



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA E MUSEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA**

CARLOS SÉRGIO MENDES DA SILVA

**QUANDO A MORTE NÃO É O FIM: TRANSITANDO POR ENTRE O MUNDO DOS
VIVOS E O MUNDO DOS MORTOS**

RECIFE

2025

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA E MUSEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA**

CARLOS SÉRGIO MENDES DA SILVA

**QUANDO A MORTE NÃO É O FIM: TRANSITANDO POR ENTRE O MUNDO DOS
VIVOS E O MUNDO DOS MORTOS**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Antropologia e Museologia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Antropologia.

Orientadora: Mísia Lins Vieira Reesink

RECIFE

2025

.Catalogação de Publicação na Fonte. UFPE - Biblioteca Central

Silva, Carlos Sérgio Mendes da.

Quando a morte não é o fim: transitando por entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos / Carlos Sérgio Mendes da Silva. - Recife, 2025.

120f.: il.

Dissertação (Mestrado)- Universidade Federal de Pernambuco, Centro de Filosofia e Ciências Humanas-CFCH, Programa de Pós Graduação em Antropologia, 2025.

Orientação: Misia Lins Vieira Reesink.

1. Morte; 2. Religião; 3. Espiritismo. I. Reesink, Misia Lins Vieira. II. Título.

UFPE-Biblioteca Central

CARLOS SÉRGIO MENDES DAS SILVA

**QUANDO A MORTE NÃO É O FIM: TRANSITANDO POR ENTRE O
MUNDO DOS VIVOS E O MUNDO DOS MORTOS**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Antropologia e Museologia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Antropologia.

Aprovado em: 24/09/2025

BANCA EXAMINADORA

Prof^a. Dra. Mísia Lins Vieira Reesink (Orientadora)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof. Dr. Antonio Motta (Examinador Interno)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof. Dra. Rosa Maria de Aquino (Examinador Externo)
Universidade Federal Rural de Pernambuco

Dedico este trabalho às minhas mães, anjos que em outra dimensão, quero crer, seguem a olhar e cuidar do meu caminhar.

Ao meu anjo vivo, presente dia a dia, muitas vezes em silêncio, torcendo, ouvindo e auxiliando na simplicidade do nosso caminhar, cuja música de fundo parece mesmo ser o amor.

AGRADECIMENTOS

Agradeço inicialmente ao Deus Criador, permitindo-me chegar aonde estou, em sua infindável bondade de seguir me ofertando possibilidades.

À professora Mísia Reesink por sua orientação e generosa paciência ante as numerosas dificuldades deste “estrangeiro”, principalmente nos passos finais deste projeto.

Aos professores Antonio Motta e Hugo Menezes do PPGA/UFPE em suas valiosas contribuições na pré-qualificação. Aos professores Alex Vailati, Francisco Sá, Peter Schroder e Roberta Campos, pela rica partilha de conhecimento e ideias nas aulas do PPGA/UFPE.

A três companheiros do mestrado: Bruno Formiga, Maria Luiza e Thaynara. Talvez os poucos que se permitiram e “tiveram” permissão de participar desta jornada numa amizade suave, porém marcante. Um agradecimento especial à Maria Luiza, tão pacientemente disponível a ajudar na formatação deste trabalho.

Ao grande amigo/irmão Jaime Badilla, tão distante geograficamente, tão próximo no coração, estendendo semana sim outra também a pergunta “e aí, como vai o mestrado?”

Por fim, aos meus alunos, que diariamente me ensinam como ser melhor, como abrir mão de uma vaidade egoísta e distribuir generosamente o saber. Aos colegas, que se tornaram amigos, de algum modo presentes neste percurso.

Lembro-me bem do dia que fui aprovado para ingressar no mestrado; que alegria imensa. Para mim, foi um atravessar a floresta. Agora ao finalizar, o coração sereno, menos eufórico talvez, transborda de gratidão.

RESUMO

Esta dissertação é resultado de pesquisa etnográfica realizada no Centro Espírita – União Espírita Caminho da Luz (Uniluz), na cidade do Recife, tomando como ponto de partida o conceito central na doutrina espírita de que a morte é apenas uma passagem do mundo material para o mundo espiritual, onde busquei demonstrar como o corpo doutrinário ancorado nos escritos deixados por Allan Kardec, os rituais vividos e as relações estabelecidas na prática cotidiana dos espíritas, se interseccionam entre si e com o fiel seguidor, de modo a construir mais que um estatuto dogmático de crença, mas um sujeito espírita que se localiza no mundo a partir desta cosmovisão de que a morte não é o fim. Proponho uma análise que ultrapasse os pressupostos dogmáticos da cosmologia espírita, como desencarnação e reencarnação, primazia do Espírito sobre a matéria, comunicação com os mortos e fenômenos mediúnicos, mas observar como estes elementos perpassam o discurso, as práticas, as motivações e emoções dos sujeitos que buscam a Casa Espírita, de modo que se constrói um ser ontológico que não somente abraça uma crença, mas transforma seus modos de estar no mundo convicto de que “a morte não é o fim”.

Palavras-chave: Antropologia, Morte, Religião, Espiritismo.

ABSTRACT

This dissertation is the result of ethnographic research conducted at the Spiritist Center – União Espírita Caminho da Luz (Uniluz), in the city of Recife, taking as its starting point the central concept in Spiritist doctrine that death is merely a passage from the material world to the spiritual world, where I sought to demonstrate how the doctrinal body anchored in the writings left by Allan Kardec, the rituals experienced, and the relationships established in the daily practice of Spiritists intersect with each other and with the faithful follower, in order to construct more than a dogmatic statute of belief, but a Spiritist subject who locates himself in the world based on this worldview that death is not the end. I propose an analysis that goes beyond the dogmatic assumptions of Spiritist cosmology, such as discarnation and reincarnation, the primacy of Spirit over matter, communication with the dead, and mediumistic phenomena, but to observe how these elements permeate the discourse, practices, motivations, and emotions of the subjects who seek out Spiritist centers, so that an ontological being is constructed that not only embraces a belief, but transforms their ways of being in the world, convinced that “death is not the end.”

Key words: Anthropology, Death, Religion, Spiritualism.

Lista de Quadros e Tabelas

Quadro 1 — Cronograma de atividades semanais do Uniluz

Tabela 1 — Lista de informantes

Lista de Abreviaturas e Siglas

AME Associação Médico Espírita

COMAR Comando Aéreo Regional

FEB Federação Espírita do Brasil

FEP Federação Espírita de Pernambuco

Sumário

Introdução	10
Pode a morte representar o que não seja dor e sofrimento?	12
Estrutura da dissertação	17
Capítulo 1 — Entre Vivos e Mortos: estudar sobre a morte na doutrina espírita	19
1.1 Chegada ao Campo Espírita	19
1.2 A matriz religiosa do Espiritismo	26
1.3 O Mundo dos Espíritos	32
Capítulo 2 — A Casa Espírita e os fiéis: contextualizando o local da pesquisa	39
2.1 O Uniluz	39
2.1.1 No padre disse Amém; no terreiro, Saravá; cheguei no Centro Espírita, paz de Cristo meu irmão. Os sujeitos da Casa Espírita	45
2.2 O fenômeno da conversão	53
2.3 O fenômeno da emoção	58
2.4 Espiritismo: busca pelo fenômeno ou pela doutrina?	64
Capítulo 3 — Espiritismo e campo semântico: lugar de experiências e símbolos	75
3.1 “Não é morrer, é desencarnar”	77
3.1.1 Descrevendo a aplicação do Passe	82
3.2 “Não vou deixá-la em paz”: testemunhando uma obsessão	86
3.3 “Eu escutava barulhos”: os Espíritos perturbam	90
3.4 “Eu sei que vou reencontrá-lo”	97
3.5 A encarnação, desencarnação e reencarnação	101
Considerações Finais	107
Referências Bibliográficas	112

Introdução

Apresento esta dissertação, cujo tema é “Quando a morte não é o fim: transitando por entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos”, resultado de uma pesquisa etnográfica, mediante a observação participante, realizada no Centro Espírita União Espírita Caminho da Luz (Uniluz), localizado no bairro de Setúbal, zona sul do Recife, período compreendido entre setembro de 2023 e dezembro de 2024. Tomando como objeto de estudo os temas ‘morte’ e ‘religião’, mais especificamente a Religião Espírita, busquei primordialmente examinar como se dão no interior da cosmologia espírita os agenciamentos de práticas e experiências vividas pelo fiel espírita, capaz de lhe fornecer a cosmovisão de morte como sendo a continuidade da vida.

Partindo da premissa espírita, amplamente difundida, de que há vida após a morte, logo “a morte não é fim”, tracei como objetivo principal da pesquisa apresentar como se interseccionam os elementos dogmáticos, semânticos e ritualísticos do Espiritismo e o que fornecem aos sujeitos espíritas enquanto experiência da morte como uma não-ruptura, mas um contínuo existencial que segue enlaçado à vida. O argumento que me balizou nesta construção é o de que, ainda que os escritos codificados por Kardec representem a fonte e orientação principal da matriz espírita, é na prática cotidiana desta religiosidade onde os elementos que a constituem se interseccionam com uma força tal, e assim, fundamenta-se a consolidação da notícia anunciada: a primazia da vida espiritual sobre a vida material. Acreditar na vida pós-morte, como toda crença quando alimentada de si mesma, pode ao final resultar de uma mera construção subjetiva, logo, sob o risco maior de erigir-se sobre um terreno vazio. Mas se erguida sobre pilares que a sustentam, esta crença pode constituir-se numa poderosa alavanca de movimento às pessoas e à coletividade, fornecendo sentidos e ordem à sua presença no mundo. Ou seja, dizer “a morte não é fim” não é apenas um anúncio, mas uma verdade agenciada por um continuum de experiências vividas através do discurso (presente nos escritos e nos anunciadores), nas práticas exercidas e nas relações estabelecidas.

Como disse Gilberto Velho (1991), nenhum sistema, seja cognitivo, de crenças, político ou econômico, é dado empiricamente. Não é um fenômeno natural, pois eis que existem categorias, valores, temas e atividades que se articulam, estabelecem sentidos uns em relação aos outros. Por exemplo, afirmar que a Religião Espírita é marcada pela abundância de fenômenos. Na verdade, funda-se a partir dos fenômenos das mesas girantes. De modo similar

a incorporação mediúnica, o passe, a obsessão, as cirurgias espirituais, elementos tão presentes, que apontam para uma fenomenologia religiosa importante, não como mera descrição dos ritos, mas nos fazem observar e analisar sua linguagem, sua intencionalidade e sua essência. Pois dos fenômenos se extraem um papel interpretativo, uma vez que o fenômeno é em si especulativo e interpretativo, tal como fez Evans-Pritchard ao examinar e descrever a magia, os oráculos e bruxaria entre os Azande da África do Sul, cujo objetivo era “estudar as relações entre essas práticas e crenças em si, mostrar como formam um sistema racional e como isso se manifesta no comportamento social” (Evans-Pritchard, 2005, p. 26).

No campo semântico, há uma linguagem própria que delimita não apenas um lugar para os Espíritos, mas uma elaboração dogmática, cosmológica e ontológica, que transmuta linguagem em ação, por isso me advertiu a informante bem à minha chegada: “não é morrer, é desencarnar”. Simbologia que não é somente semiótica; representa não apenas uma revelação, mas estabiliza um sentido de direção na vida. É também o que se dá quando de uma mensagem espiritual anunciada numa sessão mediúnica. Trata-se não somente de um fenômeno momentâneo, mas aponta àquele que escuta uma certeza de poder seguir na vida com a possibilidade de reencontrar seu ente morto mais adiante. Nas palavras de Maria Laura Viveiros de Castro, esta comunicação possível “é um engenho que desfaz a oposição entre vida e morte” (Cavalcanti, 1983, p. 94).

Esta possibilidade do reencontro (que tem uma dimensão sincrônica - do encontro na sessão mediúnica, e uma dimensão diacrônica - do encontro numa outra vida) é a intersecção entre o Mundo dos Vivos (mundo visível) e o Mundo dos Mortos (mundo invisível), mostrando dois mundos em permanente relação. No declarar da informante “eu sei que vou reencontrá-lo”, e no momento do reencontro na sessão mediúnica, há um quê de revelação, um algo que se revela completamente diferente das realidades naturais. Uma hierofania, pois, capaz de em algum modo dar conta da confusão da vida cotidiana ou responder a certos anseios que a lógica pura não consegue responder.

Assim, o Espiritismo confere à morte um outro estatuto; é vida fora do corpo físico (vida desencarnada). Há uma alteridade, pois o Espírito torna-se um outro em relação aos vivos. Mas com eles se comunica, levando a uma integração da sociedade do além-túmulo e a sociedade terrena, tornando-as uma única sociedade. De modo que a crença nesta vida fora do corpo físico vem como para preencher um déficit deixado por uma teologia do silêncio no

pós-morte, uma vez que ao ingressar no mundo espiritual há algo de um retorno, à semelhança de um viajante que retorna ao seu país.

Pode a morte representar o que não seja dor e sofrimento?

O meu interesse pelo tema da morte surgiu de minha prática clínica como psicoterapeuta, uma vez que comumente nos deparamos com um sentimento de dor e tristeza, seja no enfrentamento pelas pessoas enlutadas, seja no auxílio direto àqueles acometidos por enfermidades sem possibilidade de cura, talvez restando-lhe abraçar um processo de aceitação, ao mesmo tempo que preparação para este momento final. É curioso observar, como numa primeira escuta, falar de “momento final” parece inevitavelmente levar a um ponto “sem volta”, evocando uma ideia imediata de haver chegado ao “fim da linha”. Sob uma perspectiva puramente biológica, de onde venho originalmente, significa mesmo o fim da linha. Afinal, cessam as atividades biológico-vitais. Mas sob um prisma que não puramente o biológico, a surpresa se dá quando da diversidade de concepções e significados que recaem sobre o tema da morte, resultando em experiências subjetivas, sejam individuais ou coletivas, bastante diversas, apresentando culturas, sociedades ou comunidades, cuja experiência sobre a morte e o morrer vem revestida de várias estéticas., mostrando-se interpretações nas quais a morte não se traduz unicamente como o “fim da linha”.

Para a Psicologia a morte está predominantemente refletida como uma experiência de dor, uma vez vista como perda, ruptura, partida, separação. Ao que Kubler-Ross chamou de assombro da morte, pois “constitui ainda um acontecimento medonho, pavoroso, um medo universal...” (Kubler-Ross, 1996, p. 17). Maria Julia Kovács (1992), pesquisadora do luto no Brasil, define morte como uma ruptura irreversível cuja violência requer uma reacomodação que equivale a uma profunda transição existencial. Para Azevedo e Pereira (2013), ao evento morte está subjacente uma experiência de dor que não está ligada à estimulação de células nervosas proprioceptivas, porém uma dor de natureza subjetiva, um sentimento de pesar, tristeza e desgosto, uma dor inominável, uma experiência vivida. Este sofrimento o qual conhecemos pelo uso da expressão ‘luto’ pode ser definido como uma constelação de reações e comportamentos que resultam da ruptura de um vínculo entre duas pessoas (Parkes, 1998).

No entanto, a experiência da morte pode não ficar reduzida a algo de um sofrimento individual que pareça um evento fora da ordem. É possível que dor e sofrimento não sejam as únicas tónicas presentes, da forma como usualmente concebidos. Aceita-se como verdadeiro que se dê um movimento de rearranjo na comunidade da qual o indivíduo fazia parte, que pode experimentar sentimentos de choque, raiva, incompreensão e confusão, mas pode experimentar também, em sentido oposto, alegria pela transmutação ocorrida, bem como um sentimento de oportunidade ao renascimento. Experimentar a morte mostra muitas variações sociais e culturais, o que sinaliza não ser um evento de interpretação única.

Neste rearranjo, cada sociedade, a seu modo, guarda uma riqueza de rituais e comportamentos para manifestar a experiência de perda de um membro da comunidade. Em geral, são ritos, normas e formas de expressão que derivam das diferentes concepções de vida e morte, desde o período pré-histórico, conforme registros arqueológicos registrando os modos como diferentes povos ritualizam seus mortos (Souza & Souza, 2019). A cultura própria de uma sociedade tem força suficiente a influenciar nos ritos de luto, na aceitação da morte e na vivência da perda, e tanto os rituais fúnebres como a experiência do luto são bastante variáveis a depender da cultura, da religião, da região geográfica e da época histórica em que se dá (Oliveira *et al*, 2020). Há, portanto, representações ligadas à morte, aos ritos funerais, aos desenhos culturais do período de enlutamento, formas de comportamento coletivo, que ultrapassam a experiência subjetiva individual das pessoas e recaem no interesse de uma compreensão antropológica.

Um exemplo disto é o *Dia de Los Muertos*, comumente celebrada entre o final de outubro e começo de novembro no México, ocasião na qual reúnem-se familiares, amigos do morto, enfeitam-se os locais, muita música, dança, comida e bebida, tanto nas casas como nos espaços públicos. Advinda das culturas maias, incas e astecas, é uma tradição simbólica que sinaliza para uma concepção de vida e morte que fazem parte de um ciclo cosmológico integrado, do mesmo modo como o Sol, que nasce e morre todos os dias, assim também a vida se regenera. Enfeitar um “altar” com a foto do morto, peças de roupa ou joias, acender incensos, servir tequila e o *pan de muerto* (pão do morto), simbolizam uma preparação dos vivos à espera do ente querido que “volta” à Terra para festear (Quitério & Zaguetto, 2014).

Um recorte onde a morte se desloca de um status de ruptura e dor para encarnar um festear. Os festejos mexicanos permitem um “encontro social” que fala de uma ligação que não se rompeu: nem entre os vivos e o morto que partiu, tampouco entre os vivos que aqui

permaneceram. Tal como Durkheim (1996) comprehendeu ao analisar os ritos de luto nos nativos australianos, mostrando a morte como “fato social”, mobilizando forças coercitivas e impessoais que ultrapassam as esferas dos indivíduos, pois *fatos sociais* são independentes dos indivíduos e exteriores às suas consciências individuais. Ultrapassam o indivíduo, ainda que não deixem de afetá-lo, o que para Reesink, a morte é fato social total, cuja complexidade é de tal envergadura que há uma incapacidade de apreendê-la em sua totalidade, fazendo-se necessário “desconstruir”, “recortar”, e assim tornar possível reconstruir uma pseudototalidade capaz de compreender a realidade do que falamos. A dor, porventura sentida, assim como o festejo, acrescento eu, é também experiência social, e cita Campos para justificar sua posição quando esta afirma “nós aprendemos a sentir apropriadamente e entendemos o que sentimos através do reconhecimento de situações particulares” (Reesink, 2012, p. 377).

Em Durkheim abrem-se as bases para uma sócio antropologia da morte ao afirmar que “quando alguém morre, o grupo a que pertence se sente diminuído e, para reagir a esta perda, ele se reúne” (Durkheim, 1996, p.339), assinalando que para além de um evento biológico, o morrer evoca um comportamento social. Maria José Villa-Lobos em *Atitudes perante a morte numa aldeia da Beira Baixa* (1996), reforça esta concepção de morte como fato social quando afirma:

o estudo da morte reveste-se de uma importância particular para compreendermos a dinâmica das sociedades, uma vez que podemos até considerá-la como foco difusor dos valores, condutas e representações da totalidade sociocultural em que se insere, penetrando enquanto fato social total nas diversas esferas da realidade (Villa-Lobos, 1996, p. 7).

Optei por conjugar morte e religião como objetos de meu estudo por compreender que, similarmente a outras experiências da vida humana, a experiência religiosa exerce poderoso papel, dado ser ela um dos elementos culturais de maior influência numa sociedade. Como diz Barros, a religião “influencia o sentido da vida e da morte, o modo como se encara o mundo e os homens, as alegrias e sofrimentos” (Barros, 1998, p. 5). Não sendo realidades excludentes, em verdade, o religioso é em si mesmo social, como diz Cavalcanti, onde na interlocução da religião com o mundo, a primeira funciona como uma matriz de produção de valores, produção de maneiras de pensar e de se relacionar com a realidade social mais abrangente (Cavalcanti, 1983).

Tenha-se ou não religião, ante a experiência da morte todos parecem, ainda que de modo breve, de algum modo perguntar: o que acontece depois? Para onde vamos? Por que nascer e depois morrer? Como ficaremos nós com o sentimento da ausência daquele que partiu? E como seguiremos sabendo que um dia partiremos também? Reflexões que nos deslocam de um evento único, o morrer, para uma construção ontológica talvez complexa de homens e mulheres e sua inevitável condição de finitude, empurrando-nos quase sorrateiramente a uma espécie de dicotomia do humano como ser dividido entre o profano e o sagrado, quase dois modos de ser no mundo, donde a fé, as crenças nas manifestações da natureza, os ritos e a sacralidade investida em deuses míticos, buscam dar conta deste espaço sagrado, enquanto as ações da vida ordinária como alimentar-se, trabalhar, fazer sexo, ir à feira, estão na esfera do profano (Eliade, 1992). Quase a exigir de nós, viventes, o desafio responder a esta dicotomia, onde “o homem toma conhecimento do sagrado porque este se manifesta, se mostra como algo absolutamente diferente do profano” (*idem*, p. 13).

Em sua definição do que é Religião, Geertz aponta para “um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de factualidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas” (Geertz, 2008, p. 105). É olhando para esta disposição simbólica da Religião, que fui à religião espírita enxergando essa máquina social que “recorta” e “desconstroi” a morte como disse Reesink, tornando-a talvez mais acessível à assimilação, mas também, e sobretudo, fornecendo modelos de funcionamento de como se comportar em vida.

E por que o campo Espírita? Porque nesta aproximação, *Morte e Religião*, o Espiritismo apresenta em sua cosmologia um arcabouço conceitual sobre a morte com tamanha peculiaridade, que a torna um campo fértil para o estudo das relações que se estabelecem entre o *finitus homo* e o *religiosus homo*. Pensar em vida após a morte, reencarnação, comunicação entre vivos e mortos, a primazia do espírito sobre o corpo físico, são categorias presentes no campo espírita capazes de dar outro contorno à experiência da morte. Tomando-se apenas um paradigma, o da comunicação entre os vivos e os mortos, como “pedra sobre a qual se ergue todo o espiritismo” (Cavalcanti, 1985, p. 4), está nele a tradução do que significa dizer a morte física não interrompe a relação de contato entre o Mundo Visível (dos vivos) e o Mundo Invisível (dos mortos); eles podem continuar convivendo e se comunicando, daí poder dizer que “a morte não é o fim”.

Da anunciação espírita surge algo diferente que o horror da morte, onde vi abrir-se um caminho que não aquela coisa medonha, cujo temor levou Becker a dizer de uma tentativa do homem “evitar a fatalidade da morte, a superá-la negando, de alguma maneira, que seja o último destino do homem” (Becker, 1976, p. 10), e que Saramago figurou como a “velha átropos de dentuça arreganhada” (Saramago, 2005, p. 11)..

Falar de espiritismo é de algum modo entrar em terreno minado de ambiguidades, imprecisões e polissemias como disse Giumbelli, (1997), mas neste trabalho que apresento, o termo *Espiritismo* refere-se à prática da doutrina trazida à luz por Allan Kardec (1804-1869) centralizada nas concepções de vida após a morte, prática mediúnica e comunicação com os espíritos. Este foi o Espiritismo que encontrei no Uniluz durante os doze meses em que fui um observador participante, uma Casa Espírita que me abriu as portas por intermédio de amigos espíritas frequentadores há muito tempo, amizades em cujas conversas sempre estava presente o tema da morte como continuidade da vida, atiçando ainda mais meu olhar curioso sobre esta dualidade vida-morte na representação humana, principalmente quando instigado a saber se “acreditar numa vida após a morte” tornava o viver uma experiência mais fácil. Por esta aproximação e abertura com amigos espíritas deslocou-se meu interesse da esfera meramente especulativa para o interesse acadêmico, do consultório para a comunidade religiosa, e que ao final foi um elemento facilitador, no que ao início parecia ser uma grande dificuldade para mim: qual o campo religioso escolher.

Nos quatorze meses que estive em campo, entrevistando, conversando, participando de palestras e grupos de estudo, partilhando o cafezinho ou o lanche, observei um contexto de intensas e dinâmicas relações. Repletas de signos e significados, surpreendentes imbricações, emoções emergentes. Um campo não somente de uma crença, mas um lugar onde se conjuga crença e ação. De modo que busquei percorrer, por entre práticas e discursos, uma trilha através da qual se pudesse examinar: a) quem é a pessoa do fiel espírita e como ela chega à Casa Espírita; b) como as experiências da comunicação e do fenômeno mediúnico, dotadas de uma linguagem própria, aliciam no praticante espírita a convicção de que a vida não se encerra com a morte; e, c) como os rituais, falas e emoções se articulam para este fiel que anseia por comunicar-se com “seus mortos”; d) como a força do ritual, particularmente os fenômenos mediúnicos e de comunicação com os Espíritos, exercem um fascínio para esta busca da Casa Espírita.

Estrutura da Dissertação

O corpo desta dissertação está organizado em três partes principais: uma que traz o delineamento geral do campo religioso espírita; a outra, a contextualização do campo etnográfico e da experiência deste pesquisador; por último, uma descrição dos rituais e de experiências de fieis espíritas como elementos constitutivos e que exprimem sua ontologia, bem como sua crença. Na primeira parte, o capítulo *Entre vivos e mortos: estudar sobre morte na doutrina espírita*, discorro sobre a escolha da matriz espírita como lugar para minha primeira empresa etnográfica no estudo da antropologia: os paradigmas dogmáticos no interior da matriz espírita, sua chegada no Brasil, a construção do Espiritismo religião a partir da existência dos “fenômenos” sobrenaturais, bem como sua solidificação em meio à outras religiões já consagradas no imaginário popular. Neste capítulo me valho dos escritos da codificação de Allan Kardec, principal fonte para os estudiosos do Espiritismo; dos trabalhos de Maria Laura Viveiros de Castro (1983; 2006), em sua valiosa pesquisa antropológica sobre a cosmologia espírita; Sandra Stoll (2002) e Célia Arribas (2008) em seus trabalhos sobre a chegada e formação da matriz religiosa do movimento espírita no Brasil, estes dentre outros autores.

Na segunda parte, com o capítulo *A Casa Espírita e os fiéis: contextualizando o local da pesquisa*, apresento o Uniluz como campo para minha pesquisa: sua fundação, organização, atividades e principais informantes, buscando, a partir de algumas descrições pessoais, identificar “quem é esse sujeito que vai a Casa Espírita?”. Partindo desta identificação, o “sujeito que vai a Casa Espírita”, proponho um exame acerca do sujeito movido apenas pela curiosidade sobre os “fenômenos” presentes na prática espírita ou se interessado no aprofundamento do estudo, tensão presente no interior do movimento espírita desde a sua chegada, conforme análise de Giumbelli (1997), onde, neste quesito, procuro dar uma ênfase nos fenômenos da *conversão* e da *emoção* nas práticas espiritas, abrindo possibilidades de conexão entre os dois e, a partir desta conexão, encontrar um vetor da força que o Espiritismo exerce sobre as pessoas. Neste último quesito, busquei o pensamento de Mísia Reesink (2014) e Roberta Campos (2012), duas antropólogas contemporâneas, que se dedicam à pesquisa no campo da Antropologia da Religião.

Na terceira parte, com o capítulo *Espiritismo e campo semântico: lugar de experiências e símbolos*, busco explorar, sobretudo a partir dos relatos e vivências pessoais

dos informantes quanto às noções que trazem sobre vida após a morte, reencarnação, evolução espiritual, mediunidade e obsessão, a construção que se dá sobre o sujeito espírita, em seu discurso e em sua ética de vida cotidiana, demonstrando, portanto, uma ontologia que edifica no entrecruzar do ser social com o ser religioso, o que demonstra um algo além que apenas um sujeito e sua crença de natureza mística.

Não se pretende inovadora, uma vez que o empreendimento da pesquisa no campo espírita, embora algo recente, já contenha uma produção acadêmica nas ciências sociais brasileira de inestimável valor: Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti (2006), Célia de Graça Arribas (2008), Marcelo Camurça (1998), Bernardo Lewgoy (1998), Emerson Giumbelli (1997), Sandra Stoll (2002); ou trabalhos mais recentes como Iracilda Gonçalves (2010) e Emmanuelle Leite (2014). Devo confessar que na realização deste trabalho fui constantemente instigado por um viés especulativo, mais que o descritivo, porém devidamente advertido dos riscos, pois que, sem a devida cautela, cairia em um terreno movediço no qual uma pergunta levava a outra, quase um espiral infindo. Talvez, e creio nisso, pela possibilidade polissêmica que o tema morte e religião embute, ainda mais se levado em conta o traço cambiante sempre presente nas culturas e sociedades, constitutivo de sua natureza própria, mas também, e não menos importante, fruto das novas e diferentes leituras e interpretações que vão surgindo.

De modo que ensejo poder oferecer neste trabalho, ainda que sob o risco de não trazer respostas simples à questões de sentidos múltiplos, um exame sobre os comportamentos, práticas e experiências de uma comunidade espírita, no modo como articulam a concepção de vida e morte em um eixo sincrônico, onde busquei não ficar circunscrito a uma exposição apenas descritiva dos elementos constitutivos do universo espírita, mas observar como estes elementos se interseccionam com os nativos, e como resultado ergue-se uma matriz epistêmica que é, ao mesmo tempo, religiosa. Nesta premissa, espero assim oferecer alguma contribuição à uma Antropologia da Religião, sobretudo se a solidez das perguntas e reflexões forem de uma ordem tal, que capaz de instigar ao prosseguimento da exploração.

Capítulo 1 — Entre vivos e mortos: estudar sobre morte na doutrina espírita

“A morte tem que ser levada a sério” afirma Juan Luiz de la Peña, em sua antropologia teológica, porque retira o ser humano do mundo e do tempo, expulsando-o de todas as relações (De La Peña, 1988, p. 136). Se por um lado mostra o humano no seu “fim por inteiro”, por outro lado, e, ressalte-se, num exercício reflexivo escatológico, o mesmo autor escreve que com a morte se dá “a chegada do homem em si mesmo e, com isso, o começo da sua permanente forma de ser” (*idem*, p. 269). É fim e é começo. Isso nos assinala, talvez, que estudar a morte seja de algum modo enfrentar o paradoxo que ela levanta, indo além da crueza orgânica, mas a morte em relação: à cultura, à sociedade, à religião. Como as demais religiões, o Espiritismo apresenta seu estatuto semântico e dogmático que busca dí um contorno à relação Vida e Morte, o que é um dado sócio antropológico da maior importância. Perguntas e respostas se alternam nesta tentativa de compreensão. Assim sendo, este capítulo traz esta introdução à cosmologia espírita, sem nenhum exercício comparativo, mas apontando elementos conceituais do seu corpo doutrinário e de sua formação como matriz religiosa.

1.1 Chegada ao Campo Espírita

A escolha da religião espírita como campo de pesquisa para este trabalho, deu-se, primeiramente, pelo fato de não ser a religião que professo, representando, portanto, um cosmos religioso diferente do que habito, seguindo apropriada recomendação da orientadora, o que posteriormente mostrou-se não isento de atravessamentos, mesmo tratando-se de ser um “*ignotus locus*”. Chamo de “atravessamentos” memórias evocadas de minha infância quando levado por minha mãe às reuniões espíritas em algum centro ou mesmo em casa de conhecidos, circunstâncias amiúde marcadas por certo desconforto e medo ao presenciar as manifestações do transe mediúnico, percepção emotiva que parece ter ficado armazenada na minha imagem e que vinha sempre à tona quando em oportunidades aleatórias o tema era espiritismo. Tentarei discorrer, minimamente, sobre estes dois aspectos elencados.

Fui para o campo espírita fazer observação participante seguindo os moldes da pesquisa etnográfica de Malinowski (1976 [1922]), cuja elaboração teórica sobre o fato

estudado pressupunha sair do conforto dos gabinetes e entregar-se a uma construção feita a partir da própria experiência do observador, vivendo no campo com os observados, fugindo de uma análise puramente descritiva desenhada por terceiros. Neste modelo, estar lá e vivenciar uma cultura diferente da sua é o que fornece legitimidade científica, uma vez que propõe o afastamento das noções pré-concebidas em relação ao objeto de estudo. Naturalmente, não deixa de haver, diga-se, uma distinção entre a experiência malinowskiana entre os nativos trobriandeses e a que me propus empreender no centro espírita: Malinowski em sua longa permanência de três anos, com sua tenda no meio da aldeia vivendo dia e noite entre os nativos, enquanto minha “estadia” no campo deu-se por sucessivas visitas e participações na rotina do centro.

Já não podemos dizer como Malinowski: “imagine-se, de repente, deixado com todo seu equipamento à volta, sozinho, numa praia tropical, próximo a uma aldeia nativa, enquanto a lancha ou bote que o trouxe se distancia para além de sua visão” (Malinowski, 1922, p. 46), entretanto, algo importante daí permaneceu, como uma nova forma do fazer etnográfico enfatizando a relação criada entre pesquisado e pesquisador, ceder a palavra ao pesquisado e fugir do monólogo do pesquisador, donde aspectos extraordinários estão sempre prontos a emergir, participando de sua rotina e apreendendo algo da sua realidade. Por outro lado, é possível dizer também que numa Antropologia do século XX já não vamos ao encontro de “tribos”, “aborígenes” e “nativos primitivos”, até porque em sua maioria já se emancipara, não ficamos mais olhando o barco partir, como fez Malinowski. Não levamos uma bagagem enorme como quem está de viagem e tampouco empreendemos uma imersão prolongada, mas hoje vamos ao bairro, à favela, ao posto de saúde, aos templos religiosos, aos grupos ou comunidades em sua alteridade e singularidade, elementos vitais que os faz ser o que são e, justo por isso, despertam nosso interesse. Não se trata somente de “ir e ver”, “escutar e coletar algum fragmento”, senão uma interlocução efetiva, uma aliança, costurada com respeito, amizade e tolerância (Clifford, 1999).

A herança deixada por Malinowski aqui foi mantida: procurar do “ponto de vista do nativo”, que no Centro Espírita significou captar seu cotidiano e coletar as interpretações nativas de sua experiência religiosa. Fui ao campo espírita, e desde a decisão da escolha por este campo, fui tocado por certa apreensão, logo interpretada como sendo uma resistência ante o que presenciara quando criança nas reuniões espíritas as quais fui involuntariamente levado a assistir. Não se configurava, ao meu ver, algo de um simples estranhamento; pressentia estar de algum modo presente um receio e uma resistência. Impus, durante certo período de tempo,

após a decisão pelo campo, uma espécie de preparação: com quem conversar, como me apresentar, com quais argumentos justificar meu interesse de estudo, quais perguntas fazer, de quais atividades participar, e, sobretudo, como manejar minhas inegáveis resistências. Buscava um arranjo cognitivo de uma vez presente no campo, conseguisse uma forma de funcionar a partir do meu papel de pesquisador, afinal de contas, o pesquisador tem perguntas a fazer e o pesquisado tem respostas a dar, viés claramente funcionalista malinowskiano. Preocupações talvez justificadas, porém, inócuas.

Tratando-se, fosse, de experimentar somente um estranhamento, este seria parte elementar do trabalho de campo. Boa dose de antídoto às preocupações que rondavam o meu empreendimento etnográfico que estava por começar surgiu, senão de fato, mas ao menos metodologicamente, na leitura de Mariza Peirano (1995), ao constatar que o estranhamento do pesquisador é na verdade uma possibilidade de alargamento da reflexão, na medida que permite o confronto entre teorias e entre a teoria e a pesquisa. Segundo a autora, a experiência de campo depende, entre outras coisas, das imprevisíveis situações que se configuram no dia a dia da pesquisa, como também da possibilidade que este trabalho de campo é capaz de revelar:

“[...] não *ao* pesquisador, mas *no* pesquisador, aquele resíduo incompreensível, mas potencialmente revelador, que existe entre as categorias nativas apresentadas pelos informantes e a observação do etnógrafo, inexperiente na cultura estudada [...]” (Peirano, 1995, p. 22, grifo no original).

