

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS  
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS (CECH)  
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS

Allan Wine Santos Barbosa

Dádivas de Além-Túmulo: Circulação e Hierarquia no  
Espiritismo Kardecista

SÃO CARLOS – SP  
2018

ALLAN WINE SANTOS BARBOSA

Dádivas de Além-Túmulo: Circulação e Hierarquia no Espiritismo Kardecista

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos, para obtenção do título de mestre em Antropologia Social.

Orientador: Marcos P. Duarte Lanna

São Carlos – SP  
2018

Santos Barbosa, Allan Wine

Dádivas de Além-Túmulo: Circulação e Hierarquia no Espiritismo  
Kardecista / Allan Wine Santos Barbosa. -- 2018.  
190 f. : 30 cm.

Dissertação (mestrado)-Universidade Federal de São Carlos, campus São  
Carlos, São Carlos

Orientador: Marcos Pazzanese Duarte Lanna

Banca examinadora: Marcos Pazzanese Duarte Lanna, Piero de Camargo  
Leirner, Rodrigo Ferreira Toniol

Bibliografia

1. Antropologia da Religião. 2. Espiritismo. 3. Hierarquia. I. Orientador.  
II. Universidade Federal de São Carlos. III. Título.

Ficha catalográfica elaborada pelo Programa de Geração Automática da Secretaria Geral de Informática (SIn).

DADOS FORNECIDOS PELO(A) AUTOR(A)

Bibliotecário(a) Responsável: Ronildo Santos Prado – CRB/8 7325



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

Centro de Educação e Ciências Humanas  
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

---

**Folha de Aprovação**

---

Assinaturas dos membros da comissão examinadora que avaliou e aprovou a Defesa de Dissertação de Mestrado do candidato Allan Wine Santos Barbosa, realizada em 29/08/2018:

---

Prof. Dr. Marcos Pazzanese Duarte Lanna  
UFSCar

---

Prof. Dr. Piero de Camargo Leirner  
UFSCar

---

Prof. Dr. Rodrigo Ferreira Toniol  
UNICAMP

*Em memória de Antonio Celio.*

## Agradecimentos

A realização desta pesquisa não teria sido possível sem o suporte e apoio de muitas pessoas. Ao longo desses dois anos e meio, meus débitos para com essas boas almas se empilharam para além da possibilidade de pagamento; meus agradecimentos, assim, são um registro do reconhecimento dessa dívida. Em primeiro lugar, não poderia deixar de agradecer à minha mãe, Matilde, pela infinita paciência e amor, agradecimento que estendo à minha irmã, Áquila. Sou grato também a Debora pelo companheirismo e por ter de ouvir tantos “hoje ficarei em casa, escrevendo”. Aos amigos, Rafael, Anderson, John e Oscar, obrigado por tornarem concreto, para mim, aquilo Cícero disse sobre a amizade:

Pois a amizade nada mais é que o acordo perfeito de todas as coisas divinas e humanas, acompanhado de benevolência e afeição, e creio que, exceto a sabedoria, nada de melhor receberam os homens dos deuses.

Esta pesquisa também marca mais uma etapa de aprendizado e orientação pela qual eu agradeço profundamente a Marcos Lanna. Orientação esta que data desde meu primeiro ano da graduação, quando li o ensaio de Mauss sobre a noção de pessoa – leitura que viria a me fazer escolher a antropologia como área de pesquisa. É desnecessário afirmar o débito intelectual que contraí após todos esses anos. Estendo essa afirmação também ao quadro docente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSCar, cujas aulas e leituras me servem como lembrete constante do que é boa antropologia. Em especial, agradeço à professora Catarina Morawska Vianna, pelos comentários ao texto de qualificação, e ao professor Piero Leirner, cujo curso de parentesco reforçou meu interesse pelas questões clássicas da antropologia. Agradeço também aos colegas discentes, especialmente a Juarez, pelas muitas conversas e sugestões sobre espiritismo e antropologia, e à turma do mestrado de 2015, pelas ótimas discussões em sala e fora dela. Da mesma forma, registro minha gratidão a Estêvão e Lucas, colegas desde o início da graduação e que sempre me incentivaram.

Pela cumplicidade etnográfica e pela caridosa paciência em acompanhar um pesquisador curioso pelas mais básicas questões, agradeço aos trabalhadores e participantes da Instituição Espírita Casa do Caminho. Em especial, agradeço a Eduardo<sup>1</sup> por ter recebido tão bem a ideia da pesquisa e aos vários palestrantes que, em um ou outro momento, ouviram minhas dúvidas e comentários sobre sua religião. Esse tipo de receptividade e interesse é tudo

---

1 Todos os interlocutores citados ao longo do texto tiveram os nomes trocados por pseudônimos.

o que um antropólogo pode desejar numa pesquisa. Por conta disso, espero ter feito justiça, nas páginas seguintes, à riqueza de temas e discussões que me foram apresentados acerca da doutrina espírita.

Agradeço, finalmente, à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) (processo n° 2015/22979-4) pelo apoio financeiro que tornaram possível esta pesquisa.

## **Resumo**

Esta pesquisa se propõe a estudar etnograficamente os fluxos de circulação que se estabelecem entre agentes encarnados e desencarnados nas atividades de um centro espírita na cidade de São Carlos – SP. Através da descrição do que se faz cotidianamente no interior de uma instituição espírita, a análise busca apreender os circuitos de dádivas e processos de hierarquização envolvidos nas palestras, sessões mediúnicas, orações, passes, grupos de estudo e práticas de caridade, enfocando os efeitos das relações assim estabelecidas e sua centralidade na construção da noção espírita de pessoa. Os espíritas estabelecem suas experiências religiosas em torno do movimento de energias, palavras, espíritos, conhecimentos, curas, sentimentos, mensagens, objetos, etc. Tais conjuntos de bens espirituais e materiais atravessam constantemente os planos de existência (físico e espiritual) e faixas evolutivas que compõem a visão kardecista do cosmos. Essa imagem do universo é organizada em termos de níveis hierárquicos, uma dinâmica que também orienta as relações entre encarnados e desencarnados na Terra. A discussão desses aspectos, junto a uma reflexão sobre reciprocidade e dívida, visa oferecer uma compreensão do espiritismo enquanto um sistema voltado – moral e cosmologicamente – para a circulação, possibilitando uma perspectiva relacional e dinâmica das experiências religiosas cotidianas do centro espírita.

**Palavras-chave:** circulação; espiritismo; hierarquia; pessoa; reciprocidade.



## **Abstract**

This research aims to ethnographically study the circuits of exchange that are established between incarnated and disincarnated agents in the activities of a spiritist center in the city of São Carlos (state of São Paulo). Through the description of what is done on a daily basis within a spiritist institution, the analysis seeks to apprehend the circuits of gifts and hierarchical processes involved in lectures, psychic sessions, prayers, passes, study groups and charitable practices, focusing on the effects of relationships thus established and its centrality in the construction of the spiritist notion of person. Spiritist practitioners establish their religious experiences around the movement of energies, words, spirits, knowledge, healing, feelings, messages, objects, etc. Such sets of spiritual and material goods constantly traverse the planes of existence (physical and spiritual) and evolutionary layers that make up the kardecist view of the cosmos. This image of the universe is organized in terms of hierarchical levels, a principle that also guides relationships between incarnated and disincarnated actors on Earth. The discussion of these aspects, alongside with a reflection on reciprocity and debt, aims to offer an understanding of spiritism as a system – morally and cosmologically – for circulation, enabling a relational and dynamic perspective of the daily religious experiences in the spiritist center.

**Keywords:** circulation; spiritism; hierarchy; person; reciprocity.

## Sumário

Agradecimentos.....	5
Resumo.....	7
Abstract.....	8
Introdução.....	10
Uma rápida contextualização histórica do espiritismo.....	12
O espiritismo no debate das ciências sociais.....	17
Nota metodológica.....	23
Organização do texto.....	25
1 – A Casa do Caminho.....	27
2 – “ <i>Não bastará, portanto, rogar sem rumo</i> ”: palestras públicas e algumas discussões gerais.....	34
2.1 – Prece e vibração.....	34
2.2 – As palestras e a noção de caridade.....	44
2.3 – Passes e energias.....	59
2.4 – A psicografia: palavras do além para o aqui.....	69
2.5 – Reciprocidade e seu lugar na cosmologia espírita.....	85
3 – Sessões de estudo e mediunidade.....	93
4 – Desobsessão: ritos, valores e a centralidade da circulação.....	112
5 – Evolução espiritual: hierarquia como princípio sistêmico.....	137
5.1 – Transição planetária: evolução de mundos e escalas espirituais.....	145
Conclusões.....	164
Referências Bibliográficas.....	172

## Introdução

O lugar ocupado pelo espiritismo kardecista nas análises antropológicas e nas ciências sociais como um todo é curioso. Trata-se de uma religião de grandes proporções na sociedade brasileira: segundo o IBGE (2010), no Brasil existem 3,8 milhões de espíritas autodeclarados. O número de simpatizantes é, entretanto, muito maior: 30 milhões. Comparando os censos de 2000 e 2010, o espiritismo apresentou um crescimento de 65% no período, saltando de 1,3% a 2,02% da população brasileira. Acompanhado desse aumento, a religião conta com um mercado editorial consolidado, com mais de 4 mil obras publicadas e 100 editoras especializadas, segundo a FEB (Federação Espírita Brasileira). Entretanto, como apontou Bernardo Lewgoy (2013) numa recente análise sobre esse crescimento, é muito difícil identificar o real alcance dessa religião na sociedade brasileira, uma vez que, por exemplo, boa parte da população – independente da adesão à doutrina de Allan Kardec – acredita em reencarnação. Fenômenos religiosos como transes, incorporações, possessões e agências espirituais são componentes importantes na cena da diversidade religiosa no Brasil.

O curioso disso tudo é que o espiritismo permanece como uma religião relativamente pouco explorada nas pesquisas antropológicas e sociológicas. Se compararmos os números de pesquisas, livros e artigos publicados, observamos que o espiritismo não recebeu a mesma atenção que as religiões neopentecostais, que o catolicismo ou até mesmo que as recentes formas de religiosidades que compõem o movimento Nova Era. Em 1997, Emerson Giumbelli notou que

[...] o que se escreveu sobre o espiritismo até agora não apresenta nem a densidade da literatura que versa sobre o que se convencionou chamar de ‘religiões afro-brasileiras’, nem a abundância que a preocupação com grupos pentecostais tem gerado, nem a continuidade das abordagens sobre a história e a atualidade das instituições católicas. (1997b: 16).

Essa afirmação foi corroborada por Sandra Jacqueline Stoll (2003: 53) alguns anos depois e desde então a situação não se modificou muito. O espiritismo continuou como uma religião relativamente pouco abordada no cenário acadêmico das ciências sociais.

Por outro lado, os poucos estudos que se debruçaram sobre o kardecismo apresentam uma notável qualidade, ao ponto de reduzir consideravelmente o impacto de sua limitação numérica. Justificadamente, esses estudos elegeram determinados aspectos centrais, seja na trajetória histórica ou na formulação doutrinária, do espiritismo como temas privilegiados.

Caridade, estudo, sistema ritual, relação com as religiões afro-brasileiras, posição em relação à diversidade religiosa no país, modelos carismáticos de líderes e dissidentes, e por aí vai. Todos esses temas orientaram pesquisas que compõem a bibliografia sociológica e antropológica sobre o espiritismo. Alguns estudos optaram por uma análise histórica, outros favoreceram a etnografia ou enfocaram as controvérsias institucionais. Apesar dessa variedade, o conjunto bibliográfico carece de um tipo bastante simples de pesquisa: uma análise etnográfica das atividades de um centro espírita.

De forma bastante resumida, é nisso que consiste este trabalho. Trata-se do resultado de aproximadamente oito meses de acompanhamento das sessões e palestras de um centro espírita de pequeno porte na cidade de São Carlos, interior paulista. Convém, entretanto, matizar a última frase do parágrafo anterior. Certamente as pesquisas de Maria Laura Cavalcanti (1983) e Bernardo Lewgoy (2000), para citar dois exemplos importantes, são resultados de etnografias em centros espíritas e que focalizam suas discussões em elementos particulares desse contexto. O resultado é uma análise que atravessa a experiência cotidiana das sessões e reuniões para atingir temas mais amplos. A presente pesquisa também elege alguns pontos privilegiados de discussão – especialmente a noção de circulação como um princípio de apreensão das relações estabelecidas entre mundo material e mundo espiritual –, mas o faz a partir da observação e descrição do conjunto de atividades que compõem a experiência geral de participação religiosa dos espíritas. É claro que uma empreitada desse tipo foi facilitada consideravelmente pela existência desses estudos focados, responsáveis pelo mapeamento e genealogia do espiritismo como movimento religioso.

Nesta introdução, meu objetivo é traçar uma rápida contextualização do surgimento do espiritismo, sua chegada, ainda no século XIX, ao Brasil e de sua institucionalização no país. Recuperar esse histórico, mesmo que de forma resumida, é muito importante para entender o modelo de organização dos centros espíritas e de suas atividades. Em seguida, é importante traçar um apanhado das principais pesquisas sobre o kardecismo nas ciências sociais brasileiras, de modo a localizar o presente estudo em termos de seus métodos e objetivos. Esse esforço também será interessante para enquadrar as diferentes abordagens através das quais o espiritismo foi apreendido, iluminando suas características e enfoques. Por fim, ofereço um resumo de cada capítulo da dissertação, de modo a tornar clara a estrutura do texto e o desenrolar dos temas aqui tratados.

## Uma rápida contextualização histórica do espiritismo

Em poucas palavras, o espiritismo é uma doutrina codificada em meados do século XIX pelo pedagogo francês Hippolyte Léon Denizard Rivail (1804-1869) – que adotou o pseudônimo Allan Kardec –, cujo grande pilar é a tentativa de aliar ciência, filosofia e religião numa síntese que possibilitasse a compreensão tanto do mundo físico quanto dos fenômenos do plano espiritual. Por conseguinte, um elemento central do espiritismo é a constante interação entre esses dois planos através da agência de espíritos<sup>2</sup>, afirmando uma porosidade das fronteiras ontológicas entre esses dois domínios. Kardec escreveu uma obra relativamente longa (a chamada *codificação*<sup>3</sup>), inspirado por espíritos superiores, na qual discute as características do mundo espiritual e, principalmente, as implicações morais do espiritismo. Essa ênfase é decorrente do ambiente intelectual e histórico de sua formação, avançando uma concepção positivista e evolucionista do cosmos em que o ser espiritual parte de uma condição animalesca e atrasada para alcançar o estágio superior de *espírito puro* através de sucessivas encarnações nos diversos mundos que compõem o universo. Kardec define da seguinte forma a doutrina espírita:

O espiritismo é, ao mesmo tempo, uma ciência de observação e uma doutrina filosófica. Como ciência prática, ele consiste nas relações que se estabelecem entre nós e os espíritos; como filosofia, compreende todas as consequências morais que emanam dessas mesmas relações. Podemos defini-lo assim: O Espiritismo é uma ciência que trata da natureza, origem e destino dos Espíritos, bem como de suas relações com o mundo corporal. (Kardec, 2013c: 40).

Esse contexto histórico de formação é tema de inúmeras pesquisas, constituindo boa parcela da bibliografia (Aubrée & Laplantine, 2009; Giumbelli, 1997b; Stoll, 2003; Vasconcelos, 2003; Arribas, 2010; entre outros). Todos os autores derivam, de um modo ou de outro, a gênese do espiritismo a partir da interação entre um discurso científico e um discurso religioso. Mas é interessante notar que o fluxo entre ciência e “religião” (entendida aqui como

---

2 Na literatura espírita há uma distinção entre Espírito (com “E” maiúsculo) e espírito (com “e” minúsculo). O primeiro diz respeito à “individualidade moral” do ser, ao passo que o segundo se refere àquilo que se opõe à matéria, como nota Cavalcanti (1983: 24, nota 6). Essa diferenciação tem importância em argumentos mais avançados no interior da doutrina, porém não vejo razão para empregá-la nesta dissertação, uma vez que não sigo à risca as convenções da grafia espírita que a tornam necessária. Quando diferenciações desse tipo forem necessárias aos argumentos, haverá referência direta no texto.

3 Para ser mais exato, a codificação é composta de cinco grandes obras: O Livro dos Espíritos (1857); O Livro dos Médiuns (1861); O Evangelho Segundo o Espiritismo (1864); O Céu e o Inferno (1865); e A Gênese (1868). Kardec também escreveu outros livros que se colocam como complementos a esse que é chamado o “Pentateuco do espiritismo”.

categoria ampla que também engloba os movimentos místicos e não confessionais) naquela época era de mão dupla. Sandra Jacqueline Stoll (2003: 34) aponta como “vários cientistas ingleses, do círculo de relações de Darwin por exemplo, aderiram à vertente anglo-saxônica do movimento espiritualista”, ao passo que o inverso também ocorria, dado que “algumas das doutrinas religiosas surgidas na Europa à época passaram a reivindicar o estatuto de ciência”. Kardec era, inclusive, bastante enfático quanto ao caráter experimental e objetivo dos fenômenos e estudos que deram origem à sua obra:

Foi aí que fiz os meus primeiros estudos sérios em Espiritismo, menos ainda por efeito de revelações que por observação. Apliquei a essa nova ciência, como até então o tinha feito, o método da experimentação; nunca formulei teorias preconcebidas; observava atentamente, comparava, deduzia as consequências; dos efeitos procurava remontar às causas pela dedução, pelo encadeamento lógico dos fatos, não admitindo como válida uma explicação, senão quando ela podia resolver todas as dificuldades da questão. [...] Compreendi, desde o princípio, a gravidade da exploração que ia empreender. Entrevi nesses fenômenos a chave do problema tão obscuro e tão controvertido do passado e do futuro, a solução do que havia procurado toda a minha vida; era, em uma palavra, uma completa revolução nas ideias e nas crenças; preciso, portanto, se fazia agir com circunspeção, e não levemente; ser positivista, e não idealista, para me não deixar arrastar pelas ilusões. (Kardec, 2013c: 13).

A doutrina espírita surge, portanto, como uma convergência entre diversas forças e ideias que estavam em alta na sociedade burguesa europeia do século XIX. O movimento que surgia buscava estabelecer um diálogo e integrar em sua própria constituição os métodos científicos que possibilitavam os impressionantes avanços e descobertas sobre a natureza e o universo. As ênfases no estudo e na experimentação, além da importância de tropos como prova e método, são marcas dessa preocupação dos espíritas europeus da segunda metade do século XIX. Por outro lado, o espiritismo também buscava recuperar um número de elementos da moralidade e da cosmologia cristã que se encontravam abalados justamente pelos avanços científicos. A caridade, uma ideia central no espiritismo desde os escritos de Kardec, deve sua importância à união entre esses elementos religiosos do catolicismo e preocupações socialistas e positivistas que influenciavam a França, Inglaterra e Alemanha. Essa média entre ideologias, métodos e moralidades da época encontrou um catalisador no movimento espiritualista, que também se fortalecia nesse contexto. Magia, teosofia, mesmerismo, inúmeras formas de ocultismo, misticismos orientais, entre outros temas, cativavam parcelas da população esclarecida e movimentavam um mercado literário considerável. O espiritismo é fruto desse amálgama diverso e complexo, um retrato da efervescência de ideias e movimentos que povoaram a Europa durante o século XIX.

João Vasconcelos (2003) discute esse contexto de formação, ressaltando como, durante boa parte do século XIX, um programa de verdade específico – o científico, fundado na ideia de “prova” como pilar epistemológico – se apresentava como o paradigma do conhecimento aceitável e legítimo, contexto que influenciou profundamente a definição do espiritismo como movimento:

Embora o próprio Kardec tenha deixado bem claro que a ciência espírita não era uma ciência como as outras, muitos dos seus seguidores ignoraram esta cautela e batalharam por um estatuto de paridade. Essa batalha, porém, foi perdida, e o Espiritismo ora ficou numa espécie de limbo entre a religião e a ciência, ora acabou por ser socialmente definido como uma religião. (Vasconcelos, 2003: 119).

Recuperar esses processos de tensão é interessante porque o espiritismo, enquanto objeto de reflexão, permite

[R]elativizar a tendência, de certo modo consolidada, de tratar religião e ciência como campos de conhecimento autônomos e/ou excludentes. [...] [E]stes sistemas de conhecimento mantêm relações intensas que são, ao mesmo tempo, de aproximação e distanciamento; de confronto e influência; de apropriação e reinterpretação inesperadas. (Stoll, 2003: 35).

O espiritismo logo se expandiu pela Europa e não tardou a chegar no Brasil. Por volta das décadas de 1850 e 1860, sua entrada se deu especialmente através das colônias e grupos franceses, tendo jornalistas, profissionais liberais e militares como seus principais divulgadores. Bahia e Rio de Janeiro foram os estados onde a doutrina primeiro estabeleceu raízes. Em termos históricos, muita coisa aconteceu desde então no movimento espírita, principalmente em seu processo de consolidação no país. As transformações, algumas delas radicais, são tema dos trabalhos de Giumbelli (1997b) e Arribas (2010), sendo um dos pontos mais importantes desse debate a tensão presente até hoje entre vertentes religiosas e científicas no interior do espiritismo. A questão remonta aos confrontos intelectuais ocorridos nos grupos espíritas e, posteriormente, na Federação Espírita Brasileira (FEB, fundada em 1884), assim como ao processo de perseguição e ameaça jurídica que o espiritismo (e diversas outras religiões, destacadamente as de matriz africana) sofreu durante a Primeira República (Giumbelli, 1997a).

O ponto nodal do processo pode ser localizado na trajetória de Bezerra de Menezes, médico, político e figura central no espiritismo brasileiro durante o final do século XIX. Em 1888, assumiu a presidência da FEB e buscou unificar as vertentes conflitantes da federação, que se dividiam entre religiosos, científicos e filosóficos (ou místicos), com suas respectivas ênfases. Bezerra de Menezes possuía uma relação próxima com o catolicismo, que ficava

explícita no apoio que dava às obras de Jean-Baptiste Roustaing<sup>4</sup> no Brasil. Essa proximidade, derivada inclusive de sua criação numa família e contexto social atrelados ao catolicismo popular, fez-se sentir principalmente em sua segunda presidência na FEB, em 1895, quando abandona a tentativa de conciliação entre as vertentes e parte para uma representação mais direta dos religiosos. O resultado foi a preponderância que os elementos religiosos do espiritismo tiveram na constituição do movimento no Brasil, às expensas da ênfase científica e filosófica que tinha na Europa.

Durante a Primeira República, as práticas terapêuticas e receitistas da religião (que permaneciam como um reduto de ênfase parcialmente científica ou que, pelo menos, lidava com uma eficácia já englobada pela ciência médica) se chocaram com os estatutos e normas sanitaristas promovidos pelo Estado republicano no intuito de “forçar” a modernização da sociedade brasileira, incluindo o combate às “crendices” e “superstições religiosas”. Essas práticas, que também englobavam a homeopatia e formas alternativas de tratamento de doenças, formavam uma base importante de atuação do espiritismo enquanto religião e movimento social. A sobreposição de saberes causada por essa tensão colocou o espiritismo numa posição de concorrência com a medicina, provocando seu enquadramento no código penal como uma prática de charlatanismo. De forma sintética, a promessa de eficácia no tratamento médico apenas era legítima, aos olhos do Estado, quando provinda de um saber científico reconhecido e legitimado como tal. A resposta estatal ao espiritismo foi justamente uma resposta, como bem coloca Vasconcelos (2003), à quebra de um pacto que marca a própria constituição daquilo que se convencionou chamar “modernidade”.

A pesquisa de Emerson Giumbelli (1997b) toma essa controvérsia entre o espiritismo e o código criminal na Primeira República como objeto. O autor demonstra as sutilezas pelas quais as práticas foram aos poucos judicializadas, embora sem ter engendrado uma onda extensiva de prisões e perseguições – como ocorreu com as religiões afro-brasileiras, cujos membros não desfrutavam do mesmo estatuto social e econômico que os espíritas. Já a obra de Arribas (2010) aponta como esse estado de coisas, abalando a segurança política da própria prática do espiritismo, provocou um esforço de contraposição institucional levado a cabo principalmente pela FEB. Dado que um dos princípios caros ao Estado republicano era a

---

4 Roustaing defendia, entre diversos pontos, uma leitura do espiritismo bem mais simpática ao catolicismo do que a expressada por Kardec. Uma das áreas em que essa ênfase ficava clara era com relação ao entendimento sobre a pessoa de Jesus Cristo, afirmando Roustaing que se tratava efetivamente do filho de Deus, e não um espírito de enorme evolução responsável pela “administração” da Terra. Sobre a conflito que as obras de Roustaing engendraram no Brasil, ver Arribas (2010).



liberdade religiosa, o espiritismo se viu obrigado a reformatar sua imagem, intensificando seus esforços em definir-se como uma religião, cuja prática estaria protegida por garantias constitucionais. A caridade foi um elemento central nesse processo, já que, além de presente na própria doutrina espírita, também se configura como uma atitude afirmativa da moralidade cristã. O espiritismo brasileiro, desse modo, apostou sua própria definição enquanto movimento religioso na caridade como principal forma de agência social. O resultado foi uma solidificação da posição religiosa no interior do movimento, ganhando o espaço que antes pertencia aos científicos (muitos deles alinhados à prática receitista e homeopática) e aos filósofos.

No plano mais amplo, a ‘caridade’, como categoria condensadora de uma série de disposições e traços rituais, foi o principal sinal diacrítico reconhecido por diversos agentes sociais para se estabelecerem as distinções que regulariam tanto a percepção das identidades quanto a legitimação de determinadas práticas no campo do espiritismo. No plano interno da dinâmica das atividades da FEB, o enquadramento da ‘mediunidade receitista’ entre as formas de ‘auxílio à humanidade sofredora’ possibilitou, na medida mesmo em que se reafirmava o compromisso com a ‘caridade’ como elemento definidor do ‘espiritismo’, sua realocação diante do desenvolvimento de outras modalidades de assistência que privilegiavam dimensões prioritariamente ‘morais’ (‘conselhos’, ‘desobsessões’) ou materiais (distribuição de mantimentos, consultórios médicos). (Giumbelli, 1997b: 281).

O espiritismo possui atualmente cerca de 15 milhões de adeptos em todo o mundo, contando com sua maior comunidade no Brasil. A difusão da doutrina ao longo do século XX teve como figura central Francisco Cândido Xavier, médium mineiro que psicografou mais de 400 livros ao longo de sua vida. Por questões de espaço, não entrarei no processo de transformação que a trajetória e produção mediúnica de Chico Xavier realizou no espiritismo<sup>5</sup>, elementos que também aprofundaram uma ênfase religiosa que reduziu a centralidade experimental e positivista que Kardec conferia ao seu método de compreensão dos fenômenos espirituais. Um tema importante que também pode ser depreendido da trajetória mediúnica de Chico Xavier é a imbricação entre espiritismo e catolicismo, fórmula responsável em boa medida pela atual estrutura doutrinária do movimento espírita (ver Lewgoy, 2004b).

---

5 Para trabalhos minuciosos sobre a questão, ver Lewgoy (2000; 2004b) e Stoll (2003).

## O espiritismo no debate das ciências sociais

Embora estando presente em solo brasileiro desde a segunda metade do século XIX, o espiritismo apenas entrou no debate das ciências sociais na década de 1960, com os estudos de Cândido Procópio Ferreira de Camargo (1961; 1973) sobre kardecismo e umbanda. Antes desse período, o espiritismo também apareceu (especialmente durante a Primeira República) nas teses médicas e psicológicas<sup>6</sup>, sendo tratado como “uma doença contagiosa capaz de inutilizar a população para o trabalho, [...] tido como caso de saúde pública” (Isaia, 2008). Entretanto, a partir dos estudos conduzidos por Roger Bastide na década de 1950 sobre as religiões afro-brasileiras, que influenciaram grandemente a sociologia e antropologia das religiões no Brasil, o interesse das ciências sociais por rituais de possessão e crenças voltadas para o contato com espíritos cresceu bastante, especialmente quando aliado às reflexões sobre as “sobrevivências” de tradições africanas no Brasil ou, contrariamente, quando buscavam compreender uma “brasilidade” dos cultos africanos através da noção de sincretismo (Montero, 1999). Essa preocupação inicial explica o porquê das análises sobre o espiritismo frequentemente aparecerem ao lado dos trabalhos sobre religiões afro-brasileiras. A umbanda foi um elemento importante nessa trajetória, dada sua caracterização como religião constituída a partir de processos de resignificação e sincretismo entre aspectos do candomblé de origem banta e iorubá com o kardecismo (Prandi, 2012).

O estudo de Cândido Procópio Ferreira de Camargo (1961), um dos primeiros a tentar formular uma teoria geral para compreender as religiões espiritualistas no Brasil, é um marco importante por avançar uma tese que influenciou boa parte das análises iniciais sobre esse tema. Para o autor, kardecismo e umbanda constituiriam extremos de um gradiente mediúnico, com o primeiro centrando-se na prática da mediunidade consciente, ética cristã e sobriedade, ao passo que a segunda se pautaria pela mediunidade inconsciente, preceitos ritualísticos e mágicos, além de intensa emotividade. Tais classificações carregam certo nível de etnocentrismo, como lembra Maria Laura Cavalcanti (1983: 8), e se baseiam em categorias que caíram em desuso no debate antropológico e sociológico, mas a influência dessa dualidade em termos de práticas e concepções que atravessam espiritismo e umbanda (e até outras religiões de matriz africana) não deve ser subestimada. Constituiu-se, com efeito, um curioso processo de retroalimentação entre esse discurso acadêmico – de que o

---

6 Para um detalhamento desses trabalhos, ver Giumbelli (1997b).

espiritismo seria mais sóbrio e cristianizado enquanto a umbanda apresentaria traços ritualísticos mais mágicos e emocionais – e as estratégias de autorrepresentação dessas religiões na sociedade brasileira.

Esse tema será abordado com mais detalhes num capítulo posterior, mas é interessante notar que a categoria ritual é central nesse debate e o modo como é mobilizada por religiosos ou por cientistas revela o quanto a tese de Camargo ecoa uma tensão constitutiva entre espiritismo e umbanda. Marcelo Camurça (2017) ofereceu uma interessante crítica à teoria do continuum mediúnico, ressaltando sua influência sobre o modo como muitas pesquisas pensaram a umbanda e o espiritismo. Camurça faz um apanhado dos méritos e limitações da abordagem de Camargo, defendendo um desenvolvimento das teorias classificatórias de modo a possibilitar modelos e reflexões capazes de apreender com eficácia os fluxos, transformações, trânsitos e experiências religiosas. Essa seria uma estratégia para ir além da pretensa solidez dos tipos culturais, da noção de campo religioso ou de enfoques exageradamente institucionais.

Outro trabalho importante sobre o espiritismo é a pesquisa conduzida pelos antropólogos franceses Marion Aubrée e François Laplantine (2009). A particularidade dessa obra é empreender uma análise sobre o processo de formação do espiritismo na França, suas transformações, sua migração para o Brasil e as particularidades que tais movimentos provocaram na doutrina de Kardec. O livro apresenta um extenso conjunto de informações sobre o espiritismo francês, tanto no período de formação quanto na atualidade, comparando suas particularidades aos caminhos tomados pela doutrina em solo brasileiro desde sua chegada no século XIX. A pesquisa não apresenta uma teoria geral de explicação do espiritismo, se centrando primariamente nos processos, personagens e movimentos que compuseram a trajetória da religião nos dois países. Entretanto, um dos argumentos desenvolvidos pelos autores é que o desenvolvimento brasileiro do espiritismo resultou em algo mais “esotérico” e “sobrenatural” que sua formulação europeia devido a características histórico-sociais do próprio país:

O Brasil, país jovem cujas classes dominantes e as camadas médias que delas dependem estão imbuídas de positivismo e de ideologia futurista, tem tendência a negligenciar suas circunstâncias históricas próprias e compensar esta pretensa “falta de história”, no imaginário, por uma produção esotérica que se estende aliás para bem além do kardecismo. (Aubrée & Laplantine, 2009: 391).

O leitor tem a sensação de que as diferenças exploradas pelos autores acabam escoando para dualidades do tipo moderno/não-moderno no que diz respeito às duas

sociedades onde o kardecismo apresentou grande desenvolvimento. A França, cuja “carga histórica e cultural” seria “maior”, teria produzido um espiritismo menos propenso a tais elaborações sobrenaturais. O Brasil seria um país “onde o cotidiano está impregnado do chamado, bem a propósito, ‘realismo fantástico’, cuja característica é tornar fluidos os limites entre as categorias do real e do imaginário” (Aubrée & Laplantine, 2009: 392). De certo modo, essa tese é uma derivação – embora lidando com outras categorias – do posicionamento tomado pelos primeiros pesquisadores do espiritismo, como Cândido Procópio Camargo, de que o espiritismo brasileiro traria uma carga religiosa muito mais forte que a doutrina de Kardec em sua forma original. Camargo também afirma que isso se deve à “tradição cultural brasileira”, que seria “impregnada de um estilo sacral de compreender a realidade” (Camargo, 1961: 112). Os estudos mais recentes, como as pesquisas de Damázio (1994), Giumbelli (1997b) e Stoll (2003), por outro lado, apresentam reflexões que buscam caracterizar o espiritismo brasileiro como uma reconstrução particular da doutrina de Kardec.

Um grupo mais recente de trabalhos<sup>7</sup> deslocou a ótica de análise sociológica dos processos macroculturais para o que Giumbelli (1997b: 17) chamou de “análises em profundidade de uma microsituacão”. Três pesquisas importantes merecem ser destacadas desse grupo. A primeira é a clássica etnografia de Maria Laura Cavalcanti (1983), realizada num centro espírita da zona sul do Rio de Janeiro. A autora aborda o espiritismo a partir de uma perspectiva estrutural que o toma como um sistema religioso fundado em algumas dualidades fundamentais permeadas por mediações e tensões. A oposição entre “Mundo Visível” e “Mundo Invisível” é uma delas, assim como a descrição da noção de pessoa no espiritismo por meio de uma tensão constantemente negociada na experiência entre livre-arbítrio e determinismo – fundamentada na dualidade “Eu-maior” e “Eu-menor”. Temas como caridade, estudo e mediunidade são apreendidos em termos de sua posição na cosmologia e no “sistema ritual” espírita, assim como uma divisão igualmente importante entre sincronia e diacronia no que diz respeito à orientação de todas essas noções. A pesquisa

---

7 Estou privilegiando, nesta rápida revisão da literatura, trabalhos e pesquisas cujas reflexões são importantes para discussões que serão empreendidas nos capítulos desta dissertação. Muitos autores e autoras, dessa forma, não aparecem nas sínteses. É o caso do trabalho de Donald Warren (1986) sobre medicina espiritualizada e homeopatia; de David Hess (1987) sobre “O espiritismo e as ciências”; do importante livro de Sylvia Damázio (1994) sobre o advento e expansão do espiritismo no Rio de Janeiro; da recente coletânea historiográfica organizada por Artur Cesar Isaia e Ivan Aparecido Manoel (2012); entre outros. Existe também uma considerável literatura escrita por jornalistas e biógrafos espíritas que aborda inúmeros temas, especialmente a história do movimento. Revisões mais completas desses conjuntos bibliográficos podem ser encontradas em Giumbelli (1997b), Stoll (2003) e Arribas (2010).

de Cavalcanti é um referente teórico importante para empreendimentos que busquem refletir sobre a cosmovisão e cosmologia espírita, isto é, sobre como os espíritas apreendem e organizam o universo. Discutirei as dualidades sistêmicas elencadas pela autora com maiores detalhes num capítulo posterior, bastando, por ora, deixar clara sua particularidade em ser um dos primeiros estudos a propor a realização de uma etnografia para compreender, em termos gerais, no que consiste o sistema religioso espírita.

