trabalho como *passista*, ao questionar ao coordenador das atividades se havia algum requisito para trabalhar como *passista*, tive a seguinte resposta: “Você sabe amar?”, “Sim”, respondi, então diz ele “você é capaz de dar o *passé*”, pois *passé* é “amor em movimento”. Recomendou que lesse apostila que retirou da gaveta de sua mesa e na próxima semana deveria me apresentar e começar. Esta resposta aparentemente simplória é reveladora, pois o *passé* está incluído no esquema cósmico de transmissão da dádiva espírita.

⁴⁰² A título de comparação vejamos o que nos diz Ortiz (1999) em seu clássico estudo sobre a Umbanda, sobre a técnica do *passé* também presente neste sistema religioso (com técnica e performance bastante elaborada) que o: “[...] *passé* é um tipo de prática mágica de origem espírita que tem por finalidade expulsar os maus fluídos do corpo das pessoas. Ele é de natureza essencialmente mecânica e situa-se aquém das consultas, pois o cliente não conversa com os espíritos. Os indivíduos são colocados em frente ao médium que inicia imediatamente seu trabalho; o contato com o corpo profano lhes é penoso; eles fungam, crispam o rosto, como se maus fluídos que emanam do consultante entrassem numa luta renhida contra a matéria divina. Com as mãos, eles alongam o corpo do fiel, as pernas, os braços, a cabeça, as costas, drenando para si os fluídos que ali repousam. Há portanto transferência de forças que se dirigem do transmissor (médium) ao receptor (divindade). Uma vez realizada a operação, o médium sacode fortemente suas mãos na direção da terra; desta vez as faíscas do mal são absorvidas pelo solo sagrado. Algumas vezes julga-se que o corpo do consultante encerra uma dose excessiva de maus fluídos: neste caso, como se trata de um trabalho mais delicado, o espírito pede ajuda a outros médiuns que não estejam possuídos por suas respectivas divindades. Ele os coloca em contato com o pólo de energia maléfica e realiza a descarga; gritando, os médiuns rolam pelo chão, possuídos por esta corrente de caráter negativo. Trata-se evidentemente de uma possessão teatral, pois mesmo os cambonos, que normalmente não caem em transe, participam desta operação” (p. 108) (grifos nossos).



Quadro 04: A extensa rede de transmissão dos fluidos do passe no tratamento à distância. São muitos os beneficiados com o *passe*, sua corrente *fluídica* atinge na concepção espírita o próprio *passista*, o paciente *encarnado* e seu *obsessor* (ou *obsessores*), e no caso do tratamento à distância, o paciente que receberá através desta operação e seu próprio *obsessor* (ou *obsessores*), em uma rede extensa que une plano material e espiritual. Ver esquema descritivo (diagrama 9) equivalente no trabalho de Cavalcanti (1983, p 75).

Rino Curti (1990) intelectual espírita nos traz interessante comparação referindo-se ao mecanismo do *passe*:

“Ninguém é dono ou cria o benefício. A imagem do sistema elétrico é a que melhor exprime o fato. A usina alimenta uma rede elétrica. Cada componente exerce um papel: a linha transmite; o transformador capta a energia com certas características e as muda com o propósito de proporcionar melhor distribuição; o acumulador armazena; o motor transforma energia elétrica em energia mecânica; a lâmpada transforma energia elétrica em energia radiante; o telefone em comunicação; a sirene em aviso: todos os componentes são intermediários, de uma forma peculiar a cada um, e independentemente. Dependemos de todos, e a todos devemos participação”⁴⁰³.

A sala de *passe*⁴⁰⁴ fica em espaço fechado e próximo da porta de entrada principal, logo junto ao salão principal, isto facilita seu acesso, pois é possível chegar até ele sem passar pela

⁴⁰³ Cf. CURTI, Rino. **O Passe**: (imposição de mãos). São Paulo, Lake, 1990, p. 120-121 (grifos meus). O autor Rino Curti (São Paulo, 1922-2003) é intelectual e líder espírita com trajetória singular e marcante na construção dos atuais referenciais doutrinários do espiritismo. Sua participação tem a singularidade de sua História, enquanto cientista e acadêmico, conectados à intensa militância no movimento espírita de São Paulo. Sua trajetória foi analisada sob bases antropológicas na obra: LANG, Alice Beatriz & JANOTTI, Maria de Lourdes. **Espiritismo Progressista**: pensamento e ação de Rino Curti. São Paulo: Conex, 2005.

⁴⁰⁴ Rever sala do *passe* nas plantas do centro às páginas 108,109 e 110 da presente tese.

portaria ou pela mesas da recepção onde normalmente a dirigente executa suas tarefas. É sala de transmissão energética “à distância”, pois o *passé* não se limita àquele que está presente, mas pode ser transmitido até um terceiro.

Quando o paciente chega à sala de *passé* ele poderá receber uma pequena ficha que será preenchida. Nela consta o nome do beneficiado com o *passé*, seu endereço e a causa, objetivo da procura do *passé*, direcionando o tratamento. Depois quando as portas se fecharem, durante o período de estudos na casa, as fichas com estes nomes serão lidos e os *passistas* estarão em “sintonia” e “oração”, enviando energias para estes.

Durante a prática do *passé*, em minha experiência pessoal em campo, há três momentos em sua aplicação: a com o público que o recebe na sala em seu benefício de outros, a que acontece nas salas de estudo de ARI, após as atividades e a que acontece quando requisitado quando alguém sente uma “aproximação”, a ausência e desorientação que precede a *incorporação*, ou simplesmente se sente mal, indisposto e perturbado, sugerindo ação espiritual obsessiva.

Particpei do *passé* enquanto *passista*, ou seja, deixei de ser meramente observador e assumi a posição, como disse Cavalcanti (1983), ambígua de participante, o que relato brevemente a seguir.

Após ter aprendido a técnica no que concerne à movimentação e posturas corporais, ao ser encaminhado para o trabalho, me encontro em situação de temer pelos que se apresentavam a mim para serem tratados. E ao se apresentarem para mim eles estivessem tendo um possível tratamento negado? Podia repetir perfeitamente os gestos, mas isto seria o suficiente?

Minha escolha foi seguir, em certo sentido, o conselho dado pelo coordenador, vendo as senhoras distintas do *passé*, pensei em sua dedicação àquele momento, o tempo que dispensavam para estar ali, a ideia de sua boa-vontade. Pensei naqueles que estavam à minha frente aguardando algo de mim, que só havia lido em livros, uma técnica com efeitos que eu não sabia bem quais eram. Após ter afinado minha performance com a observação dos demais, me lancei à tarefa do *passé*.

Fechei os olhos, levantei as mãos em direção ao paciente que estava sentado à minha frente, silenciosamente, também com os olhos fechados, suas mãos sobre o joelho. Coloquei minhas mãos com as palmas voltadas à direção de sua cabeça e esperei que o efeito se fizesse para o bem dele. Com o tempo comecei a rezar um “Pai-Nosso” e uma “Ave-Maria” para que

o *passe* durasse o tempo adequado e suprisse as expectativas de todos. Logo registrei certas sensações a cada experiência de *passe*: às vezes o calor do corpo que se apresentava diante do meu, certa sensação de formigamento nas mãos, nos braços e por vezes absolutamente não sentia nada. Relato estas sensações aos demais *passistas* desejando obter um registro de suas próprias sensações e estes me afirmam que estas impressões variam, mas que estes também sentiam algo equivalente. Na verdade não havia questionamentos sobre se o *passe* dado acontecia ou não.

O *passe* é considerado, em nosso caso os *encarnados*, como uma possibilidade do corpo, *perispírito* e espírito. O espírito como sede da vontade, portador de um estatuto moral que participa do *passe* e o direciona. O corpo é considerado, participa da produção de *fluidos* e energias mais densas, porém, mas de forma geral o *perispírito* emana os *fluidos* que serão recebidos, sendo que no caso dos *espíritos* de luz, temos uma condição mais plena de vontade e emanção espiritual. Considerando o raciocínio posto, sempre considerando a necessidade de orientação e apoio dos *mentores* espirituais da casa, assim qualquer um pode dar *passe* se obtiver certo domínio da técnica, mas a transmissão fluídica pode acontecer mesmo inconscientemente se há necessidade e sintonia entre curador e doente.

Esse era o elemento que parecia faltar de início em minha técnica. Porém, quando a relação com as pessoas, quando nosso espaço interpessoal se articulou no *passe*, os elementos já estavam, então, presentes. Eu me importava com as pessoas que ali se apresentavam, estava preocupado com meu próprio desempenho e com as consequências de minha participação como *trabalhador* no centro. Esta relação humana agora estabelecida é componente do *passe*. Técnica que aciona corpo e espírito.