Chegar ao campo desconhecido significaria apresentar-se, conquistar a confiança, equilibrar-se entre o falar e o escutar, pôr-se atento aos movimentos mais explícitos e também aos detalhes mais delicados, em síntese, colocar-se no meio deles como um “estranho no ninho”. Aqui, recordo o trabalho de Barreto (2017) que empreendeu sua pesquisa etnográfica sobre a prostituição masculina nas saunas gays e expôs várias dúvidas e inquietações do estar no campo, tais como se portaria ou não sua aliança no dedo como forma de prevenir-se de possíveis investidas, se deveria pagar ou não pela hora de “serviço” dos garotos, como explicar que sua investigação não se tratava de uma espionagem e como não violar o sigilo que ronda o mundo da prostituição. De modo muito parecido, minha chegada ao campo trazia estas preocupações, afinal:

ao chegar em campo, todo etnógrafo se vê imediatamente confrontado com sua própria apresentação diante do grupo que pretende aprender a conhecer. Só depois de tê-lo feito, poderá passar à sua confessada tarefa de procurar compreender e interpretar o modo de vida dessas pessoas (Berreman, 1975, apud Guimarães, 1990, p. 125).

Buscando de algum modo imunizar-me de improdutivas expectativas, assimilei o receio que me rondava como sendo uma resposta natural ao entrecruzamento entre o que um dia observara quando criança e o que estaria por abrir-se como completamente novo e desconhecido ante meus olhos de observador científico. Desde criança aprendi que estar presente no universo espírita era o tempo todo estar entre os vivos e os mortos, onde as fronteiras de convívio e comunicação entre estes dois não eram tão impermeáveis assim. Entretanto, assimilar as profundezas e consequências desta coexistência na cosmologia espírita representava algo novo que estava por revelar-se. Nesta etapa, foi fundamental a leitura de Roberto DaMatta em *O Ofício do Etnólogo ou como ter Anthropological Blues* (1970) no qual se propõe discutir o que chama de “aspectos interpretativos do ofício de etnólogo”, apresentando dois caminhos possíveis ao pesquisador, invariavelmente abertos a acontecimentos extraordinários sempre prontos a emergirem: ou ele faz o exótico tornar-se familiar – empreendendo seu esforço no intuito de traduzir e apresentar o desconhecido ao outro, ou faz tornar o familiar em exótico – quando mergulha num universo já conhecido e nele encontra o seu objeto. Em verdade, entre um caminho e outro estão presentes “resíduos” que justamente os faz entrecruzarem-se num momento ou outro. Neste entrecruzamento, o estranhamento foi (e continuaria a ser) um ponto de partida, pois como disse Favret-Saada (1990, apud Goldman, 2008) o antropólogo se caracteriza por esta capacidade de ser afetado por outras experiências.

Cheguei ao Uniluz em setembro de 2023 por intermédio de uma amiga já há muito frequentadora, mediante meu pedido explícito de ali poder realizar a pesquisa de campo para o mestrado. Logo ela me pôs em contato com duas pessoas da direção da casa: Augusto e Regina, ele Diretor Administrativo (o que em outros centros espírita costumam chamar de presidente); ela, Coordenadora de Ensino, responsável por todos os cursos, palestras e atividades de estudo, cuja finalidade é difundir o conhecimento da doutrina. Ambos viriam a se revelar valiosos interlocutores ao longo da pesquisa. Logo na primeira visita, Regina foi mais receptiva, tomndo-me (literalmente) pela mão e me proporcionando uma excursão por toda casa, apresentando pessoas que estavam “trabalhando” na casa, explicando cada “canto da casa”, para que servia aquele ambiente, o que significava aquela tonalidade de luz, quais as ações e trabalhos que a casa desenvolvia. Em dado momento, ela afirma: “Não é por acaso que você veio parar aqui!” – que por entre a surpresa ante uma acolhedora receptividade, esta afirmação mais adiante se elucidaria com maior clareza como parte da cosmologia daquele

lugar. Cabe dizer ainda que nesta ocasião, de minha primeira visita, o centro estava em pleno funcionamento com sua programação específica àquele dia.

Apresentado à Augusto, levado por ela, senti um acolhimento cortês, porém com menor entusiasmo e sob uma névoa de desconfiança quando precisei ambientá-los acerca de meu projeto de pesquisa e de como imaginava poder levá-lo a cabo, uma vez obtido o devido consentimento. Neste momento, sob a mira de seus olhares examinadores, um pensamento insidioso reforçou parte de minhas preocupações: com que grau de dificuldade seria possível chegar às pessoas de quem tentaria me aproximar e abordá-las com um tema que, em última análise, se configurava sendo algo sensível e parte de seu patrimônio mais íntimo, como são as experiências pessoais de perda e morte? Augusto ouviu minha apresentação por quase uma hora, ao que no final sentenciou: “Seja bem vindo! Esta casa está à sua disposição”.

Embora sem conhecer os meandros de uma casa espírita, mas já imaginava que para minha presença em algumas atividades da casa haveria uma “vigilância” de cuidado e controle. Exatamente o que se deu em relação às atividades que envolviam o transe mediúnico. De início me fizeram o convite a participar de um grupo de estudos sobre *As Obras de Joanna de Angelis*, importante atividade de estudo e conhecimento da alma e do comportamento humano dentro da perspectiva doutrinária espírita, cujo ensinamento está acessível a partir da codificação mediúnica das mensagens do espírito de Joanna de Angelis, realçando o pressuposto de que o espiritismo é não apenas uma religião, mas também uma ciência voltada aos problemas da natureza humana, o que faz compreender porque desde seu início com Kardec o estudo do espiritismo tinha uma forte dimensão psicológica (Pires, 1964, 2020). Os encontros deste grupo de estudo eram no 2º sábado de cada mês, o que foi meu “iniciar”, nos dois primeiros meses buscando ambientar-me com a rotina e as pessoas, aproximar-me delas, logo um início muito discreto. Mantive minhas visitas ao Uniluz ao longo de um ano, entrecortadas pelo período de férias, nos meses de janeiro e julho, nos quais as atividades do Centro são suspensas. Na verdade, mantenho minhas idas ao centro até hoje, para rever pessoas, conversar com elas, participar de alguma palestra cujo tema me desperte algum interesse, não raro como oportunidade de lançar mais uma pergunta ou outra cuja resposta ainda poderá vir à tona e ser de algum valor adicional.

À medida que minha presença tornava-se mais familiar e, de algum modo, o tema da pesquisa causava boa surpresa nas pessoas com quem conversava, fui convidado a participar de outro grupo de estudo, também com encontros mensais, intitulado Saúde Mental, atividade

desenvolvida pela Associação Médica Espírita (AME), organização de caráter internacional, com um braço nacional e uma sub-representação estadual vinculada à Federação Espírita de Pernambuco, cujo funcionamento gira em torno do estudo da relação corpo-psiquê-espírito, mas também da assistência aos enfermos mediante atendimento médico-psicológico-espiritual, pelo qual o Uniluz funciona como sede dos encontros e onde estão os ambulatórios de atendimento médico e psicológico. Este grupo de Saúde Mental tem como requisito de ingresso serem profissionais médicos ou psicólogos que tenham interesse pelo tema saúde x espiritualidade e que possam realizar os atendimentos do ambulatório.

A metodologia utilizada para a pesquisa foi a observação participante, com conversas gravadas, entrevistas semiestruturadas e muitos encontros “informais”, cujo partilhar momentos, exemplo da festa junina, o lanche ou no cafezinho, representaram riquíssimas oportunidades de “pescar” uma fala, captar uma percepção, aproximar-se de quem poderia fornecer dados valiosos. Tive 25 informantes, dentre as quais 6 não concordaram em ter a conversa gravada por tratar-se de “tema de fórum íntimo”, além de não gostarem de ver suas histórias “publicadas”, ainda que enfaticamente reiterado por este pesquisador que a coleta não visava “publicar” as histórias pessoais, mas uma interpretação dos dados fornecidos como elementos a embasar uma (ou mais) hipótese de fenômenos observáveis. Eu estava consciente da necessidade de cuidado com a temática da pesquisa; ainda que um tema absolutamente próximo do senso comum, mas carregado de sensibilidades e reservas, o que torna o empreendimento da exploração científica, nem tão simples assim. Isto nos recorda que o método qualitativo nas pesquisas sociais aprofunda-se nos significados das ações e das relações humanas, uma brecha que se abre a possíveis distorções interpretativas, falsas ideias e resultados inverídicos (Minayo, 2004). A escolha pela entrevista semiestruturada se deu pelo fato de tratar-se de uma temática que convida à flexibilidade e abertura na interlocução do pesquisador com seus interlocutores, priorizando a essencialidade da narrativa do informante, sem com isso, desviar-se do eixo da pesquisa. Ocorreu também de, na liberdade dada ao informante, ele já abordar questões que estavam na estrutura planejada pelo pesquisador.

Os informantes foram os que abriram as portas do campo para que eu pudesse pouco a pouco entrar. O papel do informante na pesquisa etnográfica é bastante explorado na discussão antropológica, partindo-se da premissa que o “fazer etnográfico” engendra um partilhamento entre sujeitos que se aproximam, mediante uma conversação, uma busca de entendimento entre dois universos culturais que se tocam (Rabinow, 1999). A chegada do

pesquisador em um mundo desconhecido traz consigo, entre outras peculiaridades, a necessidade de decifrar signos, traços, normas e linguagens próprias, comuns ao campo, a que o pesquisador, até então ignorante, poderá ter acesso por sua relação com o informante. Mas é o pesquisador também um estranho ante o olhar dos nativos. O informante será a ponte entre estes dois mundos: será um interpretante tanto de sua cultura como daquela que o pesquisador carrega consigo (Silveira, 2007). Será aquele que cumprirá o papel de “apresentar” *O Outro* ao *Outro*, que está decerto curioso por saber quem é “aquele estranho” que está a nos observar e querendo conversar. E, curiosamente, o informante é o que media, mas também o que exerce o papel de invocar, talvez involuntariamente, o surgimento de novas compreensões das relações no campo. Paul Rabinow (1988) em pesquisa que fez no Marrocos, ao narrar de sua relação de amizade com Ben Mohammed, que se recusava em “aceitar” o papel de informante, sentiu-se levado à reflexão de sua interação de amizade com ele, em algum grau diferente daquela com os demais informantes.

Minha experiência com os informantes ao fim e ao cabo mostrou esta singularidade que Rabinow relata ter experimentado. Eles não foram, nesta relação, meros fornecedores de informações. Foram muito mais “codificadores” da cultura do Outro, na medida que composta por um intrincado sistema de significados (Silveira, 2007). Como sujeitos *nativos* daquela cultura religiosa da qual eles mesmos fazem parte, permitiram-me analisar em termos acadêmicos a representação do *Outro* enquanto categoria de pensamento. Isto ficou já de início demonstrado quando ao apresentar-lhes meu intento de pesquisa sobre a morte no espiritismo, Regina me adverte com um sorriso: “Não dizemos que fulano morreu, dizemos que desencarnou”. Não irei me deter aqui em torno da discussão entre proximidade-distância, como proposta por Simmel (1983), invocando uma fronteira simbólica para o efetivo construir epistêmico científico. Não por desmerecer tal discussão, mas por interesse deste texto em realçar o pesquisador como alguém já detetor de um estatuto epistêmico e cultural próprio, logo possuidor de uma semântica subjetiva, porém capaz de re-situar-se através do seu campo de pesquisa, como produtor de conhecimento científico.

1.2 A matriz religiosa do Espiritismo

O antropólogo americano Roy Wagner em sua obra *A invenção da cultura* faz a seguinte citação: “é incidental perguntar se as culturas existem. Elas existem em razão do fato de terem sido inventadas e em razão da efetividade dessa invenção” (Wagner, 2010, p. 39).

Pois que, a partir desta premissa wagneriana, podemos pensar na discussão do espiritismo como religião. Não com o propósito de aprofundá-la ou respondê-la, pois que já de algum modo explorada e respondida, mas, atravessando-a, podermos chegar a pontos que aqui poderão importar mais adiante.

Relevante observar inicialmente que esta primeira edição da obra de Wagner chega quase que simultaneamente a outras duas de antropólogos também chamados culturalistas: *A interpretação das culturas*, de Clifford Geertz, e *Cultura e razão prática*, de Marshall Sahlins, respectivamente publicados em 1973 e 1976. O caminho seguido por Wagner é bem diferente dos dois, seja em relação ao interpretativismo geertziano, seja tomando-se o culturalismo estruturalizado de Sahlins. Geertz, esboça a “interpretação” como algo da “moderna cultura interpretativa americana”, tema desenvolvido no seu livro no capítulo intitulado *A magia da propaganda*, que bem pode ser compreendido qual um apontamento para a interpretação como sendo aquela capaz de implementar de modo universal aquilo que é particularmente característico de uma dada cultura. Shalins, por sua vez, oriundo de uma antropologia materialista e neo evolucionista, tenta trazer o estruturalismo para dentro do culturalismo, fazendo das “estruturas da mente” os “instrumentos da cultura”, não sua condição (Goldman, 2011). Dito de outra forma, há um significado social que faz de um objeto ser útil a uma certa categoria de pessoas. A “utilidade” de um objeto não está no objeto em si, mas na significação das qualidades objetivas atribuídas mediante categorias mentais. Por isso que, o que determina que calças sejam de uso masculino e saias de uso feminino não tem conexão com as características físicas do objeto ou com as relações advindas destas características. Há, isto sim, uma correlação simbólica dentro da qual as calças são para homens e as saias para mulheres. “Nenhum objeto, nenhuma coisa é ou tem movimento na sociedade humana, exceto pela significação que os homens lhe atribuem” (Sahlins, 2003, p. 170).

Para Wagner nem “interpretação”, nem “simbolização”, mas a invenção. Não uma invenção comumente empregada no mau sentido da palavra, aquilo que seria um “artifício”, portanto oposto ao “real”. Mas invenção como capacidade criativa, inventividade, inventiva. Como o próprio Wagner escreveu para a edição brasileira: “em certo sentido, a invenção não é absolutamente um processo inventivo, mas um processo de obviação” (Wagner, 2010, p. 240),

algo que ele também adverte quando diz “as tradições são tão dependentes de contínua reinvenção quanto as idiossincrasias, detalhes e cacoetes” (*idem*, p. 94). Foge, de algum modo, da ideia de uma imposição de forças ativas externas sobre uma matéria inerte, tampouco na pura ideia de uma novidade que surge. Wagner convida a uma espécie de deslocamento no tocante à discussão sobre a influência da cultura sobre o indivíduo, ou, contrariamente, deste sobre aquela. É necessário situar os processos culturais e simbólicos enquanto processos dialéticos. Algo de uma metamorfose contínua, com as forças do mundo e dos seres em constante criação e recriação. Para isto, a motivação humana é central, onde o indivíduo, enquanto ator, pensa, age, sente e se situa perante suas motivações. Algo que se aproxima do sistema simbólico de Lévi-Strauss, mas que Wagner faz pensar como uma atmosfera virtual no qual palavras, gestos e imagens ganham significação uns dos outros, a partir de uma correlação mútua.

Neste sentido, pode-se ver a elaboração de um construtivismo antropológico wagneriano. Não significa o fazer antropológico nos moldes “inventar uma cultura”, como se nada houvesse para ver ou pela incapacidade de compreender e pensar o que se observa. É exatamente o contrário: há muito o que se ver, há muitas coisas e ideias a serem observadas e compreendidas, mas também necessário, e esta será a tentativa, de encontrar um mínimo de ordem e inteligibilidade onde a plenitude da vida as dispersa completamente (Goldman, 2011).

É o que talvez tenha feito Célia de Graça Arribas quando pergunta *Afinal, espiritismo é religião?* (2010), pois eis que, o espiritismo inserido num contexto de pluralização formal do campo religioso brasileiro, sobretudo em fins do século XIX, cujo embates empreendidos por agentes de vozes diversas tornam o campo religioso terreno de lutas entre diferentes campos de salvação. Ao que Arribas aponta, encontramos eco quando observamos a chegada das pessoas ao Centro Espírita movidas pelas mais diversas experiências pessoais, tomadas por surpreendentes perguntas, ansiosas por esperançosas respostas, muitas já tendo percorrido vários outros campos religiosos. Elas não chegam “do nada” e “para nada”. Neste ponto, parecem dialogar o que disse Arribas, Goldman e Wagner, este último ao dizer “há uma motivação humana a...”, ao que acrescentamos a noção de Gilberto Velho quando afirma que nenhum sistema, seja cognitivo, de crenças, político ou econômico, é dado empiricamente. Não é um fenômeno puramente natural, pois eis que existem categorias, valores, temas e atividades que se articulam, que estabelecem sentidos uns em relação aos outros. A experiência social estará sempre avizinhada aos significados a ela atribuídos (Velho, 1991).

De certo modo, apresenta-se uma outra significação do conceito *invenção* de Wagner, um mal sentido da palavra, na medida em que consiste numa cultura ou tradição que só existe porque é uma invenção dos nativos, e serve para seus interesses. No bom sentido, a invenção da cultura se dá em contextos históricos e culturais bem específicos, onde é inevitável um “choque de cultura”, que faz de todo ser humano um inventor de cultura. (Goldman, 2011). Este percurso construtivista, que se insere também em todo trabalho de um antropólogo no campo, é gradual e parece presente em diferentes níveis ou diferentes ângulos. Primeiro, cultura ou tradição é o que todo mundo tem; depois, somente nós temos e o outro tem porque lo-damos; mais adiante, ninguém mais tem; por fim, todo mundo tem porque a cria em situações relacionais. Wagner provoca uma inversão no conceito de invenção, ao que me parece caber bem ao conceito de tradição religiosa.

O Espiritismo surgido na França, na segunda metade do século XIX, quando Hippolyte León Denizard Rivail¹, um pedagogo que se pôs a observar o fenômeno das mesas girantes e assume o pseudônimo de Allan Kardec depois publicando *Le livre des esprits* em 1857, chega ao Brasil, sobretudo, pelos portos de Salvador, Recife e Rio de Janeiro (Arribas, 2010). Num primeiro momento a palavra espiritismo não foi assimilada de modo homogêneo em todas as camadas, havendo sim, um movimento de simplificação e generalização que aplicava à palavra qualquer ideia ou prática que recorra à noção de “espíritos” e da sua intervenção na vida cotidiana do mundo e das pessoas. Exemplo disto, é o surgimento do Centro Redentor no Rio de Janeiro em 1910 de um lado, com o intuito de divulgar o racionalismo cristão, e o “espiritismo de umbanda” institucionalizado no final da década de 1930. Assim, espiritismo e umbandismo representavam a mesma coisa, a despeito dos protestos dos kardecistas. Ao que Diana Brown refere-se.

¹ Hippolyte León Denizard Rivail nasceu em Lion (França) em 1804, onde fez seus primeiros estudos, e depois foi para a Suíça estudar no famoso Instituto de Educação Pestalozzi. Desde cedo muito interessado em Filosofia e Ciências Naturais, neste centro de educação aprimorou o hábito da investigação e da liberdade de pensamento. Foi marcadamente influenciado pelos ideais do pedagogo suíço Johann Pestalozzi, cuja doutrina era sobretudo baseada na valorização do ser humano, de quem herdou o amor pela educação, tornando-se também professor. Para Rivail, a ciência da educação, fundamentada na natureza humana e não nas crenças sobrenaturais, seria aquela capaz de produzir uma evolução harmoniosa de toda humanidade, regenerando o homem, livrando-o, portanto, das misérias sociais e individuais. Uma vez de volta à França, em 1820, começou escrever obras de cunho pedagógico, mas também de ciências exatas e naturais. Pela influência do mestre Pestalozzi e da filosofia de Jean Jacques Rousseau, seu espírito foi moldado sob valores como tolerância, fraternidade e universalidade, que mais tarde seriam pedras basilares para o modelo de espiritismo que proporia. Somente em meados dos anos de 1850 foi ter contato com o fenômeno das “mesas girantes”. Inicialmente céptico, passou a frequentar assiduamente as reuniões e conversar com os espíritos. Numa destas reuniões, um dos espíritos lhe diz que ele teria sido um druida celta na região da Gália, e que seu nome fora Allan Kardec, o que o fez assumir esse pseudônimo pelo resto de sua vida. Morreu em 31 de março de 1869, vítima de aneurisma cardíaco, sendo enterrado no Cemitério de Père-Lachaise em Paris (Wantuil, Zéus. Allan Kardec: o educador e o codificador. Brasília: Editora FEB, 2002).

Usado geralmente como incluindo várias seitas religiosas, das quais as maiores e mais conhecidas seriam o Kardecismo, as seitas afro-brasileiras e a Umbanda. Todas têm em comum a crença nos espíritos e a aceitação da possessão como o meio pelo qual os espíritos se comunicam com os vivos (Brown, 1974, apud Cavalcanti 1983, p. 13).

Surgida como uma teoria que se define ao mesmo tempo como científica, filosófica e religiosa, cada camada de adeptos procurou enfatizar mais sua vertente, ora caindo mais no cientificismo, ora na filosofia, ora à face religiosa. Por que um viés científico? Porque a teoria kardecista, na qual Kardec aparece como codificador, é elaborada num momento histórico cujo domínio estava no racionalismo e no evolucionismo, contraposição às noções de sobrenatural e mágico que predominaram até então. A verdade, embora verdade revelada pelos Espíritos, mas a experimentação de sua revelação segue um caráter eminentemente científico, racional e experimental.

No Brasil não foi diferente, cuja entrada se deu basicamente por entre dois polos: Rio de Janeiro e Salvador. No Rio de Janeiro, capital do Império, os imigrantes franceses compostos em sua maioria por jornalistas, comerciantes e professores, começam a leitura do livro *Les temps sont arrivés*, escrito em 1860 pelo professor francês Casimir Lieutaud², de forte conotação política e filosófica, ainda mais pela posição do autor contrária ao governo de Napoleão III, mas também uma obra que correlacionava questões de desigualdades sociais às reencarnações e às diversas existências da alma, espectro sorvido das leituras de Kardec (Arribas, 2010). Este entrelaçamento entre espiritismo e ideias socialistas, apesar de circulante entre um grupo privilegiado da sociedade, não logrou importante circulação e receptividade, pois o Brasil, naquele momento compromissado com o republicanismo e o abolicionismo, não estava voltado às causas revolucionárias.

Noutra província, Salvador, o espiritismo ganha maior exposição pública, começando pela fundação da primeira agremiação espírita, o Grupo Familiar do Espiritismo, cujo fundador era o jornalista Luis Olímpio Telles de Menezes, que se valeu de sua profissão para a difusão da doutrina de Kardec, como foi o opúsculo *O espiritismo: introdução ao estudo da doutrina espírita*, contendo páginas traduzidas da 13^a edição do *Le livre des esprits*. Por intermédio dos seus conhecimentos, de suas relações com os diversos segmentos da sociedade baiana e de seus investimentos, as ideias espíritas tem sua maior penetração e expansionismo.

A rapidez de sua propagação [do espiritismo] prova, exuberantemente, que se trata de uma grande verdade, que, necessariamente, há de triunfar de todas

² Casimir Lieutaud, poeta e ensaista francês radicado no Brasil, publica a primeira obra espírita impressa no Brasil: *Les temps sont arrivés* (Os tempos são chegados, 1860).

as oposições e de todos os sarcasmos humanos; e isso não é difícil de demonstrar-se, se atendermos que o Espiritismo faz os seus adeptos, principalmente na classe esclarecida da sociedade (Wantuil, 2002, p. 579).

Cabe lembrar, entretanto, que o catolicismo era a religião oficial do Império e a que detinha o monopólio religioso. Logo, não tardou uma reação por parte da Igreja e do clero brasileiro, centrada principalmente na figura do arcebispo da Bahia, Dom Joaquim Manuel da Silveira, por meio de uma Pastoral lançada em 16 de junho de 1867, frente à dilatação do espiritismo:

Nessa capital publicou-se um pequeno livro com o título – Filosofia Espiritualista: o Espiritismo, cujas perniciosas doutrinas, contra toda expectação, têm tomado incremento, pondo-se em prática certas superstições perigosas e reprovadas, que estão no domínio do público, e no interesse da vossa salvação, amados Filhos. Nós julgamos conveniente dirigir-vos esta Carta Pastoral, para prevenir-vos contra os principais erros que contém esse pequeno livro, e contra as superstições, que segundo as doutrinas neles contidas se estão praticando, como se nos tem informado, e do qual já não é possível duvidar (Machado, 1983, p. 84, apud Arribas, 2010, p. 51).

Curioso observar, primeiramente, que justamente pela reação da Igreja a esta expansão do pensamento espírita é que se abriram as portas ao espiritismo para adentrar o campo religioso brasileiro. Segundo aspecto, é que ante a reação do catolicismo à expansão da teoria de Kardec, não houve nesta época, por parte dos espíritas, um esforço por negar sua religião católica ou enfrentá-los, característica que permanece até nossos espíritas contemporâneos, que se declaram católicos, mas acorrem ao centro espírita em circunstâncias de doenças, perdas extremas, emprego, até causas amorosas (Velho, 1991).

Dois autores, Cândido Procópio Camargo³ e Roger Bastide⁴, que assinam os primeiros trabalhos nas décadas de 60 e 70 tratando da difusão das religiões populares, postulam, entre outras ideias que abarcam o pentecostalismo e as religiões de matriz africana, que especificamente ao Espiritismo, houve uma significativa mudança no processo de transplantação para o Brasil, considerando que na França, onde surgiu, prevaleceu a dimensão experimental e científica da doutrina, enquanto no Brasil tornou-se prevalente a feição mística e religiosa (Stoll, 2002). Em seu livro *Kardecismo e Umbanda*, Cândido Procópio realça “a ênfase no aspecto religioso da obra de Kardec constitui [...] o traço distintivo do Espiritismo brasileiro e, talvez, seja a causa de sucesso entre nós” (Procópio, 1961, p. 4, apud Stoll, 2002,

³ Cândido Procópio Camargo publicou o primeiro título sobre o tema – *Kardecismo e Umbanda* -, em 1960. Mais tarde publicou também *Católicos, Espíritas e Protestantes* (1963).

⁴ Roger Bastide escreveu um primeiro artigo *Spiritism eau Brésil*, publicado em *Archives des Sciences des Religions* em 1967, cujas ideias foram posteriormente reapresentadas em *As Religiões Africanas do Brasil* (1985[1960]).

p. 365), donde atribui à tradição cultural brasileira, uma tradição “impregnada de um estilo sacral de compreender a realidade” (*idem*, p. 112, apud Stoll, 2002, p. 366).

Roger Bastide segue outra linha, postulando que as diversas interpretações da teoria espírita em solo brasileiro, deu-se, na verdade, por uma segmentação social, donde os mais intelectualizados da classe alta seguiram uma ênfase com maior predomínio à parte científica, enquanto o espiritismo praticado nos centros, concentrando os segmentos da classe média, deu-se um cunho predominantemente religioso. Com uma ênfase terapêutica, acrescente-se, pois uma prática religiosa com o sentido curativo, da magia curativa, resquícios de uma mentalidade primitiva que afere à doença o caráter vingativo de feiticeiros ou espíritos maus.

Sobre este traço distintivo, entre o espiritismo raiz francês e aquele praticado no Brasil, Cavalcanti (1983) faz uma ressalva crítica, afirmando que esta leitura de um “espiritismo distorcido”, embute algo que resvala do Iluminismo ocidental do século XIX ao pôr em lados opostos o racional e o místico, como se a crença simultânea na razão e nos espíritos fossem algo inconciliável, fazendo com que, aquilo que não esteja no campo da razão pura, pertence ao campo do místico e irracional. Aqui podemos trazer de volta o enfoque de Sahlins, de que falar de *distorção* ou *adulteração* de um modelo original, deslegitima o fato de que toda versão, toda reinterpretação é sempre um ato criativo. Entretanto, e a despeito de uma honesta hermenêutica destes dois autores, sinto-me instigado a questionar se o fato de traçar, mediante observação empírica, distinções contextuais entre tradições e comportamentos culturais, significa incorrer numa invalidação do ato criativo.

Fato é que a chegada do Espiritismo no Brasil e suas várias formas de aceitação provocaram a formação de diversos grupos, uns mais propensos aos estudos filosóficos, outros aos científicos, outros ainda aos princípios morais e religiosos, este o maior grupo, atendo-se a uma moral cristã, como até hoje se encontra no pensamento espírita seja na opção pelo bem ou pelo mal, a prática da caridade, cumprir a vontade de Deus como Bem Supremo, entre outros pressupostos. Este processo não ocorre imune de tensões e conflitos, seja no interior dos subgrupos, seja no campo religioso em diálogo com outras religiões. Este “diálogo” no campo religioso dá-se sobretudo com as religiões de transe e possessão (umbanda e candomblé) e com o catolicismo cristão.

Com as religiões de matriz africana, houve de um lado um *continuum*, como produção da experiência religiosa, mas também uma ruptura, na medida que oposição a certas posições doutrinárias ou ritualísticas. Neste sentido, houve um esforço por classificar o espiritismo

kardecista como “espiritismo limpo”, numa tentativa de separar-se dos rituais dos terreiros com presença de orixás e espíritos ancestrais (Stoll, 2002). Duplo movimento que também se deu para a permanência do espiritismo com o catolicismo: por um lado, os traços do cristianismo judeu que se mantém no discurso espírita, como é o caso da “teoria da queda”, segundo a qual os homens ao terem se afastado do “verdadeiro caminho”, no velho simbolismo de Adão e Eva no Livro do Gênesis, mergulharam num mundo de sofrimentos e expiações; de outro, diferenças dogmáticas importantes como é o caso da ressurreição x reencarnação, no discurso espírita a volta do Espírito à vida terrena, enquanto na crença católica a alma após a morte, mediante a misericórdia divina, “senta-se à direita do Pai” para o “gozo da vida eterna”. Vê-se, assim, uma relação que é, ao mesmo tempo, diálogo e conflito, afinidade ou oposição.

Para fins de afirmar sua visão, a produção intelectual de um “movimento espírita” mostra-se segundo sua ação mediadora num campo abrangente de relações, onde os agentes encarregados da defesa de suas posições posicionavam-se feito partículas num campo de forças produzindo os instrumentos e os meios adequados à organização, transmissão e inculcação de uma doutrina cada vez mais assumida como “doutrina”, ou seja, cada vez mais inventada como “religião”. Neste transcuso, este trabalho intelectual de constituir o *espiritismo religião* assumiu determinadas características, como: 1) a elaboração de uma economia salvadora específica (fundamental a toda religião), pensada como esquemas implícitos de ação e de apreciação que culmina numa ética kardecista; 2) apropriação de uma linguagem característica, com narrativas exageradamente emotivas, de tendências sentimentais e edificantes; e, 3) disseminação de um vocabulário próprio que se faça presente nas instituições e órgãos de difusão e vulgarização do espiritismo (Arribas, 2010). De modo que, de posse de um sistema doutrinário cada vez mais elaborado, capaz de propor e evidenciar tipos de comportamentos especificamente espíritas, onde o “especificamente” queria cada vez mais dizer “religiosamente” espíritas.

1.3 O Mundo dos Espíritos

A cosmologia espírita mostra uma rica elaboração conceitual, apresentando um modelo de Universo fundamentado em seis princípios básicos: 1) Existência de Deus; 2) Existência e imortalidade do Espírito; 3) Evolução infinita; 4) Pluralidade das existências

(reencarnação); 5) Pluralidade dos mundos habitados; 6) Comunicação entre encarnados e desencarnados. Conforme apresentado no Evangelho de Kardec (1978), desde o início o Espiritismo se apresentou como uma nova ciência capaz de revelar aos homens, por “provas irrecusáveis”, a existência e a natureza do mundo espiritual e suas relações com o mundo material. O princípio de tudo é Deus, seguindo a tradição judaico-cristã, na qual Deus é o Criador do universo a partir do nada. Universo que se constitui primordialmente de *espírito* e *matéria*, dualidade que é um dos pilares da concepção espírita, presente no princípio da oposição vista pelos espíritas como Plano Terreno e Plano Espiritual. O Plano Espiritual (Mundo Invisível) é eterno e preexistente a tudo, enquanto o Plano Terreno (Mundo Visível) é secundário e poderia deixar de existir. Dualidade esta, presente na clássica oposição da sociologia religiosa: O Mundo Invisível corresponde ao espiritual, puro, sagrado; o Mundo Visível, ao material, impuro, profano. Entretanto, na cosmologia espírita, estes dois mundos não representam contrários que se excluem, mas antes, dois aspectos de uma mesma realidade religiosa (Cavalcanti, 1983).

Nesta concepção dualista do universo, cada homem tem uma natureza dupla: é corpo e alma ou espírito e matéria. A alma se encontra cativa na carne, de modo que todas as vicissitudes que atingem o corpo, refletem no espírito. Alma e corpo estão unidos por um laço semimaterial, o *perispírito*, que juntamente com outro elemento, o *fluido universal*, funcionam como mediadores nas passagens e comunicações entre os dois mundos (Cavalcanti, 1983). O fluido universal pode estar no estado “de eterização” (presente no Mundo Invisível) – caracterizando os fenômenos espirituais, e no estado “de materialização” (predomina no Mundo Visível) – caracterizando os fenômenos materiais.

O espírito é a essência do homem. É ele quem lhe confere uma individualidade anímica. O humano é um agente social deste espírito, do ponto de vista espírita, é um Espírito Encarnado. De modo que os Espíritos habitam os dois mundos: o visível (terreno) e o invisível (espiritual), transitando entre eles e podendo assumir três dimensões distintas. Pode estar no estado encarnado (envolvido por um corpo físico), pode estar como espírito errante (embora desencarnado, mas habitando um estado intermediário entre duas encarnações) e, como estado puro (já desencarnado e não mais sujeito à encarnação). Sob a ótica destes três estados do Espírito, há uma dinâmica evolutiva que representa outro aspecto da matriz cosmológica espírita. Isto significa, que os Espíritos foram criados por Deus simples e ignorantes, e a cada um foi atribuído um percurso (uma missão) para levá-lo à perfeição, projeto maior da Criação. Desde o início são dotados de atributos latentes de inteligência,

vontade e livre-arbítrio, que deverão se desenvolver quando do contato do Espírito com a matéria. Assim, a vida terrena ou a encarnação (estar na carne) ocupa este lugar de motor da trajetória evolutiva, onde a individuação plena é um ponto de chegada cósmico, “uma meta-individualidade que transcende a realidade humana” (Cavalcanti, 2004, p. 17).

A noção de pessoa no Espiritismo assume uma posição central; para ela converge a conexão do Mundo Invisível com o Mundo Invisível. Dotada do livre-arbítrio, esta concepção pressupõe o ser humano como ser inevitavelmente imperfeito e incompleto, mas também submetido às leis divinas, um determinismo, portanto. Tal diacronia não sinaliza para um paradoxo, uma vez apresentado o projeto criador de Deus como preconiza o espiritismo, que oferece a cada Espírito o lugar e a oportunidade de construir seu progresso. Por outro lado, não deixa de haver um confronto entre estes dois elementos: livre-arbítrio e determinismo. E na cosmologia espírita ele se dá muito peculiarmente na relação do *Mundo Visível* com o *Mundo Invisível*, sobretudo na comunicação entre eles. Ilustra bem este ponto, quando enunciado na codificação de Kardec que os espíritos “estão por toda parte, no espaço e ao nosso lado, nos vendo e nos acotovelando sem cessar, é toda uma população invisível que se agita em torno de nós”, fazendo-se necessário compreender a influência destes espíritos desencarnados sobre as pessoas ao longo de suas vidas. A partir de seu estágio evolutivo, há Espíritos que convidam e influenciam ao bem; há outros que convidam e influenciam ao mal e a sucumbir ante às adversidades. A Perfeição e o Bem contidos em Deus encontram contrapartida na Imperfeição e no Mal presentes no mundo. Não é um paradoxo, portanto, a existência do Bem e do Mal, mas uma relação ordenada que no Espiritismo culmina numa transcendência espiritual.