Um segundo trabalho dessa linha etnográfica mais geral é a pesquisa de Bernardo Lewgoy (1998; 2000; 2004b). Sua tese centrou-se no acompanhamento das atividades de estudo, leitura e escrita num centro espírita de Porto Alegre, tomando como tema justamente a importância dessas práticas na constituição do espiritismo enquanto uma “religião do livro”. O autor ressalta diversas relações fundamentais entre uma cultura letrada e o kardecismo brasileiro, apontando que

Nesse sentido, ele extrapola qualquer comparação com outras “Religiões do Livro” pois, ao engajar os seus participantes em práticas e valores associados à cultura escrita – e não apenas sofrer a influência especializada de sua autoridade – ele supõe a socialização prévia nas práticas e valores da cultura escrita ou, em outras palavras, uma longa passagem pela escola. Supõe o “letramento”, conceito que indica o status cognitivo e social dos indivíduos que passaram por esses processos com uma proficiência que os diferencia dos analfabetos funcionais. (Lewgoy, 2000: 336).

Lewgoy empreende, dessa forma, uma análise da importância da linguagem escrita nas dinâmicas de sociabilidade do centro, na posição que o espiritismo ocupa no quadro religioso da sociedade brasileira – vale lembrar que se trata, segundo o IBGE, da religião cujos membros possuem a mais alta taxa de escolaridade dentre as analisadas pelo censo –, além da centralidade doutrinária que o estudo e a leitura possuem na religião. Esse tipo de análise permite, inclusive, trabalhar de forma mais exata as teses de trabalhos como o de Aubrée e Laplantine sobre as particularidades brasileiras do espiritismo, especialmente no que diz respeito às suas imbricações com o catolicismo.

Com efeito, Lewgoy (2001; 2004b) seguiu por esse caminho num estudo posterior cujo objeto é a biografia do médium Chico Xavier, entendido como uma figura-chave na encruzilhada formada pelo encontro do espiritismo e do catolicismo popular. Nesse trabalho, o autor busca conciliar uma reflexão sobre a cultura e/ou sociedade brasileira como um todo ao quadro interpretativo derivado da biografia de Chico Xavier, propondo, assim, um ponto de vista estrutural centrado nas concepções de pessoa e cidadão materializadas pela vida do médium. A interpretação de Lewgoy associa a vida marcada por noções de santidade e missão

à produção psicográfica do médium, amálgama produtor de um “trânsito de significados entre suas intervenções como líder religioso e o registro popular que o santifica” (Lewgoy, 2004b: 12). Tais fluxos e trânsitos de significados seriam marcados, assim, por um forte aspecto hagiográfico. Por outro lado, há também as narrativas populares e orais que proliferaram em torno da vida de Chico por conta de seu carisma e inserção na própria história religiosa brasileira do século XX. Temos, assim, a imagem de um espiritismo tipicamente nacional e marcado pelo sincretismo com o que Lewgoy categoriza, a partir de Pierre Sanchis (1994), como “a cultura católica brasileira”. Chico Xavier passa a ser entendido, nesse quadro, como um mediador – no sentido estrutural do termo – religioso e cultural, desempenhando “um papel decisivo na fabricação de costuras entre os sistemas éticos e cosmológicos opostos do carma e da graça” (Lewgoy, 2004b: 14).

Por fim, a pesquisa de Sandra Jacqueline Stoll (2003) é outro marco importante da literatura. Sua tese, nomeada justamente “Espiritismo à Brasileira”, busca apreender as características particulares que deram forma ao movimento espírita ao longo do século XX e as transformações e cisões pelas quais a religião vem passando nas últimas décadas, especialmente a influência de elementos da religiosidade Nova Era<sup>8</sup>. A autora parte do princípio de que o espiritismo brasileiro não é simplesmente uma “distorção” da doutrina tal como se originou na França, embebida nos valores pré-modernos e religiosos da sociedade brasileira. O espiritismo seria um produto específico, com características próprias, que deve ser tratado como tal. A estratégia adotada por Stoll, seguindo em grande medida uma tradição interpretativa derivada dos trabalhos de Clifford Geertz, consiste na “análise de relatos biográficos de personagens cujas histórias de vida são representativas de momentos específicos da história do espiritismo no Brasil” (Stoll, 2003: 61). São selecionadas as biografias de Chico Xavier, como figura metafórica para a consolidação de uma matriz católica e hagiológica no interior da doutrina espírita; e de Luiz Gasparetto, cuja cisão com o espiritismo apontaria para a incorporação de novas formas de religiosidade e modelos éticos no arcabouço espiritualista, especialmente a integração da literatura de autoajuda e outros elementos da Nova Era.

Nesse sentido, a pesquisa de Stoll guarda proximidades com a de Lewgoy, embora este último critique o uso que a autora faz da noção de “história oficial”, isto é, a história tal como

---

8 O livro de Anthony D’Andrea (2000) apresenta uma pesquisa extensiva sobre a entrada do movimento *New Age* no Brasil através das tradições espiritualistas e paracientíficas. Outra referência importante são os vários trabalhos de Marcelo Camurça, especialmente sua recente coletânea de artigos sobre o tema (2014).

apresentada pelos biógrafos e pelo espiritismo institucional (Lewgoy, 2004b: 19-20, nota 5). Stoll (2012) também elaborou discussões sobre as tensões entre ética religiosa e interesses econômicos nessa cisão do espiritismo a partir da figura de Gasparetto. Sua abordagem, que propõe a compreensão das relações de mediunidade (entre espíritos, médiuns e público) através da troca e circulação de dons espirituais e materiais, serviu de inspiração para boa parte deste trabalho e foi determinante para o enfoque na noção de circulação como elemento fundamental do sistema religioso espírita.

Outro grupo de pesquisas, já mencionado acima, é formado por Emerson Giumbelli (1997b; 1998), Célia da Graça Arribas (2010; 2011) e Marcelo Camurça (2001; 2014; 2016). A partir de referentes teóricos diversos, estes autores refletem sobre as tensões, ambiguidades e conflitos que marcaram a formação e consolidação do movimento espírita e sua relação com outras religiosidades e dimensões da vida social. Giumbelli (1997b) estuda a controvérsia causada pela estruturação do código criminal da Primeira República de modo a classificar práticas tipicamente espíritas como charlatanismo. O autor oferece uma minuciosa análise dos processos e estratégias de ação e reação adotadas pelo Estado republicano e pelo movimento espírita visando mostrar como houve um esforço de produção imagética e mesmo de redefinição institucional do espiritismo na forma de uma luta pela legitimação. Se Giumbelli se debruçou sobre esse tema por meio de uma espécie de arqueologia da controvérsia, Arribas (2010) tomou um caminho diverso. Partindo de uma posição bourdiesiana com elementos da sociologia da religião de Peter Berger, a autora enfoca as disputas simbólicas e materiais travadas no interior do movimento espírita nascente e em relação à constituição do campo religioso brasileiro. Arribas privilegia a produção literária e documental para mapear os posicionamentos de personagens-chave nessa história, chegando a conclusões bastante semelhantes às de Giumbelli, embora permeadas de certo funcionalismo na explicação de como a caridade foi utilizada como estratégia de legitimação religiosa.

Os trabalhos de Camurça, por sua vez, lidam com diversos temas constitutivos do espiritismo tal como se configura atualmente. Aliás, o autor oferece uma perspectiva particularmente interessante por conta do elemento comparativo presente em suas reflexões. Alguns exemplos dessas discussões vão desde os trânsitos e diálogos estabelecidos entre espiritismo e catolicismo através das noções de ressurreição e reencarnação até a competição religiosa que se estabeleceu entre essas religiões em torno das obras sociais e caridade. Muitas dessas pesquisas foram realizadas tomando como lócus histórico e etnográfico a cidade de

Juiz de Fora, além de análises documentais que fornecem um mapeamento das ideias e ações que se desenvolveram a partir dessas interpelações e tensões. A ênfase tanto histórica quanto social permite a integração com as pesquisas de Giumbelli e Arribas, formando um quadro analítico fundamental para as reflexões sobre como o espiritismo se tornou a religião que é hoje e todo o encadeamento de conflitos e transformações implicados nessa história.

Em termos de autores estrangeiros, para além do livro de Aubrée e Laplantine, vale a pena destacar duas menções. A pesquisa de João Vasconcelos (2012a) sobre o Racionalismo Cristão<sup>9</sup> na ilha de São Vicente (Cabo Verde) apresenta uma trajetória da doutrina de Kardec fora do eixo Brasil-França, revelando um processo de estabelecimento, institucionalização e formulação doutrinária muito diferente dos casos geralmente privilegiados pela literatura, tanto pela particularidade da própria religião quanto pelo contexto etnográfico. Já os trabalhos desenvolvidos por Diana Espírito Santo (2010a; 2013a; 2013b; 2015b; entre outros) sobre o espiritismo cubano oferecem uma alteridade ainda mais radical em termos comparativos. A autora traça paralelos e distinções tanto em relação ao espiritismo brasileiro quanto à umbanda, operando aproximações com a bibliografia sobre religiões de matriz africana e trazendo um conjunto totalmente diverso de análises etnográficas.

### **Nota metodológica**

A presente pesquisa é fruto de aproximadamente oito meses de trabalho etnográfico na Instituição Espírita Casa do Caminho, localizada no bairro do Tijuco Preto em São Carlos. As discussões aqui desenvolvidas, portanto, são derivadas da participação e acompanhamento das atividades cotidianas do centro, diálogo com seus frequentadores e estudo das obras básicas do espiritismo. Nesse sentido, três grandes conjuntos de informações foram articulados na pesquisa. Em primeiro lugar, há o material etnográfico primário, incluindo tanto a organização, práticas e discursos presentes no centro quanto as interpretações que os próprios espíritas elaboram sobre sua religião e que busquei incluir nas reflexões aqui trabalhadas. Em segundo lugar, existe o conjunto de pesquisas e etnografias sobre o espiritismo realizadas por

9 Corrente dissidente do espiritismo fundada no Rio de Janeiro, em 1910, por Luiz de Mattos e Luiz Alves Thomaz. Trata-se de uma leitura do kardecismo que privilegia aspectos tidos como científicos e deriva deles as concepções religiosas sobre o ser e o universo, embora guarde muitas semelhanças doutrinárias com o espiritismo. A sede da organização se encontra na capital carioca, possuindo 180 filiais espalhadas pelo Brasil e outros países.



cientistas sociais e historiadores, que fornecem não apenas um rico material comparativo, mas também uma boa quantidade de discussões já bem delimitadas sobre temas importantes no contexto religioso espírita. Por fim, há também o conjunto de obras doutrinárias utilizadas (e recomendadas) pelos próprios espíritas que está longe de servir como uma “versão oficial” – dado que há embates e discussões frequentes nos grupos espíritas sobre a pertinência deste ou daquele livro –, se apresentando ao pesquisador como um universo de noções, categorias, conceitos e interpretações que são manipulados de formas variadas pelos agentes nas diversas instâncias que formam o cotidiano do centro.

Ao longo da pesquisa, busquei articular esses três conjuntos de materiais de modo a construir uma etnografia do centro espírita fiel ao que observei durante o trabalho de campo, preocupada com as questões doutrinárias que também eram de interesse para os interlocutores e que estabelecesse um diálogo produtivo com a bibliografia. O resultado, nesse sentido, foi uma pesquisa de duplo enfoque, isto é, uma etnografia sobre as atividades do centro espírita (o que é feito naquele espaço que o constitui enquanto centro?) e também uma reflexão sobre a doutrina como um todo (no que acreditam os espíritas e no que consiste suas experiências religiosas?). A ênfase na dimensão da experiência é importante por representar o ponto de partida para a discussão com autores e autoras que pensaram o espiritismo brasileiro. Por outro lado, essa preocupação também se justifica pelo modo como os espíritas encaram o universo e as características da vida na Terra, permeada de atores e agenciamentos espirituais. Esse posicionamento informou, inclusive, a organização dos capítulos, dado que privilegiei as atividades, ações e instâncias da prática religiosa como unidades de descrição – palestras, preces, passes, psicografias, grupos de estudo, etc. É dessa forma, enquanto conjunto de ações e espaços definidos, que o centro se apresenta para um visitante. Aos poucos, as relações entre tais experiências e momentos vão se tornando explícitas e, conforme o visitante intensifica sua participação nas demais atividades, os temas mais amplos que unem tudo o que define o centro e próprio modo de ser espírita começam a formular uma imagem geral da religião.

Outro aspecto metodológico importante que orientou esta pesquisa é um enfoque centrado nas relações e efeitos que emergem como produtos das ações e disposições de atores do mundo físico e do plano espiritual. O eixo central da dissertação – a noção de circulação – torna-se mais claro e seu peso na cosmopolítica é evidenciado a partir de uma postura desse tipo. Isso significa que, em vez de partir de questões do tipo “o que é a prece espírita?” ou “quais características definem os diferentes tipos de passe?”, busquei descrever a natureza das

relações que tais experiências engendram e os efeitos que produzem nos atores nelas implicados. Como ficará claro, muito do que se faz num centro espírita envolve a construção de fluxos que ligam e perpassam plano espiritual e mundo físico. Em tais fluxos circulam diferentes elementos (palavras, energias, objetos, pedidos, sentimentos, conhecimentos, etc.) e são essas redes que compõem aquilo que define a individualidade de um espírito, isto é, seu histórico cármico relacional, seu percurso evolutivo ao longo de diferentes encarnações e sua experiência mediúnica. Seria possível dizer, assim, que a descrição busca trazer à tona uma imagem do espiritismo enquanto sistema fundado numa linguagem específica – a da troca/circulação –, cujas relações estão imbuídas em princípios de hierarquia e reciprocidade. Oferecer uma descrição etnográfica sobre tais temas a partir da observação do cotidiano da Casa do Caminho e em conjunto com uma discussão antropológica foi o mote que orientou a realização desta pesquisa.

### **Organização do texto**

Como dito acima, a estrutura dos capítulos desta dissertação segue, de certo modo, a agenda de atividades da Casa do Caminho, que pode ser tomada como representativa do que se realiza usualmente nos centros espíritas. O primeiro capítulo, nesse sentido, busca contextualizar a instituição na cidade de São Carlos, apontando seu perfil de atuação social e religiosa. São apresentados os projetos de assistência à comunidade, especialmente a creche, o oferecimento de sopa e a realização de bazares/mutirões. A importância deste capítulo inicial, além de fornecer ao leitor uma imagem geral do centro, de sua estrutura e impacto na comunidade local, é apontar a existência dos muitos projetos e iniciativas que vão além das atividades doutrinárias que constituem o objeto da presente descrição etnográfica.

O segundo capítulo, por sua vez, discute aquela que pode ser vista como a principal – ou, pelo menos, a mais frequentada – atividade do centro: a palestra pública. Trata-se da ocasião em que o centro recebe um grande número de espíritas que não participam de atividades mais avançadas, como os grupos de estudo e sessões mediúnicas. Esse capítulo é relativamente longo por incluir divisões referentes a vários componentes importantes da prática espírita e cuja presença se faz marcante na realização das palestras. Desse modo, discuto como são realizados os diferentes tipos de oração, seus efeitos e importância em

termos de agência para os espíritas, dando destaque às relações que tais práticas implicam. A questão de como se articulam o mundo espiritual e o mundo físico é fundamental para esta e demais discussões. Em seguida, realizo uma discussão inicial sobre a noção de caridade e sua importância na doutrina. A descrição segue abordando também os fenômenos do passe e da psicografia por uma ótica análoga. Por fim, busco construir uma reflexão sobre a possibilidade de se falar em reciprocidade num sistema religioso tão marcado pela caridade e por uma ênfase ideológica no altruísmo. Tais discussões constituem um pilar dos argumentos desenvolvidos nos capítulos seguintes, uma vez que apresentam o espiritismo como um sistema religioso centrado (em termos morais e cosmológicos) na noção de circulação.

O terceiro capítulo trata das reuniões dos grupos de estudo e sessões mediúnicas. São instâncias frequentadas por um número menor de pessoas e que já operam num nível de complexidade doutrinária maior. O objetivo desse capítulo é apresentar uma visão geral da prática mediúnica e do processo de aprendizagem e formação que o centro oferece para aqueles que se interessam em aprofundar suas capacidades espirituais. A questão da influência e agência dos espíritos torna-se mais explícita e a interação dos frequentadores com guias e espíritos problemáticos permite tratar as nuances envolvidas na vida espiritual.

A discussão sobre mediunidade abre caminho para o quarto capítulo, centrado na marcante sessão de desobsessão. Um tema clássico nas etnografias do espiritismo, busco descrever esse fenômeno através de uma postura crítica frente ao modo como a noção de ritual foi empregada nas análises. A descrição do fenômeno é feita visando localizar sua importância no conjunto de atividades do centro e da experiência religiosa dos frequentadores comuns. Retomando debates clássicos nas ciências sociais sobre as continuidades e afinidades entre kardecismo e umbanda, procuro apontar uma distorção teórica que a noção de ritual (importante nesses estudos comparativos) pode ter causado nos modelos de compreensão do espiritismo. Por fim, também discuto a utilidade de uma analogia entre aspectos etnográficos do espiritismo e dinâmicas de troca e produção de valor na Melanésia, reforçando o peso moral que o espiritismo deposita em seu elogio da circulação e condenação moral da imobilidade.

O capítulo final trata mais detidamente do tema da hierarquia, cuja utilização para pensar o contexto espírita é um grande mérito da etnografia de Cavalcanti (1983). Para tanto, busco demonstrar a centralidade da hierarquia, assim como das noções de evolução e carma, na doutrina espírita. A reflexão é conduzida a partir das discussões de Louis Dumont sobre o

conceito, se configurando, inclusive, como um debate mais próximo com o modelo de Cavalcanti, ao qual busco fazer algumas contribuições. A hierarquia é trabalhada tanto em sua forma individual – como estrutura que rege o percurso e formulação das sucessivas encarnações de um espírito – quanto no que tange às faixas evolutivas dos diferentes planetas que compõem o cosmos. A ênfase continua sendo na caracterização da hierarquia enquanto fenômeno relacional, que articula diferentes espíritos por meio de dívidas e créditos advindos de encarnações passadas. O capítulo é seguido da conclusão, onde procuro sintetizar os argumentos expostos ao longo da dissertação.

## **1 – A Casa do Caminho**

O trabalho de campo que embasa as discussões desta pesquisa foi realizado na Instituição Espírita Casa do Caminho, fundada em 1967 no bairro do Tijuco Preto em São Carlos, interior de São Paulo. Trata-se de um centro espírita bastante convencional quando comparamos seu rol de atividades religiosas e assistenciais com as descrições fornecidas pela literatura antropológica. Antes de abordar as características da instituição, entretanto, vale a pena comentar como se deu minha inserção em campo neste contexto em específico. A Casa do Caminho é um dos centros mais tradicionais de São Carlos e, antes mesmo de iniciar a pesquisa, eu já havia entrado em contato com sua atuação através de comentários de colegas da universidade e de páginas na internet. Após conduzir um rápido levantamento, constatei que o centro oferecia todas as dimensões da prática e estudo do espiritismo que me interessavam para pesquisa ainda em desenvolvimento: palestras, passes, orações, grupos de estudo, sessões de desobsessão, mutirões assistenciais, atendimento fraterno, distribuição de alimentos e remédios à população local, administração de uma organização filantrópica (creche), etc. Tendo tais informações em mãos, me dirigi ao centro numa noite de palestra para estabelecer um contato inicial e, com alguma sorte, dialogar com os dirigentes da casa acerca de minha intenção em fazer uma pesquisa antropológica ali.

Ao chegar, fui direcionado por uma senhora, que estava responsável pela condução dos visitantes, ao salão principal do centro. A palestra da noite já estava começando e ela disse que eu poderia assistir enquanto esperava por Eduardo, que é o presidente do centro e a pessoa com quem eu deveria falar sobre minha pesquisa. A palestra ocorreu normalmente e,

logo em seguida, eu me direcionei à sala do presidente da instituição, que já estava informado sobre minha visita. Comentei rapidamente as ideias e abordagens que baseavam meu projeto e expus minha vontade de tomar a Casa do Caminho como lócus de descrição mediante a autorização dos dirigentes. Eduardo ouviu minha fala em silêncio e logo concordou com a empreitada, demonstrando interesse no projeto. A conversa prosseguiu para uma fala geral do presidente sobre os pilares da doutrina espírita, assim como algumas recomendações de leitura (na maior parte, livros de Allan Kardec). Começamos, então, a estabelecer uma agenda de visitas de modo que eu pudesse frequentar o maior número possível de atividades nos meses seguintes. Eduardo me explicou que algumas sessões e projetos do centro são presididos por outros dirigentes, dada a estrutura burocrática do centro, e eu precisaria de autorização para frequentá-las. Tais autorizações, entretanto, seriam mediadas pelo próprio Eduardo, o que acabou facilitando consideravelmente o meu trabalho. Nas visitas posteriores, conversei com os dirigentes das várias atividades do centro e obtive acesso à maioria delas, sempre encontrando ótima receptividade à pesquisa.

Como se pode ver, a inserção em campo foi um processo sem grandes ocorrências. Os espíritas são particularmente receptivos à visitantes/curiosos e um pesquisador acaba sendo bem visto quase que automaticamente por conta das históricas aspirações da religião a um diálogo mais estreito com o conhecimento científico. Tanto os dirigentes quanto os frequentadores comuns gostavam de me fazer observações e compartilhar interpretações sobre temas específicos, muitas delas incluídas neste trabalho. A condução do trabalho etnográfico se deu, em grande medida, pela observação e participação nas sessões e atividades do centro, além do diálogo com participantes e médiuns. As informações obtidas nessa empreitada foram articuladas ao conjunto de discussões antropológicas sobre o espiritismo, sendo complementadas também pela própria literatura kardecista (especialmente obras de Kardec e Chico Xavier, muito recomendadas por meus interlocutores). Meu acesso à creche, por outro lado, foi restrito, dado que as duas instituições mantêm algum grau de independência. Minhas informações, por conta disso, são advindas de rápidas visitas, conversas com a administração do centro e do material documental divulgado pela própria instituição (balanços, orçamentos, regimentos, etc.). Dado que esta pesquisa se centra mais nas atividades doutrinárias do que nas ações assistenciais (embora estas participem das discussões), essa limitação não representou obstáculo.

A atuação da Casa do Caminho, desde sua origem, se pautou (como a maior parte dos centros espíritas) em duas frentes: o estudo e difusão do evangelho de acordo com o modo pelo qual a doutrina espírita o compreende, e também o desenvolvimento de ações comunitárias e assistenciais para aqueles que necessitam de auxílio material ou espiritual. Essa atuação é correspondente às caracterizações fornecidas por Lewgoy (2000: 226), que interpreta o centro espírita como uma articulação de três “modelos sociais” – o templo, o hospital e a escola –, e também por Cavalcanti (1983), que define o centro a partir dos dois aspectos centrais do espiritismo: o estudo e a caridade. Desenvolvendo esse ponto, procurarei demonstrar ao longo dos capítulos seguintes como tais categorias se interpenetram e constituem um nexo de relações que implica mutuamente os planos material e espiritual na experiência cotidiana dos frequentadores do centro. Antes de abordar as características das palestras e reuniões de estudo promovidas pelo centro, entretanto, farei uma rápida descrição das atividades assistenciais realizadas e o caráter sociológico geral da população que as frequentam. Trabalharei os significados e implicações dessas ações no quadro geral da doutrina ao realizar a discussão posterior sobre caridade.

O bairro atendido pela Casa do Caminho, o Tijuco Preto, está localizado na área norte de São Carlos, compreendendo um quadro variado em termos socioeconômicos. Em geral, trata-se de um bairro popular que dispõe de serviços urbanos, como acesso a um posto de saúde, escola, zona comercial, transporte público, etc. Com efeito, esse acesso se reflete nas próprias atividades assistenciais do centro que, ao contrário de outras instituições espíritas da cidade (especialmente as localizadas em bairros periféricos e de urbanização recente), não precisam lidar com problemas de ordem básica e/ou emergencial para o auxílio da população local.

O principal trabalho realizado pelo centro é a manutenção da creche Meimei<sup>10</sup>, que atende e propicia educação infantil a 70 crianças (de 2 a 6 anos) do bairro. A creche foi fundada em 13 de julho de 1984 e funciona de segunda a sexta-feira em período integral. Embora administrada pelo centro, a creche é uma instituição filantrópica específica e que

10 Meimei é o nome de um espírito feminino que se manifestou em diversas psicografias de Chico Xavier. Sua última encarnação teria se dado entre 1922 e 1946, em Minas Gerais, quando faleceu por conta de complicações de uma nefrite que a afligia desde a juventude. A primeira psicografia de Meimei ocorreu dois meses após sua morte, quando o viúvo Arnaldo Rocha, através de seu irmão Orlando (que era espírita), conheceu Chico Xavier em Belo Horizonte. Meimei personifica uma figura delicada e maternal no quadro de espíritos que se manifestaram através de Chico Xavier, escrevendo diversos poemas, orações, discursos evangelizadores e morais, sempre com uma carga sentimental que contrasta com espíritos mais doutrinários ou “sociológicos”, como Emmanuel e André Luiz. Lewgoy (2000: 315) discute esse recorte de gênero nos padrões de escrita e ação dos espíritos. Meimei é homenageada por um grande número de casas espíritas e instituições de caridade por todo o Brasil.

mantém relações com a prefeitura, o que significa que sua proposta pedagógica está embasada na lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as “Diretrizes e Bases da Educação Nacional”. Nesse sentido, a instituição centra sua proposta num compromisso entre a formação educacional secular e um ensino moral-cívico-religioso cristão, embora não essencialmente espírita, dado que trabalha com crianças cujas famílias se filiam a diferentes denominações religiosas. Alguns pontos importantes na atuação da creche é o oferecimento de quatro refeições diárias e o ciclo integral, além de realizar atendimentos na área de saúde e higiene tanto com as crianças quanto com as famílias. Tendo em vista que uma boa parte dos pais e mães trabalham fora o dia todo, esse suporte integral dado ao cuidado infantil é extremamente estimado pelas pessoas atendidas, gerando inclusive comparações com a atitude percebida como negligente da prefeitura. A ação filantrópica religiosa é, nesse sentido e para além da marcação denominacional, encarada como suprimindo uma lacuna do Estado.

O centro também realiza a distribuição de alimentos e sopa para famílias carentes, um trabalho emblemático no rol de ações religiosas assistenciais. Essa iniciativa, desenvolvida nas tardes de quinta-feira é resultado da parceria do centro, que fornece sua estrutura física, e um grupo de voluntários externo, o Grupo Irmão Basílio, cuja atuação se dá exclusivamente na distribuição de alimentos aos necessitados. Os frequentadores mais antigos do centro me contaram que há alguns anos, quando o bairro ainda era uma zona periférica e pouco urbanizada, a distribuição de sopa atraía um número enorme de pessoas, criando filas que *“davam a volta no quarteirão”*<sup>11</sup>. Atualmente, entretanto, o número de atendidos por essa ação é reduzido, o que é visto como um sinal positivo de que as necessidades da população já não se encontram no nível mais básico de subsistência. Em termos de arrecadação de recursos para a creche e demais atividades do centro, são realizados bazares beneficentes e mutirões mensais voluntários de preparação e venda de pizzas, feijoada e sorvetes para a comunidade local. Essas ações “comerciais” são divulgadas com vários dias de antecedência pela página do centro na internet e também pelo Facebook, sendo que os próprios frequentadores auxiliam tanto na preparação quanto nas vendas de fichas dos alimentos para retirada no dia especificado. Há também um grupo de confecção de enxovais para gestantes carentes e grupos de visitas a pessoas enfermas e impossibilitadas de se locomoverem ao centro para tomar o passe ou receber suporte espiritual/moral.

---

11 A citação direta das falas de interlocutores é indicada pelo uso de aspas duplas em conjunto com o destaque em itálico. Este último sem aspas indica apenas uma citação indireta de discursos e noções nativas ou termos de línguas estrangeiras.

Outra atividade de grande importância para o centro é o atendimento fraterno, realizado nas noites de terça-feira. Trata-se de uma espécie de consulta nos moldes do atendimento médico em que um auxiliador do centro (sempre alguém com grande participação nas atividades e com boa bagagem de estudo e entendimento da doutrina espírita) recebe numa sala reservada uma pessoa, pertencente ou não ao grupo de frequentadores regulares, que necessite de auxílio espiritual. A mais vasta gama de questões são englobadas por tais atendimentos: doenças, problemas familiares, dificuldades financeiras, pensamentos suicidas, crises de tristeza e ansiedade, sentimentos de perda de propósito na vida ou desilusão, problemas com vícios, etc. Essas pessoas são aconselhadas e recebem palavras de suporte do auxiliador, cuja forma de lidar com os problemas em questão varia da leitura de trechos de livros espíritas (especialmente os centrados na inspiração moral) ao passe (flúidoterapia) e conselhos em geral. O objetivo dessas consultas, que geralmente se estendem na forma de um acompanhamento prolongado em que a pessoa é atendida semanalmente até a recuperação ou melhora, é apresentar uma saída para os problemas enfrentados na vida cotidiana por via da doutrina espírita. Nesse sentido, há um importante de processo de aprendizado e reflexão sobre a natureza do sofrimento e seu enquadramento nas elaborações textuais e discursivas do espiritismo sobre a relação entre provação, sofrimento, carma, dívidas de encarnações passadas, etc. A pessoa deve, assim, compreender o significado das dificuldades e as possibilidades explicativas que as relacionam com o mundo espiritual (e com seu próprio espírito), para só então adentrar nas reflexões sobre como lidar com o sofrimento de modo a colocá-lo a serviço de sua evolução espiritual. Há, portanto, um trabalho de aprendizado e melhoramento moral inscrito nesse processo de recuperação/auxílio, sua realização ideal culminando na inserção da pessoa nos grupos de estudo do centro, a restauração ou ampliação de sua força de vontade e a eventual superação ou transformação positiva dos problemas que a afligiam. Entre janeiro e maio de 2017, foram realizadas em torno de 350 entrevistas no atendimento fraterno, resultando numa média de quase 20 entrevistas por semana.

Essas atividades são realizadas no prédio principal do centro, que funciona numa casa cujos cômodos foram convertidos em salas de estudo, biblioteca e secretaria, ao passo que a creche opera em dois prédios anexos equipados com salas de aula, refeitório e demais espaços de desenvolvimento pedagógico. A grande sala principal da casa foi transformada numa cozinha, onde são preparadas refeições e os alimentos vendidos para arrecadação de fundos. O



centro possui uma biblioteca com volume considerável de livros, disponíveis aos frequentadores e participantes dos grupos de estudo. Tanto a secretaria quanto as demais salas administrativas guardam a estética burocrática próxima da repartição pública pela qual o espiritismo é conhecido, com ambientes sóbrios e organização de escritório. Os grupos de estudos são realizados numa sala com mesa, lousa e carteiras, ambiente tipicamente escolar e adequado ao modelo letrado de ensino e debate descrito em detalhes na pesquisa de Lewgoy (2000). As palestras e atividades que reúnem um número maior de pessoas são realizadas num salão localizado atrás do prédio principal, com capacidade para aproximadamente 80 pessoas, mantendo a disposição convencional de fileiras de cadeiras com uma grande mesa à frente, onde se sentam os médiuns e palestrantes. Também é nesse prédio anexo em que se encontra o local de realização dos passes, um corredor fechado por paredes localizado atrás da mesa e acessível por uma porta em cada lateral, sendo que as pessoas formam fila após as palestras entram pela porta à esquerda da mesa, tomam o passe, e saem pela porta da direita.

Grupos de estudo e palestras são as principais atividades doutrinárias realizadas pelo centro. A palestra pública, que ocorre nas noites de terça-feira e quase simultaneamente ao atendimento fraterno, representa a atividade principal e direcionada à maior parte dos frequentadores que vão ao centro em busca de falas de evangelização e passe. Tais palestras possuem uma estrutura fixa: as pessoas vão chegando e se sentam nas cadeiras dispostas em fileiras no salão. Os médiuns e palestrantes ficam sentados na mesa principal até o horário exato de início, que é cumprido com rigor absoluto, dado que é preciso levar em conta a agenda dos guias e auxiliares espirituais que também assistem e ajudam na condução da palestra, seja na transmissão de psicografias, na limpeza espiritual do ambiente ou na canalização e transmissão de energias para o passe. Esse compromisso com o horário, inscrito numa lógica quase governamental, é particularmente interessante por colocar em evidência as atividades realizadas pelos agentes espirituais que trabalham no centro ou na providência divina em geral. Tais espíritos de luz e de grande evolução possuem funções rigorosamente definidas no mundo espiritual<sup>12</sup>, cujo modelo terreno é o funcionalismo público, estando

12 O livro *Nosso lar*, psicografado por Chico Xavier em nome de André Luiz, é provavelmente a obra que mais ressalta essa estrutura “burocrática” da ordem social no além, enfocando a descrição de uma “colônia espiritual” homônima. Um exemplo desse teor corporativista do plano espiritual é a instituição dos “bônus-hora”, ressaltado na fala da personagem Laura, uma palestrante espiritual que conversa com André Luiz: “Tal como se dá na Terra, a propriedade aqui é relativa. Nossas aquisições são feitas à base de horas de trabalho. O bônus-hora, no fundo, é o nosso dinheiro. [...] As construções em geral representam patrimônio comum, sob controle da Governadoria; cada família espiritual, porém, pode conquistar um lar (nunca mais que um) apresentando trinta mil bônus-hora, o que se pode conseguir com algum tempo de serviço.” (Xavier, 2015b: 119-120). Lewgoy (2000: 212) comenta a esse respeito que a colônia de *Nosso Lar* representa “uma forma imaginada de organização social num mundo governado burocraticamente por ministérios, onde os

submetidos a horários e direção de outros espíritos. Dessa forma, qualquer reunião que deseje contar com a presença regular desses benfeitores deve manter uma atenção rigorosa aos horários para que sua realização se adéque ao conjunto de atividades do além. Atrasos, cancelamentos e irregularidades fazem com que a presença de espíritos de luz se reduza e prejudica a relação do centro com as instituições do mundo espiritual. É frequente, por exemplo, que ocorram excursões guiadas de espíritos em desenvolvimento para assistir as palestras do centro, o que implica numa espécie de parceria a nível institucional entre o centro e os espíritos que trabalham na Providência Divina.