CONCLUSÃO

O trabalho etnográfico é um esforço compreensivo da condição de humanidade e racionalidade do outro, este esforço, porém passa antes pela possibilidade de eu mesmo me propor questionamento sobre minha própria condição. A tese que se apresenta parte da pergunta sobre quais os temas relevantes para mim, pesquisador, e a Antropologia e seu corpo teórico me instrumentalizam para a aproximação deste outro, que fala também sobre o próprio pesquisador.

Penso o esforço etnográfico não como uma descrição exaustiva e definitiva de qualquer grupo ou evento social, mas como a imagem transitória de um encontro. Um relato sobre uma experiência local que se pode pensar universal, instigada pela possibilidade de entender a condição de universalidade da razão humana, mesmo quando esta razão foge de nossos padrões mais generalizados. Esta humanidade é sempre um estado de ser, ela tem que ser reconstituída a cada encontro (neste caso não só através do esforço antropológico de compreensão).

Assim, a etnografia é uma entre muitas “imagens” produzidas em conjunto entre pesquisador acadêmico e pesquisador nativo, o que se demonstra muito fortemente no caso do Espiritismo. O termo “informante” não cabe neste trabalho e opto por “interlocutor”. O que se demonstra é que por mais que o texto produzido e suas análises e reflexões sejam de minha responsabilidade, a maneira com que produzem seu próprio processo de reflexão do universo espírita os aproxima de “colaboradores”, pois estes se sentiam incluídos na pesquisa enquanto pesquisadores engajados em construir a tese junto a mim.

No caso de Márcia, o debate foi constante e creio tenha sido uma aproximação rica para ambos, diante da troca de ideias, construção conjunta de imagens, metáforas e referências literárias. Ela se mostrou particularmente interessada no texto da Prof.^a Marilú Campelo, “Eu sou o exu mirim!”⁴⁰⁵, após a leitura do mesmo, me revela que dias depois uma das *médiuns* teria *incorporado* um “exu mirim” e ela estava agora, assim, mais preparada para dialogar com ele. Há constante renovação e ampliação de conceitos e personagens a partir de outros sistemas religiosos por parte dos espíritas, movimento que se realiza sempre através da

⁴⁰⁵ Cf. CAMPELO, Marilú Marcia. “Meu Nome é Exu Mirim” – Imaginário e marginalidade social na Umbanda. São Paulo: Terceira Margem, 2003.

operação de universalização e sua categorização através das pretensões de um conhecimento científico (portanto universal) espírita

Denizard Rivail/Allan Kardec e seu projeto da ciência espírita de bases idealistas e positivistas está na base desta construção religiosa considerando sua referência como instrumento de construção do discurso espírita. Neste processo você não “inova” (mesmo quando inova), mas apenas “comenta”, sempre citando e reafirmando a autoridade dos considerados grandes pensadores espíritas, mas ao mesmo tempo buscando reconstituir “o pensamento espírita”, sempre buscando dar sintonia à sua mensagem, seu caráter de “revelação”, com o moderno pensamento científico e suas descobertas e apropriações.

O Cosmos espírita ao ser analisado revela o projeto de seu fundador e *codificador* Allan Kardec, intelectual interessado nas bases de uma nova educação humanística, sob fundamentos científicos, mas inspirado em bases moralizadoras cristãs. O atual modelo de construção de autoridade, ainda prossegue, tendo o modelo de argumentação kardequiano. Este é a base do projeto mais ambicioso do *codificador*, que seria através da orientação espiritual e do uso de *médiuns* franceses em princípios da segunda metade do século XIX, *codificar* o “novo saber da humanidade”, uma “síntese” que se anunciaria como a “terceira revelação”. O elaborado Cosmos espírita que na atualidade, com todas as novas perspectivas que veio a apresentar no contexto histórico e social no Brasil, tenta dar prosseguimento ao universo transcrito em Kardec, elevando suas reflexões a um *Pentateuco espírita*.

A cosmologia espírita apresenta a ideia do progresso no plano diacrônico, a história da humanidade, então, ilustra o desenvolvimento da vida material e dos *espíritos* seguindo leis que levarão, um dia, ao estado de “santidade” e sintonia com os desígnios divinos, tanto em espírito, quanto em suas realizações materiais, nos vários mundos habitados. O quadro geral apresentado só veio a se ampliar com a expansão da geografia sagrada descrita nos textos da literatura espírita já produzida no Brasil no século XX.

Se aparentemente (às vezes, efetivamente) distantes no campo teológico e cosmológico, o Catolicismo e o Espiritismo (à brasileira) no que tange à moral e relações éticas, estão muito aproximados na vida diária do espírita, sendo que muitos princípios e orientações entre os dois mundos se apresentam “sintonizados”.

A ausência efetiva de um poder centralizador, somadas ao modelo de “revelação racional dos *espíritos*” como nos apresentou Kardec, é entre vários e complexos fatores, um obstáculo a pretensões de maior uniformidade de ritos entre as casas espíritas. Os princípios

morais do *livre arbítrio* e, assim, a liberdade de interpretação das obras espíritas igualmente não são facilitadores.

Nas três grandes casas em Belém-PA⁴⁰⁶, que se associam à FEB, há certa uniformidade de ritos, sendo que os adeptos espíritas de uma casa controlam o comportamento apresentado pelos adeptos das demais, por assim dizer. Todas pretendendo se tornar um centro irradiador do que concebem como “pureza doutrinária”, mas os centros menores e mais periféricos, aos quais tive mesmo que rápido acesso, pessoalmente ou através de depoimentos e conversas eventuais em encontros, não apresentam as mesmas conformações no rito e nas conformações espaciais e funcionais da casa e assumirão outras referências literárias como orientadoras e marcos de debate.

Parece óbvio afirmar que se estivesse em outra casa espírita, teria outro trabalho a ser apresentado, pois: 1. O *passe* muda mesmo que sutilmente (ou na diversidade de técnicas, na possibilidade de uso, na ocasião a ser ministrado); 2. O *médium* terá outro treinamento (mais ou menos explícito); 3. O estudo terá mais ou menos espaço (seja física ou ideologicamente); 4. A apresentação do controle da instituição sobre o *médium* e sua ação apresentará diferenças (possibilidade de trabalhar *incorporado*, em que ambiente é possível a *incorporação* e o transe, ou a presença de *guias* espirituais de origem indígenas ou africanos, e a sua categorização enquanto *obsessores*, doentes a serem tratados e esclarecidos ou como *guias* com voz a ser ouvida). Os mecanismos cosmológicos de modelagem do pensamento serão reconhecíveis como espíritas kardecistas, mas será uma versão do Espiritismo, que de fato só apresentará sua “pureza doutrinária” nos embates e na perspectiva justificadora de caminhos.

Como o Espiritismo é considerado nesta comunidade como universal e surgido do esforço dos *espíritos* e do mundo espiritual, o adepto e pensador espírita falará que o Espiritismo é “uno”, mas o movimento espírita não. Neste caso há as categorias êmicas do “movimento espírita” e do “Espiritismo”. O Espiritismo, afirmam, é construção dos *espíritos* superiores e não é mais do que a compreensão das “leis universais” de Deus. O Espiritismo, assim, não erra, não falha e ninguém fala por ele, pois é a própria “verdade” que se manifesta. Ele está, na visão dos adeptos espíritas, além das análises e hipóteses e foi confrontado com

⁴⁰⁶ As denomino assim, a partir da fala de meus interlocutores que as citam constantemente como suas referências em Belém. Todas estão localizadas próximas à área central em Belém. As três funcionam em casas grandes e espaçosas, estão ligadas pelo trânsito de pessoas entre as casas por sua relativa proximidade, possuem algumas décadas de funcionamento o que as firma como referências da memória de espaços espíritas na cidade, enfim todas são consideradas casas tradicionais do Espiritismo ligadas às diretrizes da Federação Espírita Brasileira e seu “Pacto Áureo”. Não excluo os demais centros com tradição e representatividade como, por exemplo, entre outros, o “Lar de Maria” no bairro de São Brás (Rua Floriano Peixoto).

esta perspectiva várias vezes durante conversas na casa, de que meu trabalho não trataria do Espiritismo, mas do “movimento espírita” e somente.

Esta é a estratégia adotada para lidar com as dificuldades inerentes a uma religião nova que busca andar ao lado da ciência moderna e seu ritmo acelerado, as contradições teóricas da interpretação das obras básicas espíritas em sua expectativa de universalidade e as demandas do homem contemporâneo, as disputas de poder e contradições internas entre seus participantes, de forma a blindar o universo da crença.