A resposta a estes dois eventos distintos, convite ao Bem ou ao Mal, surge da consciência do homem, que segundo a compreensão religiosa espírita, produzirá uma espécie de “mérito” ou “culpa”, destinado tanto aos espíritos encarnados quanto aos desencarnados, que funcionará como uma “balança” dentro dessa direção evolutiva – o carma (Cavalcanti, 2004). Ao assumir um corpo físico (encarnação), o Espírito está submetido à lei do Carma ou da causalidade cósmica, pois, ao mesmo tempo que recolhe frutos de suas experiências passadas, pode nesta nova encarnação, através do livre-arbítrio, optar pelo Bem ou pelo Mal, formando um “saldo” na escala do progresso. Um processo dinâmico, pois, onde há não somente *expiação* (através das provações), mas também oportunidade de *renovação*.

A vida terrena representa um momento efêmero de sua vida total. Neste enredo cíclico, e cumprida sua missão na Terra, o Espírito abandona o corpo físico (desencarna), mas não deixa de existir, permanecendo inserido na dinâmica evolutiva a qual abraçou livremente (livre-arbítrio). Isto compreendido, a morte representa somente um fim da atividade biológica do corpo material, que na explicação de Kardec, se dá por uma “disjunção” dos constituintes orgânicos quando da insuficiência do Princípio Vital, tal como um aparelho elétrico que cessa suas atividades ao parar de conduzir eletricidade. Morto, o corpo físico divide-se em matéria inerte fadada à decomposição e o Princípio Vital retorna para a fonte de onde veio (Aversa, 2018). A morte para o Espiritismo assume um outro estatuto, transmuta-se em vida desencarnada, onde o Espírito tem em si uma alteridade significativa, pois não deixa de ser um outro relativamente aos vivos, que fala com os vivos, mas de um outro lugar. Comunicação permanente, que pela via da mediunidade, a sociedade do ‘além-túmulo’ e a sociedade terrena integram-se efetivamente como uma única e compacta sociedade”, fusionando-se numa dinâmica rede de relações (Cavalcanti, 2004).

A relação entre os dois mundos, Mundo Visível (dos Vivos) e Mundo Invisível (dos Mortos) é uma constante dentro da cosmologia espírita. As incorporações mediúnicas, a psicografia, o contato com os mortos, os passes fluídicos, as cirurgias espirituais, as obsessões, o desencarnar e o reencarnar, são fenômenos que assinalam este transitar entre os dois mundos, mas que também parte da tessitura conceitual abundantemente presente na vida cotidiana dos fieis seguidores (voltarei com mais profundidade a alguns destes elementos no capítulo 3). Ao que podemos afirmar, ao realizarmos uma pesquisa no campo espírita, como tudo isso permeia um universo cuja prática religiosa se mostra ricamente carregada de fenômenos.

Imergimos, pois, numa matriz religiosa profusa de fenômenos. E podemos, a grosso modo, fazer uma divisão entre fenômenos de *natureza externa*, como são as incorporações mediúnicas, o passe e as cirurgias, e os de *natureza interna*. Nesta última, está a pedra basilar de toda intenção filosófica-religiosa kardecista: a reforma íntima, expressão valiosa que na matriz religiosa espírita aponta para a evolução espiritual. Sobre a natureza desta reforma íntima, assisti a uma palestra pública quando a palestrante proferiu:

O principal trabalho enquanto na vida terrena é saber exatamente o que precisamos evoluir em nossos egos, em nossas inferioridades, e estarmos atentos quando elas se manifestam [...]

[...] Para que possamos saber para o que reencarnamos, precisamos reconhecer as inferioridades do nosso ego, aceita-las como nossas,

correlacionando os fatos “negativos” que acontecem em nossa vida, com a maneira negativa que nós sentimos e reagimos a ele.

[...] O mais importante numa encarnação, para a nossa evolução, é detectarmos nossas inferioridades interiores, como repetimos nossas ações submetidas a elas, aí está, sem dúvida, o que veio para ser curado mediante uma transformação íntima.

Observar a riqueza dos fenômenos no campo espírita, abre-nos para possibilidades além da descrição dos ritos e práticas. Pode nos aproximar das motivações individuais e coletivas em procurar a Casa Espírita; pode nos sinalizar sobre a força social que o movimento espírita tem na sociedade; matizar o “poder” de atração e convencimento e, porventura, oferecer-nos acessos para uma diferenciação entre visitantes, fieis, neo-convertidos. DIRECIONA-NOS, talvez, ao próprio cerne de toda concepção filosófica espírita. Não se trata aqui de explorar uma *fenomenologia da religião*, embora ela exista. Trata-se de não negligenciar a *fenomenologia religiosa* presente em nossas etnografias. Muito embora, estas duas se avizinhem. Para efeitos de conceituação, a *Fenomenologia Religiosa* foi criada pelo holandês e historiador Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye (1848-1920) que com seu *Manual de História das Religiões* (1887), apenas indicava uma alternativa ao que até então se chamava religiões comparadas. Coube a outro holandês, Gerardus van der Leeuw (1890-1950), ligado à Fenomenologia Filosófica de Husserl, propor um método de compreensão da experiência religiosa, não apenas da descrição, mas um método de análise das suas linguagens e das suas manifestações: os fenômenos. É algo da visão eidética de Husserl: a busca pela essência. Não apenas o interesse em observar os fatos religiosos em si mesmos (o que caberia ao historiador das religiões), mas sua intencionalidade ou essência (Silva, 2014).

Caberia, naturalmente, perguntar “o que é um fenômeno?”, assumindo que para a envergadura do termo e suas várias possibilidades, incluindo a metafísica, não lograria aqui abarcar, porque mesmo existindo o objeto – o fato religioso, e o método da observação – o fenomenológico, isso não o torna segregado em si mesmo, ou seja, requer outros subsídios do pensamento e da atividade humana para dar conta de fornecer-lhe um conceito. Não é a mesma coisa dizer que observamos um eclipse lunar⁵, num dado momento, e dizer que assistimos a um culto pentecostal, em outro. Ambos se tratam de fenômenos: um astrofísico, há milhares de quilômetros de distância, o outro religioso, onde estamos presentes ante uma

⁵ Eclipse Lunar é um fenômeno que ocorre quando a Terra se interpõe entre o Sol e a Lua, projetando sua sombra sobre a lua e, em alguns casos, tornando-a avermelhada. (Sociedade Brasileira de Física – Projeto Física na Escola. Disponível em: <https://www.sbfisica.org.br/fne/Vol5/Num1/v5n1a08.pdf>. Acesso em 30 mai. 2025).

“inundação” de euforia e falas em línguas, logo, distintos em sua forma de expressar-se (linguagem) e na sua intencionalidade.

O *fenômeno religioso* é aquele que traz em si três elementos, que embora organicamente sabidos, ao menos pela academia, talvez nem tanto individualmente bem explorados: um elemento filosófico, um sociológico e um psicológico. Filosófico porque em sendo a filosofia um saber puramente especulativo, a religião também parte de uma especulação, entretanto revestida, como afirma Battista Mondin, “de uma tomada de posição pessoal que vai além do simples conhecimento da verdade: é uma postura na qual todo o eu se recolhe na sua singularidade com um compromisso supremo” (Mondin, 2001, p. 243). Sociológico quando se identifica a religião com as estruturas sociais ou a consideramos como fenômeno social carregada de relevância. O psicológico quando estudamos as reações do indivíduo diante do fato religioso e este assume uma atitude ante às contingências e relatividade do mundo de refugiar-se em um absoluto do tipo sacral (Jorge, 1998).

O fenômeno religioso é também explanatório e interpretativo. Explanatório na medida em que busca responder sistematicamente aos porquês totais: a existência (do mundo e dos homens), o poder (forças dinâmicas do universo), a moralidade (princípios de vida e morte dos indivíduos), mas é também interpretativo, quando capaz de interpretar todo comportamento importante e valorizado na relação do humano com o universo (Silva, 2014). É isto o que se dá quando Antônio relata sobre uma sessão mediúnica em que o médium incorporou o espírito de seu filho caçula há alguns anos atrás:

Desde este dia tive certeza que tem vida após a morte. Tudo pareceu que se encaixou quando ouvi, mesmo em outra voz, as frases que ele sempre usava quando falava comigo e com a mãe. Parecia um filme que se repetia.

A observação dos fenômenos se mostra muito valiosa ao trabalho do antropólogo. Comigo não foi diferente. Recordo Evans-Pritchard em seu trabalho com os Azande, onde também exerceu um papel interpretativo, buscando descrever não somente o papel social da bruxaria entre os africanos, mas captar algo da racionalidade e dos modos de pensamento desse povo, observando fenômenos como bruxaria, feitiçaria, o trabalho dos adivinhos, uso dos oráculos e de drogas nos rituais de magia (Evans-Pritchard, 2005). Na introdução, ele declara:

Meu objetivo [...] não é descrever exaustivamente todas as situações sociais nas quais a magia, os oráculos e bruxaria se apresentam, mas estudar as relações entre essas práticas e crenças entre si, mostrar como formam um

sistema racional e investigar como este sistema racional se manifesta no comportamento social (Evans-Pritchard, 2005, p. 26).

Quer dizer, observando um domínio de crenças e práticas rituais, ergueu-se uma formulação que ao final pretendeu apresentar sobre a maneira como os Azande pensam. Algo que se vê quando Pritchard descreve que os nativos tinham plena consciência de que as doenças podiam ser tratadas com remédios, haja visto o amplo conhecimento de ervas e plantas medicinais, mas não abriam mão da ideia de bruxaria ou feitiçaria quando ficava doente, porque esta prática de algum modo fornecia uma espécie de sustentação a este povo.

Não sobressai neste recorte uma análise sobre a crença (“ter fé ou não”). Como um fenômeno mental, a crença recai, numa primeira análise, sob o domínio da psicologia; mas se pensada em termos da encarnação em objetos específicos, a crença ganha contornos especiais e que interessam à antropologia. Neste aspecto, ir à Casa Espírita não implica necessariamente acreditar na reencarnação; isto pode ficar para depois, mas de algum modo inserir-se numa realidade cujos fenômenos ali presentes os faz “esperar” por algo mais imediato que responda, ao menos parcialmente, a algumas inquietações ou aspirações. Para tal fim, certos rituais exercem privilegiada função como fenômeno do campo religioso espírita: a incorporação mediúnica (que permite a comunicação com os mortos), a desobsessão, o passe, as curas espirituais, dentre as mais destacadas.

Capítulo 2 — A Casa Espírita e os fiéis: contextualizando o local da pesquisa

Um espírita pode viver sem a Casa Espírita, mas uma Casa Espírita não vive sem as pessoas espíritas [...] (Augusto)

Em seu livro *O Centro Espírita*, J. Herculano Pires inicia afirmando que

o Centro Espírita não é templo nem laboratório, é, para usarmos a expressão espírita de Victor Hugo: *point d'opotique* do movimento doutrinário, ou seja, o seu ponto visual de convergência (Pires, 2008, p. 13).

Com esta afirmação, o autor buscou configurar a Casa Espírita como um espelho côncavo, para o qual todas as atividades espíritas se refletem e se unem, projetando-se juntas no plano social geral, espírita e não espírita. Este capítulo buscará contextualizar a relação dinâmica, repleta de imbricações, entre a casa Espírita e seus fieis frequentadores, como enunciado nas palavras acima do informante.

2.1 O Uniluz

O Uniluz está localizado no bairro de Setubal, zona sul do Recife. Sua fundação se deu em 30 de abril de 1992, segundo Augusto, a partir “do desejo de um grupo de pessoas, dentre elas civis e militares, de estudar a doutrina espírita”. Tratava-se de um grupo de aproximadamente quarenta pessoas, moradores do bairro, que frequentavam a Fraternidade Peixotinho, outra casa espírita também localizada na zona sul da cidade, onde já desenvolviam algumas atividades.

Este grupo de pessoas tinha por propósito fundar uma casa espírita cujo funcionamento estivesse embasado no estudo da doutrina e no trabalho, fruto da tensão já existente no movimento espírita entre as correntes que punha, de um lado, sua ênfase no estudo dos escritos de Kardec, e a outra, com ênfase nos fenômenos mediúnicos. Regina, que está desde a fundação, refere-se a esta divisão afirmando “começou haver um exagero nas manifestações, e com isso, muitas pessoas se perderam”, assinalando que desde seu início o Uniluz priorizava o caminho dos estudos.

Dado o significativo número de militares e residentes na Vila dos Sargentos da Aeronáutica neste grupo de pessoas, foi concedido pelo comandante do IIº COMAR

(Comando Aéreo Regional) implantar a casa na sede dos Escoteiros do Ar, na Quadra C desta grande aérea militar, dividindo com eles as dependências da casa. Assim transcorreu durante 10 anos, quando este grupo de pessoas espíritas são informadas que “deveriam buscar um outro local”.

Em face de já haver um trabalho bem estruturado de evangelização, estudo e assistência espiritual para adultos e crianças da região, principalmente junto às famílias da Comunidade Borborema, o grupo deparou-se com certa dificuldade para encontrar um novo local. “Ficamos apreensivos, mas confiando na Providência Divina” disse Augusto relembrando o impasse daquele momento. Foi quando em 2002, através de um contrato de cessão do terreno, a Aeronáutica (o cedente) transferiu para o Uniluz (o cessionário) o direito de usar e usufruir de uma parte do terreno, embora a propriedade continuasse sendo do cedente, uma cessão de natureza gratuita, ou seja, não houve pagamento pelo uso da propriedade. Assim, iniciou-se a construção da nova casa, mediante o esforço das mãos, do auxílio material e do trabalho arrecadatório de todo grupo, constituindo o que até hoje é a sede do Uniluz – União Espírita Caminho da Luz, registrada como uma entidade de “atividades de organizações religiosas e filosóficas”.

A composição espacial do Uniluz está constituída de uma casa maior com dois pavimentos: um inferior e outro superior, ladeada por uma área fronto-lateral livre onde estão jardim e estacionamento. Logo na chegada da casa maior, há um terraço amplo, um auditório de médio porte, e, na lateral esquerda, estão uma livraria, cafeteria e banheiros. Adentrando a casa, no piso inferior, um corredor margeado por salas de menor porte: a administração, a biblioteca, salas de estudo, sala de evangelização das crianças, sala para o atendimento fraternal, uma cozinha ao final e dois banheiros.

No pavimento superior novamente um corredor ladeado por salas menores reservadas ao passe e às reuniões mediúnicas, comumente mantidas com uma luminosidade bem reduzida, e no final outro auditório destinado às palestras públicas, com púlpito e cadeiras disponíveis à assembleia. Todas as salas e auditórios, tanto no piso inferior quanto no superior, são dotados de portas para manter a privacidade do lugar e dirimir o efeito de ruídos.

No pátio externo e ao lado direito da casa maior há uma construção com pequenas salas enfileiradas, anexas umas às outras, onde funcionam salas de atendimento ambulatorial

da AME-PE⁶, grupos de estudo e uma sala aberta onde podem ocorrer eventos mais inespecíficos como cursos de artesanato, brechós, etc.

Imagen 1 — Casa Principal



Fonte própria

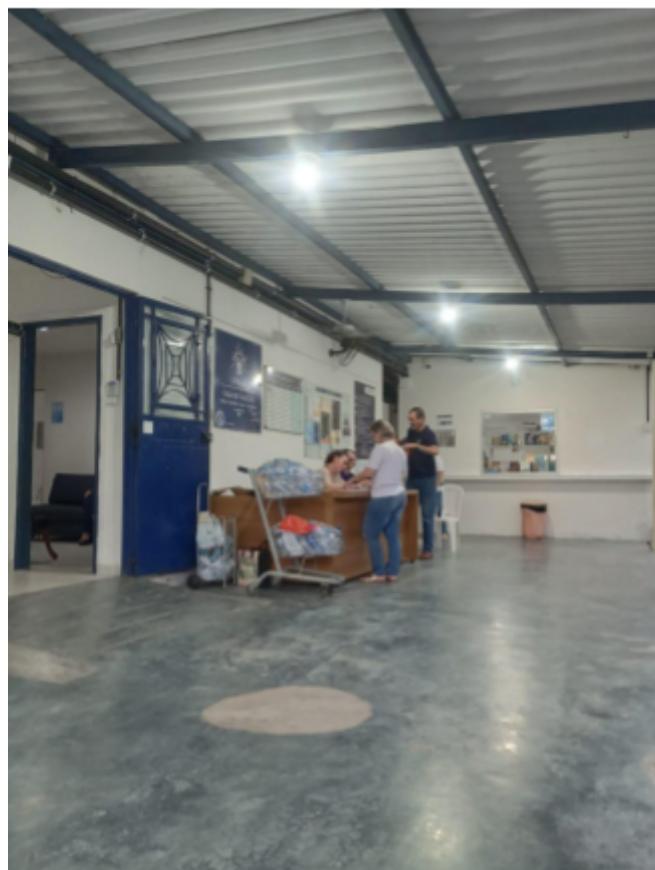
Imagen 2 — Parte Frontal



Fonte própria

⁶ Associação Médica Espírita do Estado de Pernambuco, fundada em 30 de novembro de 2008 como membro coligada à Associação Médica Espírita do Brasil, tem por objetivo o estudo da doutrina espírita, buscar a integração do conhecimento médico-espírita, promover a prática dos princípios cristãos no exercício da medicina e demais áreas da saúde (AME-EPE. Associação Médica Espírita. ame-epc. com br, 2025. Disponível em: <https://ame-epc.com.br/>. Acesso em: 26 jul. 2025.

Imagen 3 — Entrada e Livraria



Fonte própria

Imagen 4 — Palestra Pública (auditório)



Fonte própria

Imagen 5 — Prédio Lateral (ambulatórios)



Fonte própria

Durante minhas visitas, raras vezes a casa não estava num intenso movimento de pessoas em atividades diversas: funcionários, trabalhadores da casa⁷, visitantes, transeuntes e pedintes , resultado da simultaneidade de eventos e atividades que a casa mantém. Via-se o esforço dos trabalhadores e dirigentes em manter uma ordem, não raramente reforçando o pedido pelo silêncio e comedimento. Tais atividades seguem uma ordem de horário e dias da semana:

Quadro 1 — Cronograma de atividades semanais do Uniluz

DIA E HORA	ATIVIDADE	FREQUÊNCIA
Segunda 19:00 às 21:00 19:00 às 21:30 20:00 às 21:00 20:00 – 21:00	Ciclo de Atendimento Espiritual e Atendimento Fraterno. Grupo de Educação Mediúnica (privativo). Estudo do Evangelho Segundo o Espiritismo + Passe. Estudo o Livro dos Mediums.	Semanal Semanal Quinzenal Quinzenal
Terça 14:30 às 16:30 19:30 às 21:00	Reunião mediúnica. Reunião mediúnica.	Semanal Semanal

⁷ São pessoas voluntárias que dedicam parte do seu tempo à organização e realização das atividades da Casa, como palestras, evangelização, atendimento fraternal, atendimento social, não havendo vínculo empregatício e/ou remunerado para este fim. É necessário que já sejam iniciados na doutrina, portanto são pessoas que já vem há algum tempo aperfeiçoando seu estudo e desenvolvimento espiritual dentro dos preceitos kardecistas. (coletado do informante).

Quarta 15:00 às 16:00 19:30 às 21:30 19:30 às 21:30 20:00 às 21:00	Estudos doutrinários. Atendimento Fraterno. Grupo de Educação Mediúnica (privativo). Palestra Pública + Passe.	Semanal Semanal Semanal Semanal
Quinta 08:00 às 09:00 10:00 às 11:30 10:00 às 10:45 11:00 às 12:00 20:00 às 21:30 20:00 às 21:30	Atendimento Psicológico para adultos. Atendimento Psicológico crianças e adolescentes. Palestra Pública + Passe. Distribuição da sopa. Estudo de O Livro dos Espíritos. Estudo de Aprofundamento da Doutrina Espírita.	Semanal Semanal Semanal Semanal Semanal Semanal
Sexta 13:00 às 17:00	Bazar Uniluz.	Mensal
Sábado 08:30 às 11:30 08:30 às 11:30	Grupo de Estudos Joanna De Ângelis. Grupo de Estudos Espiritualidade Animal.	2º sábado do mês 4º sábado do mês
Domingo 16:30 às 18:00 17:00 às 18:00 17:00 às 18:00	Atendimento Fraterno. Palestra Pública + Aplicação do Passe. Educação Espírita para Crianças e Jovens (acima de 3 anos).	Semanal Semanal Semanal

Esta programação segue o padrão de atividades e educação espiritual traçado pela FEP e FEB, uma vez que o Uniluz é membro associado destas entidades, em reunião pública (palestras), reuniões privadas (mediúnicas e dirigida aos trabalhadores da casa), tratamentos espirituais (passes, desobsessão, à distância), grupos de estudos doutrinários, grupo de estudo mediúnico, evangelização para crianças e adolescentes, atendimento psicológico e psiquiátrico, visitas a abrigos e hospitais, atividades diversas (bazar, aulas de artesanato, bordado, festas comemorativas em datas específicas, como São João e Dias das Crianças). Em 33 anos de atividades, o lema desta casa espírita é “A união fraternal”, permanentemente exposto num banner da casa e extraído de uma das mensagens de Chico Xavier.

A união fraternal é o sonho sublime da alma humana. Entretanto, não se realizará sem que nos respeitemos uns aos outros, cultivando a harmonia, à face do ambiente que fomos chamados a servir. Somente alcançaremos semelhante realização procurando guardar a unidade do espírito pelo vínculo da paz (Xavier, 1956, p. 97).

2.1.1 No padre disse Amém; no terreiro, Saravá; cheguei no Centro Espírita, paz de Cristo meu irmão. Os sujeitos da Casa Espírita

Estava assistindo a uma das palestras públicas, quando um dos presentes na assembleia se dirige ao palestrante:

Vim por primeira vez no centro espírita e depois do passe o médium disse que queria falar comigo. Fiquei com medo de voltar. Só hoje tive coragem de vir, minha segunda vez, na dúvida se devia ou não retornar.

Por ocasião deste dia, eu já estava frequentando a casa há uns três meses, mas foi especialmente a partir deste episódio que me pus a perguntar quem são os sujeitos e o que os faz procurar a Casa Espírita. Na primeira oportunidade que tive, lancei este mesmo questionamento à minha informante Regina. Ela respondeu:

Você vai encontrar um público muito misturado de pessoas e interesses. Mas há um denominador comum para essa mistura: o interesse pela doutrina espírita. Agora, esse interesse surge a partir de vários motivos: perturbações psíquicas individuais ou familiares, adoecimentos graves, dificuldades financeira, morte na família, algum parente ou amigo próximo praticante que o incentiva. Normalmente parte de um sentimento de necessidade íntima e que ele, muitas vezes, não comprehende muito bem, tendo ou não já buscado auxílio em outras casas, até mesmo em outras religiões.

A resposta dada veio juntar-se ao que na palestra, mencionada logo acima, o palestrante esclareceu:

Esta Casa Espírita, simples e humilde, está a serviço de toda comunidade, como fonte de consolação, orientação aos que se aturdem ou se desviam, mãos estendidas aos necessitados, canal sempre aberto para a caridade.

Ouvindo a oferta pronunciada pelo palestrante “mãos estendidas aos necessitados”, a pergunta que me rondava era ‘quem são os sujeitos que transitam pela Casa Espírita’? Em sua pesquisa no Lar de Tereza⁸, Cavalcanti (1983) organiza em duas categorias aqueles que vão ao centro espírita: os *frequentadores*, “que vem ouvir e participar”, e os *cooperadores* “que colaboram nas tarefas”. Ela evoca a um terceiro grupo, não explicitamente nomeado, mas que num dado momento “entra no espaço do centro” e de algum modo participa, são os não-frequentadores, encarnados ou desencarnados, aqueles que ao final são o objeto da ação

⁸ O Lar de Tereza, fundado no ano de 1951, se apresenta como uma organização religiosa-filantrópica com atividades de caráter científico e filosófico, como também beneficente, educacional, de assistência e promoção social. Localizado na cidade do Rio de Janeiro, bairro de Copacabana, mantém diversas atividades nas áreas Doutrinárias, Espiritual, Divulgação e Evangelização, além da Assistência e Promoção social em dois núcleos de ação: Casa de Renato, em Nova Iguaçu (RJ), e Núcleo Emanuel, no bairro de Jacarepaguá, envolvendo reuniões públicas, grupos de estudo, escola, livraria e ambulatório médico-odontológico.

beneficente: órfãos, enfermos, moradores de rua, presos. Esta organização está consonante ao que observei no Uniluz: fieis, iniciados e clientes. No entanto, tomando esta classificação binária entre o interno (de dentro) e o externo (de fora), eu proporia uma quarta categoria para aqueles que buscam o centro espírita: os curiosos. Neste grupo, estariam aqueles cuja ida ao centro não preenche nenhuma das duas principais categorias acima, porém pessoas movidas por uma espécie de curiosidade, como também, e estas duas não se excluem, por um sentido de “causa urgente”.

Os **fieis** são os trabalhadores da casa, já adeptos à doutrina, pois ao seu estudo já se dedicam há muito tempo, que voluntariamente oferecem parte do seu tempo às atividades da casa, cujo direcionamento por um cargo ou função segue uma lógica de *hierarquia de potencial*⁹, respeitando as necessidades da casa, a organização dos dirigentes e a potencialidade do servidor voluntário. Neste grupo, encontrei os três principais informantes de minha pesquisa: Augusto, no seu segundo mandato como administrador da casa, cujo período de gestão corresponde a dois anos, prorrogável por mais dois. Bancário aposentado, hoje em dedica-se exclusivamente à administração do centro espírita, além do estudo e aprimoramento da doutrina. Regina, uma psicóloga de 62 anos, que trabalhou a maior parte da vida com psicologia organizacional, aposentou-se e hoje dedica-se às atividades espíritas exercendo a função de Coordenadora de Estudos, além de ser passista e ouvinte no Atendimento Fraterno. Aderiu à doutrina desde muito jovem, por volta de seus oito anos, quando “presenciava a mãe médium recebendo espíritos”, começou pouco a pouco a frequentar o centro (levada pela mãe), estudar a doutrina e exercer alguma tarefa. Inês de 55 anos que é psicóloga clínica, está na doutrina desde os nove, quando já “sentia necessidade de uma religião que lhe desse respostas mais inteligentes”, divide seu tempo entre o consultório e as atividades da casa espírita. Observei que neste grupo estão, na sua maioria composta de mulheres, moradores da zona sul, classe média, profissionais liberais ou aposentados, mas não é um recorte exclusivo. Por exemplo, no preparo da sopa, logo atividade na cozinha, havia um médico aposentado e na mesma função uma cozinheira de escola pública. Assim, é possível afirmar haver uma variedade de pessoas “trabalhando” na casa, tanto no nível sócio-cultural, quanto na faixa etária, com predominância, no quesito etário, aos acima de 50 anos.

⁹ *Hierarquia de potencial* significa que as divisões dos cargos e funções no Centro Espírita se dão de acordo às necessidades da casa e nascida do mérito como moral individual de cada pessoa. Não há uma “hierarquia ritualística” ou “posição sacerdotal” no Espiritismo. Todo espírita tem potencialmente acesso a todas as posições no Centro, orientado por suas habilidades próprias, mas também, no plano espiritual, parte do seu processo evolutivo. (Cavalcanti, 1983).

Apresento um quadro sintético do perfil de sujeitos que se enquadram nesta categoria de fieis. Nem todas foram submetidas à entrevista nos moldes dos demais informantes, mas de algum modo me forneceram seus dados e função na casa espírita.

Tabela 1 — Lista de Informantes

Codinome	Idade	Estado Civil	Profissão	Função no Uniluz
Augusto	54	Casado	Aposentado	Coordenador administrativo
Regina	62	Divorciada	Psicóloga	Coordenador de Estudos
Inês	55	Divorciada	Psicóloga	Palestrante e passista
Vera	35	Solteira	Médica	Evangelização de crianças
Glória	56	Divorciada	Vendedora	Evangelização de adultos
Lúcia	55	Casada	Psicóloga	Bazar e eventos da casa
Cicera	52	Casada	Dona de casa	Bazar e cozinha
Liliane	51	Casada	Química	Dirigente de estudos
Adolfo	62	Casado	Aposentado	Médium doutrinador
Guilherme	66	Casado	Odontólogo	Médium incorporador
Fausto	52	Casado	Gerente	Médium doutrinador
Alda	42	Casada	Médica	Atendimento fraterno e palestrante
Virginia	39	Divorciada	Enfermeira	Evangelização de crianças

Fonte: Dados da pesquisa (2025)

Os **iniciados** são aqueles que tiveram um primeiro contato com a doutrina em algum momento, e seguiram aprofundando os estudos e/ou o desenvolvimento da mediunidade. Em seus estudos, Cavalcanti apresenta uma divisão sistematizada entre o que seja *iniciar-se* e *desenvolver*. Para ela, *iniciar-se* significa “o contato com a literatura espírita, o estudo, a reflexão e a aceitação consciente de seus princípios” (Cavalcanti, 1983, p. 94). Enquanto *desenvolver* pressupõe já ter havido uma aceitação da doutrina e agora trabalha-se o

desenvolvimento da faculdade mediúnica. Embora a autora ressalte que estes dois movimentos não são excludentes, o que vi na minha observação de campo mostra duas categorias imbricadas, não notando-se quase uma separação entre elas. Entretanto, e isso é uma característica importante que observei, os iniciados não estão aptos a desenvolver trabalho voluntário, principalmente de natureza mediúnica ou evangelização. São convidados, incentivados na verdade, a atividades mais simples, como participar da “campanha do quilo” (coleta de alimentos ou dinheiro nos semáforos ou nas casas), porque, inclusive, pressupõe um fundamento valioso à doutrina, qual seja aprimorar os valores de humildade (pedir) e caridade (alimentar os famintos). O relato abaixo ilustra a presença dos iniciados.

Paulo tem 29 anos, é engenheiro, e foi trazido pela noiva, enquanto atravessava um episódio de adoecimento psíquico.

EU: Você não era espírita antes de chegar aqui ao Uniluz?

PAULO: Nunca fui espírita. Sou de família católica, fiz primeira comunhão, crisma, frequentava a missa aos domingos, tudo que um católico faz. Quando me formei, consegui um bom emprego, estabilizado, valorizado na empresa, ganhando bem. Nada de errado. Mas de uma hora para outra as coisas começaram a desandar comigo. Comecei a ficar irritado, meus colegas de trabalho falavam e eu estourava do nada; se era cobrado por cumprir um prazo mais apertado, ficava muito irritado, tinha dificuldade de me concentrar. A Carol (a noiva) percebeu e perguntava se eu estava com algum problema. Eu respondia que não; nada tinha acontecido, era uma irritação inexplicável, não havia um motivo específico. Sei que, num intervalo de um ano, eu entrei numa “deprê” grave, falta de energia, vontade de morrer, não via mais cor em nada.

EU: Procurou ajuda profissional?

PAULO: Fui ao psiquiatra. Uma tia médica ao me ver naquele estado, logo sugeriu que buscassem uma consulta psiquiátrica. O psiquiatra me passou remédios, e mesmo tomando na hora certa, melhorei muito pouco. Conseguia dormir melhor, isso sim, mas a falta de vontade, aquele vazio, isso continuava do mesmo jeito.

EU: E como surgiu a ideia de vir ao Centro Espírita?

PAULO: Os pais da Carol já frequentavam um Centro. Ela gostava de ir junto algumas vezes, começou ler livros espíritas e comentava comigo que aquilo que lia fazia sentido para ela. Mas nada além disso. Até que um dia, e agora vejo como ela estava sofrendo com aquele turbilhão todo, os pais dela, por conta própria levaram meu nome e acho que uma foto minha ao Centro, para uma consulta à distância (neste momento a noiva faz um gesto afirmativo com a cabeça).

EU: Você sabia desta consulta?

PAULO: Fiquei sabendo depois, quando eles vieram me convencer a ir ao Centro. Alguém aqui do Centro (que depois desta conversa Carol me confirmou que um médium incorporado) disse para eles que eu deveria fazer

um tratamento. Eu acabei sendo levado, na verdade, estava sem energia alguma para decidir ir ou não ir. Mas confesso que não fui acreditando muito. Fui mais pela Carol; sabia que ela estava segurando uma barra danada comigo naquela situação e queria no fundo me ajudar.

EU: E qual o desfecho desta história?

PAULO: Fiz inicialmente um tratamento de “limpeza espiritual” (ele faz os gestos das aspas), recomendaram a leitura de alguns livros que pouco a pouco fui gostando. Passei a vir toda semana, sempre nesse esquema: palestra, passe e leitura. Até que um dia, o palestrante que eu acabara de ouvir, que somente depois descobri ser o médium que sugeriu me levar ao Centro, me chamou numa sala, sentou comigo e abriu o jogo: na verdade, disse ele, eu tinha uma mediunidade muito forte, muito forte mesmo, e tudo indicava que eu caíra naquele estado doentio por não trabalhar esta mediunidade. Eu não sabia se acreditava ou não no que acabara de ouvir. É algo muito forte de ouvir, num primeiro momento.

EU: Há quanto tempo foi isso?

PAULO: Um ano e meio atrás (e a noiva confirma com a cabeça).

EU: E nesse intervalo de tempo?

PAULO: Eu continuei vindo ao Centro, como lhe disse fui gostando das coisas que lia, fui me envolvendo, as coisas começavam a fazer mais sentido para mim, não sei se consigo explicar; sentir é mais fácil que explicar em palavras. Sei que fui pouco a pouco saindo daquele buraco que eu estava. Depois de um tempo, uns seis meses, entrei no grupo de estudo sobre mediunidade, para entender melhor tudo isso e absorver o que significa dizer que uma mediunidade não trabalhada pode afetar negativamente uma pessoa. E, ao que parece, foi o que aconteceu comigo.

Este relato ilustra em poucos detalhes quem são e quais processos envolvem os iniciados. Encontrei outros sujeitos com trajetória parecida à de Paulo: uma necessidade, outros uma curiosidade, seguidas de uma aproximação e o início de um aprofundamento.

Os **clientes** identifico como aquela categoria que busca o Centro Espírita por ocasião de uma necessidade urgente. É o caso de Adriana, bancária, que diz “quando começo a me sentir mal, venho no Centro tomar um passe”, salientando que não é “uma frequentadora assídua, mas venho quando sinto que estou precisando”. Também no caso de Abel, um comerciante que depois do diagnóstico de transtorno do pânico, submeteu-se às sessões de passe, trazido por uma cunhada, quando por sua própria iniciativa, nunca pensou em “ser espírita”. Importante frisar que o que diferencia os *clientes* dos *iniciados*, como a descrição de Paulo um pouco acima, é que estes últimos dão seguimento ao estudo e desenvolvimento na doutrina. Ambos parecem motivados por uma necessidade premente, mas os clientes, buscam o alívio, entretanto não estabelecem um vínculo duradouro que signifique um aprimoramento doutrinário.

Numa de nossas conversas, Regina descreve bem quem são os sujeitos desta categoria:

Muitos vêm à Casa Espírita em busca de alívio por uma aflição que está passando. Nós acolhemos esta pessoa, seguindo o princípio do Evangelho do Cristo, e vamos oferecer algum tipo de conforto e bem espiritual. O conforto, talvez seja mais imediato, o passe fluídico pode oferecer este conforto. Mas o bem espiritual implica uma compreensão maior do que esta pessoa está fazendo na sua trajetória espiritual. Muitas vão embora depois de tomar o passe, como se tudo estivesse “resolvido”. Este é o alívio imediato. Mas certamente não está “tudo resolvido”. Seja o que for que ela esteja enfrentando, para nós espíritas, faz parte de um sentido maior, que requer um amadurecimento espiritual. É engraçado que muitas pessoas, a maioria eu creio, irá voltar mais adiante quando a aflição apertar outra vez.

Nessa fala, Regina explicita como há um componente inicial de busca por um alívio. O que gerou também, como algo presente na cosmologia espírita, a busca do Espiritismo de cura. O tema da cura associada à religião tem sido bastante discutido pela academia. Na Antropologia, vários estudos têm-se voltado a analisar a forma como as religiões se agenciam para reinterpretar a experiência da doença e como o enfermo e a comunidade enfrentam o problema (Turner, 1967; Levi-Strauss, 1967-1975; Comaroff, 1980; Csordas, 1983, Apud Rabelo, 1994). Em todas, porém, perpassa o argumento central que a cura religiosa se dá ao impor ordem sobre a experiência caótica do sofredor e daqueles diretamente envolvidos com ele. Obter cura através da religião recai, comumente, sobre uma pluralidade de cultos religiosos que oferecem este “serviço”, cada qual marcado por um rico repertório de símbolos e imagens que expressam distintas visões de mundo (Rabelo, 1994). E presente em todas as épocas e sociedades da civilização, basta mencionar o xamã, o pajé, a benzedeira, o médium.