Ao falar em parceria para me referir a tais imbricações entre as atividades doutrinárias do centro e as atividades doutrinárias do mundo espiritual, busco enfatizar que tal configuração forma uma espécie de duplo: o centro é um polo de difusão de auxílio moral e doutrinação em ambos os planos, reunindo trabalhadores, ouvintes e enfermos encarnados e desencarnados<sup>13</sup>. Isso significa que toda atividade e toda atuação, seja individual ou institucional, não pode ser apreendida por suas reverberações em apenas um plano. O centro, assim como o universo em geral, existe num nexo de relações que imbricam agentes, ambientes, energias e redes de circulação espirituais e materiais. Essa imagem deve estar sempre presente numa reflexão sobre o espiritismo, não apenas quando se discute os momentos de interação mais direta e explícita, como a desobsessão, mas em qualquer ocasião e contexto. Espíritos de luz conduzem aprendizes e enfermos para o centro, assim como frequentadores encarnados levam convidados para conhecer o espiritismo. Pessoas, encarnadas e desencarnadas, buscam o centro para cura e suporte espiritual. Atividades de estudo e caridade são operadas tanto por trabalhadores do mundo da matéria quanto por guias do plano imaterial. Todo o quadro de experiência é duplamente efetivado, material e espiritualmente, e sua eficácia apenas se dá por tal relação, em suas formas mediadas ou diretas. Desenvolverei esse tema ao longo de todo o texto, mas é fundamental explicitar desde já sua importância.

Retornando à estrutura da palestra, os frequentadores se sentam e aguardam o início da atividade, geralmente ao som suave de uma música tocada ou por um aparelho de som ou por

---

habitantes se dedicam a tarefas edificantes, atualizando uma espécie de utopia espírita de vida comunitária”. Sobre o caráter utópico dessas cidades espirituais, ver Silva (2012).

13 “Encarnado” e “desencarnado” são termos espíritas que descrevem os dois estados de existência de um espírito. O primeiro diz respeito a um espírito que possui uma encarnação em curso, isto é, que está vivendo uma experiência terrena dotada de corporalidade material (os “vivos”, portanto). Já a segunda categoria diz respeito a todos os espíritos que não estão limitados pela condição corporal/material de uma encarnação (os “mortos”).

um músico – violão e flauta foram os instrumentos que mais presenciei, sempre tocando melodias calmas e que incentivavam um estado de meditação. Quando o relógio na parede frontal do salão marca vinte horas, o condutor da palestra dá boas vindas aos presentes e inicia a atividade da noite com uma prece. Todos fecham os olhos e são convidados a elevar o pensamento em sentimento de súplica para o auxílio no aprendizado que vai se seguir e para atrair boas vibrações.

## **2 – “*Não bastará, portanto, rogar sem rumo*”: palestras públicas e algumas discussões gerais<sup>14</sup>**

### **2.1 – Prece e vibração**

A palestra pública, realizada nas noites de terça-feira na Casa do Caminho, começa, como dito, com uma oração. Lewgoy (2000, cap. 4.3) abordou a importância dos aspectos linguísticos e corporais na prece, ressaltando a entonação de súplica, a voz pausada, o uso da primeira pessoa do plural (o “plural da modéstia”) e técnicas corporais como fechar os olhos e não cruzar braços ou pernas (sendo o corpo uma espécie de antena de captação de energias, cruzar polos magnéticos pode causar interferências e problemas de circulação energética). Outro ponto ressaltado pelo autor e muito frequente nas reuniões de que participei é o uso de termos arcaicos e um certo formalismo ou preciosismo na fala, compondo uma retórica de máximas morais e pedidos de auxílio que opera o contato com os agentes espirituais, atraindo forças e espíritos que vibram na mesma frequência (por isso o pedido para “elevar o pensamento”). O leitor pode estranhar essa insistência na noção de vibração, mas, como vários espíritas me explicaram logo no início do trabalho de campo, todo ser é composto de energia e uma das principais características dessa constituição universal é que se encontra sempre em movimento. Utilizando uma retórica com conceitos tomados da física e química, os espíritas costumam definir essa movimentação de partículas cósmicas como vibração. A

---

14 Comentário de Emmanuel (ver nota 17 a seguir) ao Evangelho de Lucas 11:9 (Xavier, 2016: 155).

vibração ocorre em diferentes faixas ou sintonias, tal como as ondas rádios, algumas mais evoluídas e próximas do comportamento dos espíritos puros e outras menos evoluídas e que se aproximam do movimento pesado e animalizado dos seres materiais<sup>15</sup>. Muitos fatores influenciam na faixa vibratória de uma pessoa encarnada ou desencarnada: pensamentos, atitudes, sentimentos, sensações, saúde, etc. Em termos gerais, a faixa de vibração acompanha nosso estado moral: atitudes e pensamentos imorais, isto é, pouco evoluídos, trazem nossa vibração a um nível baixo, ao passo que boas atitudes e pensamentos puros a elevam a um nível mais próximo dos guias e espíritos de luz. É muito comum, portanto, que as falas em grupos de estudo e palestras espíritas comecem com esse pedido de manipulação da faixa vibratória dos presentes, pois uma pessoa que esteja em dissonância com as demais, vibrando numa faixa inferior, pode comprometer os trabalhos a serem desenvolvidos.

Por outro lado, a vibração também é a base da chamada “lei da atração”, que afirma que os seres se atraem conforme vibram em faixas compatíveis. Desse modo, uma pessoa que nutre pensamentos nefastos e atos repreensíveis para a moral espírita tende a estar sempre acompanhada de espíritos igualmente pouco evoluídos que florescem num ambiente de impureza energética. Pessoas e ambientes marcados por uma atuação de amor ao próximo, benevolência e moralidade tendem a atrair guias e espíritos de alto nível evolutivo, que se animam com as possibilidades de ajudar, curar e ensinar. Sobre esse ponto, é crucial lembrar a definição bastante pertinente da noção espírita de pessoa elaborada por Lewgoy (2000: 246): “um compósito relacional de forças e entidades atraídas por afinidades e por carmas comuns”. No momento de início das palestras do centro, portanto, todos os presentes têm a responsabilidade de contribuir para um ambiente espiritualmente elevado e limpo, sendo que algumas reuniões, como a de desobsessão, são particularmente sensíveis aos distúrbios energéticos causados por indivíduos incapazes de controlar e manter uma faixa de vibração elevada, atraindo para o local espíritos menos evoluídos e que podem comprometer as atividades.

Nas páginas seguintes discutirei a prece espírita através de uma dupla ênfase. Primeiramente, tratarei das questões de forma e técnica a partir da etnografia de Lewgoy. Essa discussão é importante para um entendimento geral do que constitui uma prece e do modo como os espíritas se esforçam para realizar esse importante elemento da experiência religiosa.

---

15 Evolução é uma categoria nativa importante e aparecerá constantemente ao longo do texto. Por conta disso, deve-se tomá-la, ao menos por ora, no sentido de evolução espiritual, isto é, a proximidade a um estado de pureza e moralidade cuja epítome é a própria divindade.

Em seguida, avançarei um argumento em defesa de uma apreensão relacional desse fenômeno, menos centrada nas caracterizações tipológicas do que nas relações e efeitos por ele produzidas. Sobre a forma da prece espírita, alguns elementos importantes, ainda seguindo Lewgoy, são o improviso, a emotividade e a oposição à oração decorada, separação que confere à fala a importante característica da autenticidade. Existe toda uma técnica em torno da produção desses enunciados improvisados (embora não menos formais e estruturados que um discurso escrito). Estilo narrativo, ritmo, modulação e escolha de conteúdos são habilidades desenvolvidas no ambiente do grupo de estudos, onde são parte do próprio diálogo de ensino e debate. Uma das habilidades mais centrais para um discurso espiritual e esteticamente eficaz é a capacidade do falante em encadear pequenos núcleos independentes que lidem com temas caros à doutrina de modo a construir frases com impacto e capazes de transmitir impressões e experiências específicas. Um exemplo de oração pública de abertura das palestras, pronunciada por um frequentador veterano do centro, pode ajudar a clarificar essa ideia:

*“Vamos agora elevar nossos pensamentos para a boa realização dos trabalhos da noite. Agradecemos-te, Senhor Deus de amor e bondade, pela oportunidade de nos reunimos mais uma vez nesta casa de aprendizado para avançar nosso entendimento do Evangelho em Seu nome. Animados por um desejo fervoroso de servir ao próximo, buscamos abrir nossos corações para irradiar amor e energias benéficas a todos o que nos cercam. Que Tuas hostes de luz nos auxiliem nesses trabalhos, fazendo com que cada um avance com humildade e amor em sua caminhada pela senda do bem em direção à Sua luz. Pedimos aos nossos irmãos desencarnados, trabalhadores incansáveis do bem, a disposição necessária para absorver os conhecimentos a serem passados nesta noite; que cada um de nós possa levar para casa uma pequenina centelha dessa luz, de modo que possamos atuar em todos os lugares que frequentamos como instrumentos da Providência Divina, auxiliando, ensinando, aprendendo e confortando todos aqueles se encontrarem em necessidade. Que desse modo realizemos a obra de amor e luz que o evangelho nos ensina, e de forma cada vez melhor; ainda que estejamos infinitamente distantes da absorção plena de sua mensagem. Que assim seja.”*

Cada sentença carrega em si uma máxima moral ou doutrinária, constituindo, mesmo quando tomada em isolado, uma mensagem coesa. Essas frases são encadeadas de acordo com o tempo disponível para a fala, algumas vezes complementadas com citações e aspectos específicos a serem abordados na palestra (uma palestra sobre humildade tende a direcionar a prece para esse tema, ainda que de forma sutil). O que quero ressaltar com essa discussão – desenvolvendo alguns pontos do argumento de Lewgoy sobre o tema – é que a prece é um produto da performance pessoal do falante em relação a um arcabouço de pequenas fórmulas discursivas dotadas de eficácia, isto é, localizadas a meio caminho entre o conteúdo

doutrinário e a evocação de disposições emocionais. Nesse sentido, a pessoa que faz a prece age por meio de uma mnemotécnica análoga a dos aedos ou poetas gregos quando compunham seus cantos (Detienne, 2013: 14-15). A criação poética na Grécia arcaica se dava não por vocábulos, mas por meio de fórmulas compostas previamente que encaixavam as palavras no hexâmetro datílico.<sup>16</sup> Isso conferia ao poema épico uma dupla elaboração: a inspiração das musas, isto é, a possibilidade do acesso ao outro mundo, de “decifrar o invisível”, e o treino mnemônico que essa atividade demandava. Com efeito, em Homero encontramos longos trechos denominados “catálogos” (listas de guerreiros, nomes de montarias, de lugares, etc.), cuja função era servir de exercícios mnemotécnicos para os jovens poetas. Marcel Detienne demonstra como essa memória, bastante diferente da concepção moderna do termo, constitui uma potência religiosa do discurso, garantindo-lhe eficácia e produzindo um mundo simbólico que se materializa através da fala. Ora, no caso espírita, a prece ideal envolve uma noção de autenticidade que se apresenta justamente como uma inspiração – também presente no contexto do estudo, como enfatiza Lewgoy (2000: 269) – vinda do mundo espiritual, elemento que possibilita sua realização como improvisado, além de atualizá-la na forma de uma experiência a ser sentida e vivida.

A ênfase na forma envolve o desenvolvimento de saberes e de habilidades discursivas materializadas na aplicação de modelos e fórmulas, que mudam de acordo com o tipo de prece<sup>17</sup>. No caso da prece pública, tais fórmulas – a exaltação a Deus, a afirmação da falta de evolução, o pedido de auxílio dos trabalhadores espirituais, a súplica pela ajuda na caridade, etc. – combinam emoções e elaborações da doutrina básica espírita de modo a cumprir uma adequação formal (em termos de conteúdo, ritmo e entonação, capacidade de mover os ouvintes a orarem em conjunto, etc.) e a atualização de uma série de máximas morais sintéticas. Essa dupla articulação da prece nos conduz a uma discussão próxima da proposta por Marcel Mauss (1999) sobre o assunto. Um dos pontos mais interessantes avançados por Mauss é precisamente que a prece participa tanto na natureza do rito – “uma atitude assumida, um ato realizado em vista de coisas sagradas” – quanto da natureza da crença (ou do mito) – “exprime ainda ao menos um mínimo de ideias e de sentimentos religiosos” (1999: 230). Ação e pensamento, performance e conhecimento, estão assim imbricados no ato de oração,

16 Arranjo métrico típico dos poemas “épicos” gregos e caracterizado por uma sílaba longa seguida de duas curtas, tal como as falanges de um dedo (daí a denominação “datílico”). O poema assim estruturado, quando declamado, ganhava um ritmo musical característico que marcou o período lírico clássico da Grécia.

17 Vale citar uma frase do Livro dos Espíritos sobre a possibilidade de pessoas que oram com frequência permanecerem más e distantes do estado harmonioso realizado pela prece: “O essencial não é orar muito, mas orar bem. [...] A ineficácia não é do remédio, mas da maneira como é aplicado.” (Kardec, 2014: 296).

transmitindo um discurso rico em imagens e sentidos ao mesmo tempo em que permeado de eficácia, técnicas e habilidades.

Todo esse complexo da prece opera, no contexto espírita, como um dispositivo de produção de relações, responsável por aproximar e encadear por meio do discurso forças e entidades a princípio separadas pela oposição matéria/espírito ou pela diferença de faixas evolutivas. Os objetivos mais frequentes da oração são: limpeza espiritual do ambiente por meio da atração de energias benéficas; elevação da vibração espiritual dos envolvidos de modo a compatibilizar pessoa e atividades com a faixa evolutiva dos espíritos de luz; construção de uma relação amigável e produtiva com os agentes espirituais interessados na caridade e na disseminação do evangelho; agradecimento a Deus e aos inúmeros sujeitos espirituais que acompanham a experiência cotidiana do centro e das pessoas; pedidos de intercessão, auxílio, suporte e disposição para o melhoramento e evolução individual diante das provações cármicas da vida; entre outros. Nesse sentido, minha discussão sobre esse ponto desenvolve algumas elaborações de Lewgoy:

Na prece, o fiel estabelece um contato com o alto, mas, dentro da concepção espírita de pessoa (um compósito relacional de forças e entidades atraídas por afinidades e por carmas comuns), ela é concebida como irradiadora de uma espécie de força que atrai espíritos de diversos tipos. (Lewgoy, 2000: 246).

Embora neste trecho apareça uma caracterização relacional da prece, o autor não avança essa imagem como um tropo analógico para o espiritismo como um todo, proposta que defendo nesta dissertação.

A prece é certamente um fenômeno complexo que envolve um número de atitudes e estados muito maior do que estes, mas é possível realizar uma categorização geral por meio de sua ênfase relacional. Assim como a atividade mediúnica (e sua inversão valorativa, a obsessão), o ato de orar opera a comunicação entre elementos localizados em planos ontológicos diferentes, chamando-os a fortalecerem o suplicante ao mesmo tempo em que exalta os interlocutores mais evoluídos, sejam espíritos de luz ou o próprio Deus. Nesse sentido, a questão 659 do Livro dos Espíritos expõe:

659. Qual o caráter geral da prece?

“A prece é um ato de adoração. Orar a Deus é pensar Nele; é aproximar-se Dele; é pôr-se em comunicação com Ele. Pela prece podemos fazer três coisas: louvar, pedir, agradecer.” (Kardec, 2014: 296).

E a questão 663 aprofunda a complexa relação entre prece e desígnios da divindade:

663. Podem as preces, que por nós mesmos fizermos, mudar a natureza das nossas provas e desviar-lhes o curso?

“As vossas provas estão nas mãos de Deus e existem algumas que devem ser suportadas até o fim. Deus, porém, sempre leva em conta a resignação. A prece atrai para vós os Espíritos bons que, ao vos darem força de suportá-las com coragem, faz que elas vos pareçam menos rudes. Já dissemos que a prece nunca é inútil, quando bem feita, porque fortalece aquele que ora, o que já é um grande resultado. Ajuda-te a ti mesmo e o Céu te ajudará, bem o sabes. Além disso, Deus não pode mudar a ordem da natureza ao sabor de cada um, porque aquilo que é um grande mal, do vosso ponto de vista mesquinho e do da vossa vida efêmera, é quase sempre um grande bem na ordem geral do Universo.” [...]. (Kardec, 2014: 297).

Saindo das austeras definições de Kardec para a escrita mais mediadora, para usar o vocabulário de Lewgoy (2004b), de Chico Xavier, podemos perceber como Emmanuel<sup>18</sup> discute a questão da prece:

Quando a dor te entenebrece os horizontes da alma, subtraindo-te a serenidade e a alegria, tudo parece escuridão envolvente e derrota irremediável, induzindo-te ao desânimo e insuflando-te o desespero; todavia, se acendes no coração leve flama da prece, fios imponderáveis de confiança ligam-te o ser à Providência divina. (Xavier, 2014: 82).

O que realiza, desse modo, a prece? Ela confere esperança, dá forças para a superação das provações, permite pedidos de intervenção, opera a canalização de boas energias, agradece pela bondade de Deus e dos espíritos que trabalham em prol do bem. Em suma, a oração possibilita a ativação controlada de uma série de relações que perpassam mundo material e mundo espiritual, de modo a colocar determinadas forças em movimento e/ou contato. Não é à toa que os espíritas conferem tamanha centralidade a este ato discursivo, trata-se realmente de um dos mais poderosos catalisadores da agência individual e coletiva, justificando sua realização nas aberturas e encerramentos de quase todas as atividades conduzidas pelos espíritas. Ademais, de um ponto de vista fenomenológico, esse quadro possibilita um grande nível de empoderamento e potencialização da ação em ambos os planos

18 Em companhia de André Luiz, Emmanuel é um dos principais espíritos que escreveram por meio de Chico Xavier, sendo inclusive seu mentor espiritual e guia na missão de difusão do espiritismo no Brasil. As encarnações passadas de Emmanuel guardam notável importância doutrinária e histórica para o espiritismo: o nobre senador romano Publio Lentulus, que se encontra com Cristo sem, entretanto, converter-se; o escravo greco-judeu Nestório, cuja biografia é uma grande apologia aos valores do cristianismo nascente; o fervoroso e nacionalista missionário Manuel da Nóbrega; e o bondoso e justo padre Damiano. Essas figuras representam uma dupla aproximação ao cristianismo e ao espiritismo: num primeiro plano, da própria pessoa de Emmanuel que, ao longo das encarnações, se converte, paga suas dívidas cármicas e passa a representar um verdadeiro bastião na difusão do evangelho; por outro lado, também apresenta uma aproximação entre a história do cristianismo e a história do Brasil, com a ênfase presente em diversos outros livros ufanistas e nacionalistas de Chico Xavier (especialmente “Brasil, Coração do Mundo, Pátria do Evangelho”). Lewgoy (2004) faz uma discussão, permeada por questões históricas e contextuais, sobre como Emmanuel é um “espírito para a Era Vargas”, conciliando uma disciplina estrita quase militar, moralidade reta e um profundo ideal de corporativismo nacionalista.



de existência<sup>19</sup>, algo que fica claro na frequente citação por parte dos espíritas da conhecida frase de Jesus (Mateus 17:20) de que mesmo a fé do tamanho de um grão de mostarda pode mover montanhas. Conforme a imagem de um universo relacional que une mundo material e mundo espiritual se tornar mais clara ao longo do texto, a importância da oração como um modo de mobilizar tais relações, afinidades e forças também ganhará linhas mais precisas.

Mas a prece é também uma ferramenta importante na construção dessas relações. Nesse sentido, e já adiantando discussões posteriores, a oração é uma atitude que cria inúmeros fluxos entre pessoas, espíritos e forças cósmicas, relacionado-as e fazendo circular um conjunto de elementos pelos fluxos assim criados (pedidos, conhecimentos, energias, agências, sentimentos, curas, etc.). Nessa perspectiva, preces se constituem como dádivas, algo comum em um grande número de religiões. Dentro da noção espírita de caridade, a prece é um componente importante por atuar como um canal através do qual uma pessoa pode fazer pedidos à Divina Providência em prol de outrem ou de si. Preces são circuitos de palavras em que pedidos de intervenção, bençãos, energias e agradecimentos são colocados em movimento entre o mundo físico e o mundo espiritual. Para citar um exemplo, todas as palestras realizadas na Casa do Caminho contam com um caderno que fica aberto sobre a mesa principal. As pessoas podem escrever nomes de encarnados e desencarnados no caderno para que sejam realizadas orações em seus nomes. Se analisarmos as relações que se formam a partir desse caderno (que é apenas uma modalidade de uso prático da prece), vemos que o pedido de oração se desdobra em uma série de prestações que ligam as pessoas que escrevem os nomes no caderno, os médiuns que realizam as preces, os bons espíritos e a Providência Divina (que “recebem” o pedido) e aqueles por quem se ora.

Ao perguntar a alguns frequentadores do centro quais eram os “objetos” de suas preces, obtive respostas variadas. A maioria respondeu prontamente que as preces eram momentos para *agradecer*. Com efeito, a precedência do agradecimento a Deus e aos bons espíritos chega a ter um estatuto formal na medida em que é muito comum que se comece uma oração agradecendo às entidades. Esses agradecimentos se estendem desde as dádivas mais amplas da Providência (a vida, a oportunidade da encarnação atual, boa saúde, felicidade, auxílio espiritual, etc.) até elementos específicos, como algum sucesso recente ou um pedido atendido. Os agradecimentos são um componente quase obrigatório das preces,

---

19 Para uma discussão fenomenológica centrada na questão do empoderamento e da agência religiosa por meio do dízimo, ver o trabalho de Premawardhana (2012) sobre imigrantes cabo-verdianos numa congregação da Igreja Universal do Reino de Deus localizada em Boston. Para uma discussão sobre fenomenologia, religião e processos de cura, ver Csordas (2008).

sendo extremamente raros os casos em que não são empregados. Era comum que interlocutores enfatizassem a necessidade diária de expressar gratidão à Providência Divina pelas dádivas recebidas. Esse aspecto, em particular, é interessante por expressar uma espécie de dívida perpétua, no limite insuperável, que os espíritas (e muitas modalidades de cristianismo) atribuem ao ser. O ser humano estaria sempre numa condição de débito para com Deus e o universo – segundo me diziam, “*pela vida, pela oportunidade de evoluir, pelo amor divino*” –, sendo que os agradecimentos expressados na prece consistiriam numa tentativa limitada (dada nossa própria condição espiritual) de estabelecer alguma reciprocidade. A natureza dessa dívida primordial é um tema complexo sobre o qual não me debruçarei nesta pesquisa, mas é importante que fique claro como os agradecimentos também fazem parte de um movimento amplo que une o ser à Divina Providência através de dádivas transcendentais e performances discursivas que buscam retribuir tais bênçãos de alguma forma, por mais limitada (na perspectiva dos próprios espíritas) que seja.

Muitos comentaram que também rezavam por suas famílias e amigos, principalmente enfocando o bem-estar, proteção e prosperidade dos entes queridos. O que é fundamental a se apreender desse tipo de ação religiosa é que ela sempre aparece englobada pela égide da caridade. Orar por alguém é um ato moralmente positivo que coloca o espírita numa relação análoga à que emerge do auxílio aos necessitados. Apreender a prece por essa ótica significa identificá-la como uma prestação, isto é, como ato moral que abre um fluxo de circulação envolvendo atores encarnados e desencarnados. Mas o que possibilita tomar a prece por esse prisma? Em primeiro lugar, tanto os discursos que comumente observei no centro quanto a doutrina como um todo tomam a prece como ato de caridade. Além disso, a oração também insere a pessoa na rede de créditos e débitos que formula a noção espírita de carma. Em outras palavras, orar por outrem de forma altruísta e com desprendimento é uma forma de expressar amor pelo próximo, uma fórmula ideológica que produz feitos positivos no balanço cármico da pessoa, aliviando o peso das atitudes negativas e egoístas que são inerentes à condição humana.

Nesse sentido, a oração constrói fluxos através da agência do sujeito pelo bem-estar do próximo, mobilizando atores espirituais, energias e forças cósmicas para o benefício daquele por quem se ora. É esse movimento, que se dá de forma transversal entre mundo físico e plano espiritual, que possibilita apreender a oração por um prisma relacional com particular atenção aos circuitos formados por tais relações, isto é, enfocando o que circula e como circula a partir

da realização de uma prece. Aqui entra uma variabilidade etnográfica de grandes proporções. Nem toda prece tem o mesmo impacto em termos de carma. Meus interlocutores eram enfáticos em apontar que orar por alguém que nos fez mal ou que nutre sentimentos negativos para conosco é um ato de altruísmo e perdão mais notável do que orar apenas por quem nos faz bem. Além disso, existem diferentes modalidades de preces, o que implica em diferentes tipos de relações e diferentes elementos circulando. A prece pública, por exemplo, também promove a circulação de conhecimento por seu caráter educativo e escolar. Certas preces se constituem a meio caminho do passe, centrando sua atuação no envio de boas energias para a pessoa em questão. Outras envolvem pedidos diretos de atuação por parte de guias e auxiliares espirituais. Apesar dessa variabilidade, o componente central desse ato é sua capacidade de mobilizar elementos e fazê-los circular por meio dos fluxos que ligam mundo espiritual e mundo físico. Evitei falar, neste momento, em reciprocidade – um capítulo posterior trata desse tema de forma aprofundada –, mas tais relações incluem uma compreensão ampla desse princípio, envolvendo dinâmicas cármicas e processos cosmológicos que serão explorados ao longo desta dissertação.

Duas observações são necessárias aqui. Em primeiro lugar, há uma grande diferença, em termos de forma e mesmo de estatuto, quando se fala de oração pública e oração privada ou pessoal. Ao orar em público, na abertura de uma palestra, por exemplo, o espírita faz uso dos recursos formais que citei anteriormente, trabalhando com o encadeamento de pequenas fórmulas morais e doutrinárias que conferem a eficácia dessa modalidade de oração perante os ouvintes encarnados e desencarnados. Isso ocorre porque a oração pública é um discurso a meio caminho entre o modelo da conversa pessoal com Deus e as entidades e o modelo da própria palestra doutrinária, preocupado em transmitir e recuperar constantemente determinados valores e aspectos do espiritismo. Sua forma, portanto, tende a ser mais rígida e centrada num aspecto doutrinário geral, isto é, a eficácia retórica opera em mão dupla: direcionada tanto para os ouvintes do mundo espiritual quanto para os ouvintes encarnados e presentes no local. A prece pessoal, contrariamente, possui formas muito mais difusas e difíceis de categorizar, dado que o próprio movimento espírita não é unânime em relação a como fazê-la. A ausência de um exemplo de prece privada no texto, por conta disso, é devida ao fato de que nas vezes em que pedi para algum interlocutor exemplificar como realizava suas preces, o resultado era sempre uma prece com a rigidez das realizadas em público. Conversando sobre isso, as pessoas acabavam admitindo que não conseguem replicar suas

preces privadas em voz alta e na presença de um ouvinte, algo que – dada a intimidade do ato – não constitui surpresa. Afinal, trata-se de um discurso desenvolvido puramente na esfera íntima, como diálogo interior, atualizando um preceito muito caro ao espiritismo: o descontentamento com modelos fixos de como realizar uma determinada ação, ou, como eles colocam, “*rituais*”.

Sobre esse tema, Lewgoy (2000: 250-251) chega a citar casos de tensão em grupos de estudos entre correntes mais “tradicionalistas”, que concebem a prece de modo mais codificado e próximo do modelo público, e outras que expressam simpatia por uma definição da prece como uma espécie de estado subjetivo de harmonia e ligação com faixas vibratórias mais altas. O autor ainda discerne na prece espírita uma oposição entre concepções “ético-sacrificiais” e uma dimensão “mágica” (leia-se instrumentalizada). A primeira diz respeito ao conjunto de determinações rituais<sup>20</sup> centradas na afirmação da submissão da pessoa que ora diante de Deus e dos agentes espirituais, sem buscar privilégios ou bençãos não-merecidas, o que corresponderia a uma espécie de sacrifício ou diminuição da individualidade como requisito para a conexão com faixas mais evoluídas. Já o elemento “mágico” corresponde às determinações corporais e mentais que instrumentalizam a prece em termos de finalidade: “qual a atitude mental adequada, como a respiração deve ser conduzida, se há necessidade ou não da voz, etc.” (Lewgoy 2000: 252). Uma possível crítica ao modo pelo qual Lewgoy empreende sua reflexão sobre a prece diz respeito à construção dessas tipologias um tanto quanto funcionalistas que buscam definir o fenômeno por um conjunto de características fixas. Em contraste, o enfoque que busco defender na presente análise consiste na tentativa de construir uma imagem da prece e de outros fenômenos do espiritismo através da apreensão das relações e efeitos que as ações produzem na articulação entre agentes (encarnados e desencarnados) e planos (físico e espiritual). Nessa linha, procuro desenvolver uma percepção relacional – dado que toda prece implica em alguma relação de alteridade ou identidade – do que acontece quando os espíritas oram e fazem pedidos às entidades espirituais.

A segunda observação sobre a prece diz respeito a como diversos aspectos de sua estruturação, especialmente da modalidade pública, são compartilhados pela fala em grupos de estudo e palestras em geral. Não entrarei com profundidade nesse tema, uma vez que a tese

---

20 É interessante notar como em muitos trabalhos sobre o espiritismo há uma certa falta de precisão nas definições de forma e ritual. Em alguns casos, o termo ritual é invocado apenas para definir tipos fixos de atitudes e disposições, ao passo que em outros aparece com uma carga conceitual mais forte, trazendo definições antropológicas. Isso pode ter consequências prejudiciais na reflexão na medida em que os próprios espíritas são enfáticos em recusar uma categorização ritual de suas ações, embora seja possível apontar instâncias de formalismo.

de Lewgoy o aborda tanto pela leitura e retórica quanto pelo ensinamento e doutrinação. Notarei apenas que a figura discursiva da “máxima doutrinária”, componente central da oração e dos discursos públicos em geral, “é uma espécie de ensinamento condensado, que permite a fixação mnemotécnica da doutrina num corpus de frases curtas [...], cumprindo um papel didático, como num sermão ou catequese” (Lewgoy, 2000: 258). Sendo seu uso não exclusivo na oração, esse recurso formal opera como um “sinalizador verbal” que permite a passagem entre diferentes planos discursivos (do particular ao geral, do texto ao exemplo moral, etc.). Isso vale principalmente para a prece pública, da qual dei um exemplo nas páginas anteriores.

## **2.2 – As palestras e a noção de caridade**

Tendo delineado alguns elementos importantes presentes na prece, podemos voltar às palestras públicas de terça-feira. Terminada a oração, a pessoa que preside a sessão abre ao acaso o Livro dos Espíritos e lê uma pergunta e resposta, seguida da leitura também ao acaso de um trecho do Evangelho Segundo o Espiritismo. Essa ideia de acaso deve ser, entretanto, matizada; não existe no espiritismo a ideia de uma aleatoriedade absoluta, o que significa que, mesmo se as pessoas encaram a leitura dos trechos como não determinada por qualquer fator, geralmente há uma influência espiritual guiando a “escolha” da página: talvez para trazer um tema interessante para a fala da noite ou então para transmitir a alguém do público alguma mensagem ou ensinamento contido no trecho lido. Em geral, trata-se de uma lógica perceptiva bastante próxima da que diversas denominações cristãs aplicam na leitura aleatória do Livro dos Salmos, onde tem-se uma ideia difusa da pertinência da passagem para quem lê ou escuta.

Após essas curtas leituras, que nunca passam da marca dos cinco minutos, a palavra é passada ao palestrante da noite, que pode ser um convidado ou convidada externo ou membro “da casa” com reconhecido saber acerca de questões pertinentes à doutrina. Os mais frequentes temas de palestras que assisti durante o trabalho de campo foram questões clássicas e básicas, como caridade e trabalho, sintonia e influência espiritual, divórcio e família, importância do estudo e melhoramento pessoal, lei de atração e obsessão, etc. As palestras sempre duram em torno de meia hora, partilhando das características formais do discurso, como discuti acima, e exemplificando a habilidade dos e das palestrantes em encadear

pequenas mensagens de modo a adaptar a fala à duração exata do tempo disponível, ponto também ressaltado pela etnografia de Lewgoy (2000: 85).

As palestras públicas são uma das atividades que receberam atenção limitada na literatura antropológica sobre o espiritismo. Menos impactantes que as sessões mediúnicas e de desobsessão e mais rígidas que as dinâmicas de estudos, as palestras frequentemente aparecem como um momento mais árido na vida do centro espírita. Entretanto, é inegável (e eu pude constatar isso numericamente ao longo do trabalho de campo) que elas constituem a principal atividade para a maioria dos frequentadores do centro. As noites de terça-feira são, de longe, as que mais preenchem o auditório e, o que é um dado de grande importância, a única atividade que possui uma audiência rotativa. Em outras palavras, as palestras públicas atraem tanto membros ativos quanto simpatizantes da religião, além de ser a atividade atendida por pessoas que buscam apenas conhecer ou ter uma noção do que é o espiritismo. Os grupos de estudo e reuniões mediúnicas também gozam de um público considerável, mas trata-se, basicamente, do mesmo grupo de frequentadores já iniciados e de maior envolvimento na vida cotidiana do centro. O frequentador comum, em grande medida, se limita a assistir às palestras, tomar passe e participar das atividades sociais do centro. Conforme sua participação torna-se mais e mais frequente, ele pode vir a frequentar os grupos de estudo e, a partir daí, tornar-se um membro mais envolvido nas demais atividades.