A casa e o imaginário da casa espírita se revelam como um espaço mutável de intensões cósmicas. O próprio padrão estético de simplicidade não é fruto necessariamente de ausência de meios materiais, mas de escolhas baseadas em uma economia de imagens, que tem por fim materializar a mensagem cósmica espírita, a simplicidade que nos aproxima da imagem de Deus, o arquiteto, o administrador da vida, que encanta com sua eficiência, neste sentido, a extravagância é assim desperdício. Tudo o que impede o rápido movimento em volta das leis gerenciadoras da realidade profunda deve ser excluída das vistas dos frequentadores.

Na construção deste texto as imagens são aquelas que surgem em minha jornada em busca de minha experiência junto aos espíritas, que compartilhavam comigo nestes mais de quatro anos de diálogo, o cotidiano ritual espírita. As fotos, as imagens retiradas dos sempre referenciais livros espíritas ou mesmo as recebidas e compartilhadas através de meio eletrônico não são meras ilustrações, pois compõem o estar no centro e participar de sua comunidade de solidariedade e valores.

Não havia tido oportunidade ainda, em contato com a maioria dos livros sobre o Espiritismo, mesmo os produzidos pelo trabalho etnográfico, de ter acesso a este elemento tão presente e acessível na atualidade, a fotografia, tão penosa de produzir-se em Malinowski (que superou esta limitação técnica com excelência)⁴⁰⁷, agora esta possibilidade está no bolso do pesquisador, integrada em seu aparelho de telefonia celular, quais as consequências? Nesta tese espero que a imagem seja parte da argumentação, parte do compartilhar daquilo que está em vivência e reflexão, pois quando diante do texto a ser escrito minha memória passeia pelo centro e reconstrói sua arquitetura.

⁴⁰⁷ Para uma análise da fotografia como método de apreensão e diálogo etnográfico no esforço malinowskiano, conferir: SAMAIN, Etienne. “Ver’ e ‘dizer’ na tradição etnográfica: Bronislaw Malinowski e a fotografia”. In: **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, n. 2, ano 1, 1995, p. 23-60.

As questões relacionadas ao modo específico de “pensar” e “viver” o corpo, dominam a análise e servem de fio condutor entre Cosmos, casa e corpo em uma relação recíproca de movimentos de “ascensão” e “descidas”. O corpo espírita está no princípio de todas as incursões teóricas as quais empreendi neste trabalho, está implicado em todos os níveis de reflexão, incluídos os próprios espíritas. Assim, o esforço de invisibilização sobre o corpo acaba por se revelar vão, pois a pretensão científica do Espiritismo Kardecista impõe a materialidade do modo de apreensão do mundo. Porém, mais do que este aspecto, somos *espíritos encarnados* e o dualismo não é unicamente uma proposta filosófica, mas apresenta certa ressonância em cada um de nós, pois frequentemente nossos corpos se afirmam e reafirmam diante de nosso cansaço, adoecimento e desejos. É diante disto que nos instiga Merleau-Ponty (2006a)⁴⁰⁸ ao dizer que há certa “verdade” no dualismo.

O corpo espírita vai surgir como instrumento, morada ou prisão do espírito, maneiras de tentar compreender a realidade da vida cotidiana e corporal, mas a instância ontológica básica deverá ser o espírito, em constante esforço de controle e *disciplina*, o corpo deve ficar sob constante vigilância.

O *perispírito* traz as notícias, ele modela o corpo como instância de intermediação entre estes pretensos opostos, permitindo a possibilidade de que se confundam em um corpo semi-material, ou em um corpo espiritual.

A *mediunidade*, enfim, é um atributo do espírito, que traz suas histórias, suas dívidas, seu aprendizado, mas também é uma instância do corpo, pois os esquemas explicativos irão investir em demonstrar como o corpo do *médium* vai estar instrumentalizado para servir ao trabalho de comunicação espiritual.

O Espiritismo Kardecista está sempre em “movimento”, esta talvez seja uma instância do homem moderno, a remeter a imagens de máquinas, de aparelhos, de instrumentos eletrônicos ao, por exemplo, buscar explicar o *passé* através de um esquema de forças inspirado na física, no magnetismo. O Espiritismo é um filho do final do século XIX, e adotando o modelo universalizante da ciência, tem um caráter “inclusivo” em constante esforço de tradução, interpretação e explicação dos fatos do espírito, assim, há um esforço de aproximação com os demais saberes do espírito, mesmo que ainda em bases evolucionistas.

⁴⁰⁸ Cf. MERLEAU-PONTY, Maurice. **A Estrutura do Comportamento**. Precedido por uma filosofia da ambigüidade de Alphonse de Waelhens. São Paulo: Martins Fontes, 2006a.

O campo da Antropologia da Religião tem desenvolvido cada vez mais seu olhar em direção aos grupos espíritas kardecistas, como tem sido desenvolvido neste trabalho em seu empenho de revisão bibliográfica. Uma série de temas e abordagens que estão se afirmando no cenário da análise antropológica, muitos destes estão esboçados na presente tese, mas seu desenvolvimento em plenitude mostra-se um caminho necessário para diversificar a análise deste universo rico e influente no quadro geral da cultura brasileira. Dentre estas possibilidades a serem exploradas:

1. Trabalhos específicos sobre o *médium*. Refiro-me não a *mediunidade* ou o transe, mas sobre a experiência do *médium* espírita, suas sensações, os esquemas de organização do constante trabalho de educação e controle de si, os esforços de adequação às expectativas típicas dos grupos espíritas.

2. Situação do Espiritismo no campo do mercado e das disputas religiosas no Brasil, também considerando o espaço da cidade, como por exemplo, a distribuição de centros espíritas no espaço urbano. Ao final desta etnografia um templo da Assembleia de Deus se instalou no quarteirão oposto ao centro espírita, em esquina próxima. Nenhum contato mais pessoal foi travado entre os grupos, nenhuma troca explícita, nem cumprimentos, nem agressões ou acusações, mas a informação é de que o fluxo de *espíritos desencarnados* de pastores e demais participantes assembleianos já é uma constante nas sessões *mediúnicas*, tanto para aderir ao Espiritismo, quanto para debates acirrados sobre as verdades que se apresentam em ambas as comunidades. O Espiritismo não está alheio aos debates e disputas religiosas do Cristianismo. Entre suas próprias casas, as diferenças de ritos geram seu próprio campo de disputas e acusações mútuas.

3. O trânsito religioso entre a Umbanda e o Espiritismo também se apresenta intenso e estes movimentos já se apresentam na literatura espírita, em destaque Robson Pinheiro (2006, 2007, 2008, 2009)⁴⁰⁹, que já oferece uma significativa produção literária e tem buscado consolidar laços teóricos entre as duas doutrinas religiosas, com maior ou menor sucesso, em seus livros psicografados, incorporando a linguagem e estilo próprios do Espiritismo Kardecista. Seus livros têm apresentado temas e um universo de ervas, exus e elementos particulares do universo umbandista, assim como problemáticas relacionadas às disputas do

⁴⁰⁹ Cf. PINHEIRO, Robson. **Corpo Fechado**. Contagem: Casa dos Espíritos Editora, 2009; _____. **Medicina da Alma**: caderno ilustrado de bioenergética. Contagem: Casa dos Espíritos, 2007; _____. **Senhores da Escuridão** (v. 2). Contagem: Casa dos Espíritos Editora, 2008 e _____. **Tambores de Angola**: a origem histórica da Umbanda e do Espiritismo. Contagem: Casa dos Espíritos, 2006.

campo (e mercado) religioso brasileiro de forma bastante explícita, que não é comum à literatura mais “tradicional” espírita. Outra característica notável é a presença de descrições dos *espíritos* e do “mundo inferior” que são apresentados como tendo autonomia e organização visando combater as orientações dos *mentores* e *guias* espirituais, o que é extremamente incomum dentre as temáticas espíritas, pois o mal não apresenta em outras obras anteriores qualquer relevância e autonomia. Neste conjunto literário as paisagens espirituais agora se ampliam englobando “feiticeiros” e “cidades das sombras”. Os *mentores* espirituais, antes hegemonicamente médicos, padres, freiras, intelectuais brancos, compartilham o espaço da luz com “preto-velhos”, “caboclos” e “exus”, os quais agora se apresentam totalmente (e convenientemente) integrados à mensagem cristã espírita e suas práticas tradicionais de cura, explicadas, como é de praxe, através da ótica explicativa naturalista espírita, através do “magnetismo”, dos *fluidos* e da “energia”, além de apresentarem-se através de romances psicografados. Estes livros, de grande vendagem, já são lidos avidamente pelos próprios adeptos espíritas kardecistas (através dos quais tive acesso a discussões e livros de referência), mesmo que nem sempre de maneira aberta, já que estes não são disponibilizados nem nas bibliotecas, nem nas livrarias dos centros, não recebendo apoio e recebendo constante crítica por “não serem realmente espíritas”.