Emerson Giumbelli em *Heresia, doença, crime ou religião: o Espiritismo no discurso de médicos e cientistas sociais*, diz que “de fato, o primeiro contato de muitas pessoas com centros kardecistas ou umbandistas ocorre em virtude da tentativa de resolução de algum problema físico ou aflição psicológica ou moral” (Giumbelli, 1997, p. 33). Camurça (2016), por sua vez, empreende uma exploração sobre os fundamentos da doença e da cura no corpo doutrinário espírita, onde sobressai a ideia do caráter moral da doença, ou seja: a) a doença como vicissitude para o desenvolvimento espiritual do indivíduo e, b) a doença como produto da influência de espíritos inferiores, situação na qual, tanto o obsessor quanto o obsidiado, necessitam passar por um processo conscientioso de “cura”.

No meu campo de pesquisa não há esta configuração de serviço “hospitalar espiritual”. Entretanto esta modalidade existe, conforme descrito no trabalho de Emmanuelle Leite para sua pesquisa de mestrado, realizado no Hospital Maria Claudia Martins, em Jaboatão dos

Guararapes, explicando que a fundação desta entidade se deu exatamente pelo fato do médium fundador priorizar o tratamento espiritual, posição contrária à FEB que já recomendava dar-se prioridade à divulgação da doutrina (Leite, 2014), o que fica também bastante evidente a partir da identificação do local que se apresenta como “Hospital Espiritual” e não “Centro Espírita”, e também pelas atividades exercidas com o uso das mãos, bisturi, gaze, esparadrapo, elementos constitutivos de um hospital geral.

Ainda que não havendo a modalidade “hospitalar” no Uniluz, na semântica e na prática cotidiana dos fieis e trabalhadores da casa, observei estar muito presente a ideia de cura, partindo-se da premissa de um “Espírito enfermo” que necessita da limpeza espiritual, da doutrinação moral, da obtenção de fluidos energéticos positivos que “curam”. Como dito por Regina, “as pessoas chegam aqui espiritualmente enfermas”, complementando a ideia de que a matriz espírita se oferece como proposta de superação desse estado enfermiço, oferta que o “cliente”, ante sua necessidade urgente, vem inicialmente motivado a aceitar.

Conforme mencionei no início do capítulo, há uma quarta categoria que identifico na dinâmica de uma casa espírita, que são os curiosos. Estes sujeitos, ao que parece, não se enquadram necessariamente nas categorias anteriores, como tomados por uma necessidade urgente, nem buscam aprofundar-se na doutrina, mas se mostram movidos por uma “curiosidade” de ver como é. Tal motivação, está presente na fala de alguns sujeitos quando dizem “eu venho acompanhando minha mãe e gosto de ver como é” ou “vim porque minha amiga convidou”, respostas bastante espontâneas, normalmente surgidas quando da saída de uma palestra pública ou em algum recanto do Centro, como na Livraria. Isto se deu muito predominantemente em um grupo de estudos chamado “Espiritalidade Animal” que no Uniluz ocorre todo 4º sábado do mês. Confesso, que este pesquisador foi também fisgado por esta “curiosidade” acerca do que diz o Espiritismo desta relação entre animais de estimação e mundo espiritual.

Numa das poucas interlocuções que tive com uma das palestrantes, das três veterinárias que conduziam este grupo, ela afirmou:

Este grupo desperta a curiosidade das pessoas porque elas querem saber se existe alguma teoria que explique o vínculo de afeto que elas possam ter com seus animaizinhos. A maioria que está aqui não é espírita; alguns são, já vem desenvolvendo seus estudos há algum tempo, mas a maioria não. Querem mesmo é saber se seus pets ou bichos de estimação vêm de outra vida que já estiveram com ela.

Esta fala corrobora o que pude constatar: do contato com 10 informantes, específicos neste grupo de estudo, somente 3 já tinham uma trajetória de estudos e desenvolvimento no espiritismo. O que sugere que a busca pelo Espiritismo nesta categoria não parece movida por um desejo de aprofundamento doutrinário. É uma “curiosidade”, e que pode estar relacionada ao que Carvalho (1992) afirma que nos tempos atuais o valor fundamental das coisas está na novidade, inclusive do campo religioso, ocorrendo ainda, segundo o autor, um certo esvaziamento das qualidades do “divino”, pois o que importa, em última instância, é o invólucro, o formato dessa novidade. Lembro de uma frase dita por uma interlocutora ao final de uma palestra pública, quando perguntada se era espírita, ao que ela respondeu “não ser espírita” e completou:

Venho aqui porque me faz bem. Fui na missa e quando o padre falou eu disse “Amém”; fui no terreiro, e ouvi “Saravá”; cheguei no Centro Espírita, logo me receberam dizendo “a paz de Cristo minha irmã”. Afinal, todas levam a Deus.

Ao que poderia acrescentar o que Velho (2018) denominou de “nomadismo”, fenômeno no qual as pessoas estariam sempre se movendo pelo campo religioso, experimentando e buscando alguma coisa das mais variadas formas. Entretanto, o autor destaca, que a despeito desta movimentação, e talvez por detrás dela, está o sentimento humano de necessidade de uma “reconciliação cósmica” (Velho, 2018, p. 69), que justamente vai se apresentar no terreno da religião.

É algo que entendo caber um maior aprofundamento a posteriori. Sobretudo, se levado em conta não serem estas categorias algo “estanque”; muito pelo contrário, elas se mostram num indisfarçado entrecruzamento, pois aquele que acorre ao Centro Espírita levado por uma necessidade urgente, pode decidir num dado momento aprofundar-se no estudo, passando de *cliente* a *iniciado*. O *curioso*, num primeiro momento sem nenhuma perspectiva de compromisso, pode tornar-se um *fiel* mais adiante, uma vez havendo aceitado os princípios doutrinários como verdade religiosa e seguir ajustando sua vida moral sob a égide destes princípios. Intersecções da experiência religiosa espírita que nos levaria a perguntar: é uma *conversão*, isto que ocorre?

2.2 O fenômeno conversão

Dou inicio a esta parte partindo da pergunta feita ao final do tópico imediatamente anterior, e o faço narrando um episódio que posso dizer “pré-etnográfico”. Encontrei Niedja num passeio matinal, ambos com nossos cachorros pelas ruas do bairro onde moramos, uma vez que ambos, moramos nas cercanias do centro espírita. Eu ainda não havia iniciado minha pesquisa de campo, mas já decidido e caminhando na organização para realizá-la no Uniluz. Sem que com ela participasse sobre minha pesquisa, de repente ela comenta que tem ido ao centro espírita “levar a filha que anda com alguns problemas”. A filha em questão, uma jovem que formara-se arquiteta havia dois anos e desde então não conseguira localizar-se profissionalmente, a despeito de “ser muito boa e ter tido uma ótima formação”. Na conversa, Niedja relata que a filha passou a ter uns problemas de saúde, “nada grave”, sentindo indisposição, sentimentos depressivos, por vezes tontura e alguma irritabilidade. Culmina, este quadro sintomático, com episódios em que ela acusa “ter visto alguma coisa dentro de casa”. Pergunto-lhe se “é espírita”. Ela responde que não, mas que acredita nas teses do espiritismo, já fez leituras anteriormente e conversando com pessoas espíritas está convencida “haver alguma coisa que não é somente uma questão médica”. Já havia se submetido a exames médicos e nada encontrara. Levou a filha ao Centro Espírita e no atendimento individual foi dito que ela estava obsediada. Seguindo as recomendações feitas, passou a levá-la toda semana, na sequência do tratamento: reunião pública de evangelização, reunião privada de desobsessão, o passe e a leitura do evangelho em casa. Este processo seguia em curso, até os dias atuais de nossa conversa. Pergunto-lhe agora se ela se tornara (converterá) espírita, ao que ela, novamente, diz que não, mas que “acredita nos espíritos, na reencarnação” e que “é notável que a filha vem melhorando com o tratamento”.

Como já esboçado anteriormente, muitas pessoas chegam à Casa Espírita movidas por uma necessidade particular, uma perda, uma perturbação, uma curiosidade, etc. Mas a partir deste primeiro contato, muitos se tornam iniciados ou fieis. Como neste diálogo com Niedja, onde se faz formular a questão se Niedja está indo ao Centro Espírita pelo fato de ambas, filha e mãe (a paciente/a acompanhante), terem se convertido, ou se, simplesmente, estão na posição de clientes em busca de resposta mais imediata a uma necessidade mais urgente? E o que significa exatamente esta *conversão*? E qual o grau de conversão, se consideramos os espíritas como “novos” cristãos, partindo da premissa uma religião de moral cristã, cujo

fundamento judaico de Jesus Filho de Deus se modifica para Jesus Espírito mais elevado da Terra?

Inevitavelmente, reduzindo a discussão para o campo puramente conceitual-semântico, corremos o risco de não avançarmos numa mínima discussão. Inclusive, porque, o conceito de conversão é de alguma forma uma dificuldade à antropologia, diferente da ciência da religião ou até mesmo da teologia, dado que sob o olhar antropológico o puro sentido da palavra não traz em si nada de uma categoria analítica. Para Hervieu-Léger (2015) o fenômeno da conversão comprehende três possibilidades: aquele que adere a uma religião; o que migra para outra religião e, o que se refilia à tradição a qual já pertenceu. O que define o “convertido”, então, é a aceitação daquele pressuposto dogmático, diferentemente do “peregrino”, que embora preso a algum agrupamento religioso, mantém uma forma de crer e participar “sem pertencer”.

Cavalcanti diz que em sua pesquisa de campo “nunca escutei da parte de nenhum espírita o termo conversão” (Cavalcanti, 1983, p. 94). Esta concepção encontra respaldo no que me expôs Regina:

O Espiritismo não se apresenta como uma religião de conversão. Primeiro, porque não condicionamos o fato de alguém frequentar a Casa Espírita, possuir uma crença quase absoluta; ele vem em busca de algum auxílio espiritual, e nós oferecemos. Segundo, porque diferente de outras religiões cristãs, nós não temos um “batismo” que sinalize sua entrada no nosso sistema de crença. Nós oferecemos, isto sim, uma doutrina que não fala somente de Deus; mas fala dele mesmo, homem e mulher, que acredita, mediante um processo pedagógico, na sua evolução espiritual. Estudar estes paradigmas, assimilá-los e incorporá-los na sua vida cotidiana, mais que uma conversão, é uma pedagogia evolutiva.

No entanto, pude observar na minha presença do campo, que se não posta na ordem semântica, mas a conversão experimentada no campo simbólico. Ou seja, o sujeito sente que se converteu. Numa primeira ilustração, já anteriormente relatada, Paulo que caíra num episódio depressivo inexplicável, convidado a aprofundar-se no estudo e na doutrinação da faculdade mediúnica, tornara-se um iniciado e até hoje segue em seu processo de desenvolvimento espírita. Noutra ilustração, está um casal de oficiais da aeronáutica, Sandro e Guiomar, respectivamente 40 e 38 anos, cujo primeiro contato que tive foi com Guiomar, exatamente no Grupo de Estudos *Espiritualidade Animal*. Ela também criava cachorros, quando lhe perguntei se frequentava o Uniluz há muito tempo. Ela responde:

GUIOMAR: Quem começou primeiro foi meu marido, depois que perdemos um cachorro de estimação. Nós morávamos no Sul. Sandro (o marido) ficou

muito mal com a morte do “Sansão” e descobriu lá na cidade onde morávamos, um grupo de estudos sobre “espiritualidade animal”. Ele começou frequentar as reuniões deste grupo e começou a ler quase tudo que havia sobre espiritualidade do mundo animal. Chegava em casa trazendo um livro atrás do outro. Logo lia todos.

EU: Há quanto tempo foi isso?

GUIOMAR: seis anos atrás, pouco antes da pandemia. Daí veio o confinamento e as reuniões foram interrompidas. E ele mal, uma tristeza de dar dó (...e ela se emociona). Até hoje quando falo do Sansão dá vontade de chorar.

(damos uma pausa)

GUIOMAR: Ele se agarrou nas leituras, comprava mais livros pela internet, as reuniões retomaram virtual, e aconteceu de quando liberado do confinamento, nós fomos transferidos para cá. Nossa sorte, é que aqui também havia um grupo de estudos sobre espiritualidade animal. Ele logo entrou nesse grupo, foi aumentando suas leituras para outros livros que não somente espiritualidade animal, frequentando o centro regularmente, participando de outras reuniões. Neste tempo, passou a fazer a campanha do quilo, indo para os semáforos arrecadar fundos para alimentação dos necessitados. Quando se deu conta ele já estava “todo espírita”.

Este relato nos mostra talvez uma conversão quase subliminar e que foi ocorrendo aos poucos. Numa de nossas últimas conversas, desta vez com a presença dele, eu vou direto ao ponto:

EU: Hoje você se considera um espírita?

SANDRO: Hoje me considero um homem espírita.

EU: E tudo começou com a morte de Sansão...

SANDRO: Como um evento factual, podemos dizer que sim. A partir da morte dele, que eu não me conformava, busquei uma resposta para tudo que me rondava a cabeça. A morte sempre foi um assunto inquietante para mim. Sempre fui um cara (sic) muito questionador; nunca aceitei respostas fáceis. Eu precisava entender algo a mais, principalmente sobre este jogo vida e morte, como se houvesse algo que eu não sabia porque nunca me foi dito antes.

EU: Tornou-se um homem espírita porque compreendeu a morte do Sansão?

SANDRO: Não, acho que não somente isso. Este talvez tenha sido o ponto de partida, mas fui me tornando espírita à medida que fui compreendendo esta visão espiritual, como se dá a nossa jornada de Vida e Morte. Uma compreensão que eu nunca tive, mas fui alcançando, e que posso dizer que passo a passo eu fui me convertendo. E acho que ainda estou neste processo de conversão; não é uma coisa acabada.

Como descrito, o informante usa a palavra “convertido” com bastante clareza sobre ela, do mesmo modo que pude ouvir de outros frequentadores falarem de sua conversão, algumas vezes dizendo quando “entrei para a doutrina espírita”, valendo-se de uma expressão semântica senão necessariamente a mesma, mas cujo sentido empregado quer mesmo dizer de

um abraçar um corpo doutrinário religioso que apresenta para ele uma eficiência simbólica. Em *Religião, Ciência ou Autoajuda?* (2002), Stoll fala da “conversão” de Chico Xavier a partir de uma experiência de cura de sua irmã, por um casal espírita, após tratamentos médicos malsucedidos, e depois relatado ao padre de sua cidade, seu tutor e conselheiro espiritual, a quem comunicou de sua decisão de seguir estudando o Espiritismo. Stoll assinala que este evento demarcou a conversão do jovem Chico Xavier, trocando a tutela espiritual da mãe e do pároco, pela tutela e ligação simbólica com os espíritos. No entanto, a autora aventa uma produção da conversão a partir de um processo de ruptura e continuidade, com ênfase na continuidade de elementos do tradicionalismo católico, fornecendo uma aura de sincretismo, mas também uma adesão a algo novo.

É o que Campos e Reesink (2014) questionam em *Conversão (in)útil*, ao afirmarem ser necessário pensar a utilidade ou inutilidade do termo “conversão”, se não sairmos de um paradigma tradicional e hegemonicamente tido como de continuidade. Esta ideia de uma continuidade que evoca um sincretismo, é confrontado pelas autoras ao apontar três distorções que estariam na origem desta miopia. Primeiro, a manutenção de um conceito quase unânime de um país de imenso sincretismo religioso, pois os arranjos de fusões ecléticas e misturas de símbolos religiosos, não são elementos definidores de uma cultura (Campos, 2008). Um segundo problema, que deriva do primeiro, o conceito de sincretismo como categoria privilegiada para interpretar o campo religioso brasileiro; e, terceiro, uma matriz dualista de “fundo comum” às religiões, gerando um dualismo dicotômico: de um lado os socialmente bem situados, do outro, os socialmente “da margem”, organização feita a partir de um recorte de classe, o que para Reesink é um problema grave de interpretação, pois este amálgama entre classe e religião, que na verdade acaba criando arbitrárias separações do campo religioso, promovendo julgamentos de valor e gera preconceito, ele não existe.

Optando pelo viés da descontinuidade, as autoras se valem de Lévi-Strauss que pensa o contínuo-descontínuo como dois aspectos inextricáveis, que podem assumir perspectivas complementares, onde os “dois lados” se resolvem pelo pensamento simbólico num diálogo em que estas posições são configuradas e re-configuradas umas em relação às outras e aos diferentes contextos onde estão inseridas (Campos & Reesink, 2014). Elas reconhecem a eventualidade da conversão, mas que deve ser concebido não perdendo de vista a complexidade da qual se reveste, tanto do ponto de vista do antropólogo, como dos nativos em sua experiência vivida, pensada e concretizada, com continuidades e descontinuidades. Experiência pensada e vivida com a qual se rompe, mas a partir também de outra experiência

pensada e vivida que chega e dar-se uma continuidade. Ou seja, ao se romper com algo, se (re)estabelece uma aliança com outro mais. Significa dizer, dar-se uma interlocução dialética que permita olhar conversão não apenas como “atrelar-se a uma identidade dada”, mas o que Banaggia propõe ao afirmar que “conversão passaria a designar talvez uma espécie de transformação ou translação, uma relação entre versões, elas mesmas em efervescência contínua” (Banaggia, 2009 apud Campos & Reesink, 2014, p. 72).

Nos passos de Campos e Reesink, pude observar no campo esta “transformação” ou “translação” tal como surge do informante quando diz: “eu precisava entender algo a mais [...] [...] como se houvesse algo que eu não sabia porque nunca me fôra dito antes”, falando deste “outro” dito, de um “novo lugar” para o qual o sujeito começa a situar-se. Mostra-se neste processo uma espécie de transformação do *self* através da assimilação da mensagem ensinada, mediante uma permeabilidade a esta mensagem, ao que Suzan Harding chamou de “ingestão da palavra” (Harding, 2000 apud Campos & Mauricio Junior, 2012), ofertada não somente no texto escrito, mas num complexo semântico-simbólico dos ritos, dos símbolos presentes, nas emoções experimentadas. Está presente nas falas de Ana “eu nasci na religião católica, mas me parecia muito artificial, não me fortalecia; estudando a doutrina espírita comecei encontrar respostas que faziam sentido para mim”; em Adriana “saber que vivemos só uma vida nunca me satisfez; eu sempre me perguntava se era somente isso, se acaso não teria algo mais”; em Guilherme “entender que há uma trajetória de vida que não somente a terrena, mudou completamente a minha forma de olhar o que acontecia comigo aqui no plano material”; em Regina “quando ‘encontrei’ com minha irmã numa sessão mediúnica, que desencarnara aos 8 anos, entendi que todo o sofrimento pela morte dela não fazia sentido”.

Pois bem, tanto a sociologia quanto a antropologia debruçam-se por analisar e interpretar este “trânsito” e “mobilidade”, termos empregados para traduzir a “conversão” (Bartz, Bobsin & Sinner, 2012). Tanto numa dinâmica de (1) circular por entre diversas denominações, quanto (2) numa metamorfose de práticas e crenças que surgem justapostas no tempo e no espaço. Sanchis (2001) aponta uma pluralidade de oferta religiosa, que traz uma dialética curiosa no interior desta “mobilidade”, havendo de um lado a ortodoxia como patrimônio das instituições religiosas, de outro uma porosidade sem confusão, um pluralismo interno e uma indecisão de identidades, o que pode estar reforçado pela pós-modernidade. De modo a fazer com que exclusividade e mistura se deem simultaneamente e se confrontem numa tensão dialética. Entretanto, não é possível desconsiderar o quão forte é este papel de identidade social a partir do “velho” convertido em “novo”: o lugar novo do “convertido”, ir

em busca da cura para restaurar a “integridade moral” perdida, a “pertença”, “salvar-se”, pois o convertido torna-se um indivíduo novo, reivindicado e abraçado por Deus. João Guimarães Rosa (1908-1967), em *Grande sertão: Veredas*, expressa literariamente bem:

O que mais penso, texto e explico: todo mundo é louco. [...] Por isso, é que se carece principalmente de religião: para se desendoidecer, desdoidar. Reza é que sara da loucura. No geral. Isso é que é a salvação da alma... Muita religião, seu moço! Eu cá, não perco ocasião de religião. Aproveito de todas. Bebo água de todo rio... Uma só, para mim é pouca, talvez não me chegue. Rezo cristão, católico, embrenho a certo; e aceito as preces de compadre meu Quelemém, doutrina dele de Cardêque. Mas quando posso, vou no Mindubim, onde um Matias é crente, metodista; a gente se acusa de pecador, lê alto a Bíblia, e ora, cantando hinos belos deles. Tudo me quieta, me suspende. Qualquer sombrinha me refresca. Mas é só muito provisório. Eu queria rezar – o tempo todo (Rosa, 2019, p. 15).

2.3 O fenômeno emoção

A experiência no campo espírita se dá potencialmente atravessada por sensações e percepções emotivas, desde as mais sutis, à algumas mais extravagantes. Volto às minhas lembranças de infância, quando levado às reuniões espíritas e, invariavelmente, o que sentia era medo e pavor antes às manifestações corporais estereotipadas, gritos, choros estridentes e gemidos, tudo numa atmosfera meio caótica. Disto resultou, uma reserva amedrontada todas as vezes que o assunto era “espiritismo”. Novamente sentida, embora em outro contexto, quando da minha chegada ao Uniluz e sou convidado a conhecer uma sala de passe, guiado por uma dirigente, coincidindo com o fato de haver um médium passista ministrando a terapêutica com as mãos, num ambiente cuja luz era apenas uma penumbra, reconectando-me àquela sensação de medo surgida lá trás.

A adesão à religiosidade espírita convida, em si mesma, a este processamento de certas faculdades sensíveis ao longo do desenvolvimento espiritual. O ensino doutrinário preconiza aos praticantes o controle das emoções pessoais, para com isso manter-se em estado interior de harmonia e domínio de si, combatendo-se qualquer descontrole, agressividade e desejos desarraigados. Até o ambiente da casa espírita é evocador de um convite às emoções serenas: tom de voz baixo, música suave (se houver), iluminação difusa, placas sinalizando a importância do silêncio. Por outro lado, nas sessões onde se afastam os espíritos ruins, o descontrole é tolerado, pois ali se dá uma avalanche de emoções sofridas, visto como a

oportunidade de tratar os espíritos inferiores que necessitam ser educados (Bassi & Cunha, 2013). Ação e emoção se mostram conjugadas nestes momentos.

Durante a pesquisa, testemunhei uma incorporação mediúnica, na qual uma médium de nome Olívia, recebeu o espírito da própria mãe. O neto, um adolescente de 16 anos, também estava presente. A maior parte do que durou esta incorporação mediúnica, foi de muito choro e emoção, tanto por parte da entidade espiritual, que quase nada falou, quanto pelo neto, num dos momentos mais fortes, os dois abraçados. Um pouco mais tarde naquela mesma noite, alguém da família me confirmou que a avó, quando em vida, tinha uma ligação afetiva muito forte com o neto, exercendo uma função materna com ele. A morte dela se deu de modo abrupto, vitimada por um infarto, causando muita surpresa por tratar-se de uma senhora com boa saúde. Nas reuniões precedentes o espírito viera outras vezes “à procura do neto”, o que foi orientado a trazê-lo à reunião, como forma de “apaziguar e doutrinar” o espírito, reticente à separação. Regina esclareceu que o espírito estava em estado de “perturbação”, pouco entendendo a transição pela qual estava passando, o que ocorre tanto por parte do desencarnado, mas também do encarnado que não aceita a ruptura.

Na codificação em o *Mundo dos Espíritos*, está explicitado que quando se dá uma não aceitação da separação do corpo físico, o Espírito desencarnado entra em estado de desarmonia. Kardec esclarece:

No momento da morte, primeiro tudo é confuso; a alma precisa de algum tempo para se reconhecer, porque está meio atordoada [...] saindo de um sono profundo e que procura inteirar-se da sua situação.

A duração da perturbação que se segue à morte é muito variável; pode ser de algumas horas, como de vários dias, de vários meses e mesmo de vários anos.

Regina corrobora a ideia acima de que quando a pessoa que morre foi pega “de surpresa”, torna-se mais difícil o processo de desapego do espírito à matéria.

Mortes violentas, mortes abruptas, suicídios são eventos que os Espíritos têm muita dificuldade de compreender sua nova situação. E sofrem por isso; fazem as pessoas com quem permanecem apegados sofrerem. É comum que queiram estar próximos dessas pessoas queridas, incorporaram várias vezes como para reviver sua situação terrena, daí precisam da doutrinação para serem persuadidas da sua nova realidade no plano espiritual.

Segundo a codificação de Kardec, existe uma área fronteiriça de energia que se intersecciona entre os vivos e os mortos. O espírito encarnado emite uma onda vibratória a partir de suas ações, pensamentos e emoções, lançando ao fluido universal, diferentes níveis de faixas vibratórias; das mais “baixas” às mais “altas”, das mais “inferiores” às mais

“superiores”. Nestas diferentes faixas encontram-se também outros espíritos encarnados e desencarnados, que aí estão vibrando de modo semelhante. Razão pela qual os espíritos desencarnados exercem uma influência sutil permanente sobre os encarnados; do outro lado, os pensamentos, emoções e vibrações dos vivos também chegam aos espíritos desencarnados, como também chegam às outras pessoas. O que faz este elo possível, é o nível da faixa vibratória em que estão: vibrações elevadas e boas, nos conectam a espíritos evoluídos; vibrações em faixas baixas e ruins, nos põe em contato com espíritos inferiores. Disto resultam muitas das precipitações sensoriais e emotivas, pois as vibrações do campo energético são captadas pelas sensações corpóreas ou pelas emoções. Neste quesito reside o fenômeno da obsessão, mostrando o impasse que se dá entre o espírito encarnado e o espírito desencarnado, a partir da atração entre suas faixas energéticas vibratórias.

Madureira (2010), em seu extenso trabalho sobre as emoções no campo espírita, mostra como no transe afro-brasileiro as manifestações se dão em meio a coreografias corporais, cantigas, batuques e falas das entidades incorporadas, enquanto o transe espírita “benigno” se faz como uma manifestação com ênfase na palavra. A qualidade deste transe, segue a autora, é condicionada pelo grau evolutivo no qual o médium se encontra, mostrando uma articulação entre transe e emoções, corroborando o princípio espírita de que “emoções inferiores” atraem espíritos “inferiores”, “atrasados” ou “sofredores”. Ainda segundo Madureira, em lugar de batuques e danças, no transe espírita kardecista, os médiuns são orientados a manter suas condutas cotidianas dentro de padrões adequados, pois a própria faculdade mediúnica deve ser exercida sob os pilares da sobriedade, discrição, austeridade e simplicidade. O mesmo se aplica aos demais frequentadores da casa ou pacientes quando tomados de manifestações possessivas, mostrando o papel das emoções no exercício da faculdade mediúnica. Regina esclarece:

Se ocorrer de alguém que vem à palestra, está pelos corredores ou mesmo tomando passe, e começa manifestar-se, ela é imediatamente retirada e levada a um lugar apropriado. E deve ser ensinado a controlar suas manifestações. No momento do passe, por exemplo, ali é momento de uma transfusão fluídica, simplesmente, não é momento de doutrinação ou orientação formal aos espíritos desencarnados. Se isto ocorrer, de uma incorporação inapropriada, a pessoa é calmamente chamada a despertar e assumir o controle de si mesma.

De modo que, uma vez reconhecido o campo espírita como um terreno rico de interações pessoais e emocionais, busquei em Roberta Campos com sua pesquisa sobre a emoção no campo pentecostal, uma fonte que auxilie a compreender o papel das emoções na trajetória dos fieis espíritas. De seu trabalho *Os comensais da palavra: emoções e corpo na*

trajetória espiritual dos crentes da Assembleia de Deus, de 2012, talvez possamos, apesar de serem campos religiosos distintos, de algum modo dialogar sobre qual o lugar das emoções na construção da pessoa espírita. Não com isso pretender definir um modelo teórico do que seja o “fiel espírita”, mas examinar alguns aspectos observados no campo que contribuem para o reconhecimento do papel das emoções na experiência religiosa do sujeito. Isto porque, entendemos que o sujeito produzido por uma cultura ou religião não é somente um produto do que compõe a matriz social e religiosa, mas definido também por uma subjetividade complexa, uma miríade de sentimentos e expectativas que o move no interior do campo religioso.

No texto, Campos destaca como nos rituais são geradas verdadeiras cadeias energéticas emocionais e como estas interações bem sucedidas são fortes o bastante para a consolidação da matriz religiosa, um algo a mais que somente as compensações que ela pode oferecer a seus adeptos. Tomando de Robbins¹⁰ o conceito de “energia emocional”, Campos aponta que para fazer brotar essa energia emocional é necessário que os participantes tenham um sentido de que eles “intersubjetivamente compartilham uma definição comum do que estão fazendo juntos” (Campos & Maurício Junior, 2012, p. 803) como também, um *emotional entrainment*, ou seja, um arrastamento emocional no qual as emoções de uma pessoa influenciam e se alinham com as emoções de outra pessoa.

Nesta perspectiva, ambos os aspectos apontados como necessários ao surgimento da energia emocional estão presentes e se evidenciaram no campo espírita em vários momentos. Os que buscam a casa espírita, de algum modo compartilham uma atmosfera comum, a primazia do Mundo Espiritual; os participantes que acorrem às reuniões mediúnicas, estão todos envolvidos, em maior ou menor grau, por esta abertura à comunicação com as entidades espirituais. De modo que, envoltos numa atmosfera comum, em alguma intensidade dar-se este contágio emocional entre as pessoas. Tomando mais uma vez a incorporação de Olivia pelo espírito da mãe, testemunhei como no decorrer da sessão se deu esta emoção contagiada: chorava a médium (incorporada), o neto, pouco tempo depois a outra filha da morta, e, no que já previsto no catecismo espírita, outra médium ali presente começou manifestar-se, mas logo auxiliada por outros médiuns com o intuito de “acalmar” a manifestação. O que se viu foi um contágio no qual as pessoas envolvidas pareciam absolutamente passivas de si mesma; algo mais forte e dominante parecia tomar conta daquele cenário. Neste caso da incorporação

¹⁰ Para melhor compreensão do conceito energia emocional de Robbins ver (Robbins, Joel. *Pentecostal networks and the spirit of globalization: on the social productivity of ritual forms*. Social Analysis, 53 (1), p. 55-66, 2009).

descrita, observa-se o que Campos menciona como uma efervescência emocional mais intensa, bem no modelo durkheimiano, mas também presente um modelo de energia emocional menos intensa, um retirar-se “para o lado”, ou como Weber disse um “desvanecimento” das emoções (Campos & Mauricio Junior, 2012).

A energia emocional que perpassa um ritual espírita, como uma incorporação, por exemplo, pode anteceder o próprio rito, que é o que ocorre quando a pessoa chega à Casa Espírita já mediunizada. Logo na chegada, esta energia é de algum modo percebida e compartilhada por outra pessoa, normalmente um médium, cuja faculdade sensível é mais aguçada. Foi o que ocorreu numa certa ocasião: eu estava indo com Adriana ao Centro, ela passando por tratamento desobsessivo já há algum tempo, e tão logo entramos, uma trabalhadora da casa reagiu: “eita, que hoje tá pesado, já senti daqui”. De fato, Adriana havia partilhado comigo momentos antes que passara uma noite muito perturbada, sem conseguir dormir, com pensamentos negativos e intrusivos. Este estado energético foi transmitido a outra pessoa que de pronto sentiu algo em si.

Noutras vezes, o jorro emocional é insidioso e ocorre quando menos se espera. Participando de um dos encontros de sábado do Grupo Joanna De Ângelis, presenciei quando, neste dia, a condutora do grupo pediu que cantassemos a Oração de São Francisco. Conduzidos por um dos presentes, todos no auditório nos pusemos a cantar. De repente a condutora do estudo, uma médium com bastante experiência no trabalho espírita, se pôs a chorar, e nem conseguia mais seguir cantando. Foi quando uma outra pessoa se levantou e dirigiu-se a ela, abraçando-a e ali ficando. O clima emocional tomou conta do pequeno auditório. Foi uma surpresa para todos, pois a pessoa em questão é uma experiente trabalhadora espírita. Finda a canção, muitos ali em lágrimas, ela revela:

Não deu gente. Alguém lá de cima veio bem para perto, e eu não consegui segurar.

Ao que alguém depois proclamou:

A prece e a presença dos Espíritos Amigos muitas vezes nos atropelam com uma força avassaladora.

Por fim, há dois elementos no estudo de Campos associados à emoção, que gostaria de brevemente trazer, por tê-los, de algum modo, identificado na minha estância no campo: ansiedade e esperança. A autora nos lembra que Malinowski e Radcliffe-Brown já discutiam a produção da ansiedade em meio aos rituais, bem como a eficácia deste para dirimi-la e dar lugar à confiança. Entretanto, como Campos adverte, estes autores clássicos estavam envoltos

com a questão de os rituais atenderem ou não as necessidades dos fieis. No meu caso, a partir do vislumbrado no campo, meu interesse nestas duas categorias está relacionado ao que elas agenciam dentro da própria “promessa” espírita, o que abarca também pensar se respondem ao que o fiel necessita. Não cabe aqui deter-se, mas apenas esclarecendo que esta ideia de promessa já surge com Max Weber, em *A Psicologia Social das Religiões Mundiais* (1982), quando formula uma ética religiosa que se ergue sobretudo através da anunciação e da promessa. É possível dizer que, em moldes próprios, a matriz religiosa espírita apresenta o anúncio de uma “verdade”, esclarecida pela codificação, anunciada por seus pregadores, e nessa verdade anunciada há uma oferta de “promessa” como caminho de um aprimoramento moral que culminará no estado de Espírito puro. No entanto, esta espera é de algum modo vivida com ansiedade, pois ela faz o sujeito se inquietar ante as dificuldades do percurso. “Quando alcançarei a evolução Senhor?” ouvi muitas vezes Augusto, parecendo divertir-se com sua condição de “espírito inferior”, como ele mesmo dizia.

Ansiedade ante a promessa de salvação se mostram categorias bem marcantes do campo religioso. Se voltarmos no cristianismo medieval, as pessoas tinham suas vidas cercadas de dúvidas, incertezas, crises de valores, pois viviam assolados pelas guerras, epidemias, pestes, fome, onde morte, céu e inferno, purgatório e paraíso fazia parte do cotidiano. Neste momento, a teologia cristã cria uma interpretação narrativa e simbólica de que toda essa tragédia humana é uma resposta divina como castigo aos seus pecados. Logo, a expiação do pecado (promessa), feita de forma coercitiva e inquisitorial, dar-se-ia por intermédio de penitências sangrentas, procissões, promessas e cultos (Wachholz, 2019).

No campo espírita, esta espera ansiosa se mostra também presente, sobretudo naqueles a quem chamamos de curiosos e nos clientes, a quem cujas inquietações a pura lógica até agora não fôra capaz de responder. “Será quem há mesmo vida após a morte?”, “Eu vou encontrar com meu esposo na outra vida?”, “Quando será que meu filho virá para falar comigo?”, esta última, feita pela mãe de Doralice, no que parece uma espera contínua de “reencontrar” o filho morto. Nesta performatividade, mostraram-se entrelaçadas uma dor ainda não curada, a ansiedade pelo (re)encontro e uma esperança possível de “saber que meu filho está bem lá onde está”. E coaduno com a proposição de Campos quanto a esta ansiedade ser a força motriz que leva ao engajamento do sujeito, porque capaz de dar um sentido, uma resposta, que a dimensão cognitiva pura não alcança dar. Há neste agenciamento um sujeito que abraça, que aceita e consome a “promessa” oferecida, localizando-o para além de si mesmo, donde o curioso ou cliente pode vir a ser o iniciado ou fiel.