Temos, portanto, que as palestras públicas são, em verdade, uma das mais centrais experiências religiosas do frequentador médio de um centro espírita. De modo análogo, são também a principal vitrine do espiritismo para aqueles que ainda não conheceram a doutrina e os palestrantes possuem pleno conhecimento desse fato. Os temas abordados nessas instâncias são, em decorrência, questões básicas da religião, ou melhor, aquilo que um espírita deve saber e pôr em prática. Não é surpresa que muitas dessas palestras tomam a forma de sermões morais, embora bastante diferentes dos casos protestantes, pentecostais e neopentecostais. Uma das diferenças mais importantes é que o argumento da autoridade divina é pouco invocado como legitimação da lei. Tomemos o exemplo de uma palestra que assisti na primeira quinzena de março de 2017. O palestrante era um espírita da casa com grande participação nas atividades do centro. Como já o havia ouvido antes, sabia que ele se identificava a uma leitura mais conservadora e moralista da doutrina, em oposição a alguns palestrantes mais jovens que gostavam de trazer argumentos científicos e evitar uma exposição muito dependente de afirmações religiosas convencionais. Esse é um exemplo

interessante porque, mesmo no caso de um palestrante alinhado com leituras mais conservadoras do espiritismo, sua argumentação ainda buscou mobilizar uma retórica lógica e capaz de se sustentar sem recorrer constantemente à autoridade divina que constituiu as leis.

A palestra a que me refiro debruçou-se sobre o tema do divórcio e suas implicações para a família. A posição crítica que o palestrante tomou foi condizente com seu alinhamento conservador, gerando certo nível de desconforto entre os presentes – muitos dos quais foram atraídos pelo espiritismo justamente por sua crítica à rigidez de outras religiões. O divórcio decorria, segundo o expositor, de uma limitação evolutiva do homem porque este “*ainda tem o coração duro*”. Os ouvintes foram lembrados que os laços familiares e afetivos não são contingências da vida terrena, mas relações espirituais que transcendem a encarnação atual (afinidades, dívidas, pagamentos, auxílio em missões, etc.). Ora, dizia o palestrante, se as relações que contraímos em vida, especialmente o casamento, são reverberações de atos passados, é preciso que tenhamos a responsabilidade de assumir e suportar os deveres e as consequências dessas relações. A fala prosseguiu para a afirmação de quanto o divórcio impacta negativamente os filhos e sobre a importância de escolher corretamente um cônjuge, buscando afinidades e qualidades morais. Uma crítica severa ao adultério também marcou a fala, pontuando que muitas vezes se foca demais no adultério feminino quando o masculino é igualmente repreensível.

O argumento era de que uma relação matrimonial não deve ser desfeita facilmente, mas trabalhada, desenvolvida, tolerada. Os elementos que propiciam o divórcio podem ser superados pela evolução espiritual de forma muito mais eficaz do que a ratificação de um contrato de separação. O aborto foi mencionado como uma questão em que esse raciocínio se aplica de forma ainda mais radical. A impressão que tive ao longo da palestra é que havia um esforço para se distanciar de uma ideia de que o divórcio é ruim porque vai contra a lei de Deus ou porque é, em si próprio, imoral. O objetivo parecia ser o convencimento dos ouvintes de que o divórcio causava danos porque rompia elementos importantes do processo evolutivo. Talvez um casal conflituoso possuía uma dívida entre si em encarnações passadas e decidiram passar a vida atual em matrimônio para que o perdão pudesse florescer entre as partes. Ou talvez um espírito que precisasse urgentemente de auxílio para se recuperar moralmente de vidas anteriores dedicadas ao mal tivesse suas chances arruinadas por conta de um ambiente familiar prejudicado pela separação dos pais. Em suma, era preciso convencer de que não se tratava apenas de uma escolha pessoal, mas de algo que envolve uma rede de relações muito

mais amplas. Entender que atitudes e ações raramente são apenas escolhas pessoais é um passo básico no entendimento do espiritismo e essa palestra buscava expor esse ponto ao mesmo tempo em que o exemplificava através da condenação do divórcio. Este último não é prejudicial simplesmente por quebrar uma regra, mas por perturbar toda uma organização espiritual profundamente lógica e estruturada.

Essa fórmula – o convencimento por exposição lógica e uma evitação do argumento moral autoritário (não que este nunca se faça presente) – está ligada a um preceito básico do espiritismo: a desconfiança perante dogmas e a preferência por afirmações que possam ser construídas como reflexões fundamentadas. Não é preciso retomar aqui toda a ênfase que a bibliografia antropológica depositou sobre o aspecto letrado do espiritismo e sua relação com o cientificismo positivista do século XIX (cf. Lewgoy, 2000; Stoll, 2003; Arribas, 2010; entre outros). É ponto pacífico que existe uma retórica desse tipo no kardecismo que lhe serve como poderoso agente de legitimação em arenas externas, como a política, o direito, etc. A extensão desse recurso dialógico, seus usos e impactos no modo como o espiritismo se apresenta e interage com a sociedade mais ampla continua sendo, por outro lado, um tema de fundamental importância para a antropologia da religião no Brasil.

Mas um aspecto menos aparente dessa fórmula, que é compatível com tudo o que os demais trabalhos antropológicos sobre o espiritismo afirmaram, me foi exposto por um senhor, durante uma palestra, que ficara bastante animado com a presença de um pesquisador no centro. Posteriormente eu descobri que aquele era um dos organizadores dos grupos de estudos mediúnicos, uma pessoa de grande influência na Casa do Caminho. Ele sentou-se ao meu lado momentos antes do início da palestra e perguntou detalhes de minha pesquisa. Logo em seguida, animado com uma empreitada desse tipo, pediu-me que estudasse um aspecto que julgava central e específico do espiritismo: a possibilidade de que a religião sobreviva ao colapso de uma verdade básica. Obviamente, fui pego de surpresa pelo que me pareceu uma dica etnográfica fundamental. Ele prosseguiu dizendo que o catolicismo, por exemplo, não sobreviveria à comprovação da inexistência do Espírito Santo, assim como o protestantismo não sobreviveria sem uma noção de salvação. Essas, segundo ele, seriam religiões “*do consenso*”, que necessitam de um conjunto de ideias e preceitos básicos para sobreviver, conjunto este que deve permanecer intocado e incólume. O espiritismo, por outro lado, seria uma religião “*da controvérsia, do debate e dos estudos críticos*”. A discordância e a renovação fazem parte de sua lógica, tornando-a uma religião dinâmica e capaz de se



sustentar sem a retroalimentação valorativa dos dogmas. O espiritismo, finalizava ele para minha surpresa, sobreviveria até mesmo à descoberta da inexistência dos espíritos e era isso o que fazia com que fosse perseguida pelas outras religiões: ela fora a única capaz de alcançar uma base doutrinária passível de prova e, caso contrário, capaz de se alterar para incorporar descobertas e novas reflexões.

De certa forma, é essa a imagem do espiritismo que os palestrantes buscam passar nas palestras públicas: uma religião moderna, livre de dogmas e ritualizações rígidas, capaz de se renovar com o progresso e sempre aberta à discussão e crítica. Por conta disso, o formato de exposição preferido tende a estar mais próximo da aula do que do sermão. O ouvinte deve ser convencido de que as afirmações ali expostas fazem sentido e possuem uma lógica passível de sustentação, sendo esta percepção a marca diferencial com que o espiritismo se apresenta aos membros em potencial. Não é à toa, portanto, que as faixas demográficas mais atraídas por esse estilo de experiência religiosa sejam grupos urbanos com escolaridade média ou alta. Trata-se de uma visão de religião tomada pelos frequentadores como “superior”, moderna e flexível, como buscou demonstrar a fala citada acima. Conversando com alguns frequentadores das palestras públicas, pude observar que essa imagem do espiritismo é um diferencial no momento de atrair novos membros. Muitas das pessoas que estavam ali vinham de outras religiões – principalmente o catolicismo – e estavam cansadas da rigidez e da necessidade de aceitar certas ideias como verdades dadas. O espiritismo lhes aparecia como uma religião cristã, isto é, localizada numa matriz familiar à maioria da população, que se abre num universo de possibilidades de aprendizado e discussão. É curioso, portanto, que muitas das pessoas invocassem essa característica sendo frequentadores apenas das palestras públicas, isto é, não eram participantes dos grupos de estudos e de desenvolvimento mediúnico. No geral, o espiritismo parece garantir uma independência em termos de cada pessoa ter a possibilidade de estudar as obras e desenvolver uma leitura pessoal. Se Lewgoy etnografou a instância do estudo letrado no interior do centro, talvez pudéssemos adicionar a essa categoria a questão do estudo e reflexão independente, feitos em casa (individual ou familiar<sup>21</sup>) e muito diferentes da leitura convencional da Bíblia na medida em que colocam o sujeito como um ator ativo e dinâmico no desenvolvimento da religião. Era impressionante

---

21 Me refiro aqui a um fenômeno mais amplo do que o “Evangelho no Lar”, uma prática de estudo doméstico muito defendida por Chico Xavier e presente na literatura antropológica. O que quero ressaltar são os termos gerais pelos quais os espíritas se sentem aptos a estudar e discutir sua doutrina de forma muito mais intensa do que ocorre em outras religiões cristãs. Essa independência sempre aparecia nas falas de meus informantes como um fator primário que lhes atraiu para o espiritismo.

como todas as discussões passavam uma sensação de que o próprio espiritismo era um projeto em construção e que todas as pessoas ali eram participantes desse processo. Tal consciência parece também fazer parte de um poder de atração que o espiritismo exerce sobre participantes e simpatizantes.

Outro elemento importante das palestras públicas é que constituem uma importante instância de circulação que envolve tanto o mundo material quanto o plano espiritual. Aqui será necessário desenvolver alguns pontos das concepções espírita de trabalho e caridade, embora a extensão desses termos apenas se tornará clara ao final desta dissertação. Qualquer pessoa que frequente um centro espírita está familiarizada com o uso da noção de trabalho para descrever qualquer atividade realizada ali. Palestras são trabalhos, sessões mediúnicas também, assim como ações de assistência social, passes e aconselhamentos. Uma pergunta que surge logo de início é: por que essa ênfase na categoria trabalho? O emprego da noção de trabalho no espiritismo implica num elogio moral de noções ligadas à produção e à circulação (enquanto valores) em oposição ao consumo e à avareza que marcam o egoísmo humano. O trabalho que se realiza num centro é sempre um trabalho “*pelo outro*”, ao passo que uma pessoa egoísta e avarenta (dois adjetivos que meus interlocutores sempre elencavam como emblemáticos daquilo que a doutrina condena) é alguém que não trabalha ou o faz apenas para si.

Partindo dessa ideia, podemos dizer que existem muitas formas de estudar um centro espírita: através de seu estatuto formal e burocrático, de sua condição como polo de estudo e letramento, de sua importância como lócus socializador entre encarnados e desencarnados. Mas uma maneira que me parece ainda mais interessante é tomar o centro como um espaço privilegiado de operações simbólicas e fenomenológicas em que “coisas” são produzidas (ou *canalizadas*), transformadas e colocadas em circulação. Essas “coisas” são ações, disposições e componentes do cosmos que ressoam os valores pelos quais o sistema ideológico espírita está orientado. Nesse sentido, o centro espírita, conforme meus informantes gostavam de ressaltar, é um lugar de trabalho, uma vez que essa categoria engloba todas as operações citadas acima. Trabalho no sentido de ajudar o próximo, de desenvolver conhecimentos, de prestar socorro, de agradecer a Deus, de combater os vícios que assaltam a humanidade, etc. Ou, para sintetizar mais ainda essa ideia ao mesmo tempo em que me mantenho próximo do discurso nativo, o centro é um lugar de caridade. Este é o termo-chave da experiência espírita e o principal objeto desta dissertação.

Podemos citar aqui a mais do que famosa frase de Allan Kardec que abre o capítulo XV de *O Evangelho Segundo o Espiritismo*: “Fora da caridade não há salvação”. Mas mesmo uma fórmula tão radical não consegue dar conta da importância desse conceito na doutrina espírita. Antes de mais nada, é preciso abandonar uma concepção limitada de caridade que a iguale a “assistência social”; esta última é apenas um minúsculo componente da noção. Caridade é a forma pela qual o ser pode participar e replicar o amor de Deus através de atitudes e esforços de ajuda ao próximo. Na medida em que o infinito amor de Deus se constitui como um amor por toda a Criação, esse sentimento apenas se torna acessível ao ser por meio de um ato direcionado a esta mesma criação, ou seja, aos seus “irmãos” e “irmãs”. É importante não tomar essa ideia por um truísmo cristão, tratando-se de uma poderosa concepção de acesso ao que há de mais transcendente no universo. É por essa centralidade que a caridade aparece na prática espírita como o principal motor da evolução espiritual.

Temos então que a caridade é uma manifestação do amor divino, uma realização ontológica do ser através da ajuda prestada a outrem de forma espontânea e sem desejo de retorno. Trata-se de uma ideia complexa que trataremos por partes ao longo de todo o texto. A extensão do escopo de ações que podem ser classificadas como caridosas é digna de nota e torna fundamental a tarefa de definir corretamente essa noção. Com efeito, tudo o que se realiza no centro é entendido pelos espíritas como caridade. Assistência social em suas mais diferentes formas, palestras e eventos de disseminação do conhecimento e fortalecimento moral, grupos de estudo em que aqueles já conhecedores do espiritismo auxiliam os iniciantes, sessões mediúnicas em que se presta auxílio a espíritos necessitados, passes que promovem o fortalecimento energético dos encarnados, psicografias que transmitem sabedoria e conforto moral, etc. Em suma, todas as atividades doutrinárias e mediúnicas de um centro são trabalhos realizados sob a égide da caridade. E é importante notar que os trabalhadores não são apenas os frequentadores encarnados, mas todos os envolvidos nos procedimentos, isto é, pessoas e espíritos.

Os trabalhadores espirituais, *servos da Divina Providência*, como os espíritas costumam dizer, estão envolvidos em dinâmicas ainda mais complexas de atividades e organização espiritual – apenas o fato dessa organização se dar por “ministérios espirituais” já dá uma dimensão dessa complexidade – e sua existência ganha sentido nas atividades ao mesmo tempo em que avançam no processo de evolução moral. No caso dos encarnados, é afirmado que as pessoas deveriam organizar suas vidas em torno do preceito da caridade:

buscar a todo momento auxiliar e reduzir o sofrimento do próximo. Mas a realização desse ideal é justamente a grande provação da vida terrena, já que “*é muito difícil viver seguindo o Evangelho*”, como me contou um informante. O centro, com todo o seu conjunto de trabalhadores encarnados e desencarnados, surge como um ambiente sintonizado com os planos superiores na medida em que catalisa as possibilidades de atuação em direção à caridade. Uma pessoa comum pode se envolver nas mais diferentes funções, desde trabalho voluntário na creche até na organização das palestras, e essa ação estaria em consonância com o ideal de caridade no espiritismo. Esse é um dos motivos pelos quais o centro espírita é um componente tão importante da experiência religiosa de seus frequentadores: trata-se de um espaço em que se pode pensar e agir a doutrina continuamente. Também é por isso que quase todos os centros se definem como instituições que operam um conjunto de ações sociais e doutrinárias. É difícil, mesmo para um espírita, imaginar um centro que não realize pelo menos bazares beneficentes; a caridade deve se manifestar nesses espaços no maior número de formas possível.

Voltarei a uma discussão da sociologia da caridade mais à frente. É preciso focar agora o modo pelo qual as atividades classificadas como caridade constroem o mundo social e espiritual postulado pelo espiritismo. É nesse ponto que a bibliografia antropológica parece ter deixado um detalhe importante passar. Embora a caridade seja um tema central em boa parte das pesquisas sobre o espiritismo (especialmente em Giumbelli, 1997b; Camurça, 2014 e Arribas, 2010), a noção nunca foi explorada por meio de uma etnografia da circulação. Todas as atividades que os espíritas classificam como caridade envolvem o trânsito de determinados elementos através de uma complexa rede de relações. Podemos começar com um exemplo óbvio, como a circulação de recursos materiais promovida pelas ações de assistência social; por outro lado, existe a circulação de conhecimentos promovida pelas palestras e pelos grupos de pesquisa; as sessões de psicografia materializam circuitos de transmissão de mensagens e conforto moral; o passe envolve inúmeras correntes de transmissão de energias; até mesmo um projeto como o “Esqueça um livro”, que envolve a distribuição de livros espíritas em pontos estratégicos da cidade, forma um circuito de circulação das obras de Kardec. Meu argumento, que se estenderá ao longo de todo o texto, é que toda forma de caridade implica em constituir ou colocar em movimento um circuito de trocas e/ou prestações. É claro que tais circuitos podem tomar as mais variadas formas, assim como aquilo que circula pode ser desde bens materiais até palavras ou energia.

Esse argumento não é estranho às análises antropológicas do espiritismo. Em diversos momentos de suas pesquisas, Cavalcanti, Lewgoy, Stoll, Giumbelli, entre outros autores, ensaiam descrições da caridade como um agregado gigantesco de redes de troca generalizada (com o centro servindo como uma espécie de *hub* articulador), mas a ideia nunca foi avançada ou radicalizada de um ponto de vista etnográfico. O trabalho de Sandra Jacqueline Stoll (2012) apresenta um interessante modelo da mediunidade que serviu de inspiração para minha própria pesquisa. A caridade aparece nesse modelo como uma prática que

[I]nscreve vivos, mortos e o elo entre eles, os médiuns, no circuito da dádiva. Esse circuito envolve o fluxo de bens “espirituais” e materiais, estruturados em esferas distintas de circulação, nas quais os participantes não interagem de forma igualitária. As esferas de reciprocidade são definidas por um sistema hierárquico de posições e relações. Naquela que envolve “espíritos” (“superiores”) e médiuns, a doação de bens espirituais (dons) pelos primeiros se realiza em troca de suporte material (corporal) dos segundos. Aquele que recebe o dom o coloca, por sua vez, à disposição dos vivos; doação que se manifesta em termos “espirituais” e/ou materiais por meio da oferta de mensagens, livros, cura, consolo, etc. Quem recebe esses bens ou benefícios materiais e/ou “espirituais” por sua vez retribui com doações, em geral, de ordem material dirigidas aos centros e/ou instituições mantidas por estes, ou diretamente aos “necessitados” (populações de rua, de favela, de bairros de periferia, idosos, doentes, etc.). Por vezes doações (em dinheiro, terras, joias, etc.), feitas em sinal de gratidão, são dirigidas diretamente aos médiuns. Por preceitos doutrinários, assim como os demais rendimentos e/ou bens materiais auferidos por meio da prática da mediunidade, esses presentes são realocados no circuito da dádiva, sendo direcionados aos “necessitados” diretamente ou através das instituições assistenciais. (Stoll, 2012: 265-266).

Stoll utiliza esse esquema apenas no âmbito da mediunidade, mas creio – e demonstrar isso é um dos objetivos deste trabalho – que sua validade pode ser estendida ao espiritismo como um todo, desde que realizemos as devidas modificações a partir do material etnográfico. Notemos os componentes do modelo: uma divisão ontológica entre “bens materiais” e “bens espirituais”, a afirmação da existência de “esferas distintas de circulação” (o que torna as relações de troca muito mais complexas), a existência de um ordenamento hierárquico na troca e a operação de um princípio de reciprocidade nas relações.

Em termos de escopo sociológico, meu uso da noção de caridade é mais extenso que o de Cavalcanti:

Caridade refere-se assim preferencialmente à relação espíritas-pobres, a uma relação de reciprocidade entre desiguais não só no plano moral como social. De um lado, estão os espíritas que “dão”, “esquecem-se de seu eu”, dedicando-se ao Bem, e ao fazê-la ajudam não só o outro como a si próprios, “ganham pontos” para outra encarnação. De outro lado, os pobres que “recebem” não só a ajuda concreta como a oportunidade de tomar aquela existência de provações como o início de sua redenção. (Cavalcanti, 1983: 57-58).

A autora utiliza a assistência social como forma emblemática da caridade, mas o que pode observar em campo (inclusive por afirmações constantes por parte de meus interlocutores) é que mediunidade, ensino, passe, psicografia, e todas as demais atividades de um centro são também concebidas pelo prisma da caridade. Por outro lado, a autora ressalta o importante fator de que a caridade usualmente se dá numa estrutura hierárquica. Isso é verdade em muitos casos, mas não torna a noção de caridade intrinsecamente hierárquica, como uma visão focada na assistência social poderia fazer crer. Se um sorriso e um “bom dia” também são atos de caridade, como me declarou um interlocutor, então existe margem para o estabelecimento de relações de troca e reciprocidade em que a hierarquia não se faz presente (ao menos de forma explícita, já que o próprio ato de caridade indica um certo desenvolvimento espiritual). Esse é o principal problema de tomar a noção de caridade por meio de um escopo fechado em apenas uma de suas manifestações concretas, como a assistência social.

Partindo dessas reflexões preliminares, é possível retornar à discussão das palestras públicas na Casa do Caminho. Já tendo apreendido sua importância sociológica, cabe agora perguntar sobre seu papel doutrinário, isto é, sobre o lugar que ocupa no sistema ideológico espírita<sup>22</sup>. A realização de uma palestra (e aqui me refiro apenas à palestra em si, excluindo oração, passe e psicografia) constitui um circuito relativamente fácil de ser observado: por um lado, existem espíritos evoluídos que zelam pela boa realização da atividade e também atuam como fonte de inspiração, auxiliando o palestrante a escolher e transmitir os conhecimentos e conselhos morais da melhor forma possível; por outro, existe a relação mais concreta entre um ou mais expositores e um grupo de ouvintes que buscam aprendizado. Independentemente do agente em questão, a circulação de trabalho (no caso dos espíritos auxiliares) e/ou conhecimento (espíritos inspiradores, expositores e ouvintes) promove um desenvolvimento do ser espiritual. Espíritos realizam tais ações porque essa é uma forma de labuta na “*seara do bem*” e porque lhes permite ganhar habilidades, conhecimentos e desenvolvimento moral necessários ao seu avanço evolutivo. Expositores são agentes quase sempre já avançados nos estudos espíritas e que, por conta disso, têm o dever moral de atuarem como trabalhadores incansáveis na tarefa de popularizar a doutrina espírita. Ao fazer seu conhecimento circular e chegar aos iniciantes na religião, tais pessoas ganham tanto em termos de sistematização e

---

22 A noção de ideologia que emprego ao longo deste trabalho é a elaborada na obra de Louis Dumont. A noção diz respeito “a um conjunto mais ou menos social de ideias e valores [...] que é *central* com relação ao conjunto da realidade social”, mas que “não é *toda* a realidade social” (2008: 51, nota 1, grifos no original). Estamos distantes, portanto, de uma ideia de mistificação da realidade estrutural, como é o caso do marxismo, ou que a reduza ideologia à ideia de representação.

absorção do próprio conhecimento quanto, e isso é o mais importante, em evolução espiritual realizada por meio do ato desinteressado de ensinar<sup>23</sup>. Os ouvintes, por outro lado, recebem o conhecimento passado pelos expositores e espera-se que retribuam a prestação de alguma forma, seja passando tais conhecimentos para uma terceira pessoa ou ajudando nas atividades do centro. Até mesmo o esforço em manter o pensamento vibrando num nível alto é encarado como possível forma de retribuição.

O argumento que desenvolvo, portanto, é que, se o espiritismo postula uma relação necessária entre caridade e evolução espiritual, esta última também está alinhada a um ideal de circulação. A evolução é um componente fundamental da noção espírita de pessoa; é ela que diferencia um espírito recém-criado de um guia puro, ou seja, constitui o cerne daquilo que Cavalcanti (1983) chamou de eixo diacrônico do espiritismo – o processo temporal de reencarnações sucessivas pelos diversos mundos do universo até que o espírito adquira o mais alto grau de pureza. Esse longo processo se dá por meio de aprendizados e desenvolvimento moral, cujo índice maior é justamente a caridade. A consequência desse esquema é que o processo de construção da pessoa, ou melhor, do espírito está relacionado à capacidade e ao esforço de promover e se integrar a redes de circulação. Um espírita dedicado, que trabalhe por sua evolução espiritual (e aqui estamos falando em termos de tipos ideais), é alguém que sempre busca colocar coisas e elementos de si em circulação. Seja recursos materiais, conhecimentos, trabalho, energias, palavras, mediunidade, ou qualquer outro atributo, a regra é não reter nada que não seja estritamente necessário: tudo deve ser colocado a serviço do próximo. Ao longo do texto, será possível observar como o par de valores opostos caridade/egoísmo batalham constantemente no interior da noção de pessoa no espiritismo. Mas é necessário que já fique explícita a atuação desse princípio cosmológico de não-retenção: fazer coisas circularem – o que significa promover a circulação da forma correta, existindo técnicas e modos específicos – e jamais cair no vício da avareza e/ou egoísmo.

Por fim, um último elemento dessa discussão deve ser ressaltado. O que promove o movimento no interior das redes de circulação? Nos parágrafos anteriores, argumentei que as relações formam circuitos de troca generalizada<sup>24</sup>, uma vez que prestações e contraprestações

---

23 Discutirei mais à frente a natureza dessa noção de desinteresse. Chamo a atenção do leitor para o fato de que, apesar dessa afirmação, existe um princípio de reciprocidade atuando na relação, embora de tipo generalizada, dado que o ouvinte é um elemento contingente no processo de evolução do expositor. Este último está inserido numa relação ainda mais extensa com Deus e com o próprio universo. É através dessa rede mais ampla que se desenvolve a noção de evolução e não na dinâmica restrita das trocas concretas.

24 Utilizo a noção de troca generalizada a partir da inspiração dos trabalhos sobre parentesco, especialmente da obra de Lévi-Strauss (1982).

não se dão de forma dual e direta ( $A > B > C$ ;  $C > B > A$ ). As redes se imbricam de forma complexa, envolvendo até mesmo Deus e o próprio universo como agentes de troca. Dificilmente uma pessoa sabe como ocorrerá o retorno por uma ação caridosa em auxílio de outrem (teoricamente, essa nem deveria ser uma preocupação), mas ela sabe que existe um princípio em operação no universo que fará com que esse ato tenha uma consequência. Essa é a “*lei do retorno*” ou de “*causa e efeito*”, um postulado básico dos escritos de Kardec que confere precisão newtoniana ao funcionamento do universo. A lei do retorno é a base da noção de carma, que o espiritismo importou das religiões orientais (ver Stoll, 2003: capítulo 1). O carma atua tanto em termos positivos quanto negativos, neste último caso dando origem à importante categoria de dívida cármica. Esta última constituiria uma espécie de saldo negativo que o espírito deve quitar através de provações e sofrimentos enquanto encarnado. Utilizando essas instâncias de dificuldades como impulso para a regeneração e desenvolvimento, um espírito pode escapar de um passado dedicado ao mal e retornar ao caminho da luz e da evolução. Um detalhe fundamental que deve ser especificado é que o carma é um princípio que opera num nível acima das encarnações particulares, isto é, um espírito carrega suas dívidas e créditos cármicos de uma encarnação para outra e esse “balanço contábil” é um elemento de suma importância para a definição de que tipo de vida ele terá na próxima encarnação.

A pesquisa de Lewgoy (2000) traz algumas questões interessantes para esse debate. Trabalhando a noção de carma e dívida espiritual a partir de uma entrevista de Chico Xavier, o autor discute a posição da caridade num quadro de movimentos de dádiva e dívida que perpassa tanto o mundo material quanto o espiritual de modo semelhante ao que descrevi anteriormente. Inseridos nessas dinâmicas de sacrifício e circulação estão espíritos intercessores que agem no sentido de auxiliar os encarnados em suas provações terrenas tendo como índice de graça as ações caridosas que a pessoa desenvolve em sua vida terrena. Se todos os encarnados possuem, de uma forma ou de outra, dívidas cármicas a serem expiadas nas encarnações, a ação caridosa atuaria nesse percurso como o operador sacrificial capaz de obter a graça intercessora de espíritos mais evoluídos no sentido da aliviação do peso do carma. Outro ponto desenvolvido na pesquisa de Lewgoy é o modo pelo qual essas concepções estão imbricadas numa dinâmica de sincretismo entre o espiritismo francês e o catolicismo brasileiro, sendo a figura de Chico Xavier uma peça chave no desenvolvimento dessa “versão” do espiritismo brasileiro:



Seria difícil ser mais claro com respeito à presença da concepção católica de intercessão e graça, compreendida como uma espécie de oferta sacrificial na qual o sacrificante obtém “favores” do plano divino pela maximização de suas ações de caridade. É curiosa a intervenção da figura eminentemente hierárquica do “terceiro”, do avalista, do amigo, do intercessor espiritual a relativizar e mudar o perfil da dívida, fazendo-a transitar, em meus termos, da lógica da dívida para a lógica da dádiva. [...] A intervenção de entidades intercessoras a pedir por nós evidencia o sincretismo de suas posições – bem como desta versão dominante do espiritismo cristão no Brasil – com a cultura católica brasileira, com seus anjos, santos, intercessores estranhos a uma concepção mais linear, binária e individualista de carma. (Lewgoy, 2000: 171-172).

A noção de “sistema da dívida”, tal como desenvolvida por Lewgoy, está inscrita no nexo de relações que compõem a noção de pessoa elaborada nas falas e escritos de Chico Xavier. Essa noção estaria, nesse sentido, “dividida entre um ethos católico de santidade, ‘graça’ e de ‘caridade’ na sua relação com o outro, e um modelo meritocrático e militar na relação consigo próprio, no qual todos os indivíduos ingressam idealmente iguais e tornam-se pessoas pelo mérito” (Lewgoy, 2000: 178). A figura de Chico Xavier é central nessa discussão sobre a caridade por sintetizar um ethos de mediação que ultrapassa a dimensão do indivíduo, mediação esta que Lewgoy demonstra estar ligada a uma missão de auxílio à humanidade (que corresponde nesse esquema aos pobres e necessitados) que atualiza constantemente o imperativo católico da caridade e doação: “Nesse sentido, o ato de caridade repete a *imitatio christi* que caracteriza a realização de sua ‘missão’.” (Lewgoy, 2000: 200).

O “sistema da dádiva” derivado do modelo de espiritismo de Chico Xavier formaria, assim, um contraste com o modelo mais austero, fundado na dívida, presente nos escritos de Allan Kardec. A diferença está, segundo Lewgoy, na forte presença de uma matriz católica no espiritismo brasileiro tal como disseminado por Chico Xavier. Embora acredite que tais afirmações possam ser feitas a respeito da trajetória histórica do espiritismo brasileiro<sup>25</sup>, o vocabulário nocional católico que Lewgoy referencia não me pareceu tão proeminente na experiência cotidiana dos frequentadores do centro. As pessoas de fato recorrem a pedidos de intercessão e auxílio espiritual, mas essa atuação servia menos para “relativizar o perfil da dívida” do que, citando alguns trechos da oração de um palestrante bastante respeitado no centro, pedir ajuda para “*suportar com resignação as provações e dívidas*” que se colocam na encarnação atual e, principalmente, para que “*essas oportunidades de evolução e perdão possam ser aproveitadas da melhor forma possível*”.

Uma ênfase na trajetória biográfica de Chico Xavier como emblemática da história do espiritismo no Brasil corre o risco de tomar elementos do modelo doutrinário do médium

---

25 Para um trabalho recente sobre a relação histórica entre catolicismo e espiritismo, ver Camurça (2014).

como necessariamente presentes na experiência espírita como um todo. O espiritismo, à semelhança de qualquer movimento religioso, constitui-se como um espaço de disputas de leituras, modelos e abordagens. Cheguei, inclusive, a encontrar a expressão “chiquismo” sendo utilizada em falas e textos de espíritas como crítica a uma visão do espiritismo por demais influenciada pelas ideias de Chico Xavier, buscando justamente defender um retorno às afirmações doutrinárias originais de Kardec. A diferenciação de duas lógicas sistêmicas – “dáviva” e “dívida” – no interior do espiritismo me parece um recurso interessante para pensar o embate doutrinário geral que muitas vezes se faz sentir nos grupos de estudo e mediunidade que constituíram o principal lócus etnográfico da pesquisa de Lewgoy. Entretanto, quando passamos a uma análise do modo como essas ideias são vividas diariamente pelos frequentadores, nos deparamos com uma imbricação entre dáviva e dívida tão aprofundada que tomá-las como sistemas distintos parece ser contraproducente.<sup>26</sup>

Se, como dito anteriormente, o carma consiste numa lei universal que opera em termos de saldos e dívidas, não é surpresa que os próprios espíritas tratem a questão por meio de um vocabulário financeiro que une dáviva e dívida na constituição de sua cosmologia:

Caridade não é tão somente a divina virtude, é também o **sistema contábil do universo**, que nos permite a felicidade de auxiliar para sermos auxiliados. Um dia, nas alfândegas da morte, toda a bagagem daquilo que não necessites ser-te-á confiscada; entretanto, as Leis Divinas determinarão que recolhas, com avultados juros de alegria, tudo o que destes do que és, do que fazes, do que sabes e do que tens, em socorro dos outros, transfigurando-te as concessões em valores eternos da alma, que te assegurarão amplos recursos aquisitivos no plano espiritual. (Xavier, 2014a: 218, grifo meu).

Entregar voluntariamente algum recurso, nos lares desprotegidos, criando reconforto e esperança, imuniza contra o flagelo da usura e contra a voragem do desperdício. (Xavier, 2014a: 378).

Dentre os vícios, qual o que se pode considerar radical? “Temo-lo dito muitas vezes: o egoísmo. Daí deriva todo mal. Estudai todos os vícios e vereis que no fundo de todos há egoísmo. Por mais que lhes deis combate, não chegareis a extirpá-los, enquanto não atacardes o mal pela raiz, enquanto não lhe houverdes destruído a causa. Tendão, pois, todos os esforços para esse efeito, porquanto aí é que está a verdadeira chaga da sociedade. Quem quiser, desde esta vida, ir aproximando-se da perfeição moral, deve expurgar o seu coração de todo sentimento de egoísmo, visto ser o egoísmo incompatível com a justiça, o amor e a caridade. Ele neutraliza todas as outras qualidades.” (Kardec, 2014: 390).

A contabilização dos atos recebe uma precisão quase matemática, cujas metáforas chegam ao juro e ao confisco. Temos também nesses trechos o claro elogio à circulação e condenação da

---

26 Ver nota 48 abaixo.

avareza, isto é, da retenção ou imobilidade. A questão, portanto, não é que não exista uma lógica da dádiva ou da dívida, mas que esses dois elementos cosmológicos constituem uma dinâmica dialógica ainda mais ampla do que sugere Lewgoy. Essa imbricação relacional nas trocas e prestações torna-se ainda mais explícita quando saímos de uma análise restrita (focada nas relações concretas de caridade, intercessão e mediunidade) e passamos a trabalhar com esquemas de circulação generalizada, que entrelaçam entidades, mundos, faixas vibratórias, e demais componentes da doutrina espírita.