A literatura antropológica tem demonstrado que o corpo é uma construção cultural, o que permite afirmar que há um modelo de corpo para cada comunidade religiosa e correspondente proposta cosmológica. Se o corpo é a imagem da sociedade, então, que sociedade é esta que está representada no corpo produzido no imaginário, performance e rituais espíritas? Surge no campo do saber antropológico o “corpo”, como referencial semântico, instrumento heurístico. Campo de reflexão de debates e afirmações sobre a condição humana, estruturando a “espiritualidade” da pessoa que passa pelo movimento da modernidade ocidental e irá marcar o Espiritismo Kardecista, situando-o em determinado contexto histórico e sócio-cultural.

A (insuspeita) centralidade do corpo na compreensão do universo espírita kardecista se pronuncia através de seu protagonismo em meio à complexidade das relações estabelecidas: ora desprezo e receio, ora atenção taxonômica, (oni)presença da categoria nos temas mais diversos. Corpo disciplinado, controlado, descrito minuciosamente na extensa literatura produzida (influenciada pelo modelo anátomo-fisiológico moderno). *Locus* da vivência ritual, “mão amiga” no exercício da caridade, estritamente controlado nas técnicas de desenvolvimento do *médium*, instrumento de variadas técnicas de cura; por vezes apagado

(“casca”, “envelope”, “roupa rota”), ora arena de um rico universo de símbolos cosmológicos. Conclui-se, enfim, que tudo parece passar pelo corpo, “veículo” da teodicéia espírita.

REFERÊNCIAS

FONTES ELETRÔNICAS ESPÍRITAS

1. **AECB - ASSOCIAÇÃO ESPÍRITA CAMINHEIROS DO BEM.** Disponível em: <<http://caminheirosdobem.net/index.php> >. Acesso em: 01.07.2010.
2. ALMEIDA, Luíz de. “Homossexualidade”. In: **Revista de Espiritismo**, n. 39, Abril/Maio/Junho 1998. Disponível em: <http://www.espirito.org.br/portal/artigos/fep/homossexualidade.html>. Acesso em 20.01.2011.
3. BERNARDI, Ricardo Di. “Reencarnação e Patologia do Sexo – Homossexualismo”. In: **Portal do Espírito**. Disponível em: <<http://www.espirito.org.br/portal/artigos/bernardi/homossexualismo.html>>. Acesso em 20.01.2011.
4. CAMPOS, José B. “Homossexualismo é pecado?”. In: **Portal do Espírito**. Disponível em: <http://www.espirito.org.br/portal/artigos/diversos/sexualidade/homossexualismo-eh-pecado.html>. Acesso em 12.01.2011
5. “Desencarnação (verbete)”. “Vocabulário Espírita”. In: **Portal do Espírito**. Disponível em <<http://www.espirito.org.br/portal/doutrina/vocabulario/letra-d.html>>. Acesso em: 19.05.2009a.
6. ELIAS, Ana Catarina de Araújo. “A inclusão acadêmica da espiritualidade nos tratamentos da área de saúde”. **AME-Brasil**. Disponível em <http://www.amebrasil.org.br/html/outras_incl.htm>. Acesso em: 01.07.2007.
7. FRANCO, Divaldo. “Entrevista sobre a morte, com Divaldo Franco”. In: **Www.ViagemEspirita.com**. Disponível em: <<http://www.viagemespirita.com/entrevistas/divaldo/morte.htm>>. Acesso em 01.06.2009.
8. KÜHL, Eurípedes. “A Homossexualidade e o Espiritismo”. In: **Portal do Espírito**. Disponível em: <<http://www.espirito.org.br/portal/artigos/diversos/sexualidade/a-homossexualidade.html>>. Acesso em 01.02.2011.

9. LOPE, Wladisney. “Porque não sou espírita kardecista”. In: **Portal do Espírito**. Disponível em: <<http://www.espirito.org.br/portal/artigos/geae/porque-nao-sou.html>>. Acesso em 01.04.2008.
10. MASCARENHAS, Arthur. “A Ciência e o Espírito”. In: **Portal do Espírito**. Disponível em <<http://www.espirito.org.br/portal/artigos/diversos/ciencia/a-ciencia-e-o-espirito.html>>. Acesso em: 04.08.2007.
11. MONTANHOLE, Ednilson. “Porque sou espírita kardecista”. In: **Portal do Espírito**. Disponível em: <<http://www.espirito.org.br/portal/artigos/geae/porque-sou.html>>. Acesso em 01.04.2008.
12. “Morte (verbete)”. “Vocabulário Espírita”. In: **Portal do Espírito**. Disponível em<<http://www.espirito.org.br/portal/doutrina/vocabulario/letra-m.html>> Acesso em: 19.05.2009b.
13. NOBRE, Marlene. “O paradigma médico-espírita”. In: **Saúde e Espiritualidade**, p. 10-11. Disponível em <http://www.amebrasil.org.br/down/rev_POR.pdf>. Acesso em: 03.05.2006.
14. **TERRA ESPIRITUAL**. “Vocabulário Espírita”. Disponível em <<http://www.terraespiritual.org/espiritismo/vocabulario.html>>. Acesso em: 09.10.2007.

FONTES ELETRÔNICAS NÃO ESPÍRITAS

1. DANTAS, André. “Dialética do Sagrado”. In: **Rubedo**. Disponível em: <<http://www.rubedo.psc.br/08outrub/diasagra.html>>. Acesso em 04.07.2010.
2. HUISMAN, B. & RIBES, F. “Corps et âme”. In: MALYSSE, Stéphane (Org.). **Opus Corpus**. Antropologia das aparências corporais. Disponível em <<http://incubadora.fapesp.br/sites/opuscorpus/portugues/r3/artigo.html>>. Acesso em: 01.04.2009.
3. LIMA, Luís Corrêa. “Homossexualidade e Igreja Católica – conflito e direitos em longa duração”. In: **Em Debate** - Revista do Departamento de Serviço Social (PUC), Rio de Janeiro, n. 4, 2008, 13 p. Disponível em <<http://www.maxwell.lambda.ele.puc-rio.br/9417>>. Acesso em: 05.04.2011.

4. MALYSSE, Stéphane. “Antropologia da morte: um fato social fatal”. In: _____ (Org.). **Opus Corpus**. Antropologia das aparências corporais. Disponível em <<http://incubadora.fapesp.br/sites/opuscorpus/portugues/t11/artigo.html>>. Acesso em: 01.04.2009a.
5. _____. “Ar”. In: _____ (Org.). **Opus Corpus**. Antropologia das aparências corporais. Disponível em <<http://incubadora.fapesp.br/sites/opuscorpus/portugues/terra.html>>. Acesso em: 01.04.2009b.
6. MALYSSE, Stéphane. “Do corpo no ar ao fogo do corpo: opus corpus”. In: **Revista Usp**, São Paulo, n. 72, p. 98-105, dez./fev. 2006/2007. Disponível em <http://www.revistausp.sibi.usp.br/pdf/revusp/n72/11.pdf>. Acesso em: 07.09.2010.
7. _____. “O visual do corpo em antropologia: culturas, histórias e modos de ver”. Disponível em <<http://incubadora.fapesp.br/sites/opuscorpus/portugues/a1p2/artigo.html>>. Acesso em: 01.06.2009c.
8. _____. “Terra”. In: _____ (Org.). **Opus Corpus**. Antropologia das aparências corporais. Disponível em <<http://incubadora.fapesp.br/sites/opuscorpus/portugues/terra.html>>. Acesso em: 01.04.2009d.
9. SAMAIN, Etienne. “O sagrado”. In: MALYSSE, Stéphane (Org.). **Opus Corpus**. Antropologia das aparências corporais. Disponível em <<http://incubadora.fapesp.br/sites/opuscorpus/portugues/r10/artigo.html>>. Acesso em: 01.04.2009.
10. TEIXEIRA, João Gabriel L. C. “O Campo da performance”. In: Stéphane Malysse (Org.). **Opus Corpus**. Antropologia das aparências corporais. Disponível em <<http://incubadora.fapesp.br/sites/opuscorpus/portugues/f8/artigo.html>>. Acesso em: 01.04.2009.