A promessa faz surgir esperança, se não propriamente de salvação, mas de um “outro lugar”, de “olhar para a frente”, o que Crapanzano diz de uma esperança que conjuga “realismo” com “senso de futuro”, articulando-se, assim, uma perspectiva de mudança, de progresso, de evolução. Algo bem característico da proposta kardecista. Como posto, não se trata de uma esperança mágica, mas de um mover à ação, uma percepção da temporalidade ligada a uma certa forma de ação no mundo (Crapanzano, 2004). Num campo, como é o Espiritismo, onde surgem emoções complexas tais como dor, aflição, medo, incertezas, alegrias, a performatividade da esperança parece ser importante. A convicção “Deus tem um lugar para mim e estou nesta trajetória evolutiva rumo a este lugar” não deriva somente de uma matriz doutrinária anunciada, mas há um sujeito que se constroi subjetivamente, no interior dessa matriz, com sua emoção experimentada, e como ele interpreta. É a mesma convicção que traz Marcela, 46 anos, viúva e que disse “sempre estive serena” em relação à morte do esposo “porque sei que vamos nos reencontrar, a morte não é o fim”.

Na citação de Jurgen Moltmann:

Assim, esperanças e antecipações do futuro não são um brilho imposto que transfigura uma existência sombria, mas formas realistas de perceber o escopo de nossas realidades reais, e desta formam colocam tudo em movimento e o mantém em estado de mudança (Crapanzano, 2004, p. 101).

2.4 Espiritismo: busca pelo fenômeno ou pela doutrina?

Encontrei Gerusa numa das reuniões do grupo de estudo Joanna de Ângelis, realizadas no 3º sábado do mês. Gerusa tem 54 anos e trabalha na evangelização espírita há mais de trinta, ministrando palestras e cursos, principalmente na evangelização para jovens. Em nossa primeira conversa, me chamou atenção uma frase dita por ela: “desde que aderi ao espiritismo, fui mais inclinada ao estudo que aos fenômenos”. Algo intrigado com o que ouvira da interlocutora, pedi que falasse mais sobre o que me parecia traçar uma distinção entre dois caminhos.

GERUSA: Muitas pessoas vêm ao Centro Espírita atraídas somente pelos fenômenos: a obsessão, a manifestação dos espíritos, o contato com algum parente falecido. Não estão intimamente interessadas no que a doutrina propõe; não, ao menos no início. Mas uma curiosidade pelos fenômenos extraordinários que circulam no imaginário popular. Afinal de contas, todo mundo sabe, ou ao menos imagina, que o centro espírita é lugar onde se manifestam os espíritos.

Pergunto se há algo de errado nesta visão que ela chama de “imaginário” das pessoas.

GERUSA: De algum jeito há, porque a doutrina espírita não é somente o fenômeno da mediunidade. Esta divisão sempre me incomodou e logo que comecei a trabalhar na evangelização me tornei muito questionadora, porque lá no início eu frequentava uma Casa Espírita que dava muita ênfase a este espiritismo de fenômenos, e eu via que existia uma literatura doutrinária muito rica e mais complexa que simplesmente a incorporação de espíritos.

EU: Isto foi um problema para você?

GERUSA: Foi sim, porque eu estava no meio de pessoas que o tempo todo parecia somente querer olhar para os fenômenos da mediunidade. E isto me causava, lá no fundo, um incômodo. Eu sabia que havia divisões por causa desta duplicidade de caminhos: divisão na visão e na vivência do espiritismo. Foi quando eu precisei buscar outra Casa Espírita, porque simplesmente não concordava com este caminho; ele não me representava. Mas ele existia, e muita gente estava indo por ele. Restou-me buscar outras direções, porque aquela que eu via, não era a minha.

Quando ouvi Gerusa falar desta “divisão”, aguacei minha atenção para outros informantes em busca do que eles poderiam acrescentar sobre isso. Fui à procura de Augusto, pois convivendo quase que diariamente com outros frequentadores, certamente poderia oferecer também sua percepção a esse respeito. Numa de nossas conversas, em que falávamos das razões pelas quais as pessoas procuram um Centro Espírita, finalmente entramos neste ponto da discussão.

AUGUSTO: Eu vejo que as pessoas vêm à Casa Espírita por muitas razões. Até penso que isso valha às outras religiões também. É difícil afirmar o “porquê” de alguém num dado momento se interessar pelo Espiritismo. Quando você vai conhecendo as pessoas, encontrando com elas, conversando, descobre que muitos veem trazidos por outros que já frequentam; muitos, estão passando por momentos de dificuldades, crises; alguns já frequentaram algum dia, acabaram se afastando e decidiram voltar; há aqueles que veem somente pela cesta básica das quintas-feiras. É difícil dizer uma motivação única, pois são muitas e diversas. Agora, muitos destes, isso também é verdade, não tem necessariamente uma causa: acham a ideia simpática, leram alguma coisa que lhe indicaram, assistiram algum vídeo ou filme, e aí é como se despertasse uma curiosidade de querer conhecer melhor.

EU: É esta curiosidade que os faz atraídos pelo fenômeno mediúnico, o transe, a comunicação com os espíritos?

AUGUSTO: Para nós espíritas, até a curiosidade não acontece por acaso (e sorri!). Acreditamos que esta curiosidade é ação dos Espíritos incitando a pessoa, ao que ela espiritualmente necessita.

EU: Mas não há uma curiosidade, digamos assim, pelo fantástico, pelo sobrenatural?

AUGUSTO: Sim, há muita gente que chega curiosa pelos fenômenos, principalmente a incorporação; querem assistir, querem presenciar, às vezes já viram em algum lugar e querem ver novamente, “falar” com algum

parente ou ente querido que já desencarnou. Agora (e ele faz uma pausa), eu vejo que este ímpeto inicial com o tempo diminui, principalmente quando ela vai pouco a pouco conhecendo o que fala a doutrina, vai assimilando, entendendo, e começa a perceber que o que está escrito tem uma sequência nos trabalhos que realizamos. As coisas se encaixam numa ordem muito lógica, para que todos nós realizemos na vida encarnada o que está proposto no plano espiritual.

EU: E você percebe a maioria que procura a Casa Espírita passando por este processo de amadurecimento, digamos assim, progredindo de uma simples curiosidade e se interessando por estudar e compreender a fundo o Espiritismo?

AUGUSTO: Talvez não consiga quantificar, e não sei se isto é o mais importante, olhar essa questão em razões numéricas, mas muitos parecem que encontram a resposta que buscavam; isto sim, é o mais importante para nós. O Espiritismo propõe uma filosofia de vida que não se limita a um momento único: então não é somente uma reunião, somente um tratamento desobsessor, uma incorporação mediúnica. A proposta é bem mais ampla. Na verdade, a proposta espírita é de uma trajetória de evolução espiritual ao longo das existências, múltiplas existências, não de um transe que tudo explica. Se quem chega à Casa Espírita irá retornar ou não, se irá abraçar a proposta do evangelho ou não, é uma decisão dela, que está na sua livre escolha, dentro do planejamento espiritual individual desta pessoa.

Esta “divisão” de uma busca pelo espiritismo de fenômeno ou pelo espiritismo doutrinário surgida na conversa com meus informantes, está também presente em trabalhos e pesquisas que falam da formação do movimento espírita no Brasil, como Giumbelli (1997), Arribas (2008), Leite (2014). Giumbelli, por exemplo, em *Heresia, Doença, Crime ou Religião: O Espiritismo no discurso de médicos e cientistas sociais*, traz que a simples menção ao termo “espiritismo” aguça no imaginário popular a visão de um indivíduo tomado por um Espírito ou com uma faca na mão fazendo incisão em outro indivíduo. Arribas diz que quando da chegada do movimento espírita no Brasil, o que mais interessou à nata social “foram as manifestações magnéticas, sonambúlicas, hipnóticas” (Arribas, 2008, p. 71), tanto é, que o surgimento da primeira sociedade espírita da Corte em 1873, Sociedade dos Estudos Espíritas – Grupo Confúcio, se auto apresentava na época como dedicada ao “estudo dos fenômenos relativos às manifestações espíritas, bem como o de suas aplicações às ciências morais, históricas e psicológicas” (Wantuil, 2002 apud Arribas, 2008, p. 74). Leite, em seu trabalho de mestrado, narra da fundação da Fraternidade Peixotinho¹¹, que se deu sob uma

¹¹ A Fraternidade Espírita Francisco Peixoto Lins está localizada na cidade do Recife, foi fundada em 17 de março de 1988 por uma das filhas do médium Peixoto Lins, que tem como proposta ser um centro de divulgação e ensino da doutrina espírita, está associada à Federação Espírita de Pernambuco, de modo que suas atividades se encontram dentro do padrão da federação e são formuladas em acordo com o objetivo da educação espiritual: reuniões públicas e privadas, e estudos mediúnicos. (Leite, Emmanuelle V. M. *Do despertar ao trabalhar: a produção do médium espírita kardecista em dois diferentes contextos etnográficos*. Tese (Mestrado em Antropologia) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, UFPE. Recife, 2014. Disponível em: <https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/12011>. Acesso em: 26 jun. 2025).

preocupação em difundir o espiritismo com enfoque nas mensagens escritas, fossem os livros psicografados, fossem os codificados por Kardec. Assim, havia uma tensão que se mostrava, já naquela época, buscando pautar o incipiente movimento espírita que se formava sobre uma racionalidade científica e filosófica, sendo inclusive, uma forma de legitimar a mensagem do movimento, diferenciando-a de práticas “falsas” ou “charlatães”. Nesse contexto, Arribas reproduz o líder espiritual Bezerra de Menezes¹² que elaborou

Uma série de artigos não só afirmado que o uso da razão era necessário para o entendimento do espiritismo, como seria tal o uso o qual a todos levaria inevitavelmente a professá-lo [...] (Arribas, 2008 apud Leite, 2014, p. 32).

Stoll (2002), por sua vez, também aponta para este espiritismo de fenômenos: a cura mágica, o curador terapêutico, o sobrenatural da natureza, a obsessão, o “diabo no corpo”, que era a forma como respondia a madrinha de Chico Xavier, junto às surras que lhe dava com vara de marmelo, cada vez que ele, ainda criança, afirmava “ter visto e conversado com a mãe morta no fundo do quintal”. Castigos que se repetiam quase que diariamente na vida do pequeno Francisco, porque as visões surgiam sem parar, fossem nos sonhos noturnos, fosse na escola ou em seus momentos de ócio, a ponto do seu pai desferir ameaças de que “o internaria num sanatório psiquiátrico”, reforçando esta construção dos fenômenos paranormais na construção do imaginário espírita popular.

Não se pode esquecer que o movimento espírita se inicia com o “fenômeno das mesas girantes” que ocorria na Europa e Estados Unidos por volta dos anos 1853-1854, despertando no pedagogo francês Hippolyté León Denizard Rivail (Allan Kardec) o desejo de decifrar cientificamente como ocorriam estes fenômenos no qual uma mesa, com pessoas sentadas ao seu redor, não apenas se movimentava, como também respondia à perguntas, com ele passando a frequentar assiduamente as sessões das mesas para, posteriormente transformar suas observações em trabalho de pesquisa. Isto se dá nos séculos XVIII e XIX, período de intensa valorização da razão (ideias iluministas), contraposição ao materialismo vigente e declínio do dogmatismo religioso cristão (Arribas, 2008). Dois personagens símbolos desta

¹² Adolfo Bezerra de Menezes Cavalcanti, nasceu na Fazenda Santa Bárbara em Jaguaretama (CE) em 1831, depois foi para o Rio de Janeiro onde se formou médico, período em que precisou dar aulas de Filosofia e Matemática para se sustentar enquanto estava na faculdade. Foi eleito vereador e posteriormente deputado geral (o equivalente a deputado federal hoje), mas depois que deixou a política volta-se para o Espiritismo, tornando-se um defensor e divulgador da doutrina espírita. Recebeu em seu círculo a alcunha de “médico dos pobres”, pois a ele acorria quem não podia pagar pela consulta. Sua renda advinha de sua atuação como cirurgião-tenente do Exército. Era um orador formidável e de fala forte, o que o fez presidente da Federação Espírita Brasileira por dois mandatos. Morreu em 11 de abril de 1900. (Abreu, Canuto. *Bezerra de Menezes: subsídios para a História do Espiritismo no Brasil até o ano de 1895*. São Paulo: Editora FEESP, 1996).

época prepararam o terreno para o pensamento espiritualista: Emmanuel Swedenborg (1688-1772), que antecipa as proposições centrais do espiritismo ao afirmar que estamos sempre comungando com o mundo espiritual, reacendendo, na ocasião, o *ocultismo* na mentalidade das pessoas, e o outro, Franz Anton Mesmer (1733-1815), que esboça a ideia de um “fluído corpóreo capaz de penetrar e cercar todos os corpos” – o mesmerismo, que apesar da carência de comprovação científica à época, teve grande repercussão popular e foi adequadamente utilizado por Kardec para explicar sobre o que permeia e homem e o universo. É nesse contexto, pois, com registros e valorização dos fenômenos sobrenaturais, que o Espiritismo nasce.

Outro elemento a considerar, é a fronteira que se deu (ou não se deu) entre a prática e o pensamento espírita a partir dos trabalhos de Kardec e as práticas das religiões africanas. Lewgoy (2008) afirma que entre os anos 1920 a 1930 a chegada de uma religiosidade reflexiva e interiorizada em oposição à religiosidade tradicional e familiar do catolicismo, deu-se um *branqueamento* do espiritualismo africano conjugado a um *empretecimento* do espiritismo kardecista, impondo ao termo “espírita” uma abrangência ampla de religiões e práticas, cujo eixo comum parecia ser o fenômeno da possessão. Ouvir o termo “espiritismo” remontava no imaginário a tudo que remetesse ao indivíduo “possuído por um espírito”. Apesar desta tendência inicial, foi (e ainda é) necessário evocar elementos que a diferenciam. Não grosso modo, falar de religiões africanas é tão diverso, assim como seu povo, formado por centenas de grupos étnicos, falando mais de mil idiomas, onde a experiência religiosa funciona como importante marcador que faz uma junção da esfera pública com a privada, abrangendo assuntos e condutas diárias das sociedades africanas (Olupona, 2023). Sempre foi parte da religiosidade africana atribuir uma origem sobrenatural ao seu código de conduta, acreditando que eles derivam de espíritos, deuses e ancestrais. Elementos vitais como prosperidade, longevidade, vitalidade, fertilidade humana e agrícola são objetivos da vida espiritual, diretamente interligada ao princípio da magia. Daí a manipulação de objetos materiais e ritos específicos onde o mago se habilita a transformar a realidade, magia que é capaz de intervir no cotidiano humano, resolvendo suas apreensões e todo tipo de problema que enfrentam.

Desta mescla que diz de um “espiritismo só” é que Giumbelli (2003) alcunhou de “baixo-espiritismo” o que encontrou em textos antropológicos produzidos entre 1930 e 1960 sobre conotações empregadas às religiões afro-brasileiras. Valendo-se dos estudos de Yvonne

Maggie¹³ que resultaram numa vasta pesquisa sobre a repressão ao espiritismo e ao curandeirismo após a decretação do primeiro código republicano em 1890, incluindo a prática do espiritismo na categoria de crime contra a saúde pública, ao lado de outros crimes como o exercício da medicina sem titulação acadêmica e o curandeirismo. O que, na ocasião, forjou a um movimento de identidade, os “espíritas”, os “umbandistas”, os “macumbeiros”, estatuto que dependia do modo como se encaminharam as centenas de processos de acusação, ao lado de um recurso de hierarquização que diferenciava os “bons espíritas” dos “maus espíritas”. A estes “maus espíritas” estavam as festas de macumba, com ritos de magia, danças, sacrifícios de animais e consultas a espíritos de negros ou indígenas para curar males do corpo e da alma.

Construiu-se, dessa forma, um amálgama de práticas e crenças que se fundava na ocorrência de fenômenos. Mas que Rivail já advertia desde o princípio enfatizando que o sobrenatural não existe, marcando sua posição contrária às corporações místicas e ocultas que deslocavam o problema do espírito para o terreno do mistério, pois o que ele pretendia, fundamentalmente, era apresentar sua teoria filosófico-religiosa-científica ancorada na observação racional (Arribas, 2008). E que dentro do movimento espírita, foi cada vez mais sendo combatida, conforme passagem do livro *Africanismo e Espiritismo*, de Deolindo Amorim (2011), erudito da literatura espírita:

Como se vê, não é possível estabelecer qualquer termo de comparação, porquanto o africanismo¹⁴ data de época muito recuada, ao passo que a Doutrina Espírita é do século passado. Se, de fato, o fenômeno fosse o único elemento capaz de identificar a prática espírita, teríamos de chegar à conclusão de que Espiritismo e Catolicismo terminariam sendo, no fundo, a mesma coisa, porque se registram fenômenos no seio de corporações católicas (Amorim, 2011, p. 16).

[...] não haveria distinção entre Espiritismo, Catolicismo e Africanismo, uma vez que a mediunidade é comum a qualquer indivíduo, podendo ser espontaneamente observada entre católicos, espíritas, maometanos, etc (Amorim, 2011, p. 16).

[...] Conquanto as religiões fetichistas, transplantadas para o Brasil com o tráfico africano, se utilizem de médiuns e façam evocações de espíritos em

¹³ Yvonne Maggie é uma antropóloga brasileira que estudou dezenas de processos e inquéritos criminais instaurados entre 1890 e 1940 no Rio de Janeiro contra aqueles envolvidos em práticas mediúnicas. Em seu trabalho ela procura mostrar como o desfecho de tais inquéritos tinha um viés moral: aqueles que se utilizavam desta prática para “trabalhar para o bem”, e aqueles que se utilizavam do feitiço e da magia na produção de malefícios. Estava, portanto, criada uma hierarquização, que dependia sobretudo, da capacidade de convencer as autoridades se o que praticavam era um “bom espiritismo” ou, ao contrário, um “mal espiritismo” – daí o termo baixo espiritismo. (MAGGIE, Yvonne. *O medo do feitiço*. Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, n. 13/1, 1986).

¹⁴ Africanismo é o termo dado pelo autor para designar práticas religiosas africanas que chegaram ao Brasil com o tráfico dos negros africanos do período colonial, que aqui chegando foi perdendo sua originalidade em consequência da gradativa influência do catolicismo. (Amorim, Deolindo. *Africanismo e Espiritismo*. PENSE – Pensamento Social Espírita, 2011).

seus terreiros e cerimônias [...] não se encontram, entre aquelas religiões e o Espiritismo, traços comuns. De comum apenas a manifestação, o transe mediúnico, a evocação, sob forma absolutamente diferente da prática espírita (Amorim, 2011, p. 17).

Ora, não sendo a manifestação de espíritos um ato privativo do Espiritismo, [...] não deve ter a designação específica de prática espírita, qualquer experiência mediúnica, feita à esmo, empiricamente, sem relação com o Espiritismo, cujos ensinos formam uma doutrina filosófica de consequências religiosas, como bem disse o seu codificador Allan Kardec (Amorim, 2011, p. 17).

Sobre esta proximidade que já foi um dia quase sem muros, constatei muitos que chegam à casa espírita, sobretudo aqueles “clientes” cujo vórtice desta procura é uma “aflição emergente”, têm um histórico de passagens e incursões por outras religiões de possessão, no que parece em algum momento consideraram “a mesma coisa”. Paula, uma comerciante de 35 anos, nos fornece um relato representativo deste contingente.

Era um momento bem difícil da minha vida. Acabava de perder meu pai com cirrose, me sentia destruída, querendo me reerguer, voltar a trabalhar e seguir criando minha filha. Ela, que estava com 11 anos, dependia muito de mim para tudo. Eu não podia contar com minha mãe, sempre desligada. Fiquei desnorteada, me sentindo só; não queria sair de casa, sem vontade de comer, nem trabalhar eu queria. Só que olhava para Sthefanie (a filha) e tinha que dar conta dela, eu tinha que trabalhar. Eu tinha um pequeno negócio de bijuterias; pequeno, mas conseguia nos sustentar naquilo que precisávamos no dia a dia. Quando eu não ia na loja, porque houve dias que nem pus os pés lá, uma funcionária que estava comigo desde o início se encarregou de tudo. Ela tomava conta de tudo, incrivelmente, super dedicada, zelosa, de confiança. Três vezes na semana ela me prestava conta da movimentação da loja. Tudo estava indo bem, até que numa tarde, me lembro bem, uma segunda-feira, final de novembro, dois rapazes chegaram de capacete, entraram na loja, um foi direto ao caixa, o outro fica com uma faca junto do rosto da minha funcionária. Elas estavam em duas, nesta hora; uma é mantida immobilizada por um dos rapazes, a outra fica paralisada sem reação. O rapaz que pegou o dinheiro no caixa, logo terminou. Hoje em dia quase ninguém mais compra com dinheiro em espécie. Logo, ele passou para recolher as mercadorias da loja, tudo muito rapidamente, levando quase tudo, e ainda arrebentou uma porta de vidro de um armário.

Quando eu soube, afundei um pouco mais. Tomei coragem e procurei meu ex-marido, pedi a ajuda dele. Eu tinha perdido toda a mercadoria que havia comprado pouco tempo antes, nem tinha dado tempo de pagar. Meu ex-marido disse que “não”, afinal ainda estava com ódio porque havia perdido na justiça a guarda unitária da nossa filha. E fiquei eu sozinha, sem pai que havia morrido, sem quase nada na loja para vender e boletos a pagar. Para piorar, minha filha vendo-me naquela situação e com aquela expressão de quem não sabe minimamente o que fazer.

Minha cunhada, ao se deparar com aquele quadro de quase morte que eu estava, insiste em me levar ao psiquiatra. Eu disse que não conseguia dormir, o mínimo que conseguia, era invadida por pesadelos. De manhã cedo era aquele aperto no peito que até dificultava respirar. Os pesadelos na sua

maioria eram figuras monstros, totalmente deformados e sem uma aparência humana, e o médico disse que “talvez não fosse somente uma depressão”. Passou remédios para depressão. Saí dali sem muita fé que iria dar certo, mas comprei os antidepressivos, tomei e nenhuma melhora. Seguia igual que antes, só que agora tendo crises e crises de choro, achando que estava sendo vigiada. Foi assim durante seis meses. Sem melhorar, um novo psiquiatra e um diagnóstico de que poderia ser algo “mais além” que uma depressão. Perguntou se na minha família havia alguém com; logo entendi aonde queria chegar. Mas eu estava tão sem forças, que comecei aceitar que estivesse mesmo “ficando louca”. Minha filha me via chorando sem parar, sem querer sair do quarto, com medo de sair de casa porque “algo ruim poderia acontecer”. Ela com 11 anos pouco sabia sobre tudo aquilo, mas tinha noção que algo “não estava bem, nada bem”.

Novamente minha cunhada, que o tempo todo insistia que eu teria que sair daquela situação, sugeriu que eu fosse a um centro espírita ou numa igreja qualquer que tivesse rituais de descarrego. Nunca levei minha vida por meio dessa lógica, mas sabia do que ela estava falando. Certo dia ela chegou com um amigo que frequentava e “entendia desses assuntos”, e que já tinha falado com ele que na semana seguinte ele iria nos levar lá.

Fui mais uma vez sem qualquer confiança que daria algum resultado, mas não tinha forças nem mesmo para recusar qualquer ajuda. Fomos neste lugar num final de tarde de sábado: quando cheguei lá, é que fiquei sabendo que era um terreiro de umbanda. Depois de uma cerimônia com as pessoas dançando ao som de atabaques, a maioria vestida com roupas brancas, gente rodopiando salão afora tudo incorporadas, fui levada para uma sala reservada onde ficava o Pai de Santo.

Era o mesmo que estava no centro do salão enquanto as pessoas dançavam. Eu sabia que aquele era o Pai de Santo do terreiro. Nesta sala, o atendimento era individual. O pai de Santo pegou minha mão, uma fumaça na sala inteira, e me diz em voz baixa, mas firme, que “eu teria que voltar ao terreiro para terminar a limpeza”. O amigo de minha irmã depois me explicou que o Pai de Santo devia “ter visto alguma coisa”, mesmo que nem todas as vezes ele revelasse o que tinha visto. Então foi o meu caso: ele nada dissera, além de que eu devia terminar a limpeza.

Comecei a ir no terreiro uma vez por semana, e comecei a sentir meu corpo melhorando, parecia que estava reagindo. Voltei para a loja, que já sabia não iria se recuperar do prejuízo, comecei a sentir fome novamente. Minha cunhada e seu amigo sempre repetindo que a “limpeza estava dando certo”. Continuei frequentando o terreiro, tomando os banhos indicados e participei de um ritual de sacrifício como parte do meu “tratamento”. Isso me chocou um pouco. Não sabia dizer bem porquê, mas de verdade, aquilo me chocou e eu não quis mais voltar. O amigo de minha cunhada dizendo que isso poderia contrariar os orixás, eu estava sendo desobediente. Não gostei também dessa ideia da desobediência também (e ri), sou muito ruim para aceitar imposições, venham de onde vier. E agora que não voltaria mesmo.

Deste este dia, fiquei quieta: nem remédios, nem terreiros. Não me sentia muito bem; faltava-me vontade para quase tudo, o medo de sair persistia, minha filha me olhava pedindo socorro e eu não conseguia atendê-la. O “socorro” era para mim, na verdade. A loja fechou de vez, passei a viver apenas da pensão do ex-marido; sentia-me um lixo. Uma amiga me chamou para ir na missa de Cura e Libertação; igreja lotada, gente em pé por todos lados. Desta vez fiquei invocada quando foi solicitado que puséssemos o

dinheiro da oferta. Já sabia que tinha isso nas igrejas; cresci indo com minha mãe às missas. Quando fiquei adulta, me perguntava se aquela oferta era na verdade um pagamento pelo que era oferecido. E pagamento “de quê” ficava me perguntando.

Já ia completar quase dois anos nesta escuridão e encontro por acaso com uma senhora que fora cliente da minha loja. Depois desse tempo sem contato, pela loja fechada, ela escuta um pouco do que lhe conto, acrescentando que minha mãe agora estava com sintomas de senilidade e não aceitava ajuda, principalmente se a ajuda fosse minha. Não aguentei e comecei a chorar; ela me vendo soluçar, abraçou-me e convidou-me a tomar um passe no Centro Espírita que ela trabalha: “não lhe fará mal; se não fizer bem, mal garanto que não fará”.

Estou frequentando o centro há mais de ano; estudando o que diz a doutrina, mas já entendi que nem tudo é domínio de outros espíritos, que estamos num caminho de evolução, inclusive com nossos problemas, e que esta compreensão faz a gente não ficar de galho em galho buscando salvação.

Neste relato, que optei por transcrever na íntegra, transparecem elementos que considero essenciais para compreender um espiritismo configurado a partir de fenômenos, porém, que cursa seu desenvolvimento e aprimoramento sobre uma doutrina que se ergue como princípios de vida – tal qual os 10 mandamentos do catolicismo. Dentre estes elementos, alguns deles presentes na história de Paula, eu chamaría atenção: a) emergência da aflição pessoal; b) uma tendência unificadora com outras denominações que também trabalham o fenômeno do transe mediúnico; c) a força do simbolismo presente nos fenômenos rituais, nas vestes, nas prescrições e obrigações (“eu tomava os banhos indicados” “participei de um sacrifício como parte do tratamento”; e, d) a presença em cada matriz religiosa de um estatuto doutrinário próprio como traço diferenciador, ao mesmo tempo que guia de orientação, fazendo com que as mesmas e repetidas perguntas, sejam respondidas por diferentes caminhos. Neste aspecto, falar de “divisão” do movimento espírita, que Stoll atribuiu como um embate *religiosidade X cientificismo*, surge nas palavras de Regina:

REGINA: Mesmo que alguém chegue aqui a Casa Espírita guiada por alguma necessidade urgente ou espiritualmente enferma, ela é convidada a conhecer a doutrina. Será ajudada na sua urgência, se assim for o caso, mas nossa proposta não é o imediatismo. A doutrina espírita fala sim da caridade, do socorro aos necessitados e aflitos; mas esta aflição e necessidade passa por um campo maior de entendimento que é enxergar qual a finalidade espiritual de tamanha aflição ou sofrimento.

EU: Até porque pode surgir nas pessoas uma percepção do sofrimento como castigo...

REGINA: E não é; não para nós espíritas. Essa ideia foi ensinada em algum outro lugar. Na doutrina de Kardec está muito claro que tudo que acontece em nossa vida coloca-se dentro de uma lei de causa e efeito. Nada é por acaso, não se trata de uma punição ou fazer quem quer seja de vítima. As

dores e sofrimentos que nos atingem são escolhas que nosso espírito escolheu como lições para o desenvolvimento espiritual.

EU: Mas não é tão simples aceitar esta premissa, imagino eu...

REGINA: Por isso o estudo aprofundado. E não significa uma doutrinação onde se impõe algo a alguém; não há imposição. Há uma educação do espírito, que pouco a pouco, auxiliado por outros espíritos de luz, vai adquirindo um entendimento superior de tudo que ele está passando.

EU: E quanto àqueles que chegam buscando respostas rápidas, o espetacular, a cura mágica?

REGINA: Este também será recebido e atendido por nós trabalhadores. Aqui mesmo, chegam moradores da comunidade vizinha da Borborema; chegam moradores de rua. Alguns vêm pedir comida, logo só chegam no dia da sopa, da cesta básica; outros entram porque veem a porta aberta e uma fila de gente entrando, logo decidem entrar também; outros ainda, mesmo tendo recebido algum alimento ou vestuário, ficam rondando por aqui para pedir (e nesse ponto ela frisa bem que isso não é permitido; ele pode entrar e receberá o auxílio da casa, mas não pode ficar pedindo dinheiro aos demais frequentadores da casa)¹⁵. Mas junto ao atendimento emergencial que nós chamamos de “fraterno”, será oferecido também a educação espiritual: uma palavra, um convite à leitura do evangelho, um grupo de estudo. Não é suficiente oferecer somente o alívio imediato, porque não será efetivo se a pessoa não compreender que o infortúnio que está vivendo, tem relação com as ações morais praticadas nesta e nas outras vidas.

Através de minhas observações, mas, sobretudo pelos depoimentos de alguns informantes, é possível aferir que a presença do fenômeno, ou aquilo que alguém compreenda da ordem do “fenomenal” não está ausente das dinâmicas do campo espírita: a incorporação do médium, a desobsessão, o passe, a cirurgia espiritual. Todos são fenômenos presentes no Espiritismo e que importante poder de atração podem exercer sobre o público. Entretanto, e isto se mostra relevante à educação do fiel seguidor, a proposta espírita não cabe dentro apenas de um evento “fenomenal”; ela se insere numa ordem cosmológica maior, ordenada por princípios morais, agenciada via relação constante e dinâmica entre os encarnados e os desencarnados.

É possível fazer uma distinção entre os que chegam para um primeiro contato em busca de auxílio imediato (clientes) e aqueles que inseridos num percurso de desenvolvimento (iniciados) dão continuidade aos estudos. Encontramos o aflito ou mesmo o curioso, o primeiro buscando curar sua “enfermidade”, o segundo ávido pela magia, pelas manifestações extraordinárias, por ver algo sobrenatural. Dentre estes, terão aqueles que seguirão um

¹⁵ De fato, testemunhei esta proibição de “dar dinheiro” a quem pede dentro da Casa Espírita, quando certo dia, aguardando o início da palestra pública, e coincidia que era dia de entrega de roupas e mantimentos, um dos assistidos da casa aproximou-se e me pediu “uma ajuda”. Imediatamente, um dos trabalhadores da casa se aproximou e me advertiu que “ali não é permitido dar dinheiro como forma de ajudar”.

investimento de aprimoramento, ao passo que outros não voltarão. Do outro lado na casa, está quem oferta um projeto como condição de uma resposta: seja com um enquadramento maior no estudo e aprofundamento da codificação, seja com uma ação assistencial mais voltada aos fenômenos como a obsessão, a cura, as cirurgias espirituais.

No Uniluz onde realizei minha etnografia não há esta dinâmica de serviço “hospitalar espiritual”, cujo foco maior reside nos tratamentos espirituais como cirurgias e pronto socorro espiritual. No entanto este “serviço” existe, tal como Leite (2014) descreve em sua dissertação, ao descrever o Hospital Maria Claudia Martins, em Jaboatão dos Guararapes, cujo projeto de fundação se deu exatamente pelo fato do médium fundador priorizar o tratamento espiritual, posição contrária às orientações da FEB que priorizam a divulgação da doutrina, o que se pode ver pelo nome atribuído “hospital espiritual” e não “centro espírita”, como também na vigência dos procedimentos adotados com o uso das mãos e material médico como bisturi, gaze e esparadrapo.

Capítulo 3 — Espiritismo e campo semântico: lugar de experiências e símbolos

O que se diz e o que se experimenta no campo espírita? Maria Laura Viveiros de Castro no trabalho *Vida e Morte no Espiritismo Kardecista*, em seu percurso acadêmico de pesquisa no espiritismo, procura demonstrar as particularidades da cosmologia espírita com um sistema simbólico próprio no quadro religioso brasileiro (Cavalcanti, 2006). No seu caminhar de pesquisadora, buscou fundamentar contornos do Espiritismo que delimitam não só um lugar para os espíritos, mas também uma elaboração dogmática-cosmológica que passa pelo campo da linguagem e da ação, chegando a dizer que comparou o espiritismo com o carnaval, quando concluiu surpresa:

Com o Espiritismo, conheci a lógica e a eficácia de um sistema simbólico muito coerente e complexo que, com engenho e persistência, buscava desfazer a oposição entre vida e morte em sua fabulosa construção cosmológica e ritual (Cavalcanti, 2006, p.2).

Pode-se constatar como o sistema simbólico espírita, de fato, re-significa a ideia de vida e morte: não se diz que alguém morreu, ele “desencarnou”; vida terrena e vida pós-morte, alternam-se ciclicamente num transitar “evolutivo; estabelece-se a noção de “carma” como um reservatório de frutos bons ou maus que cada pessoa colhe a partir de suas existências passadas; fazer o bem ao outro é praticar a “caridade”, ação indispensável para a alcançar o estado de Espírito pleno. Ou seja, há uma incorporação sistemática de uma linguagem espírita, que é comprehensivelmente não somente uma prerrogativa de idioma dos nativos, mas parte vital de um ethos simbólico-ritual-dogmático da religião.

Segundo Mari (2008), o sujeito é, por definição, prerrogativa de linguagem; sem ele a linguagem inexiste. O inverso é também verdadeiro: sem a linguagem, o sujeito “não é”. Assim, sujeito e linguagem complementam-se como duas instâncias de um mesmo elemento, onde a linguagem dá ao ser a sua possibilidade de existência como sujeito. Nogueira (2016) diz que no campo religioso, a relação entre religião e linguagem é complexa, basta analisar as narrativas míticas, as tradições religiosas populares, as diferentes hermenêuticas teológicas que se põem em prática. Compreender como se articulam, religião e linguagem, seria primeiramente fugir do risco de estabelecer que a linguagem apenas estrutura a religião, como sugerindo que a linguagem existe porque *suporte* e a religião porque *conteúdo*. Tomando, como exemplo, um ritual de desobsessão, elaborado sob um código estruturado de ações e discursos, e que torna a percepção da linguagem e a da experiência religiosa como algo que se dá concomitantemente. Cabe realçar que nas nossas experiências religiosas é pela linguagem

que nomeamos, lemos textos, fazemos associações, cantamos hinos, mantras, o que significa dizer também, que qualquer experiência religiosa para ser tornada social requer de convenções linguísticas para fazê-lo.

Na interface religião e linguagem, o autor alerta que não caiamos num reducionismo de uma em outra, e apresenta um conceito de linguagem a partir do modelo semiótico de Iuri Lotman. Para este pensador russo (Lotman, 1996 apud Nogueira, 2016), existem dois níveis de linguagem: a “língua natural”, compreendendo os idiomas com os quais nos comunicamos no dia a dia, e a “linguagem da cultura”, também chamada por ele de “linguagens de segundo grau”, que emulam a língua natural e constituem-se em estruturas superiores de modelagem do mundo. Fazendo-se uma analogia, a primeira, paulatinamente introduzida no repertório da criança, que assim apreende das letras e palavras que traduzem a realidade do mundo em que vive e por ela começa a trilhar. A segunda, com um sujeito que já sabe em que mundo está, vai lhe fornecendo modelos de mundo com linguagens específicas: a jurídica, a política, a artística, a religiosa, etc. Neste sentido, a chegada de alguém a um grupo religioso significará um período de assimilação de imagens, narrativas, gestos, classificações, hierarquias de divindades, ações valorizadas, outras proibidas, que com o passar do tempo, uma vez alfabetizado na linguagem, a separação destas duas categorias de linguagem se mostrará quase imperceptível, pois eis que cultura e linguagem estão imbricadas uma na outra (Nogueira, 2016). A dualidade, sob este prisma, como que se dissolve, pois eis que a religião se porta como um sistema secundário de linguagem capaz de dar forma ao mundo.