Esse longo parêntesis na descrição das palestras públicas para uma discussão teórica sobre caridade e circulação justifica-se pela importância destas noções para a apreensão das próprias atividades do centro. A palestra pública é uma modalidade de integração da pessoa numa das principais redes de circulação de trabalho e conhecimento de um centro, constituindo um locus privilegiado da experiência espírita, talvez até mesmo mais importante que as muito discutidas sessões de desobsessão, cujo acesso é quase sempre restrito, excluindo o frequentador comum. Mas a relevância das palestras públicas não se limita à passagem de conhecimentos. Ao fim da palestra, temos um dos momentos mais centrais e importantes das práticas espíritas: o passe.

### **2.3 – Passes e energias**

A questão da importância do passe no espiritismo é bastante interessante, tanto de um ponto de vista cosmológico quanto das disputas e cisões históricas no interior do próprio movimento espírita. Chico Xavier e outros importantes médiuns brasileiros desenvolveram uma obra que posiciona o passe como uma experiência quase que necessária na vida espírita. Tal como apontaram diversos trabalhos (especialmente Stoll, 2003), o catolicismo popular desempenhou um papel importante na vida do médium mineiro, o que também implicou numa ênfase religiosa nas práticas tradicionais de cura e tratamento de mazelas físicas e espirituais. O benzimento em particular, cuja presença no meio espírita pode ser traçada desde os primeiros divulgadores da doutrina no Brasil, como Bezerra de Menezes, para quem o catolicismo popular também era uma influência importante (Arribas, 2010), passou por uma importante releitura no interior da doutrina. Em vez de tomado como prática mágica atrasada

ou sobrevivência de um misticismo popular ingênuo, o benzimento adquiriu no espiritismo um estatuto terapêutico espiritual muito importante ao ser resignificado na forma do passe.

Por outro lado, existem também inúmeras críticas à centralidade dessa prática no movimento espírita. A mais famosa delas foi realizada pelo psicólogo e terapeuta espiritual Luiz Gasparetto, um médium especializado em pintura mediúnica (capacidade de incorporar espíritos de artistas e criar desenhos e pinturas mediunicamente) que chegou a colaborar com Chico Xavier na década de 1970<sup>27</sup>. O rompimento com o kardecismo, ocorrido nos anos 1980, se deu através de uma crítica ao caráter “antiquado” e conservador da doutrina de Kardec por conta de sua condenação do lucro e ao bem-estar material, além da ênfase fundamental numa vida quase que ascética no que tange às questões de prosperidade. Luiz Gasparetto, em parceria com sua mãe, Zíbia Gasparetto, desenvolveram desde então uma atuação espiritualista ligada à Nova Era, filosofia metafísica, pensamento positivo e escrita de autoajuda, centralizada no “Espaço Vida e Consciência”, um centro de palestras e estudos na capital paulista. Um dos pontos ressaltados por Gasparetto como divergência em relação à doutrina espírita é que a maioria das questões, especialmente as que concernem à modernidade, como sexo e dinheiro, são respondidas sempre com “vai tomar passe, vai tomar passe” (Stoll, 2012: 261-262). Stoll ainda cita em seu texto a conclusão de Gasparetto sobre a rigidez dessa postura (que não se limitaria ao passe, evidentemente): “Apesar de os espíritos terem tentado passar uma mensagem libertadora, aqui os médiuns eram católicos e a linguagem que usaram era própria de sua estrutura mental. Passou o que foi possível. O resto ficou cheio de catolicismo” (Stoll, 2012: 262). Em outras palavras, o passe tornou-se uma prática tão disseminada e emblemática no espiritismo brasileiro que acabou sendo visto como um agente de engessamento e de “contaminação” católica.

Apesar desse interesse histórico e social do passe na trajetória do espiritismo no Brasil, trata-se também de um tema pouco explorado nas discussões antropológicas. Quase todas as etnografias sobre o espiritismo citam o passe como um componente das reuniões e palestras, mas sua importância sociológica e fundamentação doutrinária nunca foram discutidas mais a fundo. Frequentando as palestras da Casa do Caminho, pude perceber que o passe era um momento extremamente esperado das reuniões, um rito sem o qual o trabalho da noite não poderia ser considerado completo. As descrições que os frequentadores do centro me davam sobre o passe variavam entre benefícios e elementos de profilaxia espiritual: uns

---

27 Para um estudo aprofundado da trajetória de Gasparetto, ver Stoll (2003). Para discussões sobre as particularidades dos movimentos Nova Era diante do espiritismo, ver D’Andrea (2000) e Camurça (2014).

ressaltavam seu potencial curativo e terapêutico, algo como uma “manutenção” indispensável do corpo e da alma; outros enfocavam a tranquilidade e paz trazida pelo ato; alguns ainda comentavam sobre a limpeza energética e sua importância espiritual. Todos, entretanto, concordavam que o passe constitui um momento central em boa parte das atividades promovidas pelo centro.

O passe, também chamado de fluídoterapia, ocorre sempre ao final das palestras públicas (por vezes também de determinados eventos ou sessões específicas) e envolve uma série fixa de atitudes. O condutor da atividade começa chamando os passistas para que se levantem e vão até a câmara de passe, localizada num pequeno cômodo alongado atrás do salão. Os passistas são espíritas veteranos do centro, pessoas com comprovadas habilidades mediúnicas, conhecimentos da doutrina e, principalmente, capacidade de pedir e trabalhar em conjunto com espíritos para a canalização de energias benéficas. São, portanto, indivíduos com grande participação nas atividades do centro e que estão envolvidos de forma mais direta com os trabalhos ali conduzidos. Em geral, há entre seis e sete passistas presentes em todas as palestras, embora já tenha presenciado casos em que uma falta inesperada leva uma ou outra pessoa a servir de “quebra-galho”, embora sempre algum veterano ou veterana da casa.

Os passistas da noite se encaminham para a câmara, deixando do lado de fora objetos como relógios e celulares que poderiam atrapalhar na manipulação energética que o passe implica. A porta da câmara é fechada e os passistas realizam uma oração silenciosa em conjunto, pedindo o auxílio dos bons espíritos ali presentes. Enquanto isso, uma senhora, esposa do responsável pela condução das palestras, começa a organizar a fila do passe. Ela começa por chamar mães e pais acompanhados de seus filhos, encaminhando-os para a porta da câmara e aguardando o chamado dos passistas. A lógica organizacional do passe tem, simultaneamente, traços burocráticos e do que a literatura classifica como “ritual”, dado que todo o processo ocorre por meio da seleção de um espaço contíguo, embora separado, do salão principal em que ocorrem as palestras e sessões em geral. Esse espaço é alvo de intenso controle e preparação, tanto em termos de elementos materiais (o posicionamento das cadeiras, o controle da iluminação, a ausência de objetos que possam causar interferência) quanto de aspectos espirituais (limpeza energética, pedido de auxílio aos guias da casa, presença da oração e de técnicas de concentração mediúnica). O elemento burocrático se deve à ideia de que o passe constitui um serviço assistencial, ao ponto de alguns informantes o compararem às consultas médicas gratuitas garantidas pelo SUS. Em razão disso, o passe se

organiza por meio de uma fila e só é encerrado quando todos os presentes o tenham recebido, incluindo os membros da mesa.

Quando os passistas terminam sua oração, a porta da câmara se abre e os primeiros da fila são chamados. Assim que entram, a senhora responsável pela fila chama mais 5 ou 6 pessoas para esperarem ao lado da porta, o processo se repetindo a cada vez que um grupo sai da câmara. Um passe não costuma durar mais do que 5 minutos, embora circunstâncias específicas possam alongar esse tempo. Ao entrar na câmara, que está sempre imersa na penumbra, a pessoa logo vê uma fileira de cadeiras, com um médium passista em frente a cada uma delas. Todos se sentam, fecham os olhos com o cuidado de não cruzar braços e pernas e buscam atingir um estado de concentração que mescla oração e meditação visando permitir a melhor recepção de energias e limpeza espiritual. O passista, por outro lado, se esforça por canalizar e transferir energias para a pessoa sentada à sua frente. Existem muitas técnicas de passe e a literatura espírita está repleta de exemplos e discussões. Alguns passistas sussurram preces, enquanto outros permanecem em silêncio. A imposição das mãos tornou-se um dos modos mais comuns de dar e receber o passe, embora algumas pessoas não a utilizem. O mesmo pode ser dito sobre fechar os olhos. Ao mesmo tempo em que tanto os que dão quanto os que recebem o passe conhecem as práticas gerais e as técnicas expostas pela literatura, o passe permite e até incentiva o desenvolvimento de um “estilo pessoal”, sendo regra a busca por um método que permita concentração e eficácia na canalização e recepção da fluídoterapia.

Aos poucos, os passistas vão terminando e um por um dão um passo para trás. O mais próximo da saída abre a porta e isso age como um sinal para que todos se levantem e formem uma fila para sair da câmara. Ao lado da porta é colocada uma mesa com um grande número de copinhos plásticos com água, de onde cada pessoa pega e bebe um deles enquanto sai da câmara. Ao mesmo tempo, o grupo seguinte entra pela outra porta. O processo se repete até que todos tenham recebido o passe e a sessão possa seguir seu curso. A água contida nos copinhos é chamada de água fluidificada, isto é, imbuída de fluídos espirituais purificados. Antes de entrar na discussão dos efeitos benéficos à saúde, entretanto, é necessária uma breve exposição sobre o que significa “energia” e “fluído” na doutrina espírita.

A origem histórica das noções envolvidas no passe remete ao médico alemão Franz Anton Mesmer (1734 – 1815), criador do mesmerismo e propagador da ideia de magnetismo

animal com fins terapêuticos<sup>28</sup>. Em termos gerais, o mesmerismo ou doutrina do magnetismo animal afirma a possibilidade de um indivíduo (o magnetizador) provocar determinados efeitos sobre outra pessoa através de forças análogas ao magnetismo mineral (dos ímãs). As discussões de Mesmer foram absorvidas pelos círculos espíritas do século XIX e tornaram-se uma espécie de fundamentação científica para a possibilidade do médium agir sobre a matéria através da canalização e transformação do fluído cósmico universal em fluído magnético ou vital. Encontramos uma exposição de Allan Kardec sobre a noção de fluído cósmico, assim como sobre a relação entre matéria e espírito, na questão 27 do Livro dos Espíritos:

27. Haveria, assim, dois elementos gerais do Universo: a matéria e o espírito?

“Sim e acima de tudo Deus, o Criador, o pai de todas as coisas. Esses três elementos constituem o princípio de tudo o que existe, a trindade universal. Mas ao elemento material é preciso juntar o fluído universal, que desempenha o papel de intermediário entre o espírito e a matéria propriamente dita, muito grosseira para que o espírito possa exercer alguma ação sobre ela. Embora, sob certo ponto de vista, se possa classificar o fluído universal como elemento material, ele se distingue deste por propriedades especiais. Se fosse positivamente matéria, não haveria razão para que também o espírito não o fosse. Está colocado entre o espírito e a matéria; é fluído, como a matéria é matéria, e suscetível, pelas suas inúmeras combinações com esta e sob a ação do espírito, de produzir a infinita variedade das coisas de que não conheceis senão uma ínfima parte. Esse fluído universal, ou primitivo, ou elementar, sendo o agente de que o espírito se utiliza, é o princípio sem o qual a matéria estaria em perpétuo estado de divisão e jamais adquiriria as qualidades que a gravidade lhe dá.”

a) Seria esse o fluído que designamos pelo nome de eletricidade?

“Dissemos que ele é suscetível de inúmeras combinações. O que chamais fluído elétrico, fluído magnético, são modificações do fluído universal, que não é, propriamente falando, senão matéria mais perfeita, mais sutil e que se pode considerar independente.” (Kardec, 2014: 59-60).

A citação é fundamental, pois, embora muitos trabalhos tenham discutido em alguma medida o passe e sua relação com o que os espíritas chamam de fluído ou magnetismo, as discussões de Kardec nunca apareceram nem foram analisadas de um ponto de vista antropológico. Os espíritas citam e discutem o tempo todo com os textos doutrinários básicos, fazendo com que uma discussão antropológica sobre o espiritismo não possa se furtar a um movimento análogo.

---

28 Sobre a cena científica em que o espiritismo e as pesquisas psíquicas estavam envolvidos na segunda metade do século XIX, ver Vasconcelos (2003).

O que a pergunta 27 do Livro dos Espíritos propõe? Em primeiro lugar, que existe uma diferença ontológica entre matéria e espírito e que este último não consegue agir sobre a primeira sem o uso de um agente intermediário. Essa intermediação é realizada por esse curioso elemento, cuja ambiguidade é enfatizada pelo próprio Kardec, que é o fluído universal. Ao combinar-se com a ação dos espíritos, o fluído universal pode tomar diferentes formas e realizar diferentes ações. Esse princípio me foi repetido ao longo de toda a pesquisa por várias pessoas e acerca de muitos temas. A consequência é que toda a matéria é, de um modo ou de outro, resultado de uma série de manipulações do fluído universal. Este último não é um elemento estático, estando em constante movimento e alteração enquanto molda e age sobre o universo. A manipulação de fluídos é uma habilidade mediúnica fundamental alinhada ao nível de evolução. Quanto maior o nível de pureza de um espírito (encarnado ou não), isto é, quão mais independente este espírito for da matéria, maior será sua capacidade de manipular e agir sobre o fluído universal.

O passe entra justamente nessa discussão da manipulação fluídica com fins terapêuticos. O médium passista é alguém com experiência na manipulação e magnetização do fluído universal que, assim convertido em fluído vital ou outras manifestações de energia positiva, opera benesses no corpo e na alma de quem recebe. Esse processo depende tanto da habilidade do passista quanto do auxílio que este recebe de espíritos ainda mais experientes no processo, assim como da receptividade do paciente em se manter numa faixa vibratória que facilite a fluidoterapia. Tudo isso é feito por meio de orações, meditação, técnicas de concentração e outros mecanismos pelos quais os espíritos regulam pensamentos, sentimentos, desejos e vontades. A câmara de passe é um espaço reservado que potencializa as capacidades de dar e receber o passe através da privação sensorial (por isso o controle de sons e da iluminação) e da construção de um recinto amistoso à presença de bons espíritos e guias que possam ajudar em todo o processo.

O que o médium passista faz, portanto, é unir sua capacidade mediúnica à dos auxiliares espirituais ali presentes para que lhe seja possível captar o fluído universal, magnetizá-lo positivamente e finalmente enviá-lo a pessoa que necessita dessa energia purificada. A magnetização do fluído universal o torna um “bálsamo”, termo muito utilizado pelos espíritos para descrever energias com capacidade de cura e recuperação. Ao entrar no corpo do receptor, o fluído magnetizado opera através de uma espécie de redução da entropia energética no corpo e na alma, além de purificar os canais de fluxo energético. Assim como o



sangue flui pelo corpo transportando oxigênio e demais componentes para o bom funcionamento dos sistemas fisiológicos, o espírito também possui canais em que fluem correntes energéticas necessárias para a vida e para a manutenção da relação entre corpo e alma. Energias impuras são tidas pelos espíritas como mais densas e próximas da matéria, chegando a ter a capacidade de bloquear o fluxo dos sistemas espirituais ou mesmo comprometer seu funcionamento de um modo geral. Esse comprometimento pode ocasionar desde problemas espirituais (atração de espíritos pouco evoluídos, por exemplo) até doenças físicas propriamente ditas. Embora não seja possível dizer que os espíritas sempre apontem uma causa espiritual para justificar uma doença, pude observar com grande frequência esse tipo de argumento para traçar as origens de problemas fisiológicos, emocionais e psicológicos de uma pessoa, o passe sempre constituindo a resposta básica para o início do processo de cura.

Nesse sentido, uma pessoa que está sob influência de energias negativas necessita das capacidades purificadoras presentes no fluido vital canalizado e transmitido pelos médiuns passistas. Essa energia benéfica pode limpar e harmonizar elementos conflituosos do corpo, além de restaurar o equilíbrio espiritual nessa complexa organização energética que é o conjunto corpo-espírito. Não é à toa, portanto, que o espiritismo considera o passe como um momento fundamental nas atividades do centro. Trata-se de um ato mediúnico que coloca o mundo espiritual em direto contato com o mundo físico de modo a solucionar ou, pelo menos, amenizar problemas concretos e de grande importância na vida dos encarnados. As pessoas com quem falei acerca do passe sempre o consideravam como um momento de limpeza, renovação e cura, algo que lhes ajudava a superar o stress e demais mazelas da vida – já que o passe também age como um potente auxiliador no equilíbrio emocional e psicológico, além de possibilitar o bem-estar espiritual e ainda ajudar no combate às doenças do corpo físico. O passe é quase uma panaceia sem contraindicações. Por outro lado, os espíritas também buscavam deixar claro, diante de minhas perguntas, que o passe é apenas um dos componentes do processo de cura e recuperação. Caso a pessoa de fato esteja sofrendo com alguma doença física, a atuação médica e os tratamentos convencionais nunca devem ser deixados de lado em favor das terapias espirituais. Estas últimas certamente são eficazes (dado que são tão fundamentadas na realidade quanto a medicina), mas quando empregadas em conjunto aos demais métodos terapêuticos.

O passe, sendo uma operação de transferência energética, não está limitado por questões de distância. De fato, os espíritas consideram ser mais eficiente tratar fluidicamente uma pessoa presente no mesmo recinto que o passista, mas nada impede que este último realize o passe à distância, desde que se concentre no receptor e peça auxílio aos espíritos de luz para que a transferência ocorra com sucesso. Como as energias viajam pelo éter do universo, não há quaisquer tipos de barreiras que impeçam sua circulação, o que efetivamente postula uma conexão energética potencial entre todos os elementos do cosmos. Essa imagem é importante, pois nos permite retornar à questão da circulação discutida anteriormente e encarar o passe através de sua fundamentação doutrinária: a circulação e transformação controlada de energias.

Existem três formas de manipulação energética dentro da categoria “passe” no espiritismo. Essas formas foram discutidas por diversos autores espíritas, sendo um tema frequente de debates nos grupos de estudo. Em primeiro lugar, existe o “passe de limpeza” ou “dispersivo”. Esse tipo de passe consiste menos numa transferência de energias do que na retirada direta de energias negativas que afligem a pessoa ou até mesmo um ambiente. Os gestos desse tipo de passe são bastante característicos, consistindo em movimentos lineares horizontais e verticais com as mãos, mais ou menos parecidos com o que fazemos para dissipar uma nuvem de fumaça ou poeira. O passe de limpeza é realizado em situações específicas quando uma pessoa ou lugar estão perceptivelmente envoltos em fluídos densos e de baixa vibração. Esse tipo de energia negativa pode trazer grandes males espirituais e fisiológicos ou comprometer quaisquer atividades espirituais e/ou mediúnicas. É bastante danosa, portanto, em ambientes como o próprio centro espírita ou o lar e são justamente nesses casos em que o passe de limpeza costuma ser empregado. Como o próprio nome sugere, essa forma de realizar o passe mobiliza e dispersa os fluídos pesados, possibilitando que as boas energias voltem a fluir de forma equilibrada. É importante destacar essa ideia de que as energias negativas são vistas como fluídos densos, quase físicos, imóveis e que impedem a boa circulação de energias fundamentais para o corpo e para o próprio universo.

O “passe fluídico” é o tipo geral anteriormente apresentado. Consiste na forma mais comum de passe, empregada tanto em situações cotidianas (evangelho no lar, orações, suporte espiritual, etc.) quanto nas sessões realizadas pelo centro. Os gestos são mais lentos e, quase sempre, convergem para a imposição de mãos pela qual o passe é famoso. A principal característica desse tipo de passe é transferir energia de um ponto a outro passando pelo

médium. As habilidades e evolução espiritual deste último definem sua capacidade de coletar, purificar e magnetizar o fluído universal. A rigor, dado que todas as pessoas possuem qualidades mediúnicas, variando apenas em termos de intensidade, o passe pode ser realizado por qualquer um. Entretanto, a energia assim canalizada passa a se comportar de acordo com a faixa vibratória de seu manipulador. Um espírito pouco evoluído, portanto, apenas consegue transferir energias ou de forma muito ineficiente ou carregando tais energias com uma carga negativa pronunciada, ao passo que espíritos e médiuns que já tenham adquirido um elevado grau de pureza conseguem traduzir essa pureza na qualidade das energias que canalizam e fazem circular através do passe. Nesse sentido, existe a possibilidade de um passe mal executado agravar a situação do receptor, muitas vezes produzindo ainda mais desequilíbrio energético em seu ser. É por isso que a ajuda de guias superiores é tão importante nessas ocasiões, dado que podem amplificar as capacidades e corrigir eventuais erros dos passistas. Isso também explica a razão de, no contexto do centro, os passes serem realizados apenas por médiuns com experiência e conhecimentos comprovados através de sua participação nas sessões mediúnicas e grupos de estudo.

O terceiro e último tipo de passe é o chamado “passe de corrente”, cuja presença se dá de inúmeras formas nas sessões e reuniões espíritas. A principal característica é ser uma ação coletiva, na qual um grupo de pessoas e espíritos buscam nivelar suas faixas vibratórias para operar, em conjunto, algum tipo de manipulação fluídica. Esse tipo de passe pode ser realizado com todos os participantes dando as mãos, criando uma espécie de “corrente elétrica” que percorre todos os envolvidos, ou apenas por meio da concentração conjunta dos participantes. Costuma ser utilizado nos preparativos anteriores a uma sessão ou atividade no centro e tem a particularidade de envolver tanto os médiuns e condutores experientes quanto os participantes leigos ou iniciantes, importando apenas que todos elevem o pensamento para a boa realização das obras de caridade e estudo a serem conduzidas. Esse passe também pode tomar a forma dos tipos anteriores, sendo empregado para limpeza enérgica ou transmissão de energias, com o diferencial de que, dependendo do número de participantes, sua potência pode alcançar efeitos mais poderosos.

Através da descrição fornecida nos parágrafos anteriores, pode surgir a tentação de tomar toda e qualquer manipulação energética ou fluídica no espiritismo como passe de um ou outro tipo. A rigor, essa caracterização não estaria incorreta, encontrando até mesmo fundamentação doutrinária nos escritos de Kardec. Entretanto, os espíritas preferem guardar a

noção de passe para procedimentos delimitados e bem definidos. Quando uma pessoa ora por outra, pedindo para que os guias de luz auxiliem na cura de alguma doença, por exemplo, tal oração também implica na realização de um passe, isto é, de fazer com que energias de um determinado tipo se movimentem de um ponto a outro. Porém, praticamente nenhum espírita com quem conversei se mostrou satisfeito com a utilização da categoria passe para caracterizar tais operações. Quando a noção era invocada, sempre aparecia matizada como um recurso metafórico ou comparativo (“*é como no passe*”). O que pode haver, nessa linha, é um tipo de transformação do passe à prece, dado que os dois fenômenos guardam grandes afinidades estruturais no interior da prática espírita.

Esse detalhe não é trivial, pois pode fundamentar uma compreensão do passe como um ato “ritual”. O tema é particularmente espinhoso porque os espíritas recusam de forma categórica a noção de ritual em sua religião. Cavalcanti (1983, especialmente cap. 3) fundamentou boa parte de sua pesquisa sobre o espiritismo através da noção de sistema ritual, que “ao afirmar e estabelecer o circuito de relações entre o Mundo Visível e o Mundo Invisível, é uma instância decisiva da construção do sujeito espírita” (p. 36). A autora defende uma neutralidade do conceito antropológico de ritual que permitiria sua utilização ao não corresponder à ideia de antiritualismo que o espiritismo se atribui como elemento de identificação e contraste perante outras religiões. Por ora, deixarei o debate em suspenso para retomá-lo no capítulo sobre desobsessão, onde empreenderei um diálogo mais direto com a obra de Cavalcanti e sua defesa da noção de sistema ritual. O importante neste momento é apenas ressaltar que o passe implica numa definição de operações, gestos, relações e trânsitos, suficiente para, inclusive, levantar uma discussão sobre ritual.

O passe é uma atividade fundamental no rol de elementos que constituem a categoria “caridade”, além de ser uma das mais importantes medidas assistenciais promovidas pelo centro. Como sua eficácia atinge questões práticas da vida dos frequentadores, a fluidoterapia detém no espiritismo um estatuto plenamente integrado às definições do que significa ser espírita. Por isso comentei anteriormente que muitas das sessões realizadas pelos centros não são consideradas encerradas até que o passe tenha sido realizado. Se as palestras são importantes para fornecer a circulação de conhecimentos necessária para que o maior número possível de pessoas desenvolva seu aprendizado espiritual, o passe é apreendido como uma terapia profilática vitalícia, algo que se deve realizar sempre que possível, dado que estamos suscetíveis aos efeitos de energias negativas vindas de outras pessoas/espíritos ou mesmo

produto de nossas próprias ações e pensamentos imorais. Dar e tomar passe são atividades pelos quais os espíritas se definem e afirmam seu alinhamento a uma doutrina que muito se preocupa com o bem-estar e equilíbrio do par corpo-alma<sup>29</sup>.

Por outro lado, o espiritismo também postula uma importante relação de reciprocidade no modo pelo qual o passe se dá. Quando um médium ou mesmo um participante comum se esforça para magnetizar e transmitir boas energias, ocorre um grande melhoramento em termos de faixa vibratória e de equilíbrio energético para o próprio passista. O ato de dar um passe (e é importante enfatizar que os espíritas falam, de fato, em “*dar passe*” e “*tomar passe*”) implica na conexão com forças espirituais evoluídas num nível prático, além de operar avanços evolutivos na medida em que é um ato de auxílio e caridade ao próximo. O passista, portanto, recebe tanto o desenvolvimento energético (consequência de manipular o fluído universal para ações benéficas e morais) quanto o desenvolvimento espiritual (por realizar uma ação de amor e intervenção espiritual em favor de outrem). Em ambos os casos, não é necessário enfatizar que a questão central permanece sendo a circulação. Com efeito, durante pesquisa de campo, minha experiência no centro permitia uma leitura de várias atividades em termos de trânsitos energéticos: a oração preparando a faixa vibratória do ambiente, o passe como transferência de fluídos magnetizados, a sessão mediúmica como uma oportunidade de livrar os espíritos sofredores de energias densas e carregadas, etc. Não é à toa que um ou outro interlocutor brincavam “*no fim das contas, tudo é energia, isso é física pura!*”

Mas o trânsito de energias não é o único fluxo emblemático do espiritismo. Com o término dos passes, inclusive para os condutores e para os próprios passistas, todos voltam aos seus lugares e a sessão é retomada. Então, um dos membros da mesa principal anuncia que será feita a leitura das psicografias da noite. A atenção dos ouvintes é direcionada a um ou dois médiuns que até o momento permaneceram de olhos fechados e em silêncio, realizando apenas rápidos movimentos com um lápis ou caneta em folhas de sulfite dispostas em abundância pela mesa.

---

29 Embora não abordada neste trabalho, existe uma considerável bibliografia sobre práticas terapêuticas que imbricam religiosidade e medicina. Para alguns exemplos, ver Montero (1985), Rabelo et al. (1998), Araújo (2007), Toniol (2015a e 2015b), de Souza (2014), Camurça (2016), Moraes (2017), entre outros. Também vale a pena citar o já clássico trabalho de Csordas (2008) sobre a temática de cura e corpo em contextos religiosos.

## 2.4 – A psicografia: palavras do além para o aqui

Surpreendentemente, a psicografia é um fenômeno que recebeu ainda menos atenção nos estudos antropológicos sobre o espiritismo do que o passe. Essa particularidade é duplamente curiosa por ser esta uma experiência que, também junto ao passe, constitui uma das bases do cotidiano dos frequentadores de um centro. A psicografia, para formular uma nota que acompanhará o desenvolvimento desta seção, evoca uma discussão sobre a capacidade da fala religiosa em, mais do que transmitir mensagens, operar transformações nos agentes envolvidos e atualizar a presentificação de pessoas, espíritos, forças, entre outros sujeitos e elementos, de modo a, por assim dizer, superar distâncias ontológicas. Esse processo é realizado por meio da circulação de palavras, mensagens, conselhos e outras formas de comunicação escrita entre o mundo físico e o plano espiritual.

Na Casa do Caminho, as psicografias estão presentes em quase todas as sessões, desde as palestras públicas até as reuniões de estudo reservadas. Entretanto, seu teor é diferente de acordo com os contextos em que aparece, assim como sua função em relação ao médium que recebe a mensagem. Durante as palestras públicas, como dito anteriormente, as psicografias são realizadas por um ou dois médiuns que se sentam em silêncio na mesa principal. Tais médiuns passam toda a sessão de olhos fechados e num profundo estado de concentração para propiciar a ação dos espíritos que desejarem encaminhar uma mensagem. Esse estado/atitude é denominado “*dar passividade*” e demanda um treinamento especializado que guarda semelhanças com a meditação nas religiões orientais. Trata-se, acima de tudo, de alcançar uma postura em que a vontade individual se encontra presente, mas reduzida, dando possibilidade para que a subjetividade do espírito se manifeste no corpo material do médium. Mais do que uma semiconsciência, esse estado demanda total controle por parte do médium para que a complexa dinâmica de interação entre os planos espiritual e material se efetue corretamente e sem riscos para sua constituição física e mental.

Há uma grande diferença entre a incorporação efetiva – em que o espírito fala e age concretamente *através* do médium – e a psicografia, cuja experiência está mais ligada à agência do espírito *sobre* o médium. A manifestação dessa agência varia bastante, alguns médiuns chegando a comentar que sentem uma espécie de sussurro e um ímpeto inexplicável para escrever, ao passo que outros sentem uma força a impelir efetivamente suas mãos sobre o papel. Essa variação é derivada dos diferentes níveis de mediunidade que podem ocorrer nas

experiências de relação com o mundo espiritual. Maria Laura Cavalcanti (1983: 85-88) descreve a síntese do espectro mediúnic desenvolvido pela literatura espírita na forma de três grandes tipos: a mediunidade consciente (ou intuitiva), em que a comunicação com o mundo espiritual ocorre por meio do pensamento e o médium conserva a consciência durante o processo; a mediunidade semiconsciente, na qual atitudes e pensamentos começam a se sobrepôr (o ímpeto da escrita ocorre de modo não articulado ao fluxo de palavras na mente do médium, fazendo com que seja difícil distinguir as agências deste último e do espírito); e a mediunidade inconsciente, marcada pelo deslocamento pleno do espírito do médium em favor do desencarnado. Neste último tipo, mais do que influência ou sugestão, ocorre o controle direto de funções e atitudes corporais, fazendo com que, geralmente, o médium não se lembre do que ocorreu durante a experiência. Cavalcanti nota que esse tipo de mediunidade é algumas vezes tomado como inferior ou, pelo menos, uma forma mais radical e, por isso, de controle mais problemático. Há também a questão de ser este o modelo central de possessão nas religiões afro-brasileiras, um contraste que tem implicações nas imagens de autorrepresentação do espiritismo.

A questão da autenticidade das psicografias é um tema que sempre marcou o modo pelo qual o espiritismo é apreendido pela sociedade brasileira, mas também constitui um assunto de grande importância para os próprios espíritas. Por exemplo, numa sessão do Grupo de Estudo e Desenvolvimento Mediúnico, cuja realização ocorre nas noites de quarta-feira, um jovem médium comentou sobre seu receio ao assinar as psicografias pelo peso doutrinário, sentimental e moral que tais mensagens podem tomar. Ele hesitava frente ao risco de as mensagens não serem autênticas, de terem vindo de espíritos que mentem sobre quem são ou que transmitem ideais negativos. Os demais médiuns presentes no grupo buscaram dissipar esse receio por meio de uma discussão sobre a comparação e diálogo com a doutrina básica: se alguma mensagem dúbia surge, ela é absorvida pelo conjunto maior e mais universal das mensagens autênticas. Nesse sentido, há dois destinos possíveis para uma psicografia: a incorporação (caso sua mensagem esteja em consonância com os valores gerais do espiritismo) ou a divergência e subsequente avaliação que leva, geralmente, ao silenciamento de mensagens discordantes da doutrina básica. Toda inovação no espiritismo, diziam os médiuns mais experientes, depende do surgimento concomitante em vários lugares, não havendo um núcleo único de determinação doutrinária<sup>30</sup>. Uma inovação teórica deve,

---

30 Meus interlocutores chegavam a se mostrar incomodados quando as federações (locais ou mesmo a FEB) buscavam tomar esse lugar de disseminador legítimo do conhecimento espírita. Nessa mesma reunião de

portanto, reverberar no conjunto de médiuns e centros e se manter, isto é, suportar as críticas e reflexões elaboradas por outras pessoas e/ou espíritos<sup>31</sup>.

O médium também comentou sobre o quanto ele buscava não associar sua pessoa às psicografias, ecoando o argumento de Lewgoy sobre a ética da diminuição do “eu”. O jovem se descreveu como “*apenas uma máquina de escrever*” (uma figura de linguagem muito empregada por Chico Xavier), não tendo autoria ou mérito algum em relação ao produto final da psicografia. João Vasconcelos ressalta o modo pela qual essa preocupação está relacionada com a construção de subjetividades no interior da doutrina, constituindo uma questão-chave para espíritas e para aqueles que fazem pesquisa no espiritismo:

A circunstância de o objecto da “ciência espírita” serem “inteligências dotadas de vontade própria” torna problemática a aplicação de um regime de compreensão arquitectado para produzir factos sem volição. Mas esta é apenas uma parte do problema. A outra é que os instrumentos através dos quais os espíritos vinham sendo objectivados desde os primórdios do espiritismo moderno – os médiuns – eram também eles seres inteligentes dotados de vontade própria. O vocabulário espírita mecaniza os médiuns quando fala deles como “instrumentos” e quando os compara a “aparelhos telegráficos”. Mas a humanidade dos médiuns não pode obviamente ser obliterada. Se os objectos e os instrumentos da ciência espírita são ambos criaturas inteligentes e volitivas, como garantir que uns e outros não enganem o pesquisador? Como garantir que um “espírito leviano” não se faça intencionalmente passar por um “espírito superior”, abusando da boa fé do médium? Como garantir que o médium não confunda ou misture inconscientemente as “intuições” que recebe de um espírito com as suas próprias “intuições”? E como garantir que o médium não o

---

estudos, o condutor comentou sobre problemas institucionais que os centros espíritas de São Carlos colocavam em relação a USE (União das Sociedades Espíritas Intermunicipais de São Carlos) quando ele foi presidente da entidade alguns anos antes. Os centros reclamavam que não queriam uma instituição que lhes determinasse o que fazer ou como deveriam conduzir as atividades, buscando sempre defender um direito de autodeterminação e o mínimo de possível de vinculação burocrática. Em resposta, uma mulher comentou sobre a importância de o espiritismo reduzir ao máximo suas regras, rituais e impedimentos, pois, se tais elementos rígidos adentrassem na doutrina, o espiritismo se tornaria “*como outras religiões*”. Ele deveria, ao contrário, se manter “*o mais aberto possível*”. A tese de Lewgoy (2000) aborda transversalmente algumas questões sobre autoridade e legitimidade no espiritismo.