LITERATURA ESPÍRITA

1. ARANTES, Hércio. “Identidade espiritual Kardec/Chico Xavier – indícios significativos”. In: **Anuário Espírita 2006**, n. 43, São Paulo: Instituto de difusão espírita, 2006, p. 58-68.
2. AZEVEDO, Geraldo de. et al. **Terapia pelos Passes**. Salvador: Livraria Espírita Alvorada Editora, 1998.
3. CAMPETTI SOBRINHO, Geraldo (Org.). **O Espiritismo de A a Z**. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2008.
4. CUNHA, Heigorina. **Imagens do Além**. Araras: IDE, 2007.
5. CURTI, Rino. **O Passe: (imposição de mãos)**. São Paulo, Lake, 1990.
6. DENIS, Leon. **No Invisível**. Rio de Janeiro: FEB, 1981.
7. DOYLE, Arthur Conan. **História do Espiritismo**. São Paulo: Pensamento, 2005.
8. FARIA, Nogueira de. **O Trabalho dos Mortos**. O livro do João. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 1990.
9. FERRAZ, José. et al. **Passes: aprendendo com os espíritos**. Salvador: Livraria Espírita Alvorada Editora, 2006.
10. FIGUEIREDO, Paulo Henrique de. “Dossiê – Espiritismo e Justiça”. In: **Universo Espírita**, São Paulo: Editora Universo Espírita, n. 55, 2008, p. 46-55.
11. KARDEC, Allan. **A Gênese**. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 1998.
12. _____. **O Céu e o Inferno**. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 1962.
13. _____. **O Evangelho Segundo o Espiritismo**. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2005a.
14. _____. **O que é Espiritismo**. Araras: IDE, 2006.
15. _____. **O Livro dos Espíritos**. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 1988.
16. _____. **O Livro dos Médiuns**. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 1988.
17. MELO, Jacob. **O Passe**. Seu estudo, suas técnicas, sua prática. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 1993.
18. MOREIL, André. **Vida e Obra de Allan Kardec**. São Paulo: Edicel, s/d.

19. PEREIRA, Yvonne. **Memórias de um Suicida**. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2006.
20. PINHEIRO, Robson. **Corpo Fechado**. Contagem: Casa dos Espíritos Editora, 2009.
21. _____. **Medicina da Alma**: caderno ilustrado de bioenergética. Contagem: Casa dos Espíritos, 2007.
22. _____. **Senhores da Escuridão** (v. 2). Contagem: Casa dos Espíritos Editora, 2008.
23. _____. **Tambores de Angola**: romance mediúnico. Contagem: Casa dos Espíritos, 2006.
24. ROCHA, Cecília (Org.). **Estudo Sistematizado da Doutrina Espírita**. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2007.
25. ROUSTAING, Jean-Baptiste. **Os Quatro Evangelhos**. Revelação da revelação (v. 3). Brasília: Federação Espírita Brasileira, 1990.
26. SCHUBERT, Suely Caldas. **Dimensões Espirituais do Centro Espírita**. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2008.
27. SANTANA, Verônica Neuma Pereira. **História do Espiritismo no Pará**: 100 anos de União Espírita Paraense. Belém: UEP, 2006.
28. XAVIER, Francisco Cândido. **Nosso Lar**. A vida no mundo espiritual. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2006a.
29. _____. **O Consolador**. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 1977.
30. _____. **O Livro da Esperança**. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 1990.
31. _____. **Pão Nosso**. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2006b.
32. _____. **Paulo e Estevão**. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 1992.
33. XAVIER, Francisco Cândido & VIEIRA, Waldo. **Desobsessão**. Rio de Janeiro: FEB, 1987.
34. _____. **Vida e Sexo**. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2003.

LITERATURA NÃO ESPÍRITA

1. ALBORNOZ, Suzana Guerra. “Trabalho e utopia na modernidade II: O trabalho na Cidade do Sol de Tommaso Campanella”. In: **Cadernos de Psicologia Social do Trabalho**, 2005, v. 8, p. 59-69.
2. ALVES, Isidoro. **O Carnaval Devoto**: um estudo sobre a festa de Nazaré em Belém. Petrópolis: Editora Vozes 1980.
3. ALVES, Paulo Cesar & RABELO, Miriam Cristina. “Repensando os estudos sobre representações e práticas em saúde/doença”. In: ALVES, Paulo Cesar & MINAYO, Maria Cecília de Souza (Orgs.). **Antropologia da Saúde**: traçando identidade e explorando fronteiras. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1994, p. 107-121.
4. ANTONAZ, Diana. **A Dor e o Sentido da Vida**. Um estudo de caso: a “nova doença” das telefonistas do Rio de Janeiro (1980/1990). 360 f. Rio de Janeiro, Tese (doutorado) apresentada no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/UFRJ-Museu Nacional, 2001.
5. ARAUJO, Eveline Stella de. **Médicos, médiuns e mediações**: um estudo etnográfico sobre médicos espíritas. 150 f. Curitiba, Dissertação (mestrado) apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/UFPR, 2007.
6. ARON, Raymond. **As Etapas do Pensamento Sociológico**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
7. ARRIBAS, Célia. **Afinal, espiritismo é religião?** A doutrina espírita na formação da diversidade religiosa no Brasil. 226 f. São Paulo, Dissertação (mestrado) apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia/USP, 2008.
8. AURELIANO, Waleska. “Medicina, espiritualidade e performance no centro de apoio ao paciente com câncer (SC)”. In: FLEISCHER, Soraya; TORNQUIST, Carmen e MEDEIROS, Bartolomeu de. **Saber Cuidar, Saber Contar**: ensaios de Antropologia e saúde popular. Florianópolis: Ed. Da UDESC, 2009, p. 123-235.
9. BASTIDE, Roger. “Le spiritisme au Brésil”. In: **Archives des Sciences Sociales des Religions**, Paris, v. 24, n.1, 1967, p. 3-16.
10. _____. **O Sagrado Selvagem** e Outros Ensaios. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
11. BACHELARD, Gaston. **A Dialética da Duração**. São Paulo: Ática, 1988.

12. _____. **A Intuição do Instante**. Campinas: Verus, 2007.
13. _____. **A Poética do Espaço**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
14. _____. **A Terra e os Devaneios do Repouso**. Ensaio sobre a imaginação da intimidade. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
15. _____. **A Terra e os Devaneios da Vontade**. Ensaio sobre a imaginação das forças. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
16. _____. **O Ar e os Sonhos**. Ensaio sobre a imaginação do movimento. São Paulo: Martins Fontes, 1990.
17. BACON, Francis. **A Nova Atlântida** (Os Pensadores, V. XIII). São Paulo: Abril, 1973.
18. BARBOSA, Elyana & BULCÃO, Marly. **Bachelard**: pedagogia da razão, pedagogia da emoção. Petrópolis: Vozes, 2004.
19. BECKER, Howard. **Los Extraños**. Sociología de la desviación. Buenos Aires: Tiempo Contemporaneo, 1971.
20. BELTRÃO, Jane Felipe. “Mulheres da castanha: um estudo sobre trabalho e o corpo”. In: BRUSCHINI, Maria Cristina A. & ROSEMBERG, Fúlvia (Orgs.). **Trabalhadoras do Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1982, p. 67-109.
21. BERGER, Peter. “A dessecularização do mundo: uma visão global”. In: **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 21, n.1, 2001, p. 9-23.
22. _____. “Algumas observações gerais sobre o problema do trabalho”. In: **Revista de Administração de Empresas**. Rio de Janeiro, n. 23, v. 1, jan./mar., 1983, p. 13-22.
23. **BÍBLIA SAGRADA**. Rio de Janeiro: Edição Bansa, 1976.
24. BOURDIEU, Pierre. **A Economia das Trocas Simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2002.
25. _____. “A ilusão biográfica”. In: AMADO, Janaína & FERREIRA, Marieta de Moraes (Orgs.). **Usos e Abusos da História Oral**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002, p. 189-190.
26. _____. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.
27. BROWN, Peter. **Corpo e Sociedade**: o homem a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.
28. CALIL JÚNIOR, Alberto. “Uma etnografia do mundo espírita virtual: algumas aproximações metodológicas”. In: **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, ano 10, n. 10, outubro de 2008, p. 117-136.