Esta é, aliás, a direção que Geertz (2008) dá aos seus esforços de desenvolver uma dimensão cultural da análise religiosa. Cultura que para ele significa:

Um padrão de significados transmitidos historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas de forma simbólica por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida (Geertz, 2008, p. 66),

e recorre a Langer para afirmar que “significado”, “símbolo” e “concepção” são recursos de capital intelectual que necessitam ser incorporados ao estudo das religiões. Para Geertz¹⁶, há uma inter-transponibilidade presente nos símbolos religiosos e nos sistemas simbólicos das religiões: as virtudes e disposições que incorporam para alcançar um sentido

¹⁶ Clifford Geertz apresenta a perspectiva religiosa como apenas uma das possíveis perspectivas, uma vez que perspectiva é um “modo de ver as coisas”, “apreender”, “discernir”. Como tal, existe ao lado de outras perspectivas no intuito de ajudar o homem a compreender o mundo: a científica, a estética, o senso comum. A científica busca analisar o mundo a partir de conceitos formais; a estética, busca uma forma de “suspenso” a realidade factual e ver apenas as aparências, uma imagem; enquanto o senso comum, aceita-se o mundo como ele é, simbolicamente comunicado e transmitido geração após geração.

de revelação são as mesmas que o estabiliza em busca de um sentido de direção na vida (Geertz, 2008). O sentido ético que o reveste de dever ou culpa ante a absolvição de uma “impureza”, é o mesmo que o conduz na sua vida em sociedade dentro do seu estilo de viver. Disto resulta o entendimento de que quando uma pessoa espírita se comunica com um Espírito numa sessão mediúnica, não é apenas uma experiência religiosa momentânea, mas uma certeza de que pode seguir na vida terrena que irá reencontrar o ente querido morto nalgum momento adiante.

O mesmo se dá quando das vicissitudes de sofrimento, e o significado dado pelo espiritismo seria não em como evitar o sofrimento, mas, e paradoxalmente, como sofrer, o que fazer da dor da perda, da dor física ou das derrotas ante o mundo, tornar de algum modo esse sofrimento tolerável, algo suportável, uma explicabilidade final para a evolução, o crescimento, a ascensão, mostrando como a religião ancora nossos recursos simbólicos para a formulação de ideias sobre o mundo real, quase uma garantia cósmica de como compreendermos o mundo (Geertz, 2008). Os recursos simbólicos nos ajudam não somente no governo de nossa vida afetiva, mas nos oferecem um conjunto manobrável de critérios éticos e normativos para governarmos nossa vida em ação.

Fundamentalmente, e isto parece dar ainda maior relevo às palavras “significado”, “símbolo” e “concepção”, é tomarmos a perspectiva religiosa como aquela que se move além das realidades da vida cotidiana em direção a outras mais amplas, completando as primeiras, inclusive, dando um sentido “verdadeiramente real” ao que o humano experimenta no campo simbólico religioso, diferentemente, e de algum modo inviolável, das revelações discordantes da experiência secular (Geertz, 2008). São alguns destes fenômenos simbólico-linguístico-cultural observados no campo da minha pesquisa que procurarei descrever nos itens subsequentes, experimentados pelos nativos, como também por este pesquisador.

3.1 “Não é morrer, é desencarnar”

O Espiritismo em sua cosmologia apresenta uma perspectiva da morte muito singular: a morte é senão, e somente, a destruição do envoltório material. Nos escritos decodificados de Kardec, há no homem três instâncias que o constituem: o *Espírito*, princípio inteligente onde

abriga-se o pensamento, a vontade e o senso moral; o *Corpo*, envoltório material exposto ao desgaste do tempo; e o *Perispírito*, material fluídico que serve de liame entre o espírito e o corpo. Quando o envoltório exterior está gasto pelo desgaste do tempo e já não é capaz de funcionar, ele sucumbe e o Espírito se solta “como o fruto se despoja de sua casca, a árvore de sua casca, a serpente de sua pele ...” diz Kardec. Logo a morte é um des-encarnar, recordando da advertência de Regina em nosso primeiro encontro: “O Espírito não morre; ele desencarna”.

Kardec diz que com a morte do corpo, o espírito se livra do envoltório pesado que o prendia à vida na Terra, mas mantém seu corpo fluído, o que lhe permite percorrer o espaço e as distâncias com a rapidez do pensamento. Despido do corpo material, ele já não habita no mundo visível, indo fazer parte do mundo espiritual ou mundo invisível, mantendo todas as percepções que tinha quando na Terra, apenas num grau de aperfeiçoamento mais alto, porque suas faculdades mentais não mais estão aprisionadas e amortecidas pela matéria. Os espíritos são capazes de ver e ouvir o que já viam e ouviam antes da morte; eles estão por toda parte e por entre os vivos, entretanto conseguem ver e ouvir coisas que escapam à grosseria dos órgãos corporais. Não são seres abstratos, indefinidos, vagos; são seres concretos e circunscritos, faltando-lhes senão serem visíveis para assemelharem-se aos humanos, ocultados por um véu que caso possa ser levantado, revelará uma população circundante entre os vivos.

Na conversa que tive com Ana, bancária de 38 anos que aderiu ao Espiritismo no começo da vida adulta, ela falou sobre a morte de sua irmã caçula, quando Ana era ainda uma adolescente.

ANA: Eu sofria pela saudade de minha irmã. Nós éramos muito ligadas uma à outra porque a diferença entre nós era de apenas quatro anos. Crescemos praticamente juntas e sempre muito perto uma da outra, isto me fez sentir muita falta dela.

EU: Mas como você definiria melhor este sofrimento, se isto lhe for possível?

ANA: Eu sentia mesmo um peso pela saudade de sua companhia, pois não a teria mais no convívio diário e nas brincadeiras. Por outro lado, eu começava a acreditar que a morte dela não seria o fim de nossa ligação. O pouco que entendia das ideias espíritas começavam a fazer sentido para mim, como pontos que começavam a se ligar, e eu sentia que iria reencontrá-la.

(Pausa silenciosa)

ANA: E com o tempo passando, cada vez mais aprofundando as ideias do Espiritismo, implantou-se em mim como uma convicção .

EU: Do que você está falando exatamente?

ANA: Eu fui com uma amiga a uma reunião num Centro Espírita; nunca tinha ido antes. Minha amiga já frequentava há mais tempo, eu nunca. Ninguém lá me conhecia, então ninguém ali podia saber que eu havia perdido uma irmã. Depois da palestra, sem que eu entendesse o porquê, umas das senhoras que provavelmente trabalha na casa, convidou a nós duas para participar de uma outra reunião, desta vez numa sala menor e com poucos participantes. Lá fomos nós e pouco depois que nos sentamos alguém me diz que seria uma reunião mediúnica. Uma senhora de meia idade estava sentada ao centro de uma mesa mais afastada de nós, de repente ela respira fundo e já parecia estar incorporada, dirige algumas saudações a quem estava presente, mas depois se dirige a mim e começa falar comigo do mesmo jeito e usando as mesmas expressões que minha irmã usava. Logo no início ela diz “minha irmã nana”, exatamente do jeito que minha irmã me chamava. Eu não tive dúvidas que era ela, ali, falando comigo.

O relato da experiência de Ana exemplifica outro paradigma da cosmologia espírita no que tange à existência de dois mundos: o mundo visível (plano material) e o mundo invisível (plano espiritual) que se ordenam e se complementam em torno de dois eixos. Há um *eixo diacrônico*, que corresponde à passagem do Espírito de um mundo ao outro – a reencarnação, e um *eixo sincrônico*, que remete à comunicação entre os encarnados e os desencarnados. Há, portanto, um infindável relacionar-se entre o mundo visível e o mundo invisível, como está na mensagem de Kardec.

Os Espíritos agem constantemente sobre o mundo físico e sobre o mundo moral. São uma das potências da natureza. Estão em toda a parte, povoam os espaços até o infinito, há Espíritos permanentemente aos nosso redor e com ele estamos em contato.

Admitindo a existência, a sobrevivência e a individualidade do Espírito, é possível afirmar de um intercâmbio entre estes dois mundos. Segundo a compreensão doutrinária espírita, os intercâmbios entre o mundo visível e o mundo invisível podem ser ocultos ou patentes, espontâneos ou provocados. De maneira oculta, através dos pensamentos; de um modo patente, por efeitos captáveis pelos sentidos. As manifestações espontâneas, frequentemente nas pessoas desprovidas de ideias espíritas, surgem através dos acontecimentos ditos “sobrenaturais”, enquanto as ditas provocadas ocorrem pela intervenção de pessoas dotadas de faculdades especiais e que se designam médiuns. Diz Kardec:

Essencial considerar que os Espíritos são livres; eles se comunicam quando querem, quando lhes convêm e também quando podem. Eles não estão às ordens e ao capricho de quem quer que seja, e não é dado a ninguém fazê-los vir contra sua vontade; de sorte que ninguém pode afirmar que um Espírito qualquer virá ao seu chamado em um momento determinado ou responderá a tal ou tal questão.

Augusto, chama a atenção para a confusão que muitas pessoas fazem a respeito da ideia de comunicação entre o mundo dos espíritos e o mundo dos vivos. Segundo ele, “muitas pessoas buscam o Centro Espírita querendo somente ‘reencontrar-se’ com seu parente que partiu, através de uma comunicação qualquer”. Pergunto-lhe de onde ele entende que surja esta ideia, ao que ele completa:

vejo que a partir dos sentimentos muito pessoais que cada um está vivendo naquele momento de sua vida, principalmente pela dificuldade de superar a separação daqueles a quem quer bem. É claro que todos temos nossos sentimentos e saudades, mas é enganoso, e o Espiritismo adverte sobre isso, pensar que os espíritos desencarnados se ocupem com a futilidade ou questões ociosas. Eles estão atentos aos nossos sentimentos; sim estão. Mas não estão em função deles. A não ser que eles mesmos, Espíritos, também se encontrem presos nos afetos da matéria viva.

Ilustro o que acima descrevo com mais duas interlocutoras do campo. Fui apresentado a Doralice numa das palestras públicas de domingo. Eu já havia notado sua presença em reuniões anteriores, em todas acompanhada de sua mãe, uma senhora na casa dos 60 anos, que depois vim a descobrir estava em período de luto pela perda de seu filho mais novo (num total de três). O filho morrera há dez meses vitimado por um câncer, de surgimento repentino e insidioso. Em alguns encontros que se repetiram na sequência, ocasiões onde pudemos trocar impressões, embora não tenha sido possível fazer uma entrevista estruturada como inicialmente desejado porquê “mamãe ainda não consegue conversar bem sobre o assunto”, mas alcancei registrar o desejo desta mãe enlutada de receber alguma comunicação e saber o quanto “meu filho está bem lá onde está”. Fiquei especialmente intrigado com esta expressão de “saber o quanto meu filho está bem lá onde está”, que me fez pensar haver algum grau de convicção sobre ‘este lugar’ onde o filho pudesse estar, ou, e num sentido inverso, indicasse um completo desconhecimento sobre qualquer possibilidade de estar em algum lugar. Procurei saber se mais alguém da família ou mesmo elas eram espíritas antes da perda do filho:

DORALICE: Não, nunca fomos espíritas, embora tenhamos amigos próximos e conhecidos que nos falavam sobre a crença na reencarnação. Claro que nós sabíamos o que isto queria dizer. Mas era algo distante de nós. Mamãe ficou bastante abalada com a morte muito rápida do meu irmão; ele era ainda jovem, tinha muita vida pela frente. Morrer daquele jeito não parecia aceitável e decidimos buscar o Centro como possibilidade de alguma resposta.

EU: Vocês não aceitavam a morte dele...

DORALICE: Parecia não aceitável. Vivendo a vida cheio de vida e de uma hora para outra um câncer que não tardou muito a levá-lo. Ficamos um tempo, só na dor e nesta incompreensão. Passado algum tempo, fui eu quem

chegou à mamãe e disse: “vamos buscar entender melhor, nada pode ser assim tão sem sentido”.

EU: E foi quando procuraram um Centro?

DORALICE: Meu outro irmão nos levou. Ele tinha um colega de trabalho que era espírita há muito tempo. Ajudou-nos muito, no início com conversas, depois, segundo ele, com preces e mentalizações espirituais. Até que depois de algum tempo, mamãe aceitou ir pela primeira vez.

EU: E vocês queriam uma comunicação ou mensagem dele, era isso?

MÃE DE DORALICE: Era a coisa que mais queríamos. Eu pensava que somente assim conseguia acalmar meu coração de mãe.

Neste fragmento, está o que acima chamei de “causas urgentes”: muitas vezes uma cura, a solução de um problema pontual, um alívio de alguma aflição, um “encontro” com alguém que partiu do mundo visível. No relato acima, uma ansiedade por se comunicar com o filho que morrera. A comunicabilidade entre vivos e mortos é um pilar da matriz religiosa espírita. Através da mediunidade se assegura não só a sua emergência, como se revelam as verdades do além-túmulo, pelas vozes autorizadas dos Espíritos.

Quando da busca pela doutrina associada à uma cura ou algum alívio, Augusto diz que:

a maioria das pessoas que buscam ao Centro Espírita pela primeira vez, vêm motivadas por algum sofrimento. Parte deste sofrimento é por não aceitar a morte física. Fato é, que há uma legião de sofredores batendo à nossa porta.

Ao que ele completa quando lhe pergunto como responder a esta busca: “o Espiritismo se propõe mesmo a oferecer auxílio”.

De fato, a cosmologia espírita tem como pressuposto básico ser esta oferta de auxílio, como disse Augusto, donde o processo saúde-doença, a grosso modo, giraria em torno de dois eixos: 1) a doença como ferramenta do processo evolutivo individual, trazendo em si “experiências passadas ou de encarnações anteriores”; 2) a doença como produto de influências espirituais negativas que passam a dominar o corpo e o espírito de pessoas vulneráveis (Camurça, 2016). Entretanto, eis o equívoco que ronda no imaginário, segundo meus informantes, a doutrina não oferece nem propõe “soluções mágicas”: faz-se necessário um aprimoramento moral interior, mediante reforma íntima, prática do bem, estudo e prática do Evangelho, uso da prece, além da fluidoterapia¹⁷ do passe e do uso da água fluidificada

¹⁷ Fluidoterapia, que no vocabulário médico significa reposição de líquidos como medida terapêutica, seja por via oral, endovenosa ou subcutânea, a “fluidoterapia espírita” consiste na aplicação de energias sutis, seja pelo passe ou pela ingestão de água fluidificada, baseada nos ensinamentos de Allan Kardec sobre a transmissão de fluidos energéticos.

como terapias espirituais. Disto se extrai o papel e a importância do livre-arbítrio no processo evolutivo espiritual individual. A “cura” da enfermidade se dá mediante um processo de ajustamento moral de cada um.

Entretanto, é inegável a “função terapêutica” na prática espírita como alternativa às situações de aflição ou dor na esfera individual, não poucas vezes revestidos de uma roupagem de natureza psicossomática, cujo processo curativo se dará através de um ajustamento moral (Camargo, 1961). Já nos referimos aqui à face curativa dos tratamentos espirituais: hospitais espirituais, cirurgias, espíritos curadores, receitas, curas feitas à distância. No Uniluz, por exemplo, dar-se o atendimento fraternal (uma escuta individualizada às pessoas em sofrimento), o ambulatório psiquiátrico e psicológico (cujos desajustes emocionais estão sempre conectados às disjunções espirituais na compreensão espírita), a aplicação do passe (transmissão de energia fluídica de uma pessoa a outra sob mediação dos Espíritos Superiores), o tratamento da desobsessão (processo de libertação de influências negativas que afetam a saúde física-psíquica-espiritual). Nenhum destes se justificam por si, uma vez que a cosmologia espírita comprehende um encadeamento entre a vida moral do indivíduo, suas ações no dia a dia, o processo reencarnatório evolutivo, sua emanação energética e a saúde físico-psíquica.

Como atesta Regina, “ninguém chega aqui e já vai direto à sala de passes ou à desobsessão”, explicando este encadeamento dentro do pressuposto doutrinário da Lei de Causa e Efeito. Para esclarecer melhor a dinâmica do passe, ela completa: “a pessoa necessitada chega e é atendida no atendimento fraternal individualizado, encaminhada à palestra educativa e, daí, submetida à fluidoterapia do passe ou mesmo ao tratamento desobssessivo”.

3.1.1 Descrevendo aplicação do Passe

Segundo a visão espírita, o passe é um procedimento fluídico-magnético, que tem como principal objetivo auxiliar a restauração orgânica do paciente. Entenda-se por “orgânico” a estrutura completa do indivíduo: espírito e perispírito (quando desencarnado) e corpo físico, duplo etérico, perispírito e espírito (quando encarnado) – explicou-me Augusto, entregando-me sua fonte auxiliar, o livro *O Passe Espírita*, de Luís Carlos Melo Gurgel.

No Espiritismo, a aplicação do passe não é entendida como um ritual: “aqui nós não temos rituais formais e repetitivos”, disse-me o informante referindo-se à ideia de atos que se repetem mecanicamente ou que seguem uma cartilha, independente do sentido que isso possa ter. Entretanto, pude observar que esta ação terapêutica com o uso das mãos tem uma sequência e padronização que deve ser respeitada pelos aplicadores. O que pode ser visto como ato ritualístico, lembrando Mariza Peirano quando define o ritual como:

constituído de sequências ordenadas e padronizadas de palavras e atos em geral expressos por múltiplos meios. Estas sequências têm conteúdo e arranjo caracterizados por graus variados de formalidade (convencionalidade), estereotipia (rigidez), condensação (fusão) e redundância (repetição) (Peirano, 2003, p. 8).

O passe pode ser aplicado por um Espírito desencarnado, por um Espírito encarnado ou pela ação conjunta dos dois, um Espírito encarnado agindo como intermediário da emissão fluídica do Espírito desencarnado. Este último, também chamado *passe misto*, é o mais frequente e o que vivenciei em minha experiência etnográfica. Quanto à finalidade específica do passe, eles podem ser classificados: em passes para retirada de fluidos (fase de dispersão) e passes para fornecimento de fluidos (fase de doação), a depender do momento, pois na fase de *dispersão* faz-se uma limpeza fluídica do paciente, enquanto na fase de *doação* oferece-se fluidos benéficos ao paciente. Em qualquer caso, o passe cumpre sempre a finalidade de retirar fluidos energéticos prejudiciais e oferecer fluidos energéticos saudáveis ao paciente. É curioso o uso do termo “oferecer”, pois como esclarecido, é o que rigorosamente acontece, uma vez que a absorção desses fluidos pode não ocorrer, situação que se dá quando o paciente se põe numa posição mental de oposição e fechamento ao passista, seja abrigando sentimentos como rancor, antipatia ou mesmo descrédito.

No Uniluz a aplicação do passe ocorre nas segundas, quartas, quintas e domingos, sempre depois da palestra e aberta ao público. Restrita aos médiuns trabalhadores ou aos médiuns em desenvolvimento, ocorre depois das reuniões de Estudo Mediúnico nas segundas e quartas, e da Reunião Mediúnica das terças-feiras. Descreverei a seguir, primeiro minha própria experiência recebendo o passe, depois a observação em Regina que me permitiu adentrar a sala, ao que ela diz está num tratamento sequencial depois que descobriu um nódulo na tireoide.

Escolhi ir depois da palestra das 17:00 do domingo. Quando entrei na sala de passes localizada no 1º andar do Centro, a médium já estava lá. A luz era uma penumbra azulácea. Normalmente, o aplicador do passe entra momentos antes e se põe em prece silenciosa para

uma efetiva conexão com os seres espirituais, aplicando inicialmente um passe sobre si mesma (“autopasse”). É imperioso, aos médiuns passistas, que no transcorrer daquele dia tenham guardado algum comedimento quanto ao excesso de atividades, evitar atividade sexual, comer moderadamente, um bom descanso prévio. Importante estarem em bom estado de saúde física e gozando de um equilibrado estado psíquico. Fui direcionado à médium, que eu não conhecia das minhas idas ao Centro; aparentava estar na casa dos cinquenta e poucos anos, estava de pé e de frente para uma cadeira que sentei. Embora ela mantivesse os olhos semicerrados, percebia-se que estava consciente, pois preconiza-se que a “doação fluídica” está subordinada ao comando da vontade. Ou seja, o médium tem domínio consciente sobre o que está fazendo. Eu já havia previamente sido orientado a permanecer o mais tranquilo possível, evitando a intrusão de pensamentos “mundanos” e preocupações. Mantive-me com os olhos abertos. A médium iniciou movimentando ambos os braços com as mãos abertas sobre mim, de cima para baixo, ao longo do meu corpo, começando na minha cabeça, e ao chegar ao fim da trajetória, fechava as mãos e em seguida um movimento brusco de abri-las para baixo, como se desfazendo de alguma coisa. Este ciclo foi repetido umas 4 vezes, de cima para baixo. Durante este tempo, ela se movimentava ao redor da cadeira onde eu estava sentado, postando-se inicialmente à minha frente, depois ao meu lado, atrás e, por fim, no outro lado. O silêncio manteve-se a todo tempo. Findo este ciclo, ela parou novamente à minha frente: fechou os olhos, esfregou as mãos uma sobre a outra, depois as abriu viradas para cima, como que em posição de “recebimento”. Após alguns segundos de quietude, ela direcionou as mãos abertas sobre mim, sem tocar meu corpo, detendo as mãos sobre algumas partes (que depois vim a entender tratar-se dos “centros vitais”), ao que observei sete pontos de parada. Esta parte do passe é a que acima descrevi como “fase de doação”. Assim ela procedeu ponto por ponto, ao que todo processo não ultrapassou o intervalo de 10 minutos. Posteriormente me foi dito que este intervalo é variável, a depender das condições do paciente, de alguma eventualidade que surja (como uma manifestação inesperada) e, também, da praticidade do médium passista. Ao terminar, a médium, num tom muito baixo e sereno, sinaliza que terminou e pergunta “como eu me sinto”, indicando que poderia sair para que o próximo paciente pudesse entrar.

No caso de Regina, ela havia descoberto, tempos atrás, três nódulos na região da glândula tireoide. Conforme relatou, eram nódulos muito pequenos, e antes mesmo de dar seguimento ao procedimento da biópsia, iniciou o tratamento espiritual. Como fiel espírita e trabalhadora da casa, ela reconhece que sua experiência com o tratamento espiritual se dá num

contexto de “maior amadurecimento doutrinário”, o que pode fazer com que o “nível de confiança” a que se submete à terapêutica espiritual, seja bastante distinto de um “iniciante” ou de um “cliente”, por exemplo. Nesta fase onde testemunhei sua sessão de passe, ela já estava num segundo estágio do tratamento, tendo finalizado o primeiro, e coincidindo com um segundo exame de imagem que realizara para acompanhamento médico. Destaca que ao final do primeiro ciclo de passes a que se submeteu, conjugado com a cirurgia espiritual à distância, era exatamente o momento de submeter-se à biópsia e um segundo exame de imagem. Ela decide adiar a biópsia, e vai logo à segunda ultrassonografia, cujo resultado foi a ausência dos nódulos, o que diz ela, ao médico que a acompanhava, “soa inexplicável”. Pergunto qual o tempo decorrido nesta cronologia. Ela responde “5 meses”. E reafirma que se mantém em tratamento espiritual, sendo esta a que será descrita a décima aplicação, numa programação de doze, ao mesmo tempo que acompanhada pelo médico, programando-se para em três meses à frente, realizar um novo exame de imagem.

Entramos na sala de passe, Regina à frente (ela era a paciente). Eu já havia sido orientado a permanecer a certa distância, em silêncio, apenas observando. Qualquer dúvida ou pergunta que eu tivesse, fossem tratadas posteriormente. Na sala havia três médiuns: um homem aparentando uns 60 anos (que eu já vira em alguns grupos de estudo) e duas mulheres que eu já conhecera do grupo de sábado. Já fiquei de algum modo intrigado o porquê de três médiuns. A luz era a mesma penumbra azulácea. De início, todos se dão as mãos e fazem uma prece espontânea, pedindo “a Jesus e aos Espíritos benfazejos que atuem com bençãos de cura”. Eu apenas observava. Na sequência, a paciente foi levada a uma maca disposta mais ao lado da sala, localizada de modo que os passistas pudessem se posicionar ao seu redor. Uma das médiuns iniciou a ritualização com a limpeza, ou “fase de dispersão”, que neste caso se deu em mais que os 4 ciclos observados na minha experiência. Em seguida, o médium aplicador procedeu à fase de “doação de fluidos”, impondo as mãos sobre cada centro vital da paciente, detendo-se por um tempo maior na região do pescoço, justamente o órgão físico específico que estava em tratamento. Regina mantivera-se de olhos fechados todo o tempo.

Após a sessão dos passes, não dirigi perguntas à informante com a finalidade de colher como se sentira naquele momento, optando por preservar a liturgia do evento. Ela mantinha-se alerta, mas emitindo um ar como que “anestesiada”. Entretanto, e pude constatar depois noutras conversas que tivemos, ela sempre demonstrou uma confiança inabalável no “poder” do tratamento espiritual, de igual modo, dizia sentir-se “restaurada” todas as vezes que recebe a “fluidoterapia”. No tocante à afetividade dos resultados, os informantes

esclarecem que está diretamente relacionada ao estado de receptividade do paciente. O estado de receptividade se estabelece por meio dos pensamentos e sentimentos nutridos no momento do passe, sendo muito importante que o paciente seja incentivado a ter confiança no benefício do passe, bem como ver na pessoa do passista um benfeitor. Tem algum valor, assim, que em algumas situações o paciente escolha o passista que irá aplicar o passe, em havendo possibilidade e disponibilidade.

Na minha experiência, não posso dizer que tenha experimentado alguma sensação diferente antes, durante ou depois do passe. É possível, e fica no campo da especulação, por minha posição de “cliente”, ainda mais imbuído da prerrogativa da observação pura. O que posso atestar, e isso está nos escritos espíritas como um possível fator desfavorável caso ocorresse, é que não me mantive resistente, desconfiado, sequer temeroso, o que talvez me enquadre, nesta situação específica, na categoria do meramente “curioso”.

3.2 “Não vou deixá-la em paz” testemunhando uma obsessão

Na concepção espírita que trata da relação dos mortos com os vivos, outro relevante conceito é o fenômeno chamado de *obsessão*. A literatura que trata sobre o tema da mediunidade, do transe e da possessão enquanto fenômenos religiosos, observados desde sociedades primitivas, apresenta significações nem sempre idênticas. Hoskins¹⁸ (1975) distingue três fenômenos distintos sob a mesma rubrica: *mediunidade*, como a faculdade da comunicação entre homens e espíritos; o *transe*, estado alterado de consciência; e a *possessão*, como um estado de consciência alterada, no qual o indivíduo experimenta manifestações de seres cuja existência acredita. Mary Douglas (1970, Apud Cavalcanti, 1983) faz uma distinção em três estados: na possessão, o homem perde o controle para os espíritos; na mediunidade, o espírito fala através da pessoa possuída; no xamanismo, o espírito é domesticado e faz a vontade do humano que o recebe. Roger Bastide faz uma distinção mais simples entre transe místico e possessão, onde no primeiro, não ocorre o fato do xamã ser possuído pelos espíritos que permanecem exteriores a ele (Cavalcanti, 1983). Já Aubrée (1996) traça uma diferenciação entre “transe de possessão” e “transe de inspiração”, onde no primeiro caso o possuído muda de personalidade, tornando-se temporariamente a divindade, tal como ocorre

¹⁸ Janet Hoskins – Universidade da Califórnia do Sul, que publicou *Patterns of Trance and Social Order* (1975).

no candomblé. No transe de inspiração, o possuído mantém sua personalidade, mas a entidade ou divindade o domina e faz dele seu porta voz, como ocorre no espiritismo.

Desacordos terminológicos à parte, o Espiritismo na codificação de Kardec, entende como obsessão a ação persistente que um Espírito inferior exerce sobre outra pessoa, havendo entre eles uma sintonia energética que os mantém “presos”. Esta ação pode ir “de uma influência sutil dos espíritos sobre a pessoa e progredir até chegar à perturbação completa do organismo e das faculdades mentais” (Cavalcanti, 1983, p. 90). O Espírito desencarnado obsessor é um espírito inferior, visto que ainda não alcançou o arrependimento de suas penas morais, razão pela qual aceitou reencarnar como provação e consequente progresso em seu processo evolutivo. Sua inferioridade o mantém aproximado da matéria com a qual ele permanece identificado, e a ela se submete porque ainda a deseja. O obsediado, por sua vez, é um Espírito encarnado, que por ocasião do fenômeno obsessivo está com seu livre-arbítrio aniquilado. Sua condição de portador de energias perturbadas, o torna enfraquecido e, sem o saber, aberto a uma legião de doentes invisíveis. Há assim, uma sintonia vibratória entre os dois. É, portanto, uma condição patológica a obsessão, causadora de danos físicos e mentais. O trabalho de desobsessão se constitui numa doutrinação do Espírito perturbado a partir de Espíritos benfazejos, cuja finalidade é reintegrar a ambos, obsediado e obsediador ao seu processo evolutivo, soltando-os de suas amarras.

No meu trabalho de campo, certa ocasião eu estava participando de uma palestra pública, quando uma jovem presente na assembleia se manifestou com um espírito obsessor. Posteriormente me foi explicado que esta é uma situação extemporânea, uma vez que as pessoas portadoras da faculdade mediúnica, não devem estar se manifestando assim a qualquer momento e em qualquer lugar. A mediunidade é uma faculdade, um dom de Deus; não é, portanto, uma escolha ou um talento. A comunicação entre o médium e o Espírito segue também uma ação fluídica, donde é preciso que o fluido do médium se identifique com o do Espírito. Isto explica “a atração” de um Espírito por um médium e não por outro que esteja ao lado. Voltando a jovem que estava incorporada, ela foi imediatamente retirada do salão e levada a uma pequena sala, onde estavam dois médiuns doutrinadores, para um trabalho desobsessor. Obteve a permissão de participar, incitado, se possível, a me manter em prece como forma de emanar energias vibratórias positivas. Regina, manteve-se ao meu lado também em condição de prece vibratória. Este foi um momento tenso para mim, nem tão assustador como eu previamente temera, mas queria (e deveria) estar o mais alerta possível para a observação fiel dos fatos, enquanto me pediam para manter-me em prece.

Na manifestação, a moça iniciou, ainda no auditório onde ocorria a palestra, um choro repentino e com soluços. Duas pessoas acorreram até ela, sendo uma destas a palestrante, que impôs a mão sobre a fronte da moça, à medida que ambas as “socorristas” já se começaram a retirá-la. Levando-a para uma sala de passe que estava vazia, ali entramos: a paciente, as duas médiuns trabalhadoras que a estavam assistindo, Regina (que me permitiu entrar) e eu. Depois Regina me confidencia que só entrou para me acompanhar, uma vez que nestas situações não é permitida presença de observadores ou curiosos. Outro detalhe que me foi depois detalhado, é que quando ocorre uma incorporação inesperada numa reunião pública ou mesmo na sala do passe, deve ser considerada como uma incorporação inconveniente, uma vez que em reuniões públicas ou durante aplicação do passe não é o momento de doutrinação dos espíritos enfermos, havendo reuniões apropriadas para este fim. Ocorre que esta moça já vinha mostrando repetidas manifestações da “presença” obsessora, iniciara tratamento antes, mas que não deu continuidade, de modo que as assistentes da casa logo reconheceram tratar-se de uma manifestação obsediada. Do choro, a paciente evoluiu para uma agitação motora desordenada, sacudindo a cabeça, os braços, soluçando e emitindo um gemido incompreensível. Uma das médiuns voltou a posicionar a mão sobre a fronte da paciente, olhos fechados, assim detendo-se por um curto intervalo de tempo. Não cessando a agitação da incorporada, a outra médium inicia uma fala em tom baixo, mas firme: “qual o seu nome?”, ao que não houve uma resposta. A médium inquiriu a entidade perturbada mais umas 3 ou 4 vezes. Sem obter resposta a médium volta a falar: “sei que você está buscando auxílio, seja lá qual for, então você precisa dizer quem é e o que está buscando”, com tom de voz calmo e tentando contrapor-se a atmosfera de sofrimento, ao que os espíritas compreendem como da necessidade de, nestas horas, emitir palavras e emoções que transmitam ao Espírito sofredor um influxo amoroso de aceitação. Em circunstâncias como esta, de um Espírito agitado ou revoltado, é recomendado que se escute a causa que o faz revoltar-se, muitas vezes pedindo que se recorde regressivamente de fatos e ou pessoas que, nesta ou em outra encarnação, lhe causou algum mal. Razão pela qual a “doutrinação” do Espírito revoltoso não pode ser de improviso, feita por qualquer pessoa, e é necessário também que se disponha de tempo suficiente para isso. A médium que falava mantinha-se próxima da paciente, algumas vezes falando tão baixinho que à distância não se conseguia escutar o que era dito. A paciente seguia chorando, agitada, e como num ímpeto agressivo, solta um grito “não vou deixá-la em paz”. A outra médium seguia, ao que parecia, tecendo uma prece silenciosa e com as mãos sobre a fronte da moça. Após o que pareceu uns 10 minutos (não houve uma marcação exata por este observador), a assistente que mantinha a mão sobre a fronte da paciente, faz um

movimento como formando uma “aba de boné”, inspira profundamente e sopra com vigor sobre a fronte da paciente, repetindo este sopro por cinco ou seis vezes. A médium que soprara parou-se quieta por uns segundos, olhando à paciente, que subitamente aquietou o choro e os soluços. Posteriormente fui esclarecido que tratou-se de uma técnica do “sopro frio”, muito útil para a separação do obsessor do obsediado. A paciente abriu os olhos, aparentando uma certa desorientação, a médium assistente tomou suas mãos como a tranquilizá-la, e neste instante Regina, que me acompanhava também à distância, me chama para sairmos da sala. Depois fiquei sabendo que seguiu-se, após nossa saída, a uma aplicação de passe na paciente. Não voltei a ver esta moça. Foi-me solicitada a compreensão de não buscá-la para fins de entrevista ou algo similar, pelo estado de desequilíbrio espiritual em que se encontrava, mas posteriormente chegou ao meu conhecimento que ela havia dado início, por segunda vez, a um tratamento desobsessor.

Como observado nesta situação, a reaproximação dos Espíritos desencarnados aos encarnados nem sempre é um contato amoroso. A codificação explica haver Espíritos verdadeiramente bons e superiores, cuja manifestação se dá de modo digno, nobre, com palavras de sabedoria e benevolência. Mas há também os Espíritos ignorantes, orgulhosos, não raro tomados de sentimento de vingança ou ira, em total perturbação; são Espíritos inferiores, que ocasionam tumulto e se apegam a um indivíduo a fim de incomodá-lo, perseguindo-o por toda parte.

Considere-se também que a separação entre espírito e corpo físico se dá gradualmente e de modo variável depois da morte. O primeiro momento pós desencarne costuma ser confuso e perturbador, retornando ao Espírito memórias da vida terrena, apegos, experiências sensuais. A perturbação pode ser penosa àquele cuja consciência não é pura e que está mais preso à vida corporal que espiritual. Logo, os apegos materiais, as paixões e prazeres terrenos são como imãs para alguns desencarnados. Foi o que se deu com esta moça obsediada. Segundo Regina me participou algum tempo depois, ela estava “acompanhada” do espírito de um ex-noivo que morrera pouco tempo depois do rompimento, num acidente de carro. Inconformado pelo desencarne violento que sofrera, exercia sobre a ex-noiva um “parasitismo espiritual”, drenando-lhe a vitalidade, enfraquecendo suas forças físicas e/ou espirituais, assumindo, quase todo o tempo, total domínio sobre o obsediado, fruto de uma paixão desequilibrada.