- 31 Há, com relação a esse ponto, margem para uma discussão análoga a que Eva Keller (2005; 2006) realiza sobre as práticas de conhecimento na Igreja Adventista do Sétimo Dia e sua aproximação com o ideal de “ciência normal” presente na filosofia de Thomas Kuhn. Keller argumenta que o afinco com que os adventistas apreendem o mundo através da perspectiva bíblica guarda muitas semelhanças com o empreendimento científico descrito por Kuhn como *normal science*, isto é, a ciência institucionalizada. Ambos são empreitadas retoricamente voltadas para a descoberta da “verdade” que operam dentro de um paradigma englobante específico e determinante da epistemologia do processo. A tendência, portanto, vai no sentido da confirmação e manutenção do paradigma em vez de sua desconstrução. O que permite o avanço da ciência nesse modelo são momentos específicos denominados como “revoluções científicas”, promovidas por indivíduos notáveis que são capazes de romper o modelo em voga e realizar alterações de paradigma em escala geral no modo de percepção e apreensão do conhecimento. Somado a isso, Keller ainda propõe que a forma pela qual os cientistas aderem ao novo paradigma guarda semelhanças com o processo de conversão religiosa. A autora argumenta que a escolha de Kuhn no que diz respeito aos termos utilizados em sua discussão (conversão, fé, persuasão, etc.) é um indicativo de que o processo lógico que estrutura a ciência é mais próximo da religião do que os cientistas gostariam de admitir. Dado o modo pelo qual os espíritas gostam de traçar comparações entre os avanços de sua doutrina e a ciência como um todo, talvez haja potencial em desenvolver uma reflexão por esse caminho.



faça conscientemente? Esta é a problemática da “mistificação”, sobre a qual Kardec e os espíritistas em geral desde sempre discorreram longamente, sem que tenham chegado a encontrar meios seguros de detectá-la nem de evitá-la. (Vasconcelos, 2003: 116-117).

Cavalcanti (1983: 88), por sua vez, afirma que a questão da autenticidade das psicografias é arraigada na própria literatura espírita e que se torna ainda mais problemática no caso da mediunidade consciente, em que não se pode traçar uma distinção muito clara entre médium e espírito. O resultado é uma ambiguidade subjetiva para os próprios médiuns em que quanto maior o nível de consciência (indicando em certos casos um maior nível de controle e domínio da experiência) maior também a dúvida sobre a possibilidade de que tenha havido interferência no processo. A mediunidade inconsciente aparece, dessa forma, como um tipo de contato menos controlado com o plano espiritual, mas que guarda certa aura de autenticidade, dado que o médium geralmente sequer se lembra do que fez ou falou:

Mas [...] a impossibilidade dessa distinção deriva da necessária incompletude do livre-arbítrio humano e de seu permanente confronto com outros livres-arbítrios. Na comunicação espírita, quer na mediunidade consciente, quer na inconsciente, o livre-arbítrio do Eu menor [o ser encarnado presente] ou do Eu maior [sua constituição como espírito] funciona como o regulador do contato entre os dois mundos, impedindo a confusão entre espírito/homem, invisível/visível, garantido na manifestação mediúnica, no ponto de maior intensidade desse contato, a transitoriedade e ordenação da conjunção entre os dois mundos. (Cavalcanti, 1983: 88).

Presenciei três instâncias diferentes em que ocorreram psicografias durante o trabalho de campo na Casa do Caminho. A primeira e mais geral acontece durante as palestras públicas de terça-feira, quando as mensagens são psicografadas durante a fala do palestrante e lidas ao final da sessão, antes da oração de encerramento. Nesse caso, que constitui a experiência pública da psicografia, as mensagens possuem dois tipos de conteúdos: recomendações morais ou doutrinárias e narrativas de exemplo. Privilegiarei esses tipos na discussão por constituírem o principal modo de contato e experiência dos espíritas com as psicografias, embora estas também ocorram nas sessões de estudo e desenvolvimento mediúnico. Nestes últimos casos, o teor das mensagens ganha contornos mais formais e específicos, envolvendo discussões doutrinárias e casos de espíritos que buscam ajuda e/ou se encontram em situação de sofrimento no mundo espiritual. Nesse sentido, meu objetivo aqui é traçar um contraste entre o enquadramento analítico que a psicografia recebeu nos estudos antropológicos sobre o espiritismo e a imagem que extraí de meu trabalho de campo na Casa do Caminho.

No clássico trabalho de Cavalcanti, a psicografia aparece vinculada ao seguinte eixo de interpretação:

Em estreita relação com o *Estudo*, a psicografia afirma num outro plano a valorização da palavra escrita. [...] [A] Verdade como o Espiritismo a concebe é revelada e essa revelação se dá gradualmente. Sua transmissão aos homens requer que estes estejam à sua altura, que eles também a conheçam. Enfatizei então, no que se refere ao conhecimento, a complementaridade entre Espíritos e homens que abria o espaço do estudo, no qual se enfatiza uma certa autonomia do humano. A psicografia ocupa também um lugar importante nesse contexto. Nela, porém, diversamente do que ocorre no estudo, enfatiza-se a subordinação do humano ao espiritual. (Cavalcanti, 1983: 88, ênfase no original).

É fundamental notar as noções mobilizadas em associação à prática psicográfica: estudo, verdade, revelação, conhecimento, etc. A psicografia aparece nesse quadro como um esforço por parte do plano espiritual de inovar e fazer avançar o movimento espírita por meio da transferência de saberes a serem compreendidos pelos encarnados. E para isso é necessário um suporte material responsável pela mediação entre os planos: “A transmissão da Verdade requer não apenas que os homens de modo geral estejam à sua altura, como requer um médium capaz de efetivá-la, [...] um médium *fidedigno*, i.e., capaz de filtrar, sem a interferência do seu Espírito, a mensagem espiritual.” (Cavalcanti, 1983: 89, ênfase no original). Essa caracterização permite à autora distinguir a psicografia (alinhada ao estudo e apreensão do conhecimento espiritual) da incorporação, que ocorre principalmente nas sessões de desobsessão e se relaciona primariamente à caridade na medida em que constituiria um mecanismo de auxílio e doação do corpo e suporte do médium ao espírito em necessidade (Cavalcanti, 1983: 90). Dessa forma, a psicografia e o estudo são afirmações paralelas do valor da palavra escrita no espiritismo, a primeira pela subordinação às mensagens espirituais e o segundo pela própria agência dos encarnados. Outro aspecto que vale a pena ressaltar é a preocupação – que, como aponte, também encontrei em campo – com uma comunicação autêntica e não adulterada pelo sujeito encarnado.

O trabalho de Lewgoy aborda a questão de forma mais detida, chegando inclusive a falar de “ritual da psicografia”. Mais à frente abordarei o problema de mobilizar a categoria ritual no contexto espírita, em especial diante da afirmação incondicional de meus interlocutores de que o espiritismo é uma “*religião antiritualista*”. O autor realiza um diálogo com o clássico trabalho de Luis Eduardo Soares (1979) sobre o tema, enumerando duas teses centrais neste último:

A primeira diz respeito ao estatuto do ritual psicográfico, assimilado ao plano do sacrifício, onde o objeto sacrificado é a própria individualidade do médium, propiciadora da eficácia do ritual. Em segundo lugar, o autor introduz analogias entre a psicografia e as teorias artísticas da tradição romântica, baseadas nas ideias de “contágio” e “inspiração”, que insinuam a transcendência da individualidade no ato criador. Na veia romântica, o ato criador tem o artista como médium de um

estado afetivo ou espiritual alheio à sua dimensão consciente e planejada, espécie de Outro inconsciente do processo criador. Na psicografia, também é um Outro que se insinua transcendendo a individualidade do médium em momentos de “inspiração”. (Lewgoy, 2000: 118).

Lewgoy descarta essa caracterização desregrada da psicografia que a aproximaria da atitude quase que irrefletida do artista em processo de criação, apontando em vez disso a psicografia como uma “experiência ritualizada e codificada pela tradição kardecista”. A questão é deslocada da inspiração para a oposição hierárquica entre oral e escrito – um eixo central na pesquisa do autor – e a preeminência valorativa da cultura letrada no espiritismo. Essa postura leva à afirmação de que é melhor tomar o fenômeno da psicografia através da noção de revelação do que no sentido de uma discussão sobre elementos literários e inspiração de tipo artística. Procede, então, Lewgoy a uma reflexão sobre as diferentes formas de escrita mediúmica e psicográfica por meio da ênfase no letramento como um valor: romances, mensagens de teor moral, cartas, etc.

A partir desse panorama, temos um quadro analítico em que a psicografia foi tomada como uma ação ritualizada, isto é, regida por regras e determinações doutrinárias, cuja realização está direcionada à transmissão de um conhecimento ou mensagem na forma de revelação *escrita* em que o mundo espiritual detém a preponderância em relação à agência do médium encarnado (caso oposto de quando este escreve um livro teórico de sua própria autoria, por exemplo). Em resumo, o fenômeno religioso da psicografia foi apreendido a partir da ideia de uma mensagem cujo elemento central é o conteúdo a ser transmitido (leia-se circulado) do mundo espiritual para o material por meio da agência liminar do médium. Por isso, a preocupação com questões de autenticidade e, principalmente, o uso da noção de “Verdade” para descrever esse tipo de revelação<sup>32</sup>.

Quero argumentar que esse modelo de análise da psicografia é derivado de um tipo específico de experiência psicográfica, cujo produto são os livros doutrinários e romances mediúnicos ditados por espíritos. Em outras palavras, vem de um modelo diferente do que os frequentadores comuns de um centro experienciam nas sessões cotidianas. No caso particular das psicografias sofisticadas, ditadas por espíritos de grande pureza, é possível traçar a origem de sua preponderância na centralidade das narrativas biográficas dos médiuns vanguardistas,

---

32 É interessante como essa definição faz lembrar, em certos aspectos, a discussão aristotélica da apofântica em oposição ao discurso dos sofistas, este último um discurso pertencente mais à ordem da fidelidade que da realidade, dado que não enuncia o fato ou a verdade da proposição, mas a vontade daquele que fala (Foucault, 2014: 57).

mobilizadas como identificadores e elementos de definição da experiência espírita<sup>33</sup>. Em suma, essas obras psicográficas fazem parte da narrativa que o próprio espiritismo construiu acerca de si como movimento religioso legitimado através de mensagens e revelações vindas diretamente do plano espiritual. Uma narrativa que, talvez, tenha sido absorvida de modo um pouco apressado e direto pelas análises antropológicas. Entretanto, se deslocarmos a questão para um enfoque mais fenomenológico, privilegiando a experiência religiosa observada no cotidiano dos centros espíritas durante as palestras públicas em que pessoas (que muitas vezes não frequentam grupos de estudos ou sessões de desenvolvimento mediúnico) entram em contato com as palavras de espíritos desencarnados, é possível colocar o problema em outros termos. Vale lembrar, nessa linha, que uma boa parte do público que organizava verdadeiras caravanas para visitar Chico Xavier em Uberaba era composta de mães que desejavam algum contato com os filhos e filhas falecidos, um dado pouco explorado antropológicamente e que aponta para o quanto a psicografia não se resume apenas à transmissão de conhecimento na forma de revelação<sup>34</sup>.

Durante meu trabalho de campo na Casa do Caminho, as psicografias nas sessões públicas foram conduzidas quase que exclusivamente por dois médiuns, Rute e Marcelo, que faziam as leituras ao fim das palestras. Em termos de número, as psicografias variavam de uma a três para cada um, embora nem sempre ambos estivessem presentes na mesma sessão. As psicografias dos dois médiuns variavam entre mensagens morais (num formato muito próximo dos pequenos panfletos que se encontra comumente nas entradas dos centros espíritas) e narrativas exemplares em que espíritos compartilham experiências (geralmente de sofrimento) buscando ressaltar algum ponto doutrinário ou chamar a atenção dos ouvintes para determinados elementos de comportamento e atitude. O primeiro tipo tende a soar um pouco genérico, dada sua proximidade com textos comuns na literatura espírita, mas as narrativas, contrariamente, costumam prender a atenção dos ouvintes de modo mais direto ao mesmo tempo em que também transmitem uma mensagem de teor geralmente moral ou doutrinário.

---

33 E é preciso ressaltar aqui tropos como “missão” e “sacrifício”: uma vida entregue ao ideal de consolidação e transmissão da verdade dos espíritos, presente nas elaborações quase míticas das vidas de Allan Kardec, Chico Xavier, Divaldo Franco, entre outros.

34 Existem inúmeras compilações das milhares de psicografias realizadas por Chico Xavier ao longo de sua atuação em Uberaba. Assim como inúmeros livros jornalísticos sobre o tema, como o conhecido “Por Trás do Véu de Ísis”, de Marcel Souto Maior, posteriormente adaptado no longa-metragem “As Mães de Chico Xavier” (2011), dirigido por Glauber Filho e Halder Gomes. Outra importante produção cinematográfica sobre esse tema é o documentário “As Cartas Psicografadas por Chico Xavier” (2010), dirigido por Cristiana Grumbach.

Nos primeiros dias em que assisti às sessões públicas, foram psicografadas principalmente mensagens de teor moral e bem convencionais em termos do discurso espírita comum: uma sobre a “*caminhada da vida*”, com um formato próximo da literatura de autoajuda e fortalecimento da autoestima; outra sobre a origem espiritual das doenças assinada por um grupo de espíritos entre os quais estava Bezerra de Menezes; entre outras mensagens do tipo. Por volta de minha quarta visita ao centro, o médium Marcelo psicografou uma mensagem assinada pela “Irmã B”, um espírito que, como descobri logo em seguida, escreve com grande frequência pela pena de Marcelo, indicando uma afinidade mediúnica entre os dois. Nessa mensagem, Irmã B disse que havia várias crianças, vindas de uma colônia, presentes na sessão e que estavam ali em excursão espiritual. Elas teriam ouvido a palestra animadas e sedentas de novos conhecimentos. Um ponto interessante a se notar é que a palestra da noite teve como tema a família e relações conjugais, dando ênfase nos impactos negativos que desentendimentos domésticos têm no desenvolvimento infantil. Por outro lado, a psicografia chamou minha atenção para o fato das palestras públicas promoverem a circulação de conhecimentos não apenas para os encarnados, sendo também fontes de aprendizado para espíritos desencarnados. Uma segunda psicografia, também assinada por Irmã B, citou o espírito de um menino que morrera aos 8 anos, extremamente curioso e inquisitivo, cujas vidas passadas foram dedicadas à filosofia e às ciências humanas. Esse espírito teria ouvido com grande prazer a fala, absorvendo os conhecimentos e ensinamentos passados pelo expositor, que seriam de grande importância para sua próxima encarnação.

Na palestra seguinte, a psicografia foi ainda mais interessante por narrar uma história específica e detalhada. Um espírito feminino se dirigia à sua irmã – dando a impressão de que esta estava presente na sessão – para pedir que não se culpasse por sua morte. Aparentemente, o espírito desencarnou logo após uma briga com a irmã por telefone, acordando já em estado espiritual e assistindo ao próprio velório. O espírito foi auxiliado pela avó (da qual falou com uma linguagem íntima e ressaltando memórias de infância específicas e compartilhadas com a irmã), tendo passado três meses em recuperação num hospital espiritual. A linguagem era fraterna e buscava tirar da irmã o peso da culpa que um falecimento logo após uma briga pode gerar através da afirmação de que o espírito estava bem, acompanhado de parentes (a avó e uma tia-avó) e trabalhando sob a direção da Providência. Fiquei surpreso com a quantidade de detalhes fornecidos, desde apelidos até anedotas de infância, constituindo uma narrativa muito bem amarrada e que expunha diversos pontos articulados com temas da doutrina (remoção da

culpa, descrição do estado no mundo espiritual, reencontro com parentes falecidos, etc.). Esse modelo também apareceu numa sessão posterior, cuja psicografia recebida por Marcelo reproduzo integralmente:

Aqueles cavalos passaram por cima de mim. Vieram com toda força e vontade. Não estava preparado para aquilo. Era muito estranho. Comecei a sentir menos a medida que passavam. Parecia que estava me acostumando. A dor parecia sumir. Deste modo passaram e me levantei tirando a poeira. Ao me virar, percebi que havia outra pessoa deitada no chão. Mesmo uniforme de guerra que o meu. Fui até o companheiro para ajudá-lo. Quando me aproximei e fui acordá-lo, o susto me pegou. Não era nenhum guerreiro que estava acompanhando o exército. Era a minha pessoa, era meu corpo, era eu. O impulso foi forte. Não sabia o que fazer, não sabia como reagir. Uma agonia me surgiu. Os meus olhos escureceram e fui levado dali. Fui puxado, fui levado.

Do mesmo modo que sai dali, acordei posteriormente sem saber onde estava. Uma tonteira me acompanhava. Não sabia onde estava, não sabia o que estava acontecendo. As correntes que estavam no meu pé se tornaram perceptíveis. O peso das mãos me surgiu. Fiquei mais assustado.

Surgiram vários soldados com lanças para me informar a situação.

Comunicaram-me que eu estava prisioneiro, que eu estava no poder deles.

Fiquei sem saber como e por que. Mas comecei a ficar mais perceptível aos acontecimentos. Perguntei o que estava acontecendo e um tapa com luvas de metal me atingiu a face.

— Cale-se — disse-me o lutador — Não diga nada sem lhe ser perguntado.

A dor me tomou uma das faces e senti vontade de chorar, mas não consegui.

— Você, ser nojento, é nosso agora, está aqui à nossa disposição. Vai passar muito mais dificuldades do que nos provocou. Vai sentir o que sentimos, mas com muito mais intensidade, com muito mais dor.

Dali em diante comecei um ardor naquilo que chamava de continuidade da vida.

Fui arrastado pelas bicas, fui escravizado a caminhar sem água. Até leões enfrentei para poder alimentá-los. Muito passei, muito vivi, foi um período difícil.

A mulher que escravizei também estava lá. Mas, ao contrário dos outros, não me judiava e nem me dava afazeres.

Ela, que escravizei no sexo, que passei a usar como um pedaço de carne. Ela simplesmente me olhava, simplesmente me dava olhares que de leve me acalmavam.

Ela que já não se vestia como a deixei.

E não muito longe no tempo já era arrastado para os sofrimentos novamente.

Assim fiquei.

Até que em um momento de desespero e muito arrependimento, me aliviei.

Sheila e eu nos vimos. Como num ato mágico, dali saímos. Ela, a quem judiei, me amava, me dava momentos de oração. Me dava razões para tentar viver. Em um instante saímos dali e acordamos para a realidade da vida muitos e muitos séculos após. Em grande tratamento fiquei, ela não precisava tanto como eu. Na realidade estava lá para ajudar. Estava lá para me motivar.

Em colônia espiritual, séculos após, a claridade do conhecimento surgiu. Eu, como poderoso, tive escravos, ela foi uma, mas diferente de todos os outros, ela me amava. Em vidas anteriores, aquela ainda foi minha mãe.

Quantos segredos há entre as vidas! Quantos momentos há entre as vidas! E quantas oportunidades há na vida!

Hoje somos companheiros próximos à nova encarnação.

O verdadeiro Amor nos trouxe para próximo.

Desta vez seremos irmãos gêmeos na lida da bondade para com os outros.

Seremos pobres no dinheiro, mas ricos na caridade.<sup>35</sup>

35 A maioria das psicografias recebidas na Casa do Caminho são postadas no site da instituição, o que me permitiu citá-las integralmente no texto. Esta e outras mensagens psicográficas podem ser acessadas através

– Sheila e Euclides em companhia dos trabalhadores da casa.

Do mesmo modo, a palestra dessa noite tinha como tema laços cármicos que perpassam várias encarnações, denotando um padrão de articulação entre o conteúdo da fala do palestrante e as mensagens dos espíritos.

Nem todas as psicografias apresentam essa riqueza de imagens e tantas descrições sensoriais. Algumas são mensagens simples ou recomendações morais. Mas todas procuram articular temas e traçar determinadas relações que devem ser apreendidas pelos ouvintes. É apenas nesse sentido que podemos tomá-las como “revelações”, isto é, como conteúdos a serem decifrados e absorvidos. Entretanto, durante todo o período do trabalho de campo, nunca presenciei a transmissão de uma psicografia que apresentasse uma nova interpretação ou abordagem da doutrina. A sensação que as leituras das psicografias me davam, quando buscavam passar alguma informação específica, era a de um complemento, um suporte quase anedótico dos assuntos já tratados e dos conhecimentos que os presentes já possuíam. Me parece difícil trabalhar com o material apresentado pelas psicografias como “revelações” tal como as religiões costumam definir o termo ou como este aparece nas obras psicográficas consagradas (em que, de fato, observamos um conteúdo que é “revelado” ao médium e ao resto da humanidade). Mais do que revelar, as psicografias no centro espírita parecem buscar a fixação e aprendizagem “lúdica” ou moral. Talvez estejam mais próximas das fábulas ou das narrativas exemplares, embora os espíritas não tenham dúvidas de que, quando apresentam alguma história específica, os fatos narrados de fato aconteceram. A partir dessas impressões, é possível afirmar que Lewgoy está certo em se distanciar da abordagem de Luis Eduardo Soares, com sua ênfase na inspiração romântica e na presença de um Eu criativo transcendente. Entretanto, a experiência que os frequentadores têm do fenômeno psicográfico não deve ser reduzida à transferência e/ou fixação de conhecimentos e ensinamentos morais. Há todo um aspecto fenomenológico e emocional que deve ser levado em conta.

A psicografia que mais me surpreendeu durante o trabalho de campo foi uma carta ditada por um espírito que agradecia à sua companheira pela paciência durante o período final de sua vida. A linguagem era menos específica que as demais, mas parecia se tratar de alguém que passou por uma doença debilitante causadora de grande desgaste tanto ao doente quanto à família, especialmente à esposa. O espírito agradecia e se desculpava pelas dificuldades que essa experiência ocasionou, enfatizando a importância do suporte dado pela esposa e pela

---

do link <<http://casadocaminhosc.com.br/category/mensagens-psicografadas/>>. Acesso em 15 de agosto de 2018.

“*caminhada*” que puderam realizar juntos nessa encarnação. O espírito assinou com uma inicial que a médium não sabia se era um A ou um P. A narrativa me causou certo impacto por corresponder de forma bastante próxima ao que meu pai, que se considerava espírita, havia passado nos meses finais de sua vida, dado que as descrições da doença (um câncer extenuante) e das dificuldades que marcaram esse período (especialmente com relação à minha mãe) batiam com o que havia ocorrido, assim como a inicial A. Minha reação foi manter certo ceticismo, uma vez que o espírito falou em termos muito amplos, não nomeando a doença nem especificando de forma clara as dificuldades cotidianas que ela engendrava. Entretanto, a experiência suscitada pela leitura dessa mensagem, isto é, um misto de dúvida e crença, chamou minha atenção para um componente central do modo como a psicografia é apreendida pelos frequentadores das sessões públicas. Tão ou talvez até mais importante que os ensinamentos e conteúdos específicos a serem absorvidos pelos ouvintes é a capacidade dessas narrativas e mensagens de se integrarem a fragmentos de experiências passadas e ativar memórias, afetos, imagens e sensações que propiciem uma relação muito específica com o tema em questão.

Nesse sentido, a experiência comum que os frequentadores do centro têm das psicografias está associada a processos de atualização de presenças, sentimentos e memórias. As mensagens de caráter narrativo são os grandes exemplos desse tipo de experiência, uma vez que movimentam disposições gerais que se refletem nas trajetórias específicas de cada ouvinte. Muitas psicografias trazem à tona a lembrança de um parente já falecido ou certificam a certeza da presença de espíritos guardiões atuando em prol da família ou ainda fazem com que as pessoas percebam o quanto seus conflitos pessoais têm consequências espirituais de grande alcance. E isso tudo através da vinculação de traços da narrativa com acontecimentos concretos: uma briga recente, um luto recém-superado, uma conquista alcançada, e por aí vai. Isso não quer dizer que não há a passagem de um conhecimento doutrinário por meio da psicografia, mas o que está em jogo é justamente entender como esse conhecimento circula e atravessa uma fronteira tão fundamental quanto a que separa encarnados e desencarnados. O que a experiência da leitura de psicografias opera são pequenas relações e conexões mentais, emocionais e mnemônicas nos ouvintes, relações estas que tornam palpável e apreensível a articulação entre o plano espiritual e o plano material. As pessoas saem da sessão pública com um sentimento de revigoração, de certeza da atuação dos espíritos, de tranquilidade diante da morte de um ente querido, de atenção para com o



modo como conduzem suas vidas, de desejo por uma mudança moral, etc. Esse tipo de experiência não é fruto de uma simples passagem de informação, mas de uma vivência coletiva de teor transformador.

Nesse sentido, embora o quadro analítico afaste a psicografia de um enfoque centrado na ideia de “revelação” em prol de uma reflexão sobre efeitos operados na experiência que os sujeitos têm do espiritismo, é preciso também levar em conta que a transmissão de conhecimento entre o mundo dos espíritos e o plano material é um fato afirmado pelos próprios frequentadores do centro, isto é, existe um movimento de circulação que é central em toda a doutrina espírita que também não deve ser ignorado. Do mesmo modo, nem toda psicografia traz uma narrativa capaz de ativar as sensibilidades que comentei acima. Tomemos dois exemplos, ambos de psicografias lidas nas sessões públicas de terça:

Queridos amigos, como bem explicado nesta noite de estudo, mediunidade não é privilégio exclusivo de nenhuma época da humanidade. Não são poucos os casos em que a história foi modificada graças a esta faculdade bendita. Sem a mediunidade de Moisés, talvez haveríamos de viver em clima de barbárie, embora estando todos a contragosto com relação a isto. Os primeiros traços de solidariedade só puderam sair do coração dos homens e se fazerem presentes na civilização graças a este bendito recurso. Está em contradição com a benevolência do Criador supor a ausência destas faculdades, uma vez que, diante da fragilidade das criaturas, estariam elas desalentadas e abandonadas aos seus próprios raciocínios, muitas vezes tirando conclusões equivocadas a respeito das verdades da vida de além-túmulo. Não podemos, assim, excluir o intercâmbio entre espírito e matéria, solicitude e amparo, criatura e criador. O amor de Deus sendo infinito não pode deixar de prever as necessidades humanas. Graças à mediunidade, a certeza se dá em meio à ignorância. Aprendamos, pois, aperfeiçoar nossas faculdades em todos os setores a que nos destinamos nesta existência. É da Lei que atinjamos a perfeição, e os predicados da sintonia de ser para ser não é exceção. Prossigamos, irmãos, estudando e nos instruindo, trabalhando e aperfeiçoando. Obrigada pela noite.  
– Luiz.

A segunda tem um caráter mais moralizante:

Quando pedir a Paz, primeiro busque-a no seu interior.  
Busque pelo Amor que está em seu coração.  
Nascemos com Paz. Temos a certeza dela ter.  
Mas não lembramos de vê-la momento a momento.  
Somos seres independentes que dependemos.  
Somos seres que raciocinam, mas que temos preguiça.  
Somos a Paz, mas não a aceitamos.  
Fomos criados para uma vida coletiva. Fomos criados para aprendermos a divisão dos sofrimentos.  
A grandeza da junção dos aprendizados.  
Mas parece que nos afastamos dessa situação.  
Somos levados a deixar o sofrimento tomar seu lugar.  
Buscamos a nossa alegria, mas deixamos um pé na tristeza.  
Aprendemos, lemos, vemos, mas rapidamente esquecemos.  
Simplesmente por que somos mais ligados à vontade de ficarmos parados.

Somos deixados em inércia e lá ficamos se está bom.  
 É necessário, por vezes, o passar de um sofrimento para o despertar.  
 É necessário a vida nova. É necessário o aceitar verdadeiro. É necessário o acordar real.  
 Aceitar é a primeira realidade. Compreender é a segunda. E viver os momentos é o ápice.  
 Mostrarmos a realidade a nós mesmos é fundamental.  
 Quando Jesus nos passou as mensagens, por meio de exemplos, buscou a melhor forma de ensinar.  
 Por vezes mostrou a ligação com o Pai Celestial. Por mais vezes relatou a existência do ser espiritual.  
 O nascimento e o renascimento. A morte para a vida. O perdoar para o amor.  
 Assim é.  
 Nossa Paz, nossa força, tudo está em nós mesmos.  
 O necessário é nossa força aumentar. Aumentá-la está no compreender.  
 Cada palavra aceita por compreensão é alimento para a vida.  
 Cada momento de realidade, cada momento de transformação, cada momento de aceitação, crescimento é!  
 É a chegada do que pedimos.  
 Experimentar o conhecimento e tê-lo como alimento para o espírito é fundamental.  
 Pedir e obter conforme sua certeza no que está vendo, no que está pedindo.  
 Paz e Luz a todos.  
 – Irmã B.

Estas psicografias são exemplos da complexidade discursiva envolvida nesse tipo de experiência e, principalmente, da insuficiência de sua classificação sob o signo da revelação. Quando um médium recebe uma mensagem do mundo espiritual, constitui-se uma rede de relações que pode ser apreendida pelo modelo de troca proposto por Stoll (2003) para o estudo do fenômeno mediúnico no espiritismo. Existe um conjunto de “bens espirituais” que circulam por todo o sistema: as cartas, mensagens e conhecimentos – para nos limitarmos à instância da psicografia apenas – são transmitidas do mundo espiritual aos médiuns, que fornecem aos espíritos o “suporte material” para sua atuação concreta no mundo físico. A relação entre médiuns e público se dá, por sua vez, com os primeiros fornecendo aos segundos os “bens espirituais” transmitidos pelos espíritos, ao passo que o público realiza “doações aos necessitados e atividades assistências” através da atuação do centro. Stoll tem o cuidado de especificar alguns detalhes fundamentais nesse modelo. Em primeiro lugar, os “bens espirituais” circulam por toda a rede, enquanto os “bens materiais” se restringem ao nível mais “baixo” do circuito de troca (o plano físico). Mais à frente isso se caracterizará como uma primazia hierárquica dos bens e agentes espirituais sobre os componentes materiais do fluxo.

Entretanto, é fundamental também apreender a diferença entre a circulação de determinados saberes e mensagens por meio do apoio dos guias espirituais (caso das palestras públicas) e as psicografias em si, que são mensagens em que se pode atribuir uma autoria

espiritual direta. A leitura das psicografias é acompanhada por um incremento de solenidade no ambiente, propiciando também tipos diferentes de enunciação e discussão. É por essas especificidades que convém insistir na análise da experiência dos frequentadores do centro. Embora a mediunidade seja uma característica de qualquer interação com o mundo espiritual, desde a mais singela oração até uma incorporação direta, e mesmo que todo espírita esteja ciente de que se trata de uma faculdade possuída por todos os seres, diferindo apenas no seu grau de desenvolvimento, muitos espíritas têm na psicografia o momento privilegiado de observação da atuação concreta dos espíritos.

A aura que se constrói em torno da psicografia, incluindo os movimentos erráticos de escrita, as mãos do médium cobrindo os olhos, a linguagem rebuscada, a nostalgia das narrativas, a música clássica de fundo, todos esses elementos compõem uma cena totalmente diferente da palestra, com seu teor escolar e organização convencionalizada. Os conteúdos das mensagens também são muito diferentes das falas comuns de palestrantes e expositores; a utilização de uma gama de recursos presentes no texto literário (a nostalgia, a poética, uma certa sensação onírica que acompanha as narrações, a articulação entre conteúdos morais e histórias de vida, etc.) promove no ouvinte uma sensação que desafia a descrição etnográfica. É claro que certas psicografias despertam tais disposições com maior sucesso que outras e a habilidade do médium é um fator determinante nesse quesito. Mas o fundamental a se ressaltar nessa discussão é que a psicografia promove no ouvinte algo muito maior que a simples transmissão de um conteúdo ou mensagem. Ela é comunicação, mas de um tipo bastante específico.

Encontrei no modo como Lévi-Strauss aproxima a música dos mitos (2004: abertura) alguns paralelos que podem auxiliar na descrição. O autor das *Mitológicas* aponta que tanto a linguagem mítica quanto a musical transcendem a linguagem articulada e, embora necessitem de um suporte temporal para se manifestar, apenas o fazem através de uma curiosa alquimia. Mito e música seriam “máquinas de suprimir o tempo” (2004: 35); a música, em particular, opera no tempo fisiológico do ouvinte, que é uma dimensão diacrônica por definição, mas ela também o transmuta, no momento específico em que é ouvida, numa “totalidade sincrônica”. Em outras palavras,

A audição da obra musical, em razão de sua organização interna, imobiliza, portanto, o tempo que passa; como uma toalha fustigada pelo vento, atinge-o e dobra-o. De modo que ao ouvirmos música, e enquanto a escutamos, atingimos uma espécie de imortalidade. (Lévi-Strauss, 2004: 35).

O autor, movendo-se para a discussão sobre o mito, ainda ressalta a existência de dois contínuos: um de ordem externa – os acontecimentos históricos, material concreto do mito – e outro de ordem interna – fatores psicofisiológicos do ouvinte, como memória, ritmo orgânico:

São principalmente os aspectos neuropsíquicos que a mitologia põe em jogo, pela duração da narração, a recorrência dos temas, e de outras formas de retorno e paralelismo, que, para serem corretamente localizadas, exigem que o espírito do ouvinte varra, por assim dizer, o campo do relato em todos os sentidos à medida que este se desdobra diante dele. (Lévi-Strauss, 2004: 35).

Não é meu objetivo sugerir aqui uma afinidade estrutural entre psicografia e mito – um tema que requereria e justificaria uma pesquisa por si só –, mas apenas traçar algumas analogias que clarifiquem no que consiste a experiência espírita da psicografia. Chama atenção, nessa linha, a afirmação de Lévi-Strauss de que a música e os mitos são capazes de transformar um tempo diacrônico em tempo sincrônico, isto é, operando o acesso a um universo de sentidos que estão além da experiência histórica, embora beba de sua fonte. Imortalidade é a metáfora escolhida pelo autor para descrever aquilo que se atinge por esse processo, indicando que algo de profundidade maior vem à tona na experiência do sujeito. Por outro lado, há também toda uma dimensão psicofisiológica que não deve ser subestimada, dado que tanto a música quanto a mitologia jogam o jogo dos ritmos viscerais, das descontinuidades orgânicas que pertencem ao domínio da natureza.