29. CAMARGO, Candido Procópio Ferreira de. **Kardecismo e Umbanda**. Uma interpretação sociológica. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1961.
30. CAMPANELA, Tommásio. **A Cidade do Sol**. São Paulo: Martin Claret, 2008.
31. CAMPBELL, Joseph; MOYERS, Bill & FLOWERS, Betty Sue (Orgs.). **O Poder do Mito**. São Paulo: Palas Athena, 1990.
32. CAMPELO, Marilú Marcia. “**Meu Nome é Exu Mirim**” – Imaginário e marginalidade social na Umbanda. São Paulo: Terceira Margem, 2003.
33. CARVALHO, Maia Siqueira de. “Geografias utopianas”. In: **Leituras da História (especial) – Utopias**, São Paulo: Editora Escala, ano I, n.4, 2009, p. 48-55.
34. CASTRO, Eduardo Viveiros de. “A fabricação o corpo na sociedade xinguana”. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco (Org.). **Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil**. Rio de Janeiro: UFRJ/Marco Zero, 1987, p. 31-41.
35. CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. **O Mundo Invisível**. Cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no Espiritismo. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 1983.
36. _____. “Vida e morte no espiritismo kardecista”. In: **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 24, n. 2, dez., 2004, p. 11-27.
37. CHALOUB, Sidney. **Trabalho, Lar e Botequim**. Campinas: Editora da Unicamp, 2001.
38. CLIFFORD, James. “Poder e diálogo na etnografia: a iniciação de Marcel Griaule”. In: **A Experiência Etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998, p. 179-226.
39. _____. “Trabalho de campo, reciprocidade e elaboração de texto etnográficos: o caso de Maurice Leenhardt”. In: **A Experiência Etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998, p. 227-251.
40. CONDURU, Roberto. **Arte Afro-brasileira**. Belo Horizonte: Editora C!Arte, 2007.
41. CORBIN, Alain. “O segredo dos indivíduos”. In: PERROT, Michelle (Org.). **História da Vida Privada** (v. 4). São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 419-501.

42. _____. (Org.). “A influência da religião”. In: _____. (Org.). **História do Corpo: da revolução à grande guerra** (v. 2). Petrópolis: Vozes 2008, p.57-99.
43. COULANGES, Fustel de. **A Cidade Antiga**. São Paulo: Martin Claret, 2005.
44. CRUZ, Inácio Manuel Neves Frade da. **Doutor Fritz Andou de Disco Voador: hibridações e sincretismos na terapia espiritual de Chico Monteiro**. 141 f. Juiz de Fora, Dissertação (mestrado) apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião/UFJF, 2007.
45. CSORDAS, Thomas J. **Corpo/Significado/Cura**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008.
46. _____. “Imaginal performance and memory in ritual healing”. In: LADERMAN, Carol e ROSEMAN, M. (Orgs.). **The Performance of Healing**. New York: Rutledge, 1996, p. 91-113.
47. _____. **The Sacred Self: a cultural phenomenology of charismatic healing**. Bekerly/London: University of California Press, 1997.
48. CSORDAS, Thomas J. & KLEINMAN, Arthur. “The therapeutic process”. In: SARGENT, F. Carolyn & JOHNSON, Thomas (Orgs.). **Handbook of Medical Anthropology: contemporary theory and method**. Revised edition. Westport/London: Greenwood Press, 1996, p. 3-20.
49. DANTAS, André. “Dialética do Sagrado”. In: **Rubedo**. Disponível em: <<http://www.rubedo.psc.br/08outrub/diasagra.html>>. Acesso em 04.07.2010.
50. DESCARTES, René. **Discurso do Método**. Regras Para a Direção do Espírito. São Paulo: Martin Claret, 2005.
51. DOUCET, Friedrich. **O Livro de Ouro das Ciências Ocultas: magia, alquimia, ocultismo**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.
52. DOUGLAS, Mary. **Pureza e Perigo: ensaio sobre as noções e poluição e tabu**. Lisboa: Edições 70, s/d.
53. DUARTE, Luiz Fernando D. **Da Vida Nervosa nas Classes Trabalhadoras Urbanas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.
54. _____. “Investigação antropológica sobre doença, sofrimento e perturbação: uma introdução”. In: DUARTE, Luiz Fernando Dias (Org.). **Doença, Sofrimento, Perturbação: perspectivas etnográficas**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1998, p. 9-27.
55. DUMONT, Louis. **O Individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna**. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.
56. DURAND, Gilbert. **A Imaginação Simbólica**. Lisboa: Edições 70, 1995.

57. _____. **As Estruturas Antropológicas do Imaginário**. Introdução à arquetipologia geral. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
58. _____. **O Imaginário**. Ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem. Rio de Janeiro, Difel, 1998.
59. DURKHEIM, Émile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 2003a.
60. _____. **Da Divisão do Trabalho Social**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
61. _____. **O Suicídio**. São Paulo: Martin Claret, 2003b.
62. ECO, Umberto. **Storia della Belleza: a cura di Umberto Eco**. Milano, Bompiani, 2004.
63. EDGARDO, Castro. **Vocabulário de Foucault – um percurso pelos seus temas, conceitos e autores**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.
64. ELIADE, Mircea. “O nascimento do cristianismo”. In: **História das Crenças e das Idéias Religiosas, volume II**. De Gautama Buda ao triunfo do cristianismo. Rio de Janeiro: Zahar, 2011, p. 290-315.
65. _____. **Imagens e Símbolos**. Lisboa; Editora Arcadia, 1979.
66. _____. **O Mito do Eterno Retorno**. Cosmo e história. São Paulo: Mercury, 1992.
67. _____. **O Sagrado e o Profano: a essência das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
68. _____. **O Xamanismo e as Técnicas Arcaicas de Êxtase**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
69. ELIAS, Nobeit. **A Solidão dos Moribundos**, Seguido de envelhecer e morrer. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
70. _____. **O Processo Civilizador: formação do Estado e civilização (v. 2)**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993b.
71. _____. **O Processo Civilizador: uma história dos costumes (v. 1)**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993b.
72. EVANS-PRITCHARD. E.E. **Antropologia Social**. Lisboa: Edições 70, 1985.
73. _____. **Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.
74. FAUSTO, Carlos. **Inimigos Fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

75. FERREIRA, Jaqueline. “Cuidados do corpo em vila de classe popular”. In: DUARTE, Luiz Fernando Dias (Org.). **Doença, Sofrimento, Perturbação: perspectivas etnográficas**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1998, p. 49-56.
76. FRAZER, James. **O Ramo de Ouro: versão ilustrada**. São Paulo: Círculo do Livro, 1982.
77. FOUCAULT, Michael. **A Ordem do Discurso**. Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. São Paulo: Edições Loyola, 2010.
78. _____. **História da Sexualidade: a vontade de saber (v. 1)**. Rio de Janeiro: Editora Graal, 1988.
79. _____. **História da Sexualidade: o cuidado de si (v. 3)**. Rio de Janeiro: Editora Graal, 1985.
80. _____. **História da Sexualidade: o uso dos prazeres (v. 2)**. Rio de Janeiro: Editora Graal, 1984.
81. _____. **Vigiar e Punir: Nascimento da prisão**. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.
82. GIDDENS, Antony. **As Conseqüências da Modernidade**. São Paulo: Editora UNESP, 1991.
83. _____. “Gênero e sexualidade”. In: **Sociologia**. Porto Alegre: Artmed editora, 2005, p. 101-127.
84. GIUMBELLI, Emerson. “Heresia, doença, crime ou religião: o espiritismo no discurso de médicos e cientistas sociais”. In: **Revista de Antropologia**. São Paulo, v. 40, n. 2, 1997, p. 31-82.
85. _____. O “Baixo Espiritismo” e a História dos Cultos Mediúnicos. In: **Horizontes Antropológicos**, v. 9, n. 19, Porto Alegre, jul. 2003, p. 247-281.
86. _____. (Org.). **Religião e Sexualidade: convicções e responsabilidades**. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.
87. GEERTZ, Clifford. “Do ponto de vista dos nativos’: a natureza do entendimento antropológico”. In: **O Saber Local**. Novos Ensaios em Antropologia Interpretativa. Petrópolis: Vozes, 1998, p. 85-107.
88. _____. **Observando o Islã: o desenvolvimento religioso no Marrocos e na Indonésia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.
89. GINZBURG, Carlo. **O Queijo e os Vermes**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
90. GODBOUT, Jacques. **O Espírito da Dádiva**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