3.3 “Eu escutava barulhos”: os Espíritos perturbam

Conheci Glória num dos encontros do grupo de Joanna de Ângelis do qual participava nas manhãs do 2º sábado do mês. Uma jovem senhora nos seus 56 anos que trabalha no mercado imobiliário e cursa Psicologia, chamou minha atenção quando num dos encontros do grupo em que ela tomou a palavra, confidenciou de público que “desde muito pequena eu já escutava barulhos” e exatamente por isso uma tia a levou anos mais tarde a um Centro Espírita. A mãe, muito católica, não admitia outras verdades de crença que não a da Igreja. No decorrer dos encontros busquei aproximar-me dela, que estava sempre muito sorridente na convivência do grupo e cortês no trato pessoal. Expus meu interesse pelo que dissera no grupo, lançando o convite se poderíamos conversar um pouco mais sobre sua experiência no Espiritismo, o qual foi prontamente aceito, talvez incentivada quando lhe disse que era professor de Psicologia, porta aberta a uma importante identificação entre nós, que culminou em alguns encontros onde pudemos intercambiar impressões e ideias valiosas. Glória iniciou no espiritismo aos dezesseis anos e, à medida que avançava no estudo dos escritos doutrinários, foi percebendo que aquilo que experimentava e estudava “fazia mais sentido que a doutrinação católica”. Desde então, vem mantendo-se fiel, houve um tempo que se dedicou mais ao trabalho voluntário, proferindo palestras e ministrando cursos de evangelização, mas ultimamente diminuiu suas atividades por razões de saúde. Embora, siga na frequência dominical, indo junto com a filha, ao Centro Espírita. Perguntei-lhe como sentia sobre ver-se como membro de uma religião: “dá um sentimento de acolhimento e pertença, sem o que o mundo talvez parecesse muito caótico”, respondeu ela.

EU: Você já mencionou publicamente que quando criança “escutava barulhos”. Como era isso?

GLÓRIA: Eu era uma menina de 6 ou 7 anos, brincava muito com minhas outras irmãs, as típicas brincadeiras de criança. Lembro que brincávamos de esconde-esconde, correndo pela casa, para desespero de minha mãe. E não tínhamos hora para começar correr; às vezes, depois do jantar enquanto meus pais ficavam sentados no terraço da frente da casa, e nós fazíamos aquela bagunça: na calçada, correndo pela frente, indo se esconder em todos os cantos no interior da casa.

EU: E os barulhos?

GLÓRIA: Pois então, comecei a ouvir batidas e estalos pela casa. Mas estávamos correndo para cá e para lá, nos escondendo pelos lugares, então parecia barulho das minhas irmãs tentando se esconder, pensava eu. No começo não achei nada estranho. Até que depois, percebi os mesmos barulhos e estalos quando não estávamos brincando; minhas irmãs sentadas

lá fora com meus pais, às vezes já deitadas em suas camas. Eram uns estalidos meio secos, como se fosse madeira seca.

EU: Não pensou que pudesse ser outra pessoa dentro da casa?

GLÓRIA: Não havia mais ninguém, somente meus pais e nós. Não tínhamos empregada, olhava para minhas irmãs e elas estavam naquele momento quietas. Fui algumas vezes procurar ver o que podia ser. Estava tudo quieto, não havia qualquer pessoa se movimentando.

EU: E acaso recorda-se se estes “barulhos” permaneceram por muito tempo?

GLÓRIA: Eu lembro que eles cessavam do nada, mas também não me importei muito. Só que passado algum tempo eles voltavam, e aí começou ser mais tarde da noite, quando todos já estavam dormindo. Daí sim, passei a sentir medo, porque aquilo não parava; muito pelo contrário, só aumentava.

EU: E conversou sobre isso com alguém à época?

GLÓRIA: Logo no começo não me importei, porque como disse, achei que fosse nossas bagunças; minhas irmãs eram bagunceiras demais, eu era a mais quieta (e sorri); mas quando os barulhos surgiram mesmo com todo mundo já dormindo, fiquei realmente com medo, fui falar com minha tia (a segunda mais nova na linha sucessória)

EU: E o que ela te disse?

GLÓRIA: Que eu “não ligasse para aquilo porque estas coisas acontecem”, mas vez ou outra ela voltava a me perguntar se ainda estava acontecendo.

No desfecho deste relato, a tia de Glória que já frequentava o Centro Espírita”, foi falar com uma das médiuns do Centro, que pediu levasse a menina ao Centro. “Fomos sem minha mãe saber” diz ela, e quando a médium ver a menina, que agora já estava na casa dos dez ou onze anos de idade, travou sem hesitação: “esta menina tem mediunidade, precisa trabalhar, senão ela irá continuar ouvindo ou vendo Espíritos que querem se comunicar”. Glória lembra que ao escutar o que dissera a médium, não conseguira compreender bem a real dimensão que aquilo tinha.

GLÓRIA: Eu era uma garota de 10 anos (e faz um gesto com a cabeça), não havia mesmo como compreender.

EU: Em algum momento sua mãe ficou sabendo? Você disse que ela era muito católica...

GLÓRIA: Minha tia foi falar com ela alguns tempo depois; e acho, não lembro bem deste detalhe, que para pedir autorização a me levar às reuniões do Centro. Não tinha como levar isso adiante escondido.

EU: Você era muito pequena...

GLÓRIA: Dez para onze anos, uma criança. Minha tia combinou comigo de esperar um tempinho e ver se os “barulhos” paravam ou não. Quando viu que não paravam, decidiu falar com minha mãe, já imaginando que a reação não seria nada boa. Minha mãe não iria aceitar aquela história de “trabalhar a mediunidade”

EU: E o que aconteceu quando ela soube (perguntei meio que entre sorrisos)?

GLÓRIA: Reagiu muito mal, dizendo que aquilo “era invenção da minha tia” que fica indo atrás “dessas coisas”.

Glória recorda que se sentiu muito mal com o que ouvira; a mãe ficara mesmo muito aborrecida com esta estória. Eu me sentia como uma pessoa estranha, esquisita; não bastava ouvir “barulhos” de coisas invisíveis, também podia estar sendo “perturbada pelo demônio”, como disse minha mãe. Com ajuda da tia, começou a ir ao Centro Espírita mais frequentemente, no início participando das palestras junto aos adultos, porque não havia na época o costume de destinar algumas atividades de evangelização às crianças. Logo, ela permanecia junto aos adultos. E recorda, que mesmo para uma garota de 11-12 anos, gostava daquilo que ouvia; não sabe explicar “porque”, mas recorda o quanto gostava de ouvir as palestras. Começou a querer “falar com a vovó Zana”, apelido carinhoso da avó com quem manteve laços muito fortes até a sua morte. Aos poucos, passou a ler os livros espíritas junto à tia, direcionava suas preces não mais aos santos católicos que sua mãe ensinara, mas agora aos “espíritos que mesmo depois da morte, rondavam a Terra”, olhava os bichinhos de estimação e se perguntava “se também eles reencarnavam”.

“Fatos dessa natureza não são raros”, disse-me Zélia, evangelizadora no Uniluz e dedicada ao trabalho espírita há mais de 25 anos. “São muito semelhantes e não diferem muito, exceto pela intensidade”. Segundo explicou, a comunicação pela via da mediunidade é uma forma de demonstrar a existência do Espírito; sua individualidade, sua imortalidade e a sua comunicabilidade. Sons de batuque, estalidos, assobios ou outros sons inespecíficos, sinalizam o Espírito querendo se comunicar. A mediunidade audiente é mais uma categoria dentre as outras dessa faculdade de se comunicar com os Espíritos. Em cuja natureza do som emitido, está a evolução do médium: desde barulhos incompreensíveis ou inconvenientes, até a emissão de uma voz clara e compreensível, portadora de uma mensagem bem definida. Exatamente como acontecia com Glória: a escuta de “barulhos” indefinidos, mas que ela precisaria trabalhar no desenvolvimento do seu dom mediúnico.

O relato de Glória apresenta certa semelhança ao de Guilherme, dentista aposentado de 66 anos, hoje trabalhador da casa, dirigente de um grupo de estudo sobre as obras de André Luís, e também passista e médium incorporador. Recorda que desde jovem “ouvía vozes e via vultos”, nunca de alguém que pudesse identificar como sendo uma pessoa conhecida, e que à medida que foi se tornando adulto e os fenômenos audíveis aumentaram, foi orientado a buscar trabalhar sua forte faculdade sensitiva. O próprio Guilherme reconhece que num dado

momento “achei que estivesse ficando louco; não era normal ouvir vozes, às vezes choros, sem que nada ou ninguém estivesse fisicamente perto de mim”.

Ambos interlocutores me recordam da história de Chico Xavier¹⁹, que também iniciou seu “contato com os Espíritos” ainda quando criança. Tendo perdido a mãe aos cinco anos de idade, criado somente pelo pai que necessitava viajar com frequência, o garoto foi entregue a uma madrinha para que cuidasse dele. Quando contou à madrinha “ter visto e conversado com a mãe no quintal de casa”, foi surrado e golpeado na barriga com uma garrafa sob a acusação de “ter parte com o diabo”, visões que não estavam restritas somente à figura da mãe, pois ele também relatava levantar-se no meio da noite e bater papos com espíritos. O pai de Chico Xavier, João Cândido, ameaçava interná-lo num sanatório de loucos (Stoll, 2002), indo conversar com o padre da cidadezinha mineira de Pedro Leopoldo, que por sua vez recomendava rezas e novenas, em nada adiantando. Segundo relatos do próprio Chico, quando estava na igreja rezando ele via um espírito desocupado fazendo caretas e bocas para lhe distrair.

A noção de loucura tal como sugerido pelo pai João Cândido do filho, sempre se insinuou no imaginário do mundo espírita, e de algum modo está presente na doutrina apresentada por Kardec. Poderíamos até dizer haver uma conotação negativa e outra positiva aí presente. Giumbelli (1997) chama atenção a uma espécie de “deslegitimização” negativa do espiritismo chegado ao Brasil na década de 1930, por meio de um processo de simplificação

¹⁹ Filho de um vendedor de bilhetes de loteria e de uma dona de casa, Francisco Cândido Xavier nasceu em 1910 na cidade de Pedro Leopoldo, em Minas Gerais. A mãe morre quando o pequeno Chico tinha cinco anos, e o pai, impossibilitado de criar os filhos sozinho, divide a função com a parentada, cabendo à madrinha de Francisco, Rita de Cássia, cuidar do afilhado órfão. Logo, a madrinha se mostraria ser uma pessoa cruel, vestindo-o de menina e surrando-o por ele “ter parte com o diabo” cada vez que contava “estar ouvindo vozes”. Restava como consolo ao menino conversar com o espírito de sua mãe, que lhe recomendava “paciência, resignação e fé em Jesus”. Chico frequenta pouco a escola, pois de modo similar à igreja, suas faculdades paranormais lhe causam problemas. O pai chega a pensar em interná-lo num sanatório de doentes mentais, mas é desestimulado pelo padre da cidade que alega tratar-se de “fantasias de menino”. Já maiorzinho, começa trabalhar numa fábrica de tecidos, pois lhe falta estudos, mudando depois para a função de vendas. Mesmo sendo católico praticante e seguindo as orientações e penitências do padre Scarzelli, não para de ter visões e conversar com espíritos. Aos dezessete anos, perde a madrinha e vê a irmã enlouquecer, o que depois se caracteriza como um caso de “obsessão espiritual”. Recomendado por um amigo, Chico inicia-se no estudo do Espiritismo e funda o Centro Luiz Gonzaga num barraco que pertencia a seu irmão. Por orientação dos espíritos, passa a desenvolver a prática da psicografia, publicando em 1932 sua primeira obra, *Parmaso de além-túmulo*. Em 1943 publica o livro mais vendido e divulgado entre toda sua extensa obra literária – *Nosso Lar*. Tornando-se cada vez mais conhecido, não tardou com que cada vez mais pessoas, vindas de todas as partes do país, peregrinassem à pequena Pedro Leopoldo em busca de curas e mensagens ao médium. Na vida pessoal, sofreu com o problema da catarata, dificuldades pulmonares e por fim uma angina de peito. Sua fama alcançou padrões internacionais, sendo inclusive indicado ao Prêmio Nobel da Paz em 1981. Até o final da vida, Chico psicografou 451 livros, traduzidos para vários idiomas, além de haver psicografado centenas, senão milhares de cartas de pessoas mortas às suas famílias. Faleceu na cidade Uberaba no dia 30 de junho de 2002, vítima de um infarto fulminante (Lewgoy, 2001).

do termo, enquadrando-o dentro de uma compreensão semântica que o aprisiona a tudo que se remete a “receber espíritos”. Acrescente-se a isto, ressalta o autor, a prática de recorrer ao Centro Espírita ou a casa de Umbanda em busca de cura ou alívio de um mal que até então não encontrara solução, fazendo surgir o espírita “charlatão” ou “curandeiro”, que guiado por um espírito realiza sessões de cura e até mesmo cirurgias espirituais, combatido à época por um saber médico, fortemente aliado ao Estado, que buscou divulgar o quanto aquela prática curandeirista representava uma ação perigosa à sociedade, pois um charlatão é aquele que cultua a não ciência. Este fato é tão marcante, que no primeiro Código Penal Republicano de 1890, o espiritismo é incluído entre os “crimes contra a saúde pública”. O artigo 157 condenava a prática da “magia e seus sortilégios”, transformando a prática espírita uma doutrina contrária à boa lógica e à boa religião, uma vez que é pura insensatez alguém dar atenção a ruídos e batidas de mesa, heresia e loucura. Sob um estamento jurídico, aquilo considerado “heresia” torna-se foco da repressão policial, pois o Código Penal transformara o que era uma infração sanitária em crime comum.

Fez parte desta “deslegitimização” apontada por Giumbelli (1997) uma nova empreitada da sociedade médica de então, sobretudo da Sociedade de Medicina e Cirurgia do Rio de Janeiro, que imprime à prática espírita não mais apenas um estatuto de algo nocivo à saúde, senão algo diretamente associado ao surgimento de anomalias psíquicas, tornando recorrente a ideia de que o Espiritismo fosse um vetor de doença mental. Em um momento em que a Psiquiatria se mostrava solidamente consolidada, tal processo se deu num intercâmbio afinado com a Medicina Legal, conjugando conhecimentos que partiam de várias fontes: acadêmica, desenvolvidos e sistematizados nas faculdades de medicina; asilar, onde pacientes internados com doença mental tinham referências “ao espiritismo”; e policial, quando as perícias médico-legais enxergavam associações diretas entre crimes-doença mental-espiritismo. Nesta época, dois psiquiatras do Hospital Nacional de Alienados²⁰, Henrique Roxo e Xavier de Oliveira, apresentaram estudos apontando o Espiritismo como terceira causa de alienação mental, somente atrás da sífilis e do alcoolismo. Os indivíduos que viam ou ouviam “espíritos” tratar-se-iam de indivíduos “já psicóticos” que passam a incorporar motivos espíritas em seus sintomas, “débeis psíquicos” que procuram a sessão

²⁰ O Hospital Nacional de Alienados surgiu em 1841, com o nome de Hospício Pedro II, na Praia Vermelha, cidade do Rio de Janeiro, quando José Clemente Pereira, provedor da Santa Casa de Misericórdia do Rio de Janeiro, encabeçou uma campanha para a criação de um hospital de alienados. Esta necessidade se dava não somente por causa da recém conhecida especificidade da “moléstia”, como pela falta de condições de trata-los em casa. Afastar “o louco” teria uma função terapêutica, uma vez que o ambiente em que vivia era entendido como um dos causadores da perda da razão e, também, assegurar a segurança da sociedade. Por isso, os especialistas defendiam o isolamento da loucura como medida preventiva (Eldestein & Schwarcz, 2023).

espírita para fugir das dificuldades, e as “histéricas”, que “espontaneamente se revelam médiuns e se prestam a exibições análogas ao sonambulismo” (Ribeiro & Campos, 1931, apud Giumbelli, 1997, p. 63).

É uma espécie de *mediunopathia* ou *mediunomania* essa loucura, apresentando uma lista de manifestações de caráter alucinatório e delirante que tem como base uma predisposição anterior. O melhor modelo dessa “loucura espírita” “é a possessão por uma força externa ao indivíduo:

os indivíduos impressionáveis ficam abalados com os movimentos da mesa [...]. A emoção leva-os às conclusões mais levianas, às interpretações mais apressadas, [...] lembranças afloram como no sonho [...]. E, como nesses indivíduos, a capacidade crítica está diminuída por motivo da emoção, o sonho toma as proporções de um delírio alucinatório, no qual a personalidade, o eu se encontra em desagregação. Os exercícios de mediunidade acabam por torná-los loucos que creem pensar, falar, gesticular, andar, contra a própria vontade e em obediência à vontade do ‘espírito’ que passou a residir neles (Ribeiro & Campos, 1931, apud Giumbeli, 1997, p. 66).

Como a doutrina espírita apresenta sua cosmologia ancorada no tripé estudo-caridade-mediunidade (Cavalcanti, 1983), compreendendo o termo mediunidade como esse “permanente contato que se exerce de diferentes modos, indo da maior intensidade de relação Espírito encarnado/Espírito desencarnado à menor intensidade dessa relação” (Cavalcanti, 1983, p. 64), a comunicação que se dá entre os dois mundos, mundo material/mundo espiritual, é uma constante. Os Espíritos podem se manifestar de muitas maneiras: pela visão, pela audição, pelo tato, pelos ruídos, pela escrita, pelo desenho. Ainda segundo Kardec:

Os Espíritos se manifestam algumas vezes espontaneamente por ruídos e pancadas; é frequentemente, para eles um meio de atestar sua presença e chamar a atenção sobre si, absolutamente como quando uma pessoa bate para advertir que há alguém. Há os que não se limitam a ruídos moderados, mas que vão até à produção de um barulho parecido com o da louça que se quebra, de portas que se abrem e se fecham, ou de móveis que se derrubam; alguns causam mesmo uma perturbação real e verdadeiros estragos.

Quanto à natureza destas manifestações Kardec diz:

Os Espíritos sérios não vêm senão nas reuniões sérias, onde são chamados com recolhimento e por motivos sérios. Eles não se prestam a nenhuma questão de curiosidade, de prova, ou tendo um objetivo fútil, nem a nenhuma experiência [...] ... Os espíritos ditos batedores, e geralmente todos aqueles que produzem manifestações físicas, são de uma ordem inferior, sem por isso serem essencialmente maus.

Os *Espíritos inferiores* são aqueles propensos ao mal, ignorantes e orgulhosos, presos às paixões da vida material. Nem todos são essencialmente maus; agem, porém, com leviandade, de modo irrefletido e com alguma malícia, o que denota sua posição inferior. Outros são verdadeiramente inclinados ao mal (*Espíritos impuros*), sentem-se atormentados com a felicidade dos bons, mantêm-se presos às infelicidades e dívidas da vida corpórea – o que lhes causa penosa realidade na vida espiritual. Já os *Espíritos superiores* ou bons já alcançaram um grau de adiantamento moral e espiritual que usam suas qualidades e poderes para a prática do bem: suscitam bons pensamentos, desviam os homens do mal, protegem os que lhe são dignos de proteção e agem neutralizando a força dos maus espíritos. Em suma “são felizes pelo bem que fazem e pelo mal que impedem”, como diz Kardec.

Advertência feita também quanto à possibilidade de médiuns interesseiros e charlatães, deixando claro que a comunicação do Espírito ocorre quando a ele lhe apraz e não quando da vontade do médium. A mediunidade interesseira se traduz não somente pela esperança de lucro material, mas também por ambições de toda natureza que sobre as quais se fundam esperanças pessoais. “A natureza da faculdade mediúnica se opõe, pois, a que ela se torne uma profissão” diz a codificação de Kardec em *O que é o Espiritismo?* uma vez que a doutrina apresenta a mediunidade como uma permissão de Deus para a instrução dos Espíritos.

O depoimento de Lúcia, psicóloga e trabalhadora da casa dialogando sobre isto:

LÚCIA: Todo nosso trabalho na casa espírita é uma benfeitoria. Oferecemos nosso tempo livre de forma gratuita àqueles que estão necessitados: seja na palestra pública, seja na coleta e distribuição de alimentos, na escuta fraterna ou no trabalho de desobsessão. Mesmo os dirigentes da casa exercem seu ofício de modo gratuito. [...] A doutrina nos ensina a caridade como principal nutriente à evolução. O espírita que estuda, o praticante esclarecido, não cai no entusiasmo fácil, porque sabe que o que se espera dele no mundo espiritual é trabalho sem qualquer honorabilidade.

EU: E todos os trabalhadores da casa estão imbuídos deste espírito?

LÚCIA: Não podemos julgar, mas na verdade vemos que não é sempre assim. Embora entendamos que todos nós estamos em processo evolutivo. Nenhum trabalhador da casa recebe dinheiro pela tarefa que cumpre, não é um emprego, nos modos como costumamos entender a relação do trabalho com uma remuneração em troca. Mas não ignoramos as vaidades pessoais, ímpetos de ter prestígio e poder, a busca por cargos; tudo isso pode estar presente. Mas eu sempre estou repetindo para quem quiser escutar: estamos aqui na Terra como escola de evolução. E na casa espírita não é diferente.

Há, portanto, que se compreender da natureza da comunicação dos Espíritos com o Mundo Visível pela via da faculdade mediúnica. O mundo Invisível está em permanente

contato com o Mundo Visível, e como dito na codificação de Kardec, se reconhecermos “a variedade infinita que existe entre os Espíritos com relação à inteligência e moralidade, entenderemos facilmente a diferença que deve existir em suas comunicações” havendo comunicações grosseiras (que chocam a decência), comunicações frívolas (zombeteiras), comunicações sérias (tem uma finalidade útil) e as comunicações instrutivas (um ensinamento qualquer dado pelos Espíritos), mas a finalidade dos Bons Espíritos é sempre a instrução moral com vistas à evolução da humanidade.

3.4 “Eu sei que vou reencontrá-lo”

Conheci Marina numa das Palestras Públicas de domingo, apresentada por Regina que previamente me informara sobre a perda que Marina sofrera de um filho de 22 anos, esforcei-me por aproximar-me não com um discurso de investigador acadêmico, mas como alguém que partilhava naquele momento do mesmo “espaço sagrado” que ela, pois se assim não o fizesse, corria o risco de não ter minha aproximação vista com bons olhos.

A partir desta aproximação, mantive com Marina algumas conversas, sempre aos domingos, com quem não realizei uma entrevista formal no modelo tradicional, porém, na informalidade dos encontros, foi suficiente para juntar “as peças” da sua história, obtendo ao final um relato etnográfico valioso de sua experiência espiritual. Começando pela morte do filho: o rapaz tinha 22 anos, estudante de engenharia, que numa manhã de sábado saiu de casa para passar o fim de semana com amigos no interior. Do grupo, três rapazes saíram para um passeio de barco, o que era bem comum nos fins de semana na represa. Deu-se que a pequena embarcação virou, relatos posteriores confirmam que os rapazes se puseram a brincar e, erroneamente, ficaram de pé. Lançados para fora do barco, o rapaz foi o único que não conseguiu salvar-se, mesmo depois de algum tempo tentando e, já fatigado, acabou indo para o lado mais fundo da represa, e na agonia de cada qual tentando salvar-se, os amigos o perderam de vista, pois já havia submergido às águas. Marina hoje está com 51 anos; a morte do filho se deu oito anos atrás. De lá para cá, ela diz que no início viveu um desespero avassalador, dominada por “por um tremendo vazio”, e para piorar toda situação, pouco tempo depois descobriu um câncer que ainda hoje segue em tratamento. Chegou um ponto em que passou a buscar na religião uma “tábua de salvação” ao desespero que sua vida caíra, primeiramente na fé católica da qual já era adepta, indo depois para o Espiritismo,

principalmente depois de um sonho que tivera com o filho no qual ele dizia: “tchau mamãe, eu volto logo. Estou te esperando, nos veremos novamente”.

A possibilidade do reencontro é de um simbolismo muito presente na cosmologia espírita. Passados oito anos desde a morte do filho, Marina diz sentir-se mais confortada porque sabe que “eu irei reencontrá-lo”. De algum modo, é possível dizer que todas as religiões estão characteristicamente revestidas como uma experiência de encontro; desde o encontro físico das pessoas no templo (rituais, orações, datas festivas), ao encontro simbólico com o sagrado. No Catolicismo, o fiel católico considera-se ter um encontro com Deus através da oração e com o Cristo Vivo (que é Deus) presente na eucaristia; no Candomblé, os frequentadores do terreiro encontram-se com seus espíritos ancestrais e orixás protetores; no Budismo o encontro é introspectivo com o buda interior de cada um. O ápice deste ‘encontro’ tem um quê de revelação, como diz Otto, para quem a experiência religiosa traz algo de um divino que se revela, uma realidade inteiramente diferente das realidades “naturais”. É uma hierofania, esta revelação, e os sinais desta revelação, portadores da mensagem religiosa, põe fim à relatividade e à confusão da vida cotidiana (Otto, 2022). E não somente um ‘encontro’ com um outro que ‘não eu’, mas também dizer da religião como lugar de encontro de sentidos, na medida em que possa responder a certos anseios que a lógica e a cognição pura não conseguem fazê-lo. Neste trecho da conversa, aparece a produção de sentidos que se dá a partir da enunciação presente na mensagem:

MARINA: Meu coração se confortou quando ouvi ele dizer que estava em paz. Desde o momento que recebi a notícia do afogamento, meu pensamento era somente o quanto ele havia sofrido em desespero tentando se salvar: o quanto lutou, quanta força fez, a agonia engolindo água e perdendo as forças. Minha amargura era não só pela partida dele, mas pelo pavor de imaginar o pavor dele.

EU: A mensagem obtida através do médium de algum modo modificou a maneira como você vê ou sente esta perda?

MARINA: A voz era do médium, mas o jeito de falar era dele. É estranho essa mistura, mas a forma carinhosa como disse “mãezinha”, o jeito delicado como quis me confortar, eu já não tive dúvidas de que era ele. Acho que desde este dia minha aflição foi diminuindo pouco a pouco, principalmente quando ele diz que “não está sofrendo”. Não posso dizer que não sinto ainda uma dor inexplicável, mas ela se acalmou muito.

EU: Foi a única mensagem que recebeu dele?

MARINA: Sim, foi a única. Eu queria muito receber outras, mas aqui no Centro me explicaram que não é assim. Coração de mãe (e chora), mas entendo que é da necessidade do Espírito se comunicar, alguma coisa importante que queira dizer, um aviso, um consolo. Mas o importante é saber que está por perto e que pode voltar a falar comigo.

Na cosmologia espírita a noção de *encontro* ancora uma dimensão bastante peculiar, de relevante valor nesta relação dual mundo dos vivos X mundo dos mortos. Este *encontro*, é justo o momento de intersecção entre o Mundo Visível (mundo dos vivos) e o Mundo Invisível (mundo dos espíritos), dois mundos em relação, afirmada nas palavras de Cavalcanti quando diz, “a realidade religiosa espírita nasce dessa permanente relação” (Cavalcanti, 1983, p. 35), que segundo ela se ordena a partir de dois eixos, um diacrônico e outro sincrônico, ambos presentes na frase dita em sonho pelo filho de Marina se dirigindo a ela: “tchau mamãe, eu volto logo; estou te esperando, nos veremos novamente”. Segundo Cavalcanti, o eixo sincrônico remete à possibilidade da comunicação entre vivos e mortos (comunicação espiritual); o eixo diacrônico corresponde à noção de reencarnação, ou seja, à passagem do Espírito de um mundo a outro, seguindo um encadeamento evolutivo de encarnações, desencarnações e reencarnações.

Na *codificação de Kardec* a comunicação entre o Mundo Visível e o Mundo Invisível é um contato perpétuo que pode ocorrer de diferentes modos: oculto, patente, espontâneo ou provocado. Os Espíritos podem se manifestar pela visão, pela audição, pelo tato, pelos ruídos, pela escrita, pela música. São livres, manifestam-se quando querem, a quem lhes convém e quando podem, não estando às ordens e ao capricho de quem quer que seja. O fenômeno mediúnico é uma via importante deste eixo sincrônico, embora não única, que através do médium engendra uma relação entre estes dois mundos, de modo a ocorrer um deslocamento onde cada um deles preserva a sua integridade. A mediunidade é esta faculdade de sentir a influência de Espíritos, em qualquer grau de intensidade, sendo o médium a pessoa que manifesta esta sensibilidade apresentando uma aptidão especial para cada tipo de fenômeno, podendo ser médium de efeitos físicos, médium sensitivo, auditivo, falante, curador, psicógrafo. Todas estas possibilidades de mediunidade estão bem distribuídas, embora a mais conhecida e vista nas casas espíritas seja a do *médium falante*, aquele que empresta seu corpo a um Espírito, que por sua vez se utiliza do órgão vocal do médium na transmissão da mensagem. Nesta modalidade de manifestação, o médium se exprime sem ter consciência do que diz, a palavra dele é um mero instrumento pelo qual o Espírito se serve para sua comunicação.

Glória falando sobre o médium e a mediunidade explica:

Quem é o médium? É alguém que participa ao mesmo tempo, pelo seu envoltório, da vida do Espaço, e pelo seu corpo físico, da vida Terrena, sendo o intermediário obrigatório entre os dois mundos. Segundo nos ensina Allan Kardec, a faculdade mediúnica depende de uma disposição orgânica especial

que necessita ser desenvolvida. Isso quer dizer, que não depende da inteligência, das convicções filosóficas, nem da religião desta pessoa. O que justifica da necessidade e importância do desenvolvimento desta faculdade.

Eu peço a palavra e pergunto: “qualquer pessoa, então, pode ser médium?

GLÓRIA: Qualquer pessoa pode se descobrir médium. Mas não é uma escolha pessoal. É um dom, necessita ser desenvolvido. Sem este trabalho de desenvolvimento pode-se cair em simulações de má fé ou embuste, e, ainda mais perigoso, pelo fato de uma multidão de Espíritos estarem nos cercando, ávidos por se comunicarem, é bem comum que almas pouco adiantadas, espíritos levianos, tomem a dianteira nestas comunicações e dominem a pessoa do médium sem desenvolvimento.

MEMBRO DO GRUPO: Considerando que qualquer pessoa aleatoriamente pode trazer em si a faculdade mediúnica, significa dizer que todos devem trabalhar esta mediunidade, mesmo aqueles que ainda não sabem possuí-la?

GLÓRIA: Não, no livro *O consolador*, o espírito Emmanuel vem nos orientar que o desenvolvimento da mediunidade não deve ser forçado ou precipitado. Desenvolver a mediunidade deve ser uma ação espontânea, fruto de uma consciência aprimorada, e que venha acompanhada da boa vontade da própria pessoa. Esta precipitação pode ocorrer entre alguns dirigentes e pessoas espíritas; de achar que todos mais cedo ou mais tarde devem ser levados às reuniões de desenvolvimento mediúnico. É um erro pensar assim; equivocam-se. Agem desse modo, muito provavelmente, movidas por um empenho infantil, embora muito dedicado à divulgação e esclarecimento da doutrina, achando que com isso, todos tenham as condições para o exercício da mediunidade. Desenvolver a mediunidade não pode ser entendido como um aprendizado de técnicas ou métodos, mas exclusivamente um aprimoramento e direcionamento útil ao uso desta faculdade, surgida espontaneamente.

Há que se destacar, das palavras da informante, às que versam sobre “uma multidão de Espíritos estejam nos cercando, ávidos por se comunicarem”, como outro eixo importante da cosmologia espírita. Assimilar esta realidade, e os processos de comunicação que ela engendra, envolve uma articulação cognitiva e afetiva por parte de seus fiéis, que fala de uma construção social sobre vida e morte. Ainda mais: fala do próprio sujeito, construção de si. Destaca-se, dessa compreensão, uma ativa solidariedade entre os vivos e os mortos, uns intercedendo constantemente pelo outro. Além do que, preserva-se a memória afetiva, “nós nunca iremos nos separar”, disse Marcela em relação ao marido já morto, havendo um reavivamento constante dos laços.

Assim, delineia-se o Espiritismo como este *locus* de “comunicação” e de “encontro”. Voltando à Marina, quando ouviu na mensagem pela voz do médium “tchau mamãe, eu volto logo...”, podemos circunscrever o “eu volto logo” como esta dupla possibilidade de encontro: o encontro espiritual mediúnico (eixo sincrônico) e o reencontro numa outra vida (eixo

diacrônico), este último, articulado dentro de um processo dinâmico que passa pela encarnação, desencarnação e reencarnação.

3.5 A encarnação, desencarnação e reencarnação

São três os conceitos medulares que explicam a existência humana dentro da doutrina espírita: a encarnação, a desencarnação e reencarnação. Como princípio, Deus é o início de tudo, criador do universo a partir do nada, pensamento que segue a tradição judaico-cristã, na premissa fundamental de que Deus é a perfeição. Mesmo no seu estado perfeito, Deus haveria criado um mundo no qual permite a imperfeição, uma vez que suas razões são essencialmente justas e cognoscíveis, mas lança ao homem a possibilidade de alcançar esta perfeição à sua imagem e semelhança (Cavalcanti, 1983). Nos escritos de Kardec, os Espíritos, criados por Deus, simples e ignorantes, devem percorrer uma trajetória evolutiva que os faça atingir a perfeição. A vida do Espírito, teve um começo, mas tal como a existência de Deus, não terá fim, pois Deus lhe oferece as várias possibilidades de encarnações com o fim de fazê-los chegar à perfeição.

Esta cosmovisão de aperfeiçoamento alinha as noções de evolução e individualidade, pois o Espírito é dotado de inteligência, vontade e livre-arbítrio, o que o faz tornar-se responsável pelos seus atos. A *encarnação* é o processo de materialização de um Espírito preexistente em um novo corpo, que por seu livre-arbítrio se submete à todas as vicissitudes da vida material para alcançar a perfeição, uma espécie de “campo” onde exercitarão suas “provas” a fim de que se aproximem cada vez mais do determinismo da Lei de Deus, indicativa para o estado de perfeição (Camurça, 1998). Como assinala Cavalcanti (1983), não há contradição entre estas duas instâncias: *livre-arbítrio* e *determinismo*. O livre-arbítrio é onde se ancora a individualidade moral que faz o sujeito responsável pelos seus atos, e onde repousa a reintegração à plenitude, a Deus Perfeito. De outro lado, o determinismo é esta Lei de Deus, que imutável e inviolável, convida todo Espírito ao Bem, mediante as situações concretas da vida, como são doenças, tragédias, perdas pessoais, aflições financeiras, ou seja, toda sorte de infortúnios da vida material, cujo enfrentamento vai permitir um resgate, uma renovação e, consequentemente, uma evolução dentro da *programação* divina.

Voltar à vida encarnada pode se dar em qualquer parte dos “globos habitados”. O planeta Terra é apenas um destes “lugares”, pois seguindo a ideia do livre-arbítrio para a progressão espiritual, o Espírito se reveste temporariamente de um invólucro material perecível, o corpo, animado pelo mesmo princípio que anima os seres vivos não-inteligentes, o *princípio vital*. De modo que todo humano possui uma dupla natureza: matéria e espírito. O *espírito* é de natureza transcendente e essência do homem; o *corpo*, perecível, sujeito às leis naturais, que com seus órgãos torna-se o instrumento de ação da inteligência que nele se encarna. De modo que a vida terrena (encarnada) constitui-se num momento efêmero de sua vida total, onde o homem encarnado num corpo físico é um ser incompleto se usarmos uma representação opositiva *Eu maior X Eu menor*, compreendendo uma trilha cujo objetivo final será a busca da perfeição na qual um dia o Espírito atingirá seu estado puro, sua identidade plena e total, quando não mais precisará reencarnar (Cavalcanti, 1983).