Essa conjunção entre contínuos, entre a dimensão externa do acontecimento (e da história) e a dimensão interna da mente e dos processos somáticos (Lévi-Strauss nos lembra que uma história pode ser “palpitante”), parece colocar em evidência uma dinâmica próxima à que observei durante as leituras das psicografias no centro. As pessoas que ouviam a leitura de uma mensagem vinda diretamente do mundo espiritual tomavam aquele conteúdo como algo a ser incorporado em suas vidas, a ser encrustado na experiência cotidiana. Por isso as narrativas que lidavam com questões como conflitos familiares, morte, perdão e reconciliação são tão potentes: ao lidar com temas que perpassam a vida como um todo e trabalhar ao mesmo tempo numa dimensão temporal que advém do passado, mas que também se projeta para o futuro, as narrativas e mensagens propiciam o acesso a elementos e propriedades sincrônicos da lógica universal. Em outras palavras, tais narrativas e mensagens se materializam de forma virtual, projetadas através e para além da percepção consciente em direção ao cosmos. Os temas, dessa forma, correspondem à vida comum que se leva fora do centro, mas também refletem dinâmicas de gigantesca amplitude; a percepção dessa relação dá à psicografia uma aura que a retira completamente dos discursos cotidianos.

Essa potência pode ser ampliada ainda mais quando a psicografia deixa de ser uma parte das sessões públicas e se torna um mecanismo de contato e comunicação com os espíritos. Chico Xavier é conhecido por ter recebido durante décadas caravanas de pessoas que iam ao seu centro em Uberaba em busca da oportunidade de receber psicografias de entes queridos já desencarnados. Um grande número de mães que havia perdido os filhos faziam parte desse grupo que se deslocava muitas vezes por milhares de quilômetros até a cidade mineira. As cartas psicografadas pelo médium, compiladas em um grande número de livros, demonstram como essas mensagens eram muito mais que formas de transmitir conteúdos. Muitos detalhes confidenciais apareciam nos textos, histórias que apenas o morto e a pessoa conheciam, acompanhados de conselhos e pedidos para a superação do luto e da dor. As psicografias, entretanto, sempre apresentam algum recurso de direcionamento discursivo: o espírito que fala declara que tornou-se consciente do plano espiritual, ou que a morte lhe abriu os olhos para a transição da carne em favor da infinitude da alma, etc. A realidade do espiritismo é, portanto, sempre atestada, conectando, como no caso do mito, fragmentos diacrônicos ao plano sincrônico das verdades universais.

Os sentimentos provocados por esse tipo de dinâmica são, no mínimo, curiosos. No caso da psicografia que apresentava traços narrativos semelhantes ao fim da vida de meu pai, pude experienciar o efeito de dúvida fundamental que esse tipo de discurso propicia: pode-se negar as semelhanças como simples coincidências (posição a partir da qual nunca se alcança uma solução satisfatória) ou, então, a psicografia captura o ouvinte e o conecta a todo o conjunto doutrinário formado pelo espiritismo, propiciando uma explosão de significados que preenchem as lacunas narrativas e articulam todo o conjunto em questão, tanto no plano diacrônico quanto no sincrônico. Esse potencial de captura, de conferir significados independentemente da filiação do ouvinte ao espiritismo, explica a razão da psicografia ser um dos componentes dessa religião que mais atraem a atenção do público geral. A psicografia, talvez mais do que a própria incorporação mediúnica, é capaz de promover um contato, que se dá na experiência concreta do sujeito, entre aquilo que lhe é imediato e os mais profundos sentidos da realidade. Muito além, portanto, de um sentido circunscrito de “revelação”, a psicografia constitui uma das mais transformadoras experiências do espiritismo.

## 2.5 – Reciprocidade e seu lugar na cosmologia espírita

Tendo passado por essa discussão acerca do modo como a psicografia é vivida pelos frequentadores do centro, retomemos a reflexão sobre as redes de circulação formadas por essa e outras formas de contato entre o mundo espiritual e o plano físico, especialmente no que diz respeito à noção de reciprocidade que permeia tais relações. Um ponto importante e que deve ser avaliado é a afirmação de Stoll (2003: 266) de que a rede implica numa posição de mediação – o médium – que se encontra excluída da “reciprocidade no que se refere às trocas de ordem material”. A frase é constituída de modo a dar espaço à afirmação de que os médiuns estão inscritos, por outro lado, nas relações de reciprocidade que se referem às trocas de ordem espiritual. Com efeito, a autora ressalta em seguida que a mediunidade, enquanto prática de caridade, engendra um “exercício de renúncia e sacrifício”, elementos que se encaixam no esquema discutido anteriormente. Entretanto, um outro aspecto da troca não é comentado, sendo inclusive pouco explorado pela literatura quando esta se debruça sobre as relações mediúnicas: a evolução espiritual como elemento de reciprocidade. As reflexões antropológicas sobre a mediunidade muitas vezes trazem à tona o discurso espírita de que a caridade consiste em atos livres de qualquer desejo de retorno. Ou melhor, que qualquer desejo ou busca consciente por retribuição tem o potencial de corromper uma ação caridosa. A caridade demanda, desse modo, uma postura ativa por parte do espírita contra uma possível contraprestação e não é à toa que essa noção apareça frequentemente sob o signo da servidão e do sacrifício. É extremamente mal visto um espírita associar sua atitude beneficente a algum ganho pessoal (incluindo benefícios espirituais), dado que a caridade se dá através de um imperativo moral que existe fora de qualquer relação posterior, isto é, ela, “*basta por si mesma*” na perspectiva dos atores.

Esse posicionamento espírita pode levar a análise das relações de circulação entre mundo espiritual e mundo físico a considerar uma reciprocidade puramente instrumental como motor do sistema. A análise de Stoll parece se inserir nessa categoria na medida em que a relação mediúnica é apreendida como uma troca direta de bens espirituais por suporte material e, em seguida, entre bens espirituais e bens materiais. A reciprocidade estabelecida nessas trocas tem muito menos um teor moral do que prático: um lado fornece ao outro o que este necessita para realizar sua função. Não busco argumentar aqui que tais dimensões não façam parte do modelo ou desempenhem papéis menos importantes nos processos, mas talvez

seja produtivo ampliar o escopo para relações mais amplas e menos diretas. Para tornar esse ponto mais claro, façamos um pequeno desvio comparativo para um conjunto de análises antropológicas sobre a circulação de dons em algumas religiões orientais.

Existe uma extensa discussão sobre reciprocidade nos contextos indiano e budista, enfocando dádivas religiosas e suas implicações rituais. O trabalho de Jonathan Parry (1980; 1986; 1989), por exemplo, chamou atenção para a complexidade ritual envolvida no *dan*, uma dádiva religiosa hindu cuja principal característica é a rejeição ideológica (no nível consciente) de qualquer tipo de reciprocidade, o que levou o autor a discutir a existência de uma ideologia da dádiva pura (*free gift*) envolvida nessas transações. O *dan* é uma dádiva feita pelos peregrinos hindus que “encorpora” (*embodies*) os pecados do doador e é transmitida para uma categoria específica de sacerdotes brâmanes. Estes últimos, em tese, devem passar por diversos rituais e, principalmente, doar adiante e com acréscimo a dádiva recebida para se livrar dos perigos morais advindos de seu estatuto ritual como portadora dos pecados e impurezas do doador, ponto também discutido por Gloria Raheja (1988). O brâmane seria, assim, uma espécie de “filtro” de pecados: o peregrino-doador materializa seus pecados numa dádiva, a transfere para o brâmane e este realiza todos os procedimentos necessários para purificar a si e à dádiva. O peregrino não deve receber nenhum tipo de retribuição e mesmo uma palavra de gratidão pode comprometer todo o processo, dado que o grande objetivo é fazer com que a dádiva perca qualquer relação moral com seu doador original.

O problema etnográfico de Parry é, entretanto, que a maior parte dos brâmanes se apossa dessas dádivas sem realizar os rituais e prestações posteriores, o que faz com que toda impureza contida no *dan* seja por eles absorvida, muitas vezes com consequências fatais. Parry argumenta ainda que essa categoria específica de dons suscita uma interessante releitura do clássico ensaio de Mauss (2003), pois, enquanto este aponta que o “espírito da coisa dada” opera no sentido de demonstrar a inalienabilidade da dádiva, o *dan* oferece um caso em que a dádiva deve ser alienada e jamais retornar para que não traga de volta consigo os riscos morais que contém (Parry, 1986: 461).

À primeira vista, esse argumento poderia indicar uma exceção ao princípio da reciprocidade, já que uma das regras fundamentais do *dan* é jamais ser retribuído (*reciprocated*) com bens “mundanos”. Entretanto, a explicação de Parry para esse problema é que a dádiva de fato não retorna através de uma contraprestação convencional, ocorrendo o

retorno na forma de “*fruits of karma*”, isto é, num abrandamento do *karma* da pessoa, proporcionando-lhe uma existência menos penosa nas vidas futuras. Dessa maneira, a volta do *dan* toma a forma de uma dádiva transcendente – espiritual – cuja realização ocorre numa vida futura, em outra reencarnação. O processo ainda inclui nuances e complicações que, por motivos de espaço, não abordarei aqui. Mas o fundamental, como argumenta Parry, é que esse tipo de dom deve ocorrer de forma absolutamente impessoal, com o máximo de desprendimento e até mesmo sem ser considerado como dádiva, de modo a evitar qualquer contraprestação. Porém, apesar da linguagem maussiana, o autor acaba por defender que esses supostos “*pure gifts*” não são orientados pelo princípio da reciprocidade – ou o são apenas em termos pragmáticos – por conta do caráter típico-ideal do desprendimento frente ao dom. Esse argumento serve ao autor para compor uma análise das valorações morais feitas pelas “religiões mundiais” (*world religions*) quanto à importância das dádivas desinteressadas para noções de salvação e penitência da pessoa. Por mais pertinente que sejam essas conclusões, o ideal de ação desinteressada que fundamenta a reflexão de Parry parece ser exageradamente circunscrito a uma dimensão modelar e típico-ideal, sendo que na maioria das vezes faz-se presente na consciência do sujeito a noção de que, nesses casos, sua dádiva lhe garantirá algum tipo de retorno, nesta vida ou numa próxima, preservando um princípio de reciprocidade na ação. Mas, mesmo nos distanciando da apreensão do sujeito envolvido nos circuitos de troca, é ainda possível apontar relações de reciprocidade em níveis mais amplos.

Muitos paralelos podem ser traçados entre esse modelo de circuitos de dádiva e os encontrados no espiritismo. A noção de uma dádiva desinteressada fundamenta o ideal de ação tanto para encarnados quanto para desencarnados, em acordo com a tese de Parry. Já vimos anteriormente que a caridade é uma das grandes máximas do espiritismo, constituindo um dos principais meios para a evolução espiritual. Nesse sentido, a categoria do médium aparece como o elemento exemplar dessa lógica, pois, como demonstra Stoll (2012), a experiência mediúnica é uma interação privilegiada entre o plano material e o espiritual que abre diversos fluxos de mão dupla. Tais engajamentos estabelecidos entre sujeitos encarnados e desencarnados englobam trocas de bens espirituais (cura, orientação, ensinamentos, mensagens, etc.) e materiais (livros, pinturas, cartas, etc.), sendo que também nesse contexto se observa uma condenação moral do cálculo e da intencionalidade nos atos de caridade e circulação.



A ausência de reciprocidade, ou sua formulação ideológica, é, portanto, um ponto de contato interessante entre dinâmicas de troca ritual em determinados contextos religiosos da Índia e a noção de caridade desenvolvida por muitas correntes cristãs. Parry (1986) desenvolveu uma hipótese intrigante, articulando essa forma ideológica – vale lembrar a discussão de Derrida (1992) sobre como uma dádiva totalmente livre de reciprocidade é uma contradição em si mesma, retomando o argumento maussiano<sup>36</sup> – ao desenvolvimento do Estado e da divisão do trabalho, processos que abririam a possibilidade de descontextualização das prestações e de suas implicações de retorno. O resultado seria uma imagem da dádiva como simples elemento de consolidação das relações sociais, livre das imposições morais de retribuição; em suma, um passo rumo às fundamentais modificações valorativas existentes na fronteira entre dádiva e mercadoria. Tudo isso, porém, num nível ideológico e alinhado a conjuntos específicos de crenças:

Estou sugerindo, portanto, que uma elaborada ideologia da ‘dádiva pura’ tem mais chances de se desenvolver em sociedades estatais com uma divisão do trabalho avançada e um setor comercial significante. Mas o que também é essencial a meu ver para essa articulação é um tipo específico de sistema de crenças, como é sugerido pelo fato de que em todas as religiões mundiais é dada grande ênfase nos méritos de dádivas e esmolas, idealmente dadas em segredo e sem expectativa de retornos mundanos. (Parry, 1986: 467, tradução minha).

Alguns autores, entretanto, tendem a classificar o *dan* como uma dádiva pura de fato. Num importante artigo, James Laidlaw (2000) realiza uma revisão da clássica divisão proposta por Christopher Gregory (2015) entre dádiva e mercadoria, que para ele seria a fonte de uma leitura equivocada do ensaio de Mauss. Ao mesmo tempo, Laidlaw insiste no uso da noção de dádiva pura a despeito de reconhecer sua impossibilidade concreta, enfocando, em vez disso, a centralidade ideológica – e é esta a palavra-chave – de uma prestação que não cria (ou melhor, não deve criar) laços sociais. O autor afirma que “uma boa dádiva é dada sem desejo. Não é premeditada e instigada por reverência (*bhakti*) ou compaixão (*daya*) pelo receptor.” (Laidlaw, 2000: 624, tradução minha). Entretanto, no parágrafo seguinte, Laidlaw propõe o uso de noções como mérito e recompensa, implicando uma lógica de reciprocidade, ainda que indireta (ou talvez generalizada):

---

<sup>36</sup> A referência ao estudo de Derrida sobre essa questão é curiosa na medida em que se trata de uma tese relativamente comum na antropologia francesa. É digno de nota como, desde o argumento de Malinowski afirmando a existência de prestações não recíprocas nos Argonautas e a eventual crítica de Mauss a essa visão (que Malinowski acatou em trabalhos posteriores), a antropologia britânica pareceu insistir na imagem da dádiva pura, apesar de reconhecer sua impossibilidade concreta. Um exemplo dessa insistência pode ser observado em Laidlaw (2000).

[Q]ualquer bom carma que o doador receba não vem do receptor. A imagem (como no budismo) é de que os renunciantes são um ‘campo de mérito’, solo fértil em que uma boa ação trará uma boa recompensa. Quanto mais virtuoso o renunciante, maior o mérito em fazer uma dádiva a ele ou ela. Mas renunciantes não dão o mérito; trata-se do resultado natural da boa ação do doador. (Laidlaw, 2000: 624, tradução minha).

A pesquisa de Katherine Bowie (1998) sobre a produção de mérito no budismo teravada tailandês segue por um caminho análogo, embora a autora utilize o conceito de “reciprocidade generalizada” para descrever “dádivas unilaterais” (Bowie, 1998: 469) e afirme a necessidade de apreender esses fluxos de prestações no interior de um contexto de estratificação de classes responsável por desigualdades econômicas e pobreza. Ora, a ênfase de Bowie na dinâmica de classes e estratificação social tem como efeito o enquadramento de dádivas aparentemente livres de reciprocidade num nexos mais amplo de relações que se estende para além do vínculo entre doador e receptor, ao qual Laidlaw de retém. Em outras palavras, dádivas como o *dan* e outras prestações de caráter religioso e alinhadas a ideais caritativos podem, nessa linha, tomar uma forma livre de reciprocidade quando o foco de análise se resume à relação imediata entre os atores (doadores e receptores). Entretanto, quando o escopo é ampliado para contextos socioeconômicos e/ou ontológicos mais amplos, tais articulações aparecem inscritas em dinâmicas soteriológicas, morais, institucionais ou mesmo em relações de exploração e desigualdade. Classificar tais dádivas como livres de reciprocidade apenas porque o receptor não realiza uma contraprestação ou porque há um discurso afirmando essa ausência de retribuição é simplificar um conjunto extremamente complexo de interações que envolvem leigos, sacerdotes, seres espirituais, o Estado, instituições, etc.

Esse desvio através de alguns exemplos etnográficos presentes nas religiões orientais serve para garantir um grau extra de cautela quando analisamos as relações de circulação que compõem a dinâmica que articula o mundo físico e o mundo espiritual. Ao longo do trabalho de campo, quando perguntava a algum espírita que desempenhava uma função voluntária no centro – e algumas dessas funções chegavam a demandar um número considerável horas de trabalho por semana – o motivo dessa dedicação, a resposta mais comum era “*porque ajudar as pessoas faz bem*” ou então “*porque a gente está ajudando a si mesmo quando ajuda aos outros*”. A justificativa podia, então, se desdobrar num esforço de reprodução na vida cotidiana do exemplo de Jesus ou de alguma outra figura marcada pela caridade supostamente desinteressada. É difícil notar à primeira vista as impressionantes e profundas nuances que

fundamentam esses tipos de pensamentos e ações no espiritismo e nas religiões como um todo.

Todo espírita está ciente de que sua evolução espiritual é um processo que demanda esforço constante na forma de estudo e caridade. A caridade se constitui na doutrina como um curioso operador que traz benefícios ao sujeito por meio da reorganização das relações suscitadas pela circulação de coisas, palavras, energias, conhecimentos, etc. Para entender essa reorganização, é fundamental sair do escopo restrito no qual trabalham estudiosos como Parry e Laidlaw, isto é, do domínio das relações imediatas de prestações e contraprestações. É necessário, indo no sentido oposto, ampliar as dimensões de análise para o nível mais amplo possível, até o ponto em que o próprio universo desempenha um papel nas relações. A partir desse ponto de vista, quando um espírita realiza alguma ação de caridade é fundamental que o receptor não se veja ligado ao doador por alguma imposição moral de retribuição. A pessoa que recebe a sopa preparada pelos voluntários do grupo Irmão Basílio ou aqueles que buscam o atendimento fraterno propiciado pelo centro jamais devem ocupar uma posição de devedores em relação aos voluntários ou ao centro. É claro que relações de gratidão são fundamentais na ética da assistência, mas tal gratidão nunca deve evoluir para uma obrigação moral.

A ênfase no desprendimento e recusa da reciprocidade é um reflexo desse esforço de desvincular doador e receptor, assim como no caso do *dan* descrito por Parry. Entretanto, isso não significa que as reverberações da troca terminem por aí. O espiritismo trabalha com noções variadas de justificação da caridade, para além de sua necessidade para a evolução. Uma delas é uma espécie de dívida cármica acumulada, cuja importância no incentivo da caridade me foi afirmada mais de uma vez em campo: se alguém está atualmente numa posição que lhe permite ajudar ao próximo, essa pessoa certamente recebeu ajuda em algum momento passado (nesta ou em outra encarnação). Alguns informantes comentaram sentimentos análogos a este, enfatizando que sua situação privilegiada atual só pode ser reflexo do auxílio de outros (pessoas, espíritos, etc.), havendo assim uma necessidade moral de também contribuir com a rede de assistência para que aqueles que hoje recebem ajuda possam também, um dia, ajudar.

A dívida – e, portanto, o impulso de reciprocidade – não se constitui para com o doador (embora partindo de seu ato), mas com o próprio sistema ou, como me comentou uma interlocutora, com o universo. Dar, nesse sentido, é uma forma de inserir a pessoa nos fluxos

de circulação sem recorrer a relações diretas de troca: se um espírita ajuda a alguém, ele o faz não visando o estabelecimento de uma relação com o receptor, mas com um conjunto variado de elementos que vão desde os espíritos que lhe ajudaram anteriormente até o próprio universo ou Deus. O receptor, seguindo esse raciocínio, não deve retribuir para seu benfeitor, mas tornar-se ele próprio um doador, ampliando a rede de ações de caridade. O sistema de circulação entre o mundo físico e o espiritual opera, dessa forma, sempre para sua expansão, buscando inserir o máximo de sujeitos nas relações que o compõem. É possível dizer, assim, que se trata de uma cosmologia e de um sistema de valores voltados para a circulação e a troca, ou melhor, que dependem da circulação e de uma noção específica de troca que é articulada por um amplo ideal de reciprocidade. Se buscarmos a reciprocidade nas relações diretas entre doador e receptor, a análise acabará desviada para uma afirmação da dádiva livre (*free gift*), mas um olhar centrado nas amplas relações que compõem as redes de circulação aponta para uma compreensão diferente da noção. A reciprocidade se dá na medida em que um conjunto diverso de agentes se encontra relacionado por meio das ações de caridade: uma pessoa recebe uma psicografia de um parente falecido através de um médium e decide tornar-se voluntária na preparação de um bazar beneficente para pessoas carentes como forma de agradecer; algumas das pessoas ajudadas através do bazar podem decidir ir ao centro para conhecer mais sobre o espiritismo; talvez o médium precise organizar uma palestra de introdução; e assim por diante.

Todas as atividades do centro, assim como grande parte das ações beneficentes cotidianas de seus frequentadores, podem ser apreendidas por esse prisma. Para articular esses pontos, voltemos agora à discussão de Stoll (2003: 266) sobre o modo pelo qual os médiuns estão excluídos da “reciprocidade no que se refere às trocas de ordem material”. O desvio para as rápidas considerações sobre reciprocidade e dádiva pura foi precedido de uma afirmação de que um aspecto pouco explorado nas relações de troca e circulação no espiritismo é a evolução espiritual. Esta última, como já dito aqui e na maioria dos trabalhos antropológicos sobre o tema, é um fruto do estudo e da caridade como valores inscritos na vida do espírita. No que se refere à parcela relativa à caridade, a evolução se apresenta como o reflexo para o ser espiritual de inserções bem-sucedidas nas redes de relações que articulam o mundo físico e o plano espiritual. Quando uma pessoa deixa de apenas receber auxílio e passa a se esforçar para também contribuir com o próximo, temos um indicador de evolução espiritual. Da mesma forma, um espírita preocupado em trabalhar na difusão do espiritismo,

nos passes e terapias fluídicas, na organização de ações assistenciais, entre muitos outros atos classificados sob a égide da caridade, está contribuindo com sua própria evolução e purificação, isto é, desenvolve sua caminhada rumo à condição de espírito puro.

É preciso notar que relacionei a evolução com a agência bem-sucedida do sujeito nas redes em que circulam bens espirituais e materiais, o que indica que existem formas corrompidas de conduzir essas trocas. Alguém que permita o estabelecimento de relações exclusivamente unilaterais não pode ser considerado como trabalhando pelo seu desenvolvimento espiritual. Por outro lado, aqueles que realizam boas ações apenas visando o lucro pessoal também sabotam sua própria caminhada na medida em que colocam o egoísmo como valor norteador de suas ações. Na verdade, existem mais formas de se inserir incorretamente nesses circuitos do que formas corretas e morais. Uma das formas mais errôneas, entretanto, é se abster como um todo do movimento de circulação. A avareza é um dos vícios mais condenados no espiritismo, tanto no discurso cotidiano quanto nas obras doutrinárias. Poucas figuras são tão mal vistas quanto o acumulador avaro, que guarda riquezas, qualidades ou conhecimentos para si e se recusa a compartilhá-los. É de se entender que, num sistema cuja cosmologia se constrói sobre processos de circulação dos mais diferentes tipos, uma das faltas mais graves seja justamente a recusa em participar dos fluxos.

Certa cautela é, entretanto, necessária. Valores como evolução, reciprocidade, caridade, entre outros, aparecem aqui de forma simplificada para que as ações cotidianas dos espíritas, dentro e fora do centro, ganhem forma em vista da doutrina. É evidente que a noção de evolução tem muitos outros fundamentos para além de ser um índice do sucesso com que o sujeito espiritual se insere nas relações que sustentam o universo. Entretanto, quando tomamos a doutrina espírita como um sistema organizado de valores e observamos o modo como os sujeitos constituem suas ações e discursos, torna-se muito claro que os princípios discutidos acima oferecem uma forma de apreender o modo pelo qual as ações sociais ganham sentido no espiritismo. Mais do que isso, oferecem também uma forma de estudar essa religião levando a sério sua doutrina e corpo teórico, uma preocupação sempre demonstrada por meus interlocutores quando traziam à tona minha posição como pesquisador. Ainda que as relações de troca e circulação não formem a totalidade da experiência espírita, elas apresentam chaves fundamentais na apreensão e estudo do modo como os espíritas constroem e pensam o universo e a si próprios.

Sobre este último tema, é importante chamar a atenção do leitor para uma articulação fundamental proposta nas entrelinhas das páginas anteriores; trata-se da relação entre as noções de evolução – e, portanto, os processos de construção da pessoa/espírito – e de circulação. Para iniciar uma discussão sobre esses temas, devemos partir para a análise das sessões mediúnicas propriamente ditas, o que significa sair das palestras públicas de terça-feira e adentrar as sessões de estudos mediúnicos realizadas nos demais dias da semana.

### **3 – Sessões de estudo e mediunidade**

Os grupos de estudo constituem a maior parte das atividades semanais da Casa do Caminho. Defendi que as palestras públicas realizadas nas noites de terça-feira constituem a principal experiência religiosa da maioria dos frequentadores do centro, o que pode ser observado através do grande número de pessoas que atendem tais palestras, dado que o salão quase sempre acaba cheio nessas ocasiões. Os grupos de estudo, por sua vez, possuem um público menor e mais restrito. Trata-se de frequentadores mais envolvidos no funcionamento do centro, entusiastas em busca de estudo e debates e, principalmente, de pessoas com potencial mediúnico em treinamento. Esta, portanto, é uma importante divisão que, ao menos na Casa do Caminho, organiza os diferentes tipos de público: os frequentadores comuns, que buscam conhecimentos e orientação moral através das palestras e fluidoterapia; e os frequentadores mais envolvidos nas experiências avançadas do espiritismo, buscando ambientes de discussão acerca da doutrina e de treinamento das capacidades mediúnicas. Diferentes centros podem atribuir diferentes pesos a essas atividades: alguns enfatizam os grupos de estudo enquanto outros se especializam em iniciativas assistenciais e difusão doutrinária. A Casa do Caminho encontra-se num ponto mediano. As palestras públicas são o ambiente para o qual se direciona todos os interessados que vêm ao centro, havendo poucas menções sobre os demais grupos de estudo. Quando o visitante começa a frequentar as palestras, ele geralmente é convidado a participar do Curso de Fundamentos do Espiritismo, realizado nas noites de segunda-feira e com duração de um ano. A partir desse curso é que os frequentadores são direcionados para as demais instâncias de estudo e atividades mediúnicas. Essa estrutura serial, quase escolar, é rigorosa ao ponto de eu mesmo, enquanto pesquisador,

precisar de autorização especial dos condutores das reuniões para participar dos grupos mais avançados (que só foi concedida por conta de meu objetivo acadêmico no centro).

Realizarei, neste capítulo, uma descrição de minhas observações como participante dos grupos de estudo e mediunidade da Casa do Caminho. É importante ressaltar, entretanto, que não me deterei numa análise do estudo tal como o espiritismo o concebe por duas razões. Em primeiro lugar, esse tema já foi discutido em profundidade por Bernardo Lewgoy (2000) em sua tese de doutorado. As conclusões de Lewgoy acerca do caráter letrado do espiritismo e das formas de sociabilidade no interior dos grupos de estudo correspondem em grande medida ao que encontrei em campo no que se refere a tais temas. Em segundo lugar, a Casa do Caminho apresenta a particularidade de combinar reuniões de estudo com sessões mediúnicas, de tal forma que é difícil dissociar essas duas modalidades de experiência. O leitor perceberá como toda reunião de estudos é, antes de tudo, uma reunião mediúnica e, ao que me parece, este último tipo se sobressai na forma como os frequentadores organizam sua experiência no centro. Dado que não encontrei, no contexto etnográfico em que realizei a pesquisa de campo, esse tipo de vivência – a de um grupo de estudos no sentido estrito e mais puro do termo – decidi enfatizar as dinâmicas mediúnicas. De toda forma, uma das hipóteses que avanço nesta pesquisa diz respeito justamente a como construtos nocionais (estudo, evolução, caridade) podem ser vistos como facetas de um mesmo fenômeno mais amplo e inscrito profundamente na doutrina e experiência espírita: a circulação.

A primeira instância das reuniões de estudo é o Curso de Fundamentos do Espiritismo, realizado nas noites de segunda-feira. Trata-se de um curso com duração de um ano que trabalha as noções e conceitos básicos da doutrina de Kardec, enfatizando as cinco obras básicas do autor (*O Livro dos Espíritos*, *O Livro dos Médiuns*, *O Evangelho segundo o Espiritismo*, *O Céu e o Inferno* e *A Gênese*) e preparando os participantes para os debates posteriores. Algumas obras de Chico Xavier também são estudadas nas reuniões, especialmente os livros psicografados a partir de André Luiz, que servem como obras de apoio aos fundamentos doutrinários. O curso, ao menos no ano em que participei, foi dado por Eduardo, o presidente do centro e uma das pessoas mais respeitadas ali em termos de conhecimento doutrinário. Eduardo também é professor universitário, o que contribui para uma aura (sentida por muitos frequentadores) de educador e instrutor no que tange aos temas teóricos da doutrina. A habilidade de Eduardo em conduzir uma sala de aula, fomentar discussões e esmiuçar questões relevantes o tornam uma escolha quase que óbvia para esses

tipos de atividades mais “escolares” da Casa do Caminho. Os frequentadores do curso introdutório também constituem um perfil nessa direção: os quase dez frequentadores são de maioria jovem, com uma boa parcela de universitários e estudantes do ensino médio; todos estavam ali por vontade própria (não havia pressão familiar explícita para a participação) e era patente um interesse geral nos temas discutidos, com contribuições ativas nos debates e exposições.

O curso introdutório constitui um contraste interessante com as demais sessões e palestras. Logo quando entrei na pequena sala, mobiliada com carteiras escolares, uma lousa e um projetor, tornou-se perceptível um ambiente muito mais descontraído, onde os alunos e o próprio professor faziam piadas e contavam anedotas. Ao longo do curso, minha sensação era a de que se tratava de uma sala de aula comum, com suas dinâmicas e sociabilidades específicas. O diferencial estava no conteúdo: bases doutrinárias do espiritismo. As atividades seguiam um esquema quase fixo, com a leitura de um trecho de alguma obra – o professor geralmente distribuía cópias xerocadas do trecho em questão – e a discussão subsequente que culmina com uma amarração entre as questões da leitura e algum conteúdo importante do espiritismo.

Para citar um exemplo, no primeiro dia em que participei do curso introdutório, estudava-se o capítulo 13 do livro *Os Missionários da Luz*, psicografado por Chico Xavier e de autoria do espírito André Luiz. O capítulo é constituído por um relato de André Luiz sobre o acompanhamento do processo de reencarnação do espírito Segismundo. A comitiva espiritual responsável pelo processo de reencarnação (na qual André Luiz era um observador convidado), sob a tutela do guia espiritual Alexandre, visitava a casa de Adelino e Raquel, um casal encarnado e futuros pais de Segismundo. Na narrativa, este último se mostra um espírito emotivo e profundamente arrependido de seu histórico de vidas criminosas e cheias de culpa. Adelino, entretanto, conta a Raquel sobre um sonho que vinha tendo seguidamente há várias noites. Tratava-se da imagem de um homem que, como um mendigo, vinha-lhe estender as mãos como se pedisse algo; mas, nesse momento, Adelino se enchia de medo, como se o pedinte fosse lhe apunhalar. O sonho sempre terminava numa fuga, deixando para trás a figura de mãos estendidas.

O guia Alexandre, ciente dessas questões, realiza inúmeros trabalhos de preparação espiritual, visando produzir um ambiente apropriado para o desdobramento – a saída do espírito durante o sono – de Adelino e Raquel naquela noite. Raquel era um espírito mais



evoluído que Adelino, o que se traduziu numa facilidade muito maior de sair do corpo físico e logo encontrar a comitiva espiritual que a aguardava ali. As dificuldades de Adelino são explicadas a André Luiz por Alexandre da seguinte forma:

Está examinando a lição? Repare as singularidades da vida espiritual. Adelino e Raquel são Espíritos associados de muitas existências em comum, partilham o mesmo cálice de dores e alegrias terrestres. Na atualidade, seus corpos repousam um ao lado do outro, no mesmo leito; entretanto, cada um vive em plano mental diferente. É muito difícil estarem reunidas nos laços domésticos as almas da mesma esfera. Raquel, fora dos veículos de carne, pode ver a avozinha, com quem se encontra ligada no mesmo círculo de elevação. Adelino, porém, somente poderá ver Segismundo, com quem se encontra imantado pelas forças do ódio que ele deixou, imprudentemente, desenvolver-se, de novo, em seu coração... (Xavier, 2011: 189-190).

Alexandre é, então, interrompido por um grito de Adelino ao ver a figura de Segismundo, a mesma que o afugentava em seus sonhos. O leitor é informado que entre os dois espíritos existia um histórico de dívida cármica, uma vez que Segismundo assassinara Adelino numa encarnação recente, o que explica seu pavor à presença do espírito. A narrativa prossegue pelas tentativas de Alexandre em acalmar e convencer Adelino do arrependimento de Segismundo. Entretanto, o simples arrependimento não é suficiente para sanar os pesados crimes que mancham a relação entre os dois espíritos. Alexandre explica, desse modo, que a Providência Divina organizou uma possibilidade para que ambos resolvessem esse entrave cármico que lhes prejudicava a evolução. Para tal, era necessária a cooperação de Segismundo – na forma de sua disposição e arrependimento sincero – e de Adelino – na capacidade de perdoar seu assassino passado.

O guia espiritual revela, então, que a superação desse histórico demanda uma encarnação conjunta em que ambos demonstrem tais disposições e era esse o motivo de sua visita. Adelino devia concordar com a reencarnação de Segismundo como seu filho, colocando, desse modo, as duas almas num teste de convivência íntima que deveria propiciar o perdão e o amor entre ambos. Além disso, Segismundo também deveria sofrer, na vida adulta, com uma moléstia do coração como forma de pagar os crimes cometidos no passado. A experiência concreta dessa encarnação permitiria a resolução do problema e abriria grandes possibilidades para a evolução dos dois espíritos. A narrativa prossegue com a aceitação de ambos e a descrição posterior dos procedimentos espirituais que ocorrem paralelamente ao momento da fertilização, em que a alma é unida às estruturas genéticas que lhe produzirão o corpo durante a gestação.

Os temas apresentados nessa narrativa – família, carma, reencarnação, perdão, evolução, ações da Providência, etc. – são questões básicas da doutrina espírita e sua discussão constitui a maioria das aulas do curso introdutório. Os participantes ouvem Eduardo ler ou contar a narrativa que inspirará a aula da noite para, em seguida, fazer perguntas e discutir os temas. Muitas vezes esses debates se expandem para questões que problematizam a relação da religião com outras esferas da vida social. No caso citado, por exemplo, desenvolveu-se um rápido debate sobre o aborto e suas consequências espirituais, além de uma conversa sobre o universo que exigiu dos participantes algum conhecimento de física e matemática. Entretanto, não é comum que essas conversas se desenvolvam em debates doutrinários muito aprofundados, sendo o objetivo central que os alunos ganhem, ao final do ano de curso, um entendimento geral do que consiste o espiritismo e também a capacidade de estudar por conta própria, introduzindo a possibilidade de participação nos grupos de estudo mais avançados.

O curso introdutório tem, assim, a particularidade de ser uma instância de reunião e debate centrada exclusivamente no estudo. Esse modelo é diferente do que se observa no Grupo de Estudo e Desenvolvimento Mediúnico, que ocorre nas noites de quarta-feira. Esse grupo, que se encontra numa posição intermediária em termos de complexidade doutrinária, possui o duplo objetivo de servir como um ambiente de discussão de obras relevantes para o espiritismo e também de treinar a mediunidade daqueles que necessitam desenvolvê-la. O resultado é uma reunião que se divide em duas partes diferentes, durando em torno de duas horas. O grupo de desenvolvimento mediúnico se reúne numa sala pequena com uma lousa, uma mesa central, em torno da qual se sentam os médiuns mais desenvolvidos e o condutor do debate, e várias cadeiras enfileiradas em frente à mesa, nas quais se sentam o resto dos participantes.

A primeira hora é dedicada ao debate de algum tema doutrinário. Assim como em todas as reuniões, inicia-se com uma prece e uma rápida leitura do *Livro dos Espíritos*. Em seguida, o condutor toma a palavra e comenta sobre o tema a ser discutido; também pode acontecer de o tema ser escolhido através de uma leitura ou de alguma pergunta. Todos os debates que presenciei giraram em torno da questão da mediunidade, o que torna esse grupo uma instância de estudo e treinamento que se debruça exclusivamente sobre o aspecto mediúnico da doutrina. Outro ponto importante é que o responsável pelas reuniões do grupo de desenvolvimento mediúnico não era Eduardo, mas Leopoldo, um senhor que participava da

fundação da Casa do Caminho, 50 anos atrás. Sua grande experiência em termos de participação e atividade no centro o tornava uma figura de autoridade ali, ao ponto de Eduardo ter de lhe pedir permissão para que eu pudesse assistir às sessões do grupo. Seu modo de condução era bem mais austero que o de Eduardo, refletindo numa posição mais reservada por parte dos participantes. Vale a pena descrever um debate em particular para se ter uma noção mais clara da dinâmica que rege tais reuniões.

Leopoldo falava, nessa noite, sobre a questão da autenticidade e veracidade das psicografias e frutos do trabalho mediúnico em geral, um tema que, como visto anteriormente, constitui uma preocupação no exercício da mediunidade. Dizia ele que, dado que os médiuns são suscetíveis ao contato com espíritos bons e maus, é preciso estar atento para que tipo de mensagens passam do mundo invisível para o visível. Sua fala era intercalada com leituras de trechos do *Livro dos Médiuns* (um sinal de experiência e estudo naquele contexto), explicando que a doutrina básica deve ser o ponto de contraste para a avaliação do que o médium recebe. Quando uma mensagem importante deve ser passada à humanidade, ocorre toda uma organização do mundo espiritual para a realização desse processo. A própria encarnação de Kardec e a codificação do espiritismo envolveram uma gigantesca série de preparativos e encarnações auxiliares, menor apenas que a de Cristo nesse quesito. Portanto, quando uma mensagem importante chega à Terra, sua aparição ocorre em diversos pontos e através das penas de vários médiuns.

Por conta disso, caso um médium receba uma mensagem de teor aparentemente fundamental, é preciso entrar em contato com outras obras, outras psicografias, outros médiuns, outros centros, e avaliar se aquela mensagem é um fruto isolado (talvez obra de um espírito brincalhão ou mal intencionado) ou se constitui parte de um desvelamento doutrinário maior. Um ouvinte fez a interessante observação de que espíritos teriam dito a Kardec, quando este perguntou o que aconteceria se ele se recusasse a realizar a codificação, que outra pessoa poderia perfeitamente cumprir a tarefa – e de fato haviam vários grupos estudando os fenômenos das mesas girantes na França daquela época. O codificador francês também teria sido auxiliado nos processos de editoração e publicação dos livros, o que mostra como houve toda uma preparação para o evento da divulgação da doutrina dos espíritos.

Algumas perguntas se desenrolaram e os participantes chegaram à conclusão de que é importante fazer a diferenciação entre mensagens “convencionais” (teor moral e pedagógico, lições edificantes, etc.) e mensagens doutrinárias (que envolvem uma carga profunda de

reflexão). O primeiro tipo seria fácil de avaliar perante os ensinamentos de Cristo, mas o segundo nem tanto. É preciso colocar a mensagem em diálogo com outros médiuns e com o estudo da doutrina de modo a contextualizar a nova ideia e averiguar se faz sentido no conjunto teórico do espiritismo como um todo. Uma prática que guarda semelhanças processuais com a empreitada científica, assim como gostam de afirmar os espíritas.

Ao final da primeira hora de estudo e debate, houve um intervalo de 10 minutos. Algumas pessoas, em torno de um terço dos participantes, se despediram e foram embora, indicando que sua participação no grupo se limitava ao estudo teórico e que não tinham interesse ou não se julgavam prontas para as atividades de desenvolvimento mediúnico. Nesse momento algo interessante ocorreu. Sara, esposa de Eduardo e que também me havia auxiliado a conseguir a autorização para assistir à sessão, sussurrou para o marido algo como “*será que podemos deixar ele assistir à segunda parte?*”. Eduardo confirmou despreocupado e lhe disse que eu já tinha conhecimento anterior do espiritismo, o que significava que eu não teria problema em assistir à sessão mediúnica. Ela pareceu não se dar por satisfeita e veio falar comigo:

— *“Allan, antes de começar a segunda parte eu quero te avisar pra você não ter medo de nada, viu? Qualquer coisa que você ver ou ouvir, nós estaremos aqui. Tem muita gente aqui que sabe o que está fazendo, então você não tem com o que se preocupar. Qualquer coisa, pode falar comigo, inclusive se você quiser sair.”*

Eu concordei, sem entender o motivo para um aviso tão enfático. Já havia lido sobre sessões mediúnicas e até mesmo frequentado algumas vezes em outros centros, mas a seriedade com que Sara disse aquelas palavras pegou-me desprevenido. O motivo me ocorreu vários dias depois: até aquele momento, eu havia apenas acompanhado as atividades mais convencionais do centro (palestras, debates, rodas de discussão, ações assistenciais, etc.) e naquela circunstância eu estava prestes a presenciar uma experiência radical de interação com espíritos. Sara sabia que, dependendo da sensibilidade do observador e de seu grau de familiaridade com religiões espiritualistas, o choque poderia ser grande. Há também a questão do receio que muitos espíritas apresentam diante da possibilidade de sua religião ser encarada por uma ótica ritualística, mágica ou supersticiosa. Os momentos de experiência religiosa mais controlados e pautados por uma ética da moderação – vide a ambientação com música clássica, o eruditismo dos grupos de debates, a retórica das palestras – permitem que o espiritismo se constitua, aos olhos de seus participantes, como uma religiosidade moderna, racionalizada e “civilizada”. As sessões mediúnicas, assim como a desobsessão, com suas

incorporações, espíritos raivosos e cheios de lamentos, expõem uma visão que desafia essa versão purificada do espiritismo. Os médiuns tentam ao máximo controlar tais momentos, mas a verdade é que a experiência de contato espiritual, fundamental para o treinamento dos estudantes, pode ser vista como uma ruptura com imagens mais “moderadas” da religião.

Quando os participantes que não haviam se retirado da sessão retornaram para a sala, as cadeiras foram organizadas de modo a formar um “U” em frente à mesa central. As luzes foram apagadas e cinco auxiliares se colocaram ao lado dos vários médiuns que se sentaram na mesa central. O condutor fez um pedido de ajuda aos espíritos para o início dos trabalhos de auxílio mediúnico, especificando alguns contextos de onde viriam os espíritos a serem ajudados naquela noite: um hospital de Hiroshima que atendia vítimas da bomba atômica e as “*senzalas espirituais*” das fazendas de Santa Eudóxia, Conde do Pinhal, entre outras que fazem parte da história escravagista e cafeeira de São Carlos. Depois, pediu para que um médium específico se concentrasse. Após alguns minutos, esse médium incorporou um espírito que transmitiu uma mensagem de teor moral, falando sobre perseverança na “*caminhada*” e sobre a importância do auxílio aos espíritos que sofrem. Portanto, uma mensagem designada especificamente para um contexto de treinamento mediúnico e de auxílio aos espíritos perturbados.

Depois dessa fala, os médiuns foram, um por um, incorporando espíritos específicos, que falavam sobre sua situação e sofrimentos. Cada médium era acompanhado por um auxiliar, cujo papel era dialogar e dar suporte (com passes, conselhos, fluídos positivos, etc.) aos espíritos incorporados. Logo, a sala estava imersa numa miríade de vozes simultâneas, de modo que era difícil discernir conversas específicas, e produzindo uma sensação de desorientação total. Esse tipo de sessão, em que vários médiuns incorporam simultaneamente e os diálogos com os espíritos se desenrola paralelamente uns com os outros, me surpreendeu. Minhas leituras e experiências anteriores me haviam preparado para o tipo convencional de sessão: um médium incorpora de cada vez e os demais ajudam na discussão com o espírito. Mas, dado o contexto de treinamento, tudo era realizado por duplas, com um médium agindo como recipiente do espírito e o outro como dialogador. A cena era visceralmente impactante: várias duplas de médiuns numa sala em penumbra, falas se sobrepondo, gritos, tentativas de convencimento, pedidos de calma, orações, lamentações, tudo isso se misturando numa verdadeira avalanche sensorial.

Com dificuldade, consegui direcionar a atenção para determinados diálogos. Alguns espíritos reclamavam de frio ou fome, outros contavam de onde vinham – um deles falava com insistência sobre “*o império*” e acusava “*o Ocidente*” de ser responsável por um “*imenso derramamento de sangue*”. Um espírito gritava:

Espírito: – *Eu não faço maldade, eu faço justiça!*

Médium: – *Mas quem define o que é justo e o que não é? [...]*

E: – *Moisés dizia que era olho por olho, dente por dente, e eu faço assim!*

M: – *Quem define o que é justo é Deus e você não é Deus, não pode fazer essas decisões. [...] Você precisa ver que o que você está fazendo não é certo; você não tem essa autoridade. Todo mundo fica falando de harmonia, mas ninguém fala dos [inaudível...].*

Outro dizia, após tossir por vários minutos e reclamar de muita dor:

E: – *Quem me trouxe foi aquele cara ali. Ele me enganou, quero ir embora!*

M: – *Mas se ele te trouxe é porque quer te ajudar.*

E: – *Não, ele quer me enganar; sempre que ele me traz aqui eu fico preso e não consigo ir embora. [...] Ele vai enganar vocês assim como me enganou. [...] Eu sinto muita dor [tosse] e fico preso aqui, é muito ruim. Vocês ficam me prendendo aqui e eu não quero.*

M: – *Nós só queremos te ajudar, ajudar a fazer a dor acabar. Você está doente, se não se tratar vai ficar sofrendo desse jeito. Eu sei que é difícil, mas ninguém aqui quer te enganar.*

[...] [O espírito se acalma, mas diz que não está preparado para se tratar ainda. Entretanto, se compromete a voltar numa oportunidade posterior. O médium diz que orará por ele.]

É importante enfatizar que, embora todo esse processo mediúnico constitua uma experiência impressionante (especialmente para um observador externo), a configuração dos processos não tem muitas características formais. Em outras palavras, no limite, a sessão é uma instância de conversas entre espíritos encarnados e espíritos desencarnados. Ao contrário de outras religiões espiritualistas, em que o elemento ritual é alvo de grande elaboração, o kardecismo opta por um contato sóbrio e bastante direto com os espíritos. As incorporações ocorrem de forma quase que imperceptível e todo o esforço do médium auxiliar se dá num

nível retórico e doutrinário. O fundamental é convencer o espírito a buscar ajuda e conhecimento para seu próprio bem e desenvolvimento. Essa “simplicidade” das práticas religiosas é, como dito anteriormente, muito apreciada pelos espíritos e há uma tendência a incentivar, durante o treinamento mediúnico, técnicas e comportamentos sóbrios. O diálogo entre auxiliares e espíritos é impressionante: envolve convencimento, ensino, consolação, muitas vezes uma dose de humor ou severidade, certos casos demandam ainda um trabalho semelhante ao de um psiquiatra, que busca a fonte dos medos e sofrimentos de um paciente. A habilidade na identificação, traquejo e elaboração discursiva também são componentes tão fundamentais na formação dos médiuns quanto a capacidade de incorporar.

Depois de algum tempo, os médiuns sentados nas cadeiras em U também começaram a incorporar e aqueles que já haviam terminado sua incorporação passaram a agir como auxiliares. Outros médiuns andavam pela sala, dando passes tanto nos que incorporavam quanto nos que aguardavam. Esses auxiliares são muito importantes para o bom desenvolvimento da sessão, pois são responsáveis pela manutenção energética do ambiente e pelo equilíbrio emocional e espiritual dos presentes. Aqui a advertência de Sara tomou uma dimensão palpável, já que o medo é um dos sentimentos que mais contribuem para o desequilíbrio fluídico de uma sessão, como me explicou um interlocutor posteriormente. Além disso, a quantidade de espíritos que podem participar direta ou indiretamente dessas sessões é enorme e nem todos são bem-intencionados. Em decorrência, o espaço espiritual da sessão deve ser constantemente construído e mantido. Minha própria presença ali, como alguém não habituado a esse tipo de experiência, exigia um certo cuidado e não foi à toa que recebi vários passes durante a sessão.

O clima da sala tornava-se cada vez mais sério e vários auxiliares sussurravam aos não incorporados para que se mantivessem em oração e concentrados em boas vibrações, de modo a não quebrar a sintonia. Aos poucos, os espíritos iam deixando os médiuns. Em muitos dos casos, o problema não era resolvido, mas o espírito prometia voltar em outra sessão, denotando um processo mais longo de auxílio e aprendizado. Também é interessante notar que as vozes e trejeitos mudam de espírito para espírito, o mesmo médium podendo falar com uma voz grave e rouca quando incorporado por um espírito e com uma voz melodiosa e branda quando incorporado por outro. É claro que as mudanças não são drásticas e percebi que médiuns com sotaque mantinham algum grau da sonoridade original em suas falas. A doutrina explica essas particularidades fonéticas e comportamentais como efeitos de um

estado em que nem o espírito incorporado nem o espírito do médium detém o controle absoluto sobre o corpo.

Quando o último espírito deixou o médium que o incorporava, o condutor pediu a uma outra médium para que se concentrasse. Ela incorporou o espírito de um monge franciscano, que fez um apelo pela caridade e pela importância de auxiliar os milhões de mendigos, doentes e desamparados. O espírito invocou a questão de que todos os presentes possuem uma cama onde dormir à noite, um privilégio que não é universal. Todos teriam, portanto, a obrigação de ajudar os irmãos em situação de fragilidade, seja emocional, financeira, espiritual, fisiológica ou educacional. Ele também enfatizou o trabalho de auxílio aos “irmãozinhos”, isto é, àqueles espíritos problemáticos que haviam se manifestado durante a sessão, enfatizando que os médiuns ali presentes não sabiam o quanto eram privilegiados por ter a oportunidade de realizar esse trabalho. Essa última afirmação indica a sutil presença de relações de reciprocidade no modo como interagem espíritos e médiuns, dado que prevaleceu uma ideia de que o médium “se ajuda” ao ajudar a outrem. O espírito franciscano exemplificou esse ensinamento ao dizer que, quando ajudamos alguma criança que pede esmola num semáforo, ajudamos tanto ao Cristo quanto a nós mesmos.

Abrindo um parêntesis na descrição, é interessante notar que essas ideias e afirmações são sempre acompanhadas, no espiritismo, de uma tensão ideológica. Por um lado, existe a atuação de um ideal da caridade por si própria, uma espécie de impulso estético do ato de dar sem esperar nada em troca. Os espíritas, e grande parte dos cristãos, tomam esse princípio como um norte em muitas de suas ações. Entretanto, existe a dificuldade trazida pelo fato de o sistema ideológico ser construído sobre valores que se materializam em relações de circulação, dívida, hierarquia e evolução. Tais noções imprimem no ideal de caridade um inescapável elemento de reciprocidade: não é possível conceber as noções de evolução espiritual e dívida cármica sem invocar um esquema de implicações recíprocas – guardadas as especificidades que discutimos anteriormente, especialmente no que diz respeito à extensão das relações.

A sessão do grupo de desenvolvimento mediúnico termina com a leitura das mensagens que foram psicografadas durante a primeira hora. Nesse ponto, o grupo não apresenta nenhuma especificidade em relação às demais sessões. Quanto ao tema das psicografias, há uma ênfase na mediunidade como matéria de estudo e prática no espiritismo. Os condutores realizam, então, um convite para a reunião de sexta-feira – o COEM (Curso de



Orientação e Educação Mediúnica) – e agradecem aos espíritos que auxiliaram nos trabalhos da noite. Realiza-se uma oração, com especial atenção aos pedidos de melhora e ajuda em nome dos espíritos que expressaram seus sofrimentos e dificuldades ali. A sessão, em seguida, é dada por encerrada.

O curso de desenvolvimento mediúnico não possui uma duração ou programa fixos. Os frequentadores permanecem participando das reuniões pelo tempo que julgarem apropriado. Esse detalhe é importante por ressaltar a ideia de que a mediunidade é uma característica de todos os seres encarnados, estando o diferencial apenas no grau de desenvolvimento com que tal atributo se manifesta em cada ser (incluindo animais, plantas e quaisquer outros seres dotados de espírito). Nesse sentido, é impossível para um humano atingir um estágio de desenvolvimento mediúnico “completo”, uma vez que isso implicaria numa condição concomitante à de espírito puro. O resultado é que, de certo modo, toda a existência na Terra pode ser devotada para o estudo e desenvolvimento da prática mediúnica, o que torna o curso de quarta-feira uma instância de participação com prazo indefinido.

O COEM – Curso de Orientação e Educação Mediúnica, que é realizado nas noites de sexta-feira e no mesmo salão das palestras públicas, não segue a mesma lógica. O objetivo do COEM é a formação e educação de médiuns para “*agir com dignidade*” – expressão utilizada por Leopoldo ao me apresentar o curso. A turma é composta por cerca de 10 pessoas e o curso tem duração de um ano, prazo que pode ser alongado ou encurtado de acordo a agenda dos demais cursos. Em geral, os frequentadores seguem um roteiro que começa no curso de introdução (segundas-feiras), passa pelo COEM e culmina na participação – muitas vezes paralela – no Grupo de Estudo e Desenvolvimento Mediúnico (quartas-feiras).

O COEM é dotado de um programa definido que enfoca a questão mediúnica desde Kardec até os livros de André Luiz, especialmente as obras de teor mais cientificista. As sessões possuem duas horas, com a realização de palestras na primeira parte. A linguagem destas últimas é radicalmente diferente da fala pública de terça-feira, dotadas de ênfase mais moral e introdutória. As lições do COEM abordam a mediunidade a partir de temas como fisiologia, química e física, mesclando imagens naturais com preceitos espirituais. Os termos empregados nas falas são, inclusive, cientificistas ao ponto de flertar com certo preciosismo ou obscuridade intencional. Um exemplo dessa articulação é a fala de um palestrante, durante uma das sessões que assisti, sobre a importância da glândula pineal para a mediunidade, dado

que – e foi citado o sexto capítulo das *Meditações Metafísicas* de Descartes como embasamento filosófico desta afirmação – ela opera a ligação entre corpo e espírito.

Essa palestra em específico oferece um caso exemplar da ênfase técnica presente no COEM. Processos fisiológicos, hormônios, capacidades de percepção de tempo e espaço, controle das funções corporais e espirituais, relação do corpo aos estímulos externos (materiais e espirituais), todos esses temas foram colocados em relação à glândula pineal, que agiria como um apêndice responsável por “localizar” o ser no mundo em relação às suas experiências e sensações. O palestrante comentou, como uma consequência quase que óbvia, que a ciência atual estaria, portanto, estudando fenômenos de espiritualidade, especialmente a neurociência. Essa relação entre ciência e o universo de significados da doutrina espírita era apresentada como uma afinidade natural, ponto já bastante discutido pelos estudos sobre o espiritismo. O interessante foi presenciar uma afirmação algo esperançosa por parte do palestrante de que a comunidade científica estava finalmente reconhecendo o espiritismo como um campo de conhecimento legítimo. É claro que tal impressão apenas se sustenta no discurso interno da doutrina, uma vez que tal contato entre ciência e religião está longe de se concretizar. O importante, entretanto, é apreender a naturalidade com que tais relações se estabelecem no modo como os espíritas estudam e explicam os fenômenos do universo: não há nada de contraditório em utilizar Descartes, medicina moderna, bioquímica e espiritismo para traçar um argumento sobre como o ser humano constitui suas noções de tempo e espaço.

Conhecimentos desse tipo são muito importantes para a formação do médium, pois dizem respeito às capacidades de localização e controle no desdobramento, isto é, constituem uma intelectualização nativa do próprio entendimento que o espiritismo apresenta sobre a experiência do espírito no e fora do corpo. Uma interessante mudança discursiva é operada quando a mediunidade passa a ser compreendida por esse prisma. As descrições do processo mediúnico avançadas pelos palestrantes deixaram de conter os recursos poéticos e rebuscados da linguagem religiosa em favor de uma imagem em que a ação caridosa do médium (ao ceder seu próprio corpo e capacidades de ação material para os espíritos) suspende parcialmente o espaço entre o mundo espiritual e o mundo material. Em outras palavras, a mediunidade estava sendo pensada pelos próprios médiuns como o processo, digamos, “físico” que possibilita a comunicação entre encarnados e desencarnados.

Essa suspensão ontológica seria o elemento que coloca em relação o ser material com os seres espirituais. E o palestrante fez questão de lembrar de que tudo se trata, no fim das

contas, de uma manipulação da experiência do tempo e espaço, justificando a fala inicial sobre a glândula pineal. Além do vocabulário cientificista, havia também muitas referências ao hinduísmo e outras religiões orientais, relacionadas e articuladas com a lógica espírita englobante. A palestra daquela noite pareceu-me, dessa forma, uma cristalização de temas abordados por boa parte das análises antropológicas sobre o espiritismo. Por um lado, ficou clara a tensão produzida por um movimento que pauta sua identidade por uma dupla inserção nos campos discursivos da ciência e da religião, como apontou João Vasconcelos a partir de uma perspectiva histórica:

[A] inserção simultânea nos domínios da ciência e da religião, que ficou instituída na definição kardecista do Espiritismo, nunca foi abandonada. Ela constitui um foco potencial de tensão, que se reacende periodicamente, quer em querelas internas, quer no relacionamento dos espíritas com pessoas e instituições exteriores. A dinâmica interna do movimento espírita brasileiro tem andado recorrentemente ligada a negociações e conflitos entre facções mais “religiosas” e facções mais “científicas”. (Vasconcelos, 2003: 120).

As diferenças discursivas entre o grupo de desenvolvimento mediúnico e o COEM ilustram essa tensão entre facções, ou melhor, entre retóricas e componentes ideológicos. A interação, quase sempre conflituosa, entre “religiosos” e “científicos” marcou a trajetória do espiritismo no Brasil, especialmente no que diz respeito a sua interação com o Estado no período em que seu estatuto de religião ainda era objeto de disputa (Giumbelli, 1997b; Arribas, 2010). A tensão entre ênfases religiosas e científicas no espiritismo não é, entretanto, um simples componente histórico e suas reverberações ainda causam impactos nas dinâmicas de relacionamento dentro dos centros. Em minha primeira conversa com Eduardo, ainda no início do trabalho de campo, fui recebido com uma afirmação categórica:

*– Muitas pessoas consideram o espiritismo como uma ciência, uma filosofia ou uma religião, mas essas concepções caem num erro. O espiritismo é antes de tudo uma revelação. Uma revelação feita pelos espíritos. Ele não se constituiu como método de observação objetiva, então não é ciência; não fundou uma escola filosófica nem estabeleceu um cânone ou liturgia religiosos.*

Alguns minutos após essa conversa com o presidente do centro, fui recebido pela esposa de um dos condutores no salão onde aconteceria a palestra da noite. Conversando rapidamente sobre minha presença ali, ela se interessou pela pesquisa:

*– Pois é, o espiritismo está aí desde 1850 e até agora não se colocou como ciência. Mas espiritismo é científico, é uma ciência! Deveria estar na universidade, mas nós não fazemos nada!*

Essa polarização de concepções acerca de como se constitui a doutrina dos espíritos tornou-se bastante palpável quando observei as intervenções de Eduardo na palestra do COEM citada acima. As perguntas e indagações avançadas pelo presidente carregavam um tom de desconfiança frente àquele quadro de referências científicas e filosóficas. Eduardo parecia preocupado em resgatar o debate e trazê-lo de volta ao domínio da moral, ainda que reconhecesse que nos próprios escritos de Allan Kardec está manifesta uma concepção de espiritismo preocupada com seu estatuto científico. Entretanto, tais disputas nunca evoluem para confrontos e, ao menos durante o período em que acompanhei as atividades, não haviam separações ou classificações do tipo “fulano só se preocupa com ciência” ou “sicrano é religioso demais”.

Ao final da primeira hora do COEM, ocorre uma dinâmica bastante semelhante às atividades do grupo de desenvolvimento mediúnico. O condutor da sessão faz um pedido de auxílio aos espíritos, solicita aos presentes que elevem seus pensamentos e se concentrem em manter uma sintonia de boas energias e, logo em seguida, apaga as luzes. Os médiuns, sentados na mesa central e munidos de lápis e papel, começam a incorporar os espíritos ali encaminhados. A imagem é mais diversificada que a sessão de quarta-feira: alguns médiuns se colocam a escrever no escuro com velocidade impressionante, outros começam a falar e logo são amparados pelos auxiliares, que fazem um trabalho semelhante ao descrito anteriormente no que diz respeito ao diálogo e ajuda aos espíritos incorporados. A sessão também conta com auxiliares que circulam pela sala dando passes e zelando pela manutenção energética do ambiente.

O grande diferencial do COEM é o modo como termina, após as luzes serem acesas novamente. Cada médium compartilha, então, suas experiências e sensações durante a sessão. Trata-se de um momento em que os médiuns vocalizam inseguranças, medos, ansiedades e outros sentimentos que possam ter impacto na prática mediúnica. Por exemplo, uma médium havia incorporado um espírito que morrera de tuberculose e comentou o quanto teve dificuldade em respirar durante a incorporação. Outro médium disse que, ao incorporar, sentiu uma forte vontade de ir ao banheiro, ao que Leopoldo respondeu que o processo pode causar desequilíbrios corporais e sensoriais. Trata-se de um momento bastante interessante em que se percebe que a mediunidade, para além de uma característica inata do ser, é também um processo pedagógico de exploração de si e do mundo espiritual, margeado de experiências sensoriais e emocionais. É por essa razão que o treinamento torna-se fundamental, sendo

preciso garantir que o médium não perca o controle ao sentir dores advindas de espíritos que agonizam, que não perca a concentração ao entrar em contato com espíritos violentos e assim por diante. Tratam-se de habilidades básicas para a realização desse trabalho que, segundo Leopoldo, é exclusivo dos espíritas e constitui uma inestimável ação de caridade pela doação de corpo e energia àqueles que necessitam de auxílio.

O COEM também se encerra da forma tradicional, com o condutor perguntando se algum médium recebeu mensagens psicografadas. Os participantes são livres para ler ou não as mensagens, que possuem temas e características variadas. Após as leituras, é realizada uma oração de agradecimento e a sessão é dada por encerrada. Em termos comparativos, o COEM se configura como uma instância de aprendizado e discussão mais centrada em questões práticas do que o Curso de desenvolvimento mediúnico, cuja ênfase está nos aspectos doutrinários e morais da mediunidade. Apenas o fato de contar com um momento específico para que os médiuns em treinamento expressem suas inseguranças e dúvidas já o coloca como um exercício mais reflexivo em termos da interação entre encarnados e desencarnados. Por conta disso, não é possível estabelecer uma sequência entre esses cursos, como se um fosse mais ou menos avançado que o outro. Meus interlocutores afirmaram que as pessoas costumam concluir o curso introdutório e começam logo em seguida a frequentar os dois grupos mediúnicos de forma simultânea. Alguns até brincavam que estavam fazendo os cursos pela enésima vez, já que o aprendizado é uma “*caminhada constante*”.

Tanto o curso introdutório quanto os grupos de desenvolvimento mediúnico apresentam, entretanto, uma sequência lógica que traça o percurso “recomendável” de formação de uma pessoa que se interesse pela doutrina espírita. Esse percurso é importante por revelar aspectos do modo como a noção de pessoa é elaborada pelo espiritismo, além das formas pelas quais ela se desenvolve espiritualmente nos contextos de participação religiosa. No início deste trabalho, afirmei que as palestras públicas constituem a principal porta de entrada para possíveis interessados no espiritismo. Não é à toa que nos folhetos de divulgação da Casa do Caminho e demais centros, além da própria fala dos frequentadores quando realizam convites para amigos e conhecidos, a palestra pública de terça-feira seja a atividade privilegiada. Sua estrutura como um todo é constituída de modo a articular ações de caridade e de difusão da doutrina, oferecendo uma oportunidade de promover a circulação de conhecimentos e preceitos básicos do espiritismo ao mesmo tempo em que promovem “serviços” básicos da atuação espírita, como o passe, a oração e a leitura de psicografias.

Muitas pessoas começam a frequentar essas palestras e continuam vindo ao centro todas as terças-feiras justamente porque, em tese, essa atividade fornece o básico de participação para que um espírita se defina como tal, isto é, para que ele seja capaz de cultivar as ações de estudo e caridade implicadas em sua subscrição à doutrina.

Apesar disso, os frequentadores são constantemente incentivados a não permanecer estacionados exclusivamente nessa instância de participação. O Curso de Introdução ao Espiritismo tem como mote a transformação do frequentador num sujeito ativo no estudo e desenvolvimento espiritual. A ênfase dada pelo espiritismo no estudo e caridade implica, conforme demonstrado por Cavalcanti (1983), Lewgoy (2000) entre outros, um processo pedagógico em que o espírita aprende a articular esses valores em sua vida cotidiana e na participação nas atividades do centro. Uma vez formado pelo curso introdutório, presume-se que o frequentador já detém um embasamento suficiente para reconhecer as atitudes e disposições que deve cultivar para prosseguir na caminhada evolutiva. Há, dessa forma, uma transformação fundamental do ser. A partir dessa consciência, o frequentador pode se engajar nos grupos de estudo e desenvolvimento mediúnico, onde ele pode simultaneamente estudar e dedicar suas habilidades à prática do bem, ou seja, à caridade.

Os grupos de estudo e desenvolvimento mediúnico não são instâncias exclusivas para aqueles que possuem dons avançados de mediunidade ou que sejam capazes de incorporar e receber psicografias. Os frequentadores podem ajudar nos passes, no diálogo com os espíritos ou em qualquer outra função auxiliar. Alguns dos médiuns presentes nas sessões a que assisti nunca chegaram a incorporar algum espírito, algo que não implicava em nenhuma censura. O que está realmente em jogo nessas atividades do centro é a articulação entre preceitos fundamentais da doutrina espírita no modo como a pessoa se constitui em relação à religião. São instâncias privilegiadas onde valores como caridade, estudo, amor e compaixão tomam forma concreta na ação de cada frequentador. O efeito disso é uma transformação continuada em que o ser espiritual integra cada vez mais sua existência à lógica do universo e pode, assim, prosseguir na caminhada evolutiva. Toda essa discussão toca, portanto, na questão da noção de pessoa avançada pelo espiritismo.

Nessa linha, parto da discussão de Cavalcanti (1983) sobre o tema para, então, complementar o quadro analítico com algumas contribuições advindas de minha própria etnografia e conectando esse conjunto de questões a outras pesquisas antropológicas sobre o espiritismo. Cavalcanti inicia sua discussão apontando que

A pessoa, como o Espiritismo a concebe, é uma reunião de três elementos ou componentes básicos: *o corpo, o perispírito e o Espírito*. Nesse sistema de pensamento, a vida de cada Espírito é, como vimos, uma sucessão de encarnações, desencarnações e reencarnações. A encarnação pode ocorrer em vários “globos habitados” dos quais a Terra é apenas um. Nela, os Espíritos revestem-se temporariamente de um invólucro material perecível, o corpo. O corpo é animado pelo mesmo princípio que anima os seres vivos não-dotados de inteligência, o princípio vital. Esse espírito encarnado num corpo chama-se também alma. (Cavalcanti, 1983: 29, ênfase no original).

Toda a reflexão da autora parte de dualismos para apreender o modo como se organiza a cosmologia espírita: Mundo Invisível e Mundo Visível, diacronia e sincronia, Eu menor e Eu maior, etc. Disso decorre a conclusão da pesquisa como um todo:

A pessoa é o ponto de convergência de todo esse sistema. Como o Espiritismo a concebe, ela é uma reunião de três elementos – o corpo, o perispírito e o espírito – que se organizam numa hierarquia do mais espiritual = eterno ao mais material = mortal. Nela, os dois eixos que ordenam a relação entre os mundos se cruzam. No eixo da diacronia, o jogo entre o livre-arbítrio do Espírito e o determinismo divino produz a oposição Eu maior x Eu menor, a fragmentação da identidade nos Estados de Espírito encarnado, errante e puro. No eixo da sincronia, o permanente confronto do livre-arbítrio humano, por definição incompleto, com livres-arbítrios mais ou menos poderosos gera uma tensão entre urna imagem de homem como instrumento relativamente passivo dos Espíritos, e do homem como guardando sua individualidade. No estudo e na caridade, o homem se fortalece como individualidade. Na mediunidade essa tensão emerge com toda a força. A obsessão atualiza a possibilidade de possessão, de aniquilamento do livre-arbítrio humano e representa, como vimos, urna antiencarnação, um congelamento da evolução. No ritual da desobsessão, o livre-arbítrio humano, derrotando o livre-arbítrio do Espírito inferior desencarnado, garante a medida de seu exercício, devolve à encarnação o seu sentido, restabelece o progresso e a evolução, a transcendência da matéria pelo espírito. (Cavalcanti, 1983: 101).

Este parágrafo, que sintetiza a maioria dos argumentos de Cavalcanti, expõe uma apreensão da estrutura básica do que chamo aqui de sistema ideológico do espiritismo. É importante notar a ênfase na distinção básica entre diacronia