91. GODELIER, Maurice. **O Enigma do Dom**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
92. GOFFMAN, Erving. **A Representação do Eu na Vida Cotidiana**. Petrópolis: Vozes, 2008.
93. _____. **Estigma**: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Rio de Janeiro: LTC, s/d.
94. GONÇALVES, Marco Antonio. **O Mundo Inacabado**: ação e criação em uma cosmologia amazônica. Etnografia Pirahã. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2001.
95. GREENFIELD, Sidney. **Cirurgias do Além**: pesquisas antropológicas sobre curas espirituais. Petrópolis: Vozes, 1999.
96. HELMAN, Cecil G. **Cultura, Saúde & Doença**. Porto Alegre: Artmed, 2003.
97. HILLMAN, James. **Suicídio e Alma**. Rio de Janeiro: Vozes, 1993.
98. HUISMAN, Denis. **Dicionário dos Filósofos**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
99. HUSSERL, Edmund. **A Idéia da Fenomenologia**. Lisboa: Edições 70, 1990.
100. IANNI, Octávio. **Estilo de Pensamento**: explicar, compreender, revelar. Araraquara: Laboratório Editorial/FCL/UNESP. São Paulo: Cultura Acadêmica Editora, 2003.
101. IBÁÑES-NOVIÓN, Martin Alberto; IBÁÑES-NOVIÓN, Olga Lopez de & SERRA, Ordep José Trindade. “O anatomista popular: um estudo de caso”. In: **Anuário Antropológico-77**. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1973, p. 87-119.
102. IPHAN/MINC. **Dossiê Círio de Nazaré**. Patrimônio Histórico e Artístico Nacional-IPHAN, 2ª Superintendência Regional/Pará-Amapá, 2004.
103. JEAN-MARIE, Mayers. “A encíclica *Rerum novarum* (1891) e a doutrina social da Igreja católica”. In: CORBIN, Alain. et al. (Org.). **História do Cristianismo**: para compreender melhor nosso tempo. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 409-412.
104. JUNG, Carl Gustav. “Prefácio a ‘phénomènes occultes’, de Jung”. In: _____. **A Vida Simbólica**. Petrópolis: Vozes, 1997a, p. 309-311.
105. _____. “Psicologia e Espiritismo”. In: _____. **A Vida Simbólica**. Petrópolis: Vozes, 1997b, p. 312-316.
106. _____. “Sobre fenômenos espíritas”. In: _____. **A Vida Simbólica**. Petrópolis: Vozes, 1997c, p. 293-308.
107. LANG, Alice Beatriz da Silva & JANOTI, Maria de Lourdes. **Espiritismo Progressista**: pensamento e ação de Rino Curti. São Paulo: Conex, 2005.

108. LAPLANTINE, François. **Aprender Antropologia**. São Paulo: Brasiliense, 2000.
109. _____. **Antropologia da Doença**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
110. LAPLANTINE, François & AUBRÉE, Marion. **La Table, Le livre et les Esprits (magies et médiums): naissance, évolution et actualité du mouvement social spirite entre France et Brésil**. França: Éditions Jean-Claude Lattés, 1990.
111. LAPLANTINE, François & TRINDADE, Liana. **O que é Imaginário** (Coleção Primeiros Passos, 309). São Paulo: Brasiliense, 2003.
112. LE BRETON, David. **Adeus ao Corpo: antropologia e sociedade**. Campinas: Papyrus, 2007a.
113. _____. **A Sociologia do Corpo**. Petrópolis: Vozes, 2007b.
114. _____. **Do Silêncio**. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.
115. LE GOFF, Jacques. **São Francisco de Assis**. Rio de Janeiro: Record, 2007.
116. _____ & TRUONG, Nicholas. **Uma História do Corpo na Idade Média**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
117. LELOUP, Jean-Yves. **O Corpo e seus Símbolos**. Petrópolis: Vozes, 1998.
118. LEWGOY, Bernardo. “A transnacionalização do Espiritismo Kardecista brasileiro: uma discussão inicial”. In: **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 28, n. 1, 2008, p. 84-104.
119. _____. “Etnografia da leitura num grupo de estudos espírita”. In: **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 10, n. 22, jul./dez. 2004, p. 255-282.
120. _____. **O Grande Mediador: Chico Xavier e a cultura brasileira**. Bauru: EDUSC, 2004.
121. _____. “Representações de ciência e religião no espiritismo kardecista. Antigas e novas configurações”. In: **Civitas**: Porto Alegre, v. 6, n.2, jul.-dez., 2006, p. 151-167.
122. LÉVI-STRAUSS, Claude. “A eficácia simbólica”. In: **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1973a, p. 215-236.
123. _____. “Introdução à obra de Marcel Mauss”. In: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003, p. 11-46.
124. _____. “O Feiticeiro e sua magia”. In: **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1973b, p. 193-213.
125. _____. **Tristes Trópicos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
126. LEWIS, Ioan M. **Êxtase Religioso**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1977.

127. MALINOWSKI, Bronislaw. **A Vida Sexual dos Selvagens**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1982.
128. _____. **Crime e Costume da Sociedade Selvagem**. Brasília: Universidade de Brasília/ São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2003.
129. MALYSSE, Stéphane. “Em busca dos (h)alters-ego: olhares franceses nos bastidores da corpolatria carioca”. In: GOLDENBERG, Miriam (Org.). **Nu & Vestido**. Dez antropólogos revelam a cultura do corpo carioca. Rio de Janeiro: Record, 2002, p. 79-137.
130. MANDRESSI, Rafael. “Dissecações e anatomia”. In: CORBIN, Alain (Org.). **História do Corpo: da renascença às luzes** (v. 1). Petrópolis: Vozes 2008, p. 411-440.
131. MARIZ, Cecília. “Secularização e dessecularização: comentários a um texto de Peter Berger”. In: **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, 2001, p. 25-39.
132. MARQUES, Jordino. “A liberdade no Tratado das Paixões de Descartes”. In: **Cad. Hist. Fil. Ci.**, Campinas, Série 3, v. 12, n. 1-2, jan./dez., 2002, p. 269-284.
133. MARX, Karl. **O Capital**. São Paulo: DIFEL, 1982.
134. MARX, Karl & ENGELS, F. **A Ideologia Alemã**. Lisboa: Editorial Presença, s/d.
135. _____. **Sobre a Religião**. Lisboa: Edições 70, s/d.
136. MATTA, Roberto da. **A Casa & a Rua**. Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
137. _____. “A ressurreição da carne: o culto do corpo no Brasil Moderno”. In: **Crônicas da Vida e da Morte** Rio de Janeiro: Rocco, 2009, p. 112-121.
138. _____. **O que Faz o Brasil, Brasil?** Rio de Janeiro: Rocco, 1986.
139. _____. “O ofício de etnólogo, ou como ter anthropological blues”. In: **Boletim do Museu Nacional-Antropologia**, Rio de Janeiro, n. 27, maio/1978, p. 1-12.
140. MAUÉS, Raymundo Heraldo. “Algumas técnicas corporais na Renovação Carismática Católica”. In: **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, ano 2, n. 2, set., 2000, p. 119-151.
141. _____. “Bailando com o Senhor’: técnicas corporais de culto e louvor (o êxtase e o transe como técnicas corporais)”. In: **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, 2003, v. 46, n. 1, p. 9-40.

142. _____. “Cura e religião: pajés, carismáticos e médicos”. In: FLEISCHER, Soraya; TORNQUIST, Carmen e MEDEIROS, Bartolomeu de. **Saber Cuidar, Saber Contar: ensaios de Antropologia e saúde popular**. Florianópolis: Ed. Da UDESC, 2009, p. 125-142.
143. _____. **Padres, Pajés, Santos e Festas: catolicismo popular e controle eclesiástico. Um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia**. Belém: Cejup, 1995.
144. MAUÉS, Raymundo Heraldo & VILLACORTA, Gisele. “Pajelança e encantaria amazônica”. In: PRANDI, R. (Org.). **Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados**. Rio de Janeiro, Pallas, 2001, p. 11-58.
145. MAUSS, Marcel. “A expressão obrigatória dos sentimentos (rituais orais funerários australianos)”. In: **Ensaio de Sociologia**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2001a, p. 325-335.
146. _____. “A prece”. In: **Ensaio de Sociologia**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2001b, p. 229-324.
147. _____. “As técnicas do corpo”. In: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003a, p. 399- 422.
148. _____. “Categorias coletivas de pensamento e liberdade”. In: OLIVEIRA, Roberto Cardoso de (Org.). **Marcel Mauss** (Coleção Grandes Cientistas Sociais, 11). São Paulo: Ática, 1979, p. 154-158.
149. _____. “Efeito físico no indivíduo da idéia de morte sugerida pela coletividade”. In: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003b, p. 346-365.
150. _____. “Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas”. In: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003c, p. 185- 314.
151. _____. “Ensaio sobre a natureza e função do sacrifício”. In: **Ensaio de Sociologia**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2001c, p. 141-227.
152. _____. “Tecnologia”. In: **Manual de Etnografia**. Lisboa: Editorial Pórtico, 1972, p. 33-92.
153. _____. “Sobre um texto de Posidônio. O suicídio, suprema contraprestação”. In: **Ensaio de Sociologia**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2001d, p. 367-372.
154. _____. “Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de ‘eu’”. In: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003d, p. 367-397.
155. MAUSS, Marcel & HUBERT, Henri. “Esboço sobre uma teoria geral da magia”. In: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003, p. 47-181.