A *desencarnação* é o processo de retorno do Espírito ao mundo dos Espíritos, donde se apartara momentaneamente, abandonando o corpo físico, cujas forças se exaurem. No desencarne a parte mais grosseira e material do perispírito se dissolve, desfazendo o laço entre corpo e espírito. É o movimento inverso da encarnação, pois a morte/desencarnação é este desenlace entre espírito e corpo, passagem do Mundo Visível para o Mundo Invisível. Não se comprehende exatamente de uma ruptura, mas de um desprendimento gradual, no qual os dois estados se tocam e se confundem, de modo que o Espírito se solta pouco a pouco, numa lentidão variável de indivíduo para indivíduo. Neste ponto diz Kardec em sua codificação:

[...] em uns é bastante rápido, podendo-se dizer que o momento da morte é o da libertação, com apenas algumas horas de diferença. Em outros, sobretudo naqueles cuja vida foi toda material e sensual, o desprendimento é bem menos rápido [...]

[...] é, com efeito, racional conceber-se que, quanto mais o Espírito se haja identificado com a matéria, tanto mais penoso lhe seja separar-se dela; ao passo que a atividade intelectual e moral, a elevação dos pensamentos opera um começo de desprendimento, mesmo durante a vida do corpo, de modo que, chegando a morte, ele é quase instantâneo.

Enquanto vivo, o corpo orgânico age sob uma interação harmônica entre os diversos órgãos, amparados por uma força sutil que é chamada de Princípio Vital, uma causa primária que dá vida e animaliza os seres orgânicos. Além de proporcionar o movimento dos corpos orgânicos, o Princípio Vital é quem liga o espírito à matéria. Ou seja, é o Princípio Vital que, agindo sobre os órgãos vitais, dá funcionalidade a eles. A partir do momento em que algum órgão para de funcionar, por exaustão ou alteração do seu estado normal, o Princípio Vital se torna insuficiente para manter a ordem entre os órgãos e, assim sendo, o corpo morre.

A *reencarnação* é o processo de retorno do Espírito a uma nova forma física, ou seja, nasce novamente no mundo material, habitando um novo corpo. Este retorno em uma nova existência, trará para o Espírito uma nova chance de evoluir, conforme leis morais do espiritismo. Sem esta nova possibilidade, não haveria justiça divina. Na codificação de Kardec:

Todos os Espíritos tendem para a perfeição e Deus lhes faculta os meios de alcançá-la, proporcionando-lhes as provações da vida corporal. Sua justiça, porém, lhes concede realizar, em novas existências, o que não puderam fazer ou concluir numa primeira prova.

Está na codificação, pois, que através do processo reencarnatório, dando ao Espírito muitas experiências sucessivas, é onde se faz presente a Justiça de Deus para os homens em condições morais inferiores, na medida em que permite resgatar os erros mediante novas provações. Nesta compreensão, não obraria Deus com equidade nem de acordo com sua bondade, se condenasse para sempre os que talvez hajam encontrado, oriundos do próprio meio em que foram colocados e alheios à vontade que os animava, obstáculos ao seu melhoramento. Em uma nova existência física e submetidos às provações terrenas, o Espírito aperfeiçoa-se evitando o mal e praticando o bem, uma espécie de depuração que sucessivamente o leva à finalidade a que tende. A evolução e o progresso são regidos pelo determinismo divino, onde os Espíritos podem livremente progredir a cada encarnação. Não há possibilidade de retrogressão; o máximo que pode ocorrer é um Espírito permanecer estacionário, seguindo a Lei do Determinismo Divino e o Livre-Arbítrio do Espírito em gerar seu conteúdo nesta existência (Cavalcanti, 1983).

Camurça (1998) chama atenção que, embora algo comum, não se pode cair numa impressão convencional e disseminada da reencarnação como derivada de um *fatalismo* ou de um *conformismo existencial*. Estas afirmações, se feitas, desconsiderariam o livre-arbítrio como centralidade do discurso espírita, livre-arbítrio este que proporcionará ao Espírito um espaço de indeterminação na nova existência, onde pelo seu exercício se expiam (ou não) as faltas anteriores, uma espécie de débito (carma), mas, fundamentalmente, se alcança (ou não) a reabilitação no contínuo processo evolutivo espiritual. Inclusive, na mesma prerrogativa do livre-arbítrio, o espírito desencarnado participa da escolha ou consentimento junto aos Espíritos Superiores ou Mentores de um programa de reabilitação e/ou expiação para sua próxima vida. Logo, não há fatalismo ou conformismo. O autor aponta para uma característica do espiritismo que, mais que doutrinária, é um traço configurativo de uma modalidade de religião. Diferentemente do catolicismo que é uma “religião de salvação”, pois que regida

pelo primado da “Graça” e da “Misericórdia Divina” como esferas constitutivas da salvação do homem, o *espiritismo* mostra uma configuração de “religião de aperfeiçoamento”, onde prevalece a liberdade do ser em sucessiva evolução e auto aprendizado rumo à perfeição do Espírito.

A crença na reencarnação e de que todos nos “re-encontramos” em algum lugar é uma premissa observada na totalidade dos entrevistados com quem conversei ao longo da pesquisa, embora não nos seja possível objetivamente aferir o quanto profunda e solidificada seja esta crença. Em vários momentos das nossas conversas ouvi Regina assim dirigindo-se a mim:

Você não está aqui por acaso, Carlos. Muitos dos que estão aqui, inclusive na dimensão não material, já estiveram com você em outro momento e noutra dimensão.

Mais que uma premissa dogmática, os espíritas trazem a desencarnação e a reencarnação para o interior de suas vidas como projeto ontológico, pois combinam-se, valores interiores à doutrina, organizados de modo racional, com o estilo sacral de interpretação da vida e dos atos cotidianos individuais, fazendo-os pertencer a uma mesma ordem. Disse-me Glória, numa de nossas conversas:

saber que a vida terrena não é a única existência, que aqui estamos cumprindo mais uma etapa de uma longa jornada evolutiva, devolve-nos uma responsabilidade muito grande. Responsabilidade grande e valiosa: grande porque saímos do papel de vítimas, seja da “má vontade de Deus”, da “ingratidão” dos nossos familiares ou de uma “vida injusta”. É valiosa porque nos dá a rica oportunidade de traçar a rota que queremos seguir nesta jornada, se de progresso ou de estagnação.

Glória é uma psicóloga de formação e médium da casa. Fiz parte de um grupo de estudos conduzido por ela; todas as vezes que a escutava, detectava a maneira esclarecida e simples como expunha seus argumentos. Comentei esta minha percepção, ao que ela completou:

precisa ser. O que a codificação nos explica é claro, nítido, comprehensível a qualquer inteligência. A dificuldade talvez esteja em assimilar para além da pura inteligência. Por isso, nós que anunciamos e divulgamos as verdades espíritas, temos que fazê-lo de forma simples, clara e direta. Não há malabarismos conceituais. Há uma orientação filosófica de vida que nos é oferecida. Por exemplo, certa vez atendi uma pessoa em sofrimento e sentindo-se a mais infeliz dos seres infelizes. Dizia que “olhava à sua própria vida” e nada dava certo. Foi conversar com um pastor e o que ele lhe diz é que “talvez Deus tenha desviado os olhos diante dos seus pecados ou falta de amor para com Ele”, por isso as coisas não estavam dando certo com ele.

E ela completa ante o meu olhar questionador:

Nós nunca diríamos isso. Ora, Deus nunca desvia os olhos de alguém por castigo ou falta de merecimento. Nossos infortúnios pessoais não se dão por castigo ou por merecimento de uma punição. A ideia de merecimento, mesmo de nossas aflições, tem uma finalidade pedagógica benfazeja, pois nós que traçamos nosso próprio enredo de vida, dentro de um projeto maior que Deus nos convida abraçar. Logo, não é caso de merecimento; é oportunidade. Não há céu, não há inferno, nem demônios dirigidos a uns e a outros não, como se fosse um sorteio. O ser humano deve realizar sua própria libertação, salvar a si mesmo, exercendo sua vontade de fazer o bem, cujo melhor caminho é o amor ao próximo. É isso que o Espiritismo claramente nos diz.

Sob este prisma, a reencarnação se mostra como uma categoria de experiência humana que pode “alterar o estado físico do mundo”, lembrando um conceito de Edmund Leach acerca das ações humanas enquadradas como aquelas que “fazem alguma coisa” e aquelas que “dizem alguma coisa”, embora as duas não sejam excludentes (Leach, 1972, *Apud* Cavalcanti, 1983). A encarnação é, no credo espírita, este lugar da ação regenerativa do homem. A regeneração não se dá na “vida eterna” após a morte; a regeneração se dá no humano na vida em ação. Como diz Cavalcanti:

A noção de carma afirma que nenhum fato moralmente significativo se perde ao longo das encarnações. A cada encarnação colhemos, segundo o Espiritismo, os frutos bons ou maus do passado. Mas ‘nem tudo é carma’, pois os espíritos tendem necessariamente para o progresso. A encarnação não é, portanto, apenas expiação; é também provação, ou seja, oportunidade de renovação que depende exclusivamente do mérito individual. A encarnação – em outros termos, a vida humana e social – surge assim como o lugar onde se sofre e se modifica o carma, onde ‘se ganham ou se perdem pontos’, no exercício do livre arbítrio relativo que define o homem (Cavalcanti, 1990, p. 150).

De Dolores ouvi enquanto ministrava uma palestra:

Vários de nós neste auditório já nos conhecíamos de uma vida anterior; só que nos esquecemos, e talvez ainda necessitemos nos reencontrar numa encarnação futura para saldar alguns débitos. Então acreditem, nenhum dos nossos encontros é por acaso.

Neste relato articulam-se ideias de “reencontro”, de um *continuum* depois da morte, e a ética filosófica de uma justiça compensatória (no lugar de uma “retribuição” meritória), com importante demarcação do “esquecimento” das vidas passadas, o que garante ao sujeito o uso do livre arbítrio. A crença na reencarnação vem como para preencher um déficit deixado por uma teologia do silêncio no pós-morte, uma vez que ao ingressar no mundo espiritual, o Espírito reencontra todos os que conheceu na Terra, à semelhança de um viajante que retorna ao seu país.

Por outro lado, é também uma concepção que exibe um abandono da ideia de magia na evolução humana. É o que Weber (2004) tipificou como uma substituição da “profecia exemplar” pela “profecia ética”, onde o sujeito se apropria de um domínio teórico da realidade através de conceitos abstratos. Tal como ouvimos no depoimento de Glória, “o que a codificação nos explica é claro, nítido, comprehensível a qualquer inteligência” ... “não há malabarismos conceituais. Há uma orientação filosófica de vida que nos é oferecida”. E que dita, representada e vivida no cotidiano da prática espírita como uma mensagem objetiva e coerente, aponta para uma morte que não é o fim.

Considerações Finais

Busquei ao longo desta dissertação apresentar o percurso realizado em meu trabalho etnográfico propondo discutir o modo como categorias semânticas, dogmáticas e ritualísticas do campo espírita, operacionalizam no sujeito espírita a construção de uma crença na morte como aquela que “não é o fim”. Iniciei este projeto, dois anos e meio atrás, delimitando a pesquisa no binômio morte-espiritismo, mas no decorrer do trabalho em campo o olhar observador foi se alargando, inevitavelmente abrindo portas e trazendo elementos que, embora muitas vezes parecessem estacionados nas adjacências do foco principal da observação, mostraram-se, inequivocamente, partes elementares do objeto. O que está consonante ao pensamento foulcautiano de que a emergência de um objeto do discurso está marcada por “um feixe complexo de relações” (Foucault, 2000, p.51).

Com isso quero dizer que, partindo do princípio espírita já estabelecido de “morte que não é o fim”, aos poucos os elementos que compõem esta cosmologia foram tomando corpo à luz da pesquisa: a crença na reencarnação, a comunicação com os Espíritos, a mediunidade, a possibilidade de reencontro com seus mortos, a funcionalidade da Casa Espírita, a identidade dos seus frequentadores, todos esses elementos surgiam como novas implicações sobre o objeto.

Nesta tessitura de elementos que se relacionam encontramos escritos doutrinários, rituais que se sucedem na rotina do Centro, relações de pessoalidade entre os fiéis, relações de ‘troca’ entre os vivos e seus entes mortos, promessas e esperanças, que ao final, mais que falar de morte, fala-se de vida, na medida em que não se discute apenas da morte do outro (que partiu), discute-se também, e sobretudo, a própria morte (de quem segue vivo), formando um amálgama que fornece ao fiel espírita um modo de se reorganizar em relação ao seu entorno, dentro de uma relação sincrônica entre os vivos e os mortos, duas realidades inseparáveis.

Na escuta dos informantes, foi possível registrar não apenas a adesão a um corpo doutrinário, que ao anunciar algo como é a continuação da vida após a morte, encadeia e dá sentido à existência, mas como tudo se dá numa transversalidade de experiência vivida, entre os vivos circulantes (fieis, clientes e curiosos), mas também entre os vivos e os Espíritos. É o que se deu quando da saudação do filho incorporado no médium “tchau mamãe, eu volto logo”, emitindo um conforto à esta mãe que ele estava bem no mundo espiritual após uma morte trágica, agenciando não somente uma experiência de reencontro, mas reafirmando o

anúncio de que esta relação não está rompida. É dizer: onde antes havia uma promessa anunciada, agora há uma experiência que confirma e reorganiza a ordem da existência. Algo que vai além da anunciação, portanto.

Com ênfase sobre a experiência vivida, procurei apontar a importância do fenômeno na mobilização simbólica do fiel espírita como o elemento motriz da sua adesão. Por ser uma religião de fenômenos, como são a incorporação mediúnica, a comunicação com Espíritos, o passe, a cura e a desobsessão, estes fenômenos se revestem de enorme valor na prática cotidiana dos espíritas. É como se perguntássemos: é somente isso que o fiel busca e é somente isso que o Espiritismo tem a oferecer? Os divulgadores da doutrina kardécista são incansáveis em afirmar que não, o Espiritismo não é somente o fenômeno, pois ainda que existam, fazem parte de uma ordem racional e inteligível que põe o sujeito como autor e ator de uma lógica moral evolutiva. Embora muitos praticantes cheguem ou iniciem sua adesão atraídos pela simbologia dos fenômenos, como numa tentativa de transubstanciar a realidade e descobrir o que dali pode extrair.

A chegada centrada na curiosidade dos fenômenos, faz pensar numa perspectiva observada atualmente por alguns estudiosos, de uma busca pela religião menos associada à tradição e mais voltada à experiência, como pude ouvir de alguns interlocutores, que após tendo transitado por duas outras denominações religiosas, chegou ao Centro Espírita movida pela mesma motivação, e como disse uma informante, “afinal, todas levam a Deus”. É uma espécie de demanda pela experiência pessoal, um balcão da fé, ou como disse Otavio Velho “como se São Tomé tivesse se transformado no apóstolo dos nossos tempos”, dando a tônica do ver, experimentar, para crer (Velho, 2008, p. 52). Aqui entendo abrir-se novas portas à pesquisas futuras.

A partir deste movimento de chegada foi que surgiu a pergunta: quem é o sujeito que chega à Casa Espírita? O que ele procura? Numa relação direta com aquilo que o motiva em sua busca, bem como da natureza do percurso a partir de sua chegada, foi possível observar quatro categorias: **os clientes**, que chegam sobretudo movidos por uma necessidade urgente (uma aflição, um adoecimento físico, uma perturbação emocional) em busca de um auxílio imediato; **os iniciados**, que após o socorro recebido imediato enveredam pelo aprofundamento e estudo da doutrina; **os fiéis**, já iniciados e assumindo uma trajetória de desenvolvimento pela via do trabalho e divulgação; e, os **curiosos**, que “atraídos” pela necessidade de ver para crer, mas também movidos por alguma necessidade urgente, sem com

isso guardar qualquer pretensão de cursar um caminho de desenvolvimento. Destacou-se na minha observação, que embora categorias distintas, quase hierárquicas, mas comportam um trânsito entre si, uma vez que o cliente ou curioso, pode converter-se no iniciado ou fiel.

O sujeito espírita a partir de sua chegada é inserido num universo semântico e simbólico de grande potência. No contato com os escritos doutrinários, no discurso ouvido e nos ritos praticados, emula-se uma linguagem própria que organiza uma construção ontológica. Ao dizer “não é morrer, é desencarnar”, põe-se este sujeito numa nova ordem relacional de si com o cosmos. “Venha na paz meu irmão”, como dito por um médium no início de uma manifestação obsessora, abre a este Espírito um caminho de reeducação espiritual que fá-lo-á migrar de um estado de aflição, para um estado superior de serenidade e equilíbrio, ponto chave dentro da proposta de evolução espiritual da matriz espírita. “Eu sei que irei reencontrá-lo”, sinaliza para uma esperançosa convicção de não que não há separação irremediável com aqueles que morreram. Foi o que procurei apontar quando da descrição de alguns ritos mediúnicos ou de desobsessão, nos quais eclodem uma linguagem e uma comunicação muito eficazes para afirmar uma não oposição entre a vida e a morte.

Como pude observar, as experiências rituais no campo espírita são geradoras de cadeias emocionais poderosas entre os participantes. Emoções que muitas vezes erupcionam de surpresa, como em algumas manifestações de incorporação, sobretudo na experiência sentida do “reencontro” ou na escuta de uma presença espiritual, resposta, em alguma medida, a dois elementos que apresentei, ansiedade e esperança. Ansiedade que direciona à busca de algum conforto que se espera, “preciso saber que meu filho está bem onde está”, disse a informante, esperança que desloca o sujeito espírita para “outro lugar”, não de forma mágica, mas sob uma trajetória evolutiva que o a este lugar. Como dois motores, ansiedade e esperança, que colocam o sujeito em ação.

E será possível falar de *conversão* ao Espiritismo? Ainda que Cavalcanti (1983) tenha afirmado nunca haver escutado algum espírita falar de “conversão”, encontrei informantes que em seus relatos e depoimentos esboçam um movimento de conversão. Se não estritamente na ordem do verbo, como os espíritas insistem não haver, mas inserida na compreensão simbólica do convertido, algo que sinaliza ao seu entorno um quê desta transformação. Apresentei em Reesink e Campos (2014), um olhar crítico sobre o fenômeno da *conversão* por um viés somente ‘continuidade’, tão comum ao pensamento antropológico, como se olhar

o campo religioso brasileiro fosse um deparar-se com um balaio de sincretismo, para onde convergem todos os elementos da fé.

O que não se mostrou verdadeiro em meus interlocutores, na direção do que observam estas autoras, pois há um quê de “reconfigurar-se” nesta conversão, há algo de uma ruptura, há um “desligar-se” aqui, há um “ligar-se” ali, ao se romper com algo, se (re)estabelece uma aliança com algo mais, dinâmica observada em vários interlocutores quando de sua chegada no campo espírita. Entretanto, e isso é significativo a quem estuda o campo religioso, não é possível simplesmente desprezar o simbolismo do “velho” que se converte no “novo”, pois há elementos importantes neste atravessar do “que foi” em direção ao “que pode ser”, algo como ir a um outro lugar à procura da integridade perdida, da cura, da salvação.

Na doutrina de Kardec ao anunciar que “a vida não termina com a morte”, ergue-se um sujeito humano que não é temporal, tampouco solitário numa existência só. Esta perspectiva estava solidamente refletida nas palavras e ações dos nativos com quem pude conviver ou conversar. O que nos permite aferir, olhando o sujeito que abraça o Espiritismo, dar-se a construção de um outro estatuto ontológico, que não é somente portador de uma crença, mas um sujeito modificado na maneira como ver e age sobre si mesmo e sobre a ordem do mundo. Isto foi explorado no capítulo que tratamos do campo semântico no Espiritismo, no qual busquei demonstrar como o léxico, o simbólico, o tornado “verdadeiro”, parecem dar uma nova roupagem ao ser que ele é e à maneira como se insere na ordem do mundo: ‘morrer’ é somente abandonar o corpo físico; deixar a vida na Terra, traduz-se pela possibilidade de que poderá voltar; separar-se de quem partiu, não impossibilita de com ele comunicar-se e voltar a se encontrar.

Na terceira parte do texto, busquei apresentar como a partir da experiência sentida e percebida por clientes e fieis encontrados no campo, ergueu-se um sujeito portador de uma convicção. Na comunicação com os mortos, revela-se a mediunidade: nem bruxaria, nem ato mágico, mas uma atividade orgânica que deve ser posta à serviço da humanidade, dentro desta ordem cosmológica de um processo evolutivo. Pela comunicação mediúnica, verdades espirituais são transmitidas para a humanidade, instruindo e cooperando com a evolução moral de todos no planeta. O sujeito-Espírito-desencarnado pode, dentre outras ações, convencer os homens que a morte não é o fim; conceder-lhes informações detalhadas da vida além-túmulo; instruir-lhes sobre como proceder moralmente na vida terrena; deixá-los cientes sobre as influências do mundo espiritual sobre o mundo terreno. Pude observar, em todos os

trabalhadores médiuns com quem convivi, a noção de “serviço” da qual estão imbuídos, assim como uma ausência de vaidade pessoal como seres “especialmente escolhidos”, conscientes, ser da vontade do Espírito a produção do discurso, de igual modo, a premissa de que sua mediunidade é “um dom dado por Deus”.

No Casa Espírita, as reuniões mediúnicas e o fenômeno da desobsessão fornecem uma comprovação material de que existem dois mundos em relação: espiritual e material. Entre estes dois, transitam ininterruptamente seres que se encontram em graus variados de evolução, capazes de influenciar uns aos outros. A finalidade precípua do desenvolvimento doutrinário é justamente “educar”, encarnados e desencarnados, rumo a um estado de equilíbrio do espírito. A reunião mediúnica, é também, o momento propício para que os seus participantes possam testemunhar concretamente da existência do Espírito e da continuidade da vida após a morte. É, portanto, o ambiente apropriado para esta atividade, onde tudo se faz com recolhimento, preparação e seriedade, além de serem médiuns já iniciados na doutrina, portanto capazes de exercer domínio e controle, sobretudo quando da presença de seres espirituais hostis ou bagunceiros.

Testemunhei no campo e na convivência com os nativos, como a crença dos espíritas de que a morte não é o fim, não se alimenta de si só. Há um congregado de palavras, ideias, conceitos, simbolismos e práticas que se amarram, no que Foucault caracterizou estar num feixe de relações. Nesta engrenagem dos elementos, semânticos, doutrinários e ritualísticos, é onde se constroi continuamente a convicção de que a vida segue após a morte. Busquei demonstrar que não se trata apenas de perguntar se “ele crê que a morte não é fim”, mas como se operacionalizam os vários elementos no interior da experiência religiosa no estabelecimento desta verdade.

Por fim, caminhando nestes dois anos e meio por entre textos antropológicos, nativos do campo espírita, aflições urgentes, Espíritos desencarnados, palestras e grupos de estudo, famílias carentes em busca do alimento imediato, enfermos, trabalhadores dedicados, rituais e preces, pude concluir como no interior dessa vasta experiência religiosa que é o Espiritismo, o discurso, a memória, os sentidos e sentimentos, produzem um significado da experiência social, estruturando um sujeito que permanentemente atualiza a crença de que a morte não é o fim.

Referências Bibliográficas

- ARRIBAS, Célia da Graça. *Afinal espiritismo é religião?* São Paulo: Alameda, 2010.
- AZEVEDO, Ana Karina Silva; PEREIRA, Maria Aldeci. *O luto: um olhar fenomenológico.* Revista Clínica e Cultura. São Paulo, v.2, n.2, p.54-67, 2013.
- AUBRÉE, Marion. Transe: entre libération de l'inconscient et contraentes socio-culturelles. In: Godelier, M.; Hassoun, J. (orgs.). *Meurtre du Père, sacrifice de la sexualité.* Approches Anthropologiques et Psychanalytiques. Paris: Arcanes, p. 173-192, 1996.
- BARRETO, Victor H. S. *Vamos fazer uma sacanagem gostosa? Uma etnografia da prostituição masculina carioca.* Niterói: Editora UFF, 2017.
- BARROS, José H. *Viver a morte: abordagem antropológica e psicológica.* Coimbra: Almedina, 1998.
- BARTZ, Alessandro; BOBSIN, Oneide; SINNEN, Rudolf Von. Conversão ou trânsito religioso? In: Iuri Andréas Reblin; Rudolf von Sinner (Orgs.). *Religião e Sociedade: desafios contemporâneos.* São Leopoldo: Sinodal, p. 231-268, 2012.
- BASSI, Francesca; CUNHA, Litza Andrade. *Emoções e interdições no espaço religioso espírita produzindo normas, sensibilizando corpos.* Revista Nures, ano VIII, n. 21, mai-ago. 2013.
- BECKER, Ernest. *A negação da morte.* Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1976.
- BERREMAN, Gerald. Etnografia e controle de impressões em uma aldeia do Himalaia. In: GUIMARÃES, Alba Zalvar (org.). *Desvendando Máscaras Sociais.* 3ª ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.
- CAMARGO, Cândido Procópio. *Kardecismo e Umbanda.* São Paulo: Pioneira, 1961.
- CAMPOS, Roberta B. C. *Sobre a docilidade do catolicismo: uma revisão bibliográfica sobre sincretismo e anti-sincretismo.* Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais, 65: 89-104, 2008.
- CAMPOS, Roberta B. C.; MAURICIO JUNIOR, C. *Os comensais da palavra: emoções e corpo na trajetória espiritual dos crentes da Assembleia de Deus.* Revista Brasileira de Sociologia da Emoção, v. 11, n. 33, dez.2012.
- CAMPOS, Roberta B. C.; REESINK, Mísia Lins. *Conversão (In)útil.* Revista Antropológicas, Ano 18, 25(1), p. 49-77, 2014.
- CAMURÇA, Marcelo Ayres. *Entre graça e evolução.* Revista Eclesiástica Brasileira. Petrópolis, v. 58, n. 230, p. 385-402, 1998.
- Entre o carma e a cura: tensão constitutiva do Espiritismo no Brasil.* Revista de Estudos da Religião. São Paulo: PUC/SP, v. 7, n. 1, p. 230-251, 2016.
- CARVALHO, José Jorge. Características do fenômeno religioso na sociedade contemporânea. In: *O impacto da modernidade sobre Religião* (Maria Clara Bingemer org.). São Paulo: Loyola, 1992.
- CAVALCANTI, Maria Laura V. C. *O Mundo Invísivel: cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no Espiritismo.* Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983.

- _____. *O que é o Espiritismo. Segunda Visão. Antropológica.* Coleção Primeiros Passos. São Paulo: Braziliense, 1985.
- _____. Espiritismo. In: *Sinais dos tempos: diversidade religiosa no Brasil*. Leilah Landim (org.). Rio de Janeiro: Instituto de Estudos da Religião, p. 147-155, 1990.
- _____. *Vida e morte no Espiritismo Kardecista. Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, v. 24, n. 2, p. 11-27, 2006.
- CLIFFORD, James. *Intinerários Transculturales*. Barcelona: Gedisa, 1999.
- CRAPANZANO, Vincent. *Imaginative horizons: na essay in literary-philosophical anthropology*. Chicago: The University of Chicago Press, 2004. Disponível em: <https://doi:10.7208/chicago/9780226118758.001.0001>. Acesso em: 04 jul. 2025.
- DaMATTA, Roberto. O ofício de etnólogo ou como ter Antropologia Blues. In: Edson de Oliveira Nunes (org.), *A Aventura Sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares de vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- EVANS-PRITCHARD, Edward E. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Versão condensada por Eva Gillies, tradução de Eduardo Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. Tradução Laura Fraga de Almeida Sampaio. 6^a ed. São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- GIUMBELLI, Emerson. *Heresia, doença, crime ou religião: o Espiritismo no discurso de médicos e cientistas sociais*. Revista de Antropologia. São Paulo: USP, v. 40, n. 2, p. 31-82, 1997.
- _____. *O Baixo Espiritismo e a história dos cultos mediúnicos*. Horizontes Antropológicos. Porto Alegre, ano 9, n. 19, p. 247-281, jul. 2003.
- GOLDMAN, Márcio. *Os tambores do antropólogo: antropologia pós-social e etnografia*. Ponto Urbe, São Paulo, v. 3, p. 1-12, 2008. Disponível em: <https://revistas.usp.br/pontourbe/article/view/217685>. Acesso em: 03 mai. 2025.
- CEBRAP. São Paulo, v. 89, mar-2011. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0101-33002011000100012>. Acesso em: 19 mai. 2025.
- GONÇALVES, Iracilda Cavalcanti de Freitas. *Comunicação com os mortos: espiritismo, mediunidade e psicografia*. Orientador: Fabrício Possebom. 2010. 159 f. Dissertação (mestrado em Ciência das Religiões) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2010.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O Peregrino e o Convertido: a religião em movimento*. Tradução de João Batista Kreuch. 2^a ed. Petrópolis: Vozes, 2015.
- JORGE, J. Simões. *Cultura religiosa: o homem e o fenômeno religioso*. São Paulo: Loyola, 1998.

KOVACS, Maria Julia. *Morte e Desenvolvimento Humano*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1992.

KUBLER-ROSS, Elisabeth. *Sobre a morte e o morrer*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

LEITE, Emanuelle Vieira de Melo. *Do despertar ao trabalhar: a produção do médium espírita kardecista em dois diferentes contextos etnográficos*. Orientadora: Mísia Lins Reesink. 2014. Dissertação (mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2014. Disponível em: <https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/12011>. Acesso em: 04 abr. 2025.

LEWGOY, Bernardo. *Transnacionalização do Espiritismo Kardecista Brasileiro: uma discussão inicial*. Religião e Sociedade, 28 (1), jul. 2008. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0100-85872008000100005>. Acesso em: 17 jun. 2025.

MADUREIRA, Antoinette de Brito. *Vassouras, ciganas e extraterrestres: médiuns e emoções no campo religioso espírita de Natal (RN)*. Orientador: Luis Felipe Rios do Nascimento. 2010. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2010. Disponível em: <https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/839>. Acesso em: 16 abr. 2025.

MALINOWSKI, Bronisław. *Os argonautas do Pacífico Ocidental: um relato dos empreendimentos e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné*. São Paulo: Abril Cultural, 1976 (1922).

MARI, Hugo. *Os lugares do sentido*. São Paulo: Mercado das Letras, 2008.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. *O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde*. São Paulo: Hucitec, 2004.

MONDIN, Battista. *O Homem, quem é ele? Elementos de Antropologia Filosófica*. 14ª ed. São Paulo: Paulus, 2011.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. *Religião e Linguagem: proposta de articulação de um campo complexo*. Horizonte. Belo Horizonte, v. 14. N. 42, p. 240-261, abr/jun. 2016 – ISSN 2175-5841.

OLIVEIRA, Renato Alves. *Antropologia da morte*. Perspectiva Teológica. Belo Horizonte, v. 53, n. 1, p. 203-224, jan./abr. 2021.

OLUPONA, Jacob. *Religiões africanas: uma brevíssima introdução*. Petrópolis: Vozes, 2023.

OTTO, Rudolf. *O Sagrado*. Tradução de Souza Campos. Niterói: Valdemar Teodoro Editor, 2022.

PARKES, Colin Murray. *Luto: estudos sobre a perda na vida adulta*. São Paulo: Summus, 1998.

PEIRANO, Mariza. *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

_____. *Os rituais ontem e hoje*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

PIRES, Herculano. *O espírito e o tempo: introdução antropológica ao espiritismo*. São Paulo: Paideia, 1964, 2020.

_____. *O Centro Espírita*. São Paulo: Paideia, 2008.

- QUITÉRIO, Janaína. & ZAGUETTO, Ana Paula. *A arte de festejar e ritualizar a morte.* ComCiência. Campinas, n. 163, nov. 2014 . Disponível em <http://comciencia.scielo.br/scielo.php?76542014000900004>. Acessos em 14 jul. 2025
- RABELO, Miriam Cristina. *Religião e cura: algumas reflexões sobre a experiência religiosa das classes populares urbanas.* Cadernos Saúde Pública. Rio de Janeiro, 9 (3): p. 316-325, jul-set, 1993.
- RABINOW, Paul. *Antropologia da razão.* Tradução de João Guilherme Rieh. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1999.
- _____. *Um ethnologué au Maroc: reflexion sur une enquête de terrain.* Paris: Hachette Litterature, 1988.
- REESINK, Mísia Lins. *Quando lembrar é amar: tempo, espaço, memória e saudade nos ritos fúnebres católicos.* Etnográfica, v.16 (2), 2012. Disponível em: <https://doi.org/10.4000etnografica.1535>, 365-386. Acesso em: mai. 2025.
- ROSA, João Guimarães. *Grande Sertão Veredas.* São Paulo: Cia das Letras, 2019.
- SAHLINS, Marshall. *Cultura e razão prática.* Rio de Janeiro: Zahar, 2003
- SANCHIS, Pierre. *Desencanto e formas contemporâneas do religioso.* Ciências Sociais e Religião. Porto Alegre, ano 3, n. 3, p. 27-43, out. 2001.
- SARAMAGO, José. *As intermitências da morte.* Companhia das Letras: São Paulo, 2005.
- SILVA, Cácio. *Fenomenologia da Religião.* São Paulo: Vida Nova, 2014.
- SILVEIRA, Flávio. *A poética do cotidiano missionário: etnografia e reflexão sobre si mesmo. Compartilhando imagens e emoções com os contadores de causos nas Missões Gaúchas.* Cadernos de Campo, São Paulo, n. 16, p. 13-29, 2007.
- SIMMEL, Georg. *Sociologia.* In: Moraes Filho Evaristo (org.). São Paulo: Ática, 1983.
- SOUZA, Christiane Pantoja; SOUZA, Airle Miranda. *Rituais fúnebres no processo do luto: significados e funções.* Psicologia Teoria e Pesquisa. Brasilia, v. 35, e35412, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0102.3772e35412>. Acesso em: 04 jun. 2025.
- STOLL, Sandra Jacqueline. *Religião, ciência ou autoajuda?.* Revista de Antropologia. São Paulo: USP, v. 45, n. 2, 2002.
- VELHO, Gilberto. *Indivíduo e religião na cultura brasileira: sistemas cognitivos e sistemas de crença.* Novos Estudos CEBRAP. São Paulo, n. 31, p. 121-129, out. 1991.
- VELHO, Otávio. *A antropologia da religião em tempos de globalização.* Etnográfica, v. 2, n. 2, 1998. Disponível em: <https://doi.org/10.4000etnografica.4447>. Acesso em: 03 ago. 2025.
- _____. *A comunicação como paradigma da experiência religiosa.* Tensões Mundiais, [S.I], v. 4, n. 6, p. 45-77, 2018. DOI: 10.33956/tensoesmundiais.v4i6.753. Disponível em: <https://revistas.uece.br/index.php/tensoesmundiais/article/view/753>. Acesso em: 26 mai. 2025.
- VILLA-LOBOS, Maria José. *Atitudes perante a morte numa aldeia da Beira Baixa.* III Congresso Português de Sociologia. Lisboa: 2008. Disponível em: <https://aps.pt/wp-content/uploads/2017/08/DPR492ebbd31ae49>. Acesso em jun. 2025.

- WACHHOLZ, Wilhelm. *Sola gratia e livre arbítrio: a certeza da salvação na teologia de Martinho Lutero*. Revista Teocomunicação. Porto Alegre, PUCRS, v. 49, n.1, jan-jun. 2019.
- WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. Traduzido por Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales. São Paulo: Cosac Naify, 2010.
- WEBER, Max. *A Psicologia Social das Religiões Mundiais*. Tradução de Waltensir Dutra. Ensaios de Sociologia. Rio de Janeiro: LTC, 5^a ed., 1982.
- _____. *A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

LIVROS ESPÍRITAS

- AMORIM, Deolindo. *Africanismo e Espiritismo*. São Paulo: PENSE – Pensamento Social Espírita, 2011.
- EMMANUEL. “XAVIER, Francisco Cândido (psicografado por)”. Fonte Viva, Brasília: FEB Editora, 1956.
- WANTUIL, Zêus. *Allan Kardec: o educador e o codificador*. Brasília: FEB Editora, 2002.
- KARDEC, Allan. *O que é o Espiritismo*. Araras: Instituto de Difusão Espírita, 65^a ed., 2006.
- _____. *O Livro dos Médiuns*. Guarulhos: Mundo Maior Editora, 2^a ed., 2012.
- _____. *O Livro dos Espíritos*. Brasília: Federação Espírita Brasileira, 93^a ed., 2019.