156. MARTIN, Annick. “A elaboração de uma ortodoxia nos séculos IV e V”. In: CORBIN, Alain. et al. (Org.). **História do Cristianismo**: para compreender melhor nosso tempo. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009, p. 72-75.
157. MASI, Domenico de. “A razão do lucro”. In: _____. **O Ócio Criativo**. Entrevista dada à Maria Serena Palieri. Rio de Janeiro: Sextante, 2000a, p. 58-70.
158. _____. “O imbecil especializado”. In: _____. **O Ócio Criativo**. Entrevista dada à Maria Serena Palieri. Rio de Janeiro: Sextante, 2000b, p. 45-57.
159. MEAD, Margareth. **Sexo e Temperamento**. São Paulo: Perspectiva, 1969.
160. MERLEAU-PONTY, Maurice. **A Estrutura do Comportamento**. Precedido por uma filosofia da ambigüidade de Alphonse de Waelhens. São Paulo: Martins Fontes, 2006a.
161. _____. **Fenomenologia da Percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 2006b.
162. MONTERO, Paula. **Magia e Pensamento Mágico**. São Paulo: Editora Ática, 1986.
163. MORIN, Edgar. **O Homem e a Morte**. Lisboa: Publicações Europa-América, s/d.
164. MOTTA-MAUÉS, Maria Angelica. “**Trabalhadeiras**” & “**Camarados**”: relações de gênero, simbolismo e ritualização numa comunidade amazônica. Belém: UFPA/Centro de Filosofia e Ciências Humanas, 1993.
165. NOBRE, Angélica Homobono. **Atravessando Fronteiras**: Viagem rumo à saúde tradicional. 207 f. Belém, Tese (doutorado) apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (Antropologia)/UFPA, 2009.
166. NOGUEIRA, Carlos Roberto Figueiredo. “Em busca dos conceitos: a magia”. In: _____. **Bruxaria e História**: as práticas mágicas no ocidente cristão. Bauru: EDUSC, 2004, p.17-39.
167. NUGENT, Robert. “A homossexualidade e o Vaticano”. In: SOUZA, Sandra Duarte de. et al. **Homossexualidade**: perspectivas cristãs. São Paulo: Fonte Editorial, 2008, p. 115-127.
168. OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. “Introdução a uma leitura de Mauss”. In: **Marcel Mauss**. Antropologia. São Paulo: Ática, 1979.
169. ORY, Pascal. “O corpo ordinário”. In: CORBIN, Alain (Org.). **História do Corpo**: as mutações do olhar. O século XX (v. 3). Petrópolis: Vozes 2008, p. 155-195.

170. ORTIZ, Renato. **A Morte Branca do Feiticeiro Negro**: Umbanda e sociedade brasileira. São Paulo: Brasiliense, 1999.
171. PACE, Enzo. “Religião e globalização”. In: ORO, Ari Pedro & STEIL, Carlo Alberto (Orgs.). **Globalização e Religião**. Rio de Janeiro: Vozes; Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1997, p. 25-42.
172. PAES, Anselmo do Amaral. **Aventura Espiritual**: terapêutica na Irmandade dos Alcoólicos Anônimos. 149 f. Belém, Dissertação (mestrado) apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (Antropologia)/UFPA, 2006.
173. _____. “Corpo e espírito: contribuições à reflexão sobre corpo no espiritismo kardecista”. In: **Composição** – Revista de Ciências Sociais da Universidade Federal do Mato Grosso do Sul. Campo Grande, ano 4, n. 7, dez., 2010, p. 55-69.
174. PEIRANO, Mariza. **A Favor da Etnografia**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.
175. _____. **Rituais**. Ontem e hoje. (Coleção Passo-a-Passo, 24). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2003.
176. PINTO, Geraldo Augusto. **A Organização do Trabalho no Século 20**. Taylorismo, fordismo e toyotismo. São Paulo: Expressão Popular, 2010.
177. REIS, José Carlos. **Wilhelm Dilthey e a autonomia das ciências histórico-sociais**. Londrina: Eduel, 2003.
178. ROCHA, Ana Luiza Carvalho da & ECKERT, Cornélia. “Os jogos da memória”. In: **Iha**. Florianópolis, v. 2, n.1, dezembro, 2000, p. 71-84.
179. RODRIGUES, José Carlos. **O Corpo na História**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1999.
180. _____. **Tabu do Corpo**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2006.
181. SAID, Edward. **O Orientalismo**. O Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia de Bolso, 2007.
182. SAINT-PIERRE, Héctor Luis. **Max Weber**: entre a paixão e a razão. Campinas: Ed. Unicamp, 1991.
183. SAMAIN, Etienne. “Ver’ e ‘dizer’ na tradição etnográfica: Bronislaw Malinowski e a fotografia”. In: **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, n. 2, ano 1, 1995, p. 23-60.
184. SANCHIS, Pierre. “O campo religioso contemporâneo brasileiro”. In: ORO, Ari Pedro & STEIL, Carlo Alberto (Orgs.). In: **Globalização e Religião**. Rio de

- Janeiro: Vozes; Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1997, p. 103-115.
185. SANTOS, José Luiz dos. **Espiritismo**: uma religião brasileira. Campinas: Editora Átomo, 2004.
186. SEGALEN, Martine. **Ritos e Rituais Contemporâneos**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.
187. SILVA, Wagner Gonçalves da. **O Antropólogo e sua Magia**: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.
188. SILVEIRA, Flávio Leonel da. “A alteridade e a reflexão sobre si mesmo” . In: _____. **As Paisagens Fantásticas e o Barroquismo das Imagens**. Estudo da memória coletiva de contadores de causos da região missioneira do Rio Grande do Sul. 805 f. Porto Alegre, Tese (doutorado) apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/UFRGS, 2004, p. 112-161.
189. _____. “Pesquisa etnográfica e imersão”. In: _____. **As Paisagens Fantásticas e o Barroquismo das Imagens**. Estudo da memória coletiva de contadores de causos da região missioneira do Rio Grande do Sul. 805 f. Porto Alegre, Tese (doutorado) apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/UFRGS, 2004, p. 20-111.
190. SILVEIRA, Maria Lucia da. **O Nervo Cala, o Nervo Fala**: a linguagem da doença. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2000.
191. SOUTO MAIOR, Marcel. **As Vidas de Chico Xavier**. São Paulo: Editora Planeta, 2003.
192. SPENCER, Colin. **Homossexualidade**: uma história. Rio de Janeiro Record, 1996.
193. STOLL, Sandra Jacqueline. **Espiritismo à Brasileira**. São Paulo/Curitiba: Editora da Universidade de São Paulo/ Editora Orion, 2003.
194. _____. “Narrativas bibliográficas: a construção da identidade espírita no Brasil e sua fragmentação”. In: **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 18, n. 52, 2004, p. 181-199.
195. _____. “O Espiritismo na encruzilhada. Mediunidade com fins lucrativos?” In: **Revista USP**, São Paulo, n. 67, setembro/novembro, 2005, p. 176-185.
196. TACCA, Fernando de. **Imagens do Sagrado**: entre *Paris Match* e *O Cruzeiro*. Campinas: Editora da Unicamp, Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2009.

197. TADVALD, Marcelo. “Corpo e possessão na teodicéia racionalista do espiritismo kardecista”. In: **Ciencias Sociales y Religion**, Porto Alegre, ano 9, n. 9, set., 2007, p.117-139.
198. TREVISAN, João Silvério. **Devassos no paraíso: a homossexualidade no Brasil da colônia à atualidade**. Rio de Janeiro: RECORD, 2002.
199. TURNER, Vitor. **Floresta de Símbolos – aspectos do ritual Ndembu**. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2005.
200. _____. **O Processo Ritual: estrutura e anti-estrutura**. Rio de Janeiro: Vozes, 1974.
201. VAN GENNEP, Arnold. **Os ritos de Passagem**. Petrópolis: Vozes, 1977.
202. VELHO, Gilberto. “Apresentação. Antropologia, religião e imagem”. In: **Caderno de Antropologia e Imagem**. (Imagens da Religião). Rio de Janeiro, v. 7, n. 2, 1998.
203. _____. **Desvio e Divergência: uma crítica da patologia social**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.
204. _____. **Individualismo e Cultura: notas para uma Antropologia da sociedade contemporânea**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.
205. WEBER, Max. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. São Paulo: Martin Claret, 2003.
206. _____. **Economia e Sociedade**. Brasília: UNB, 1991.
207. WARREN, Donald. “A terapia espírita no Rio de Janeiro por volta de 1900”. In: **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 3, dezembro, 1984, p. 56-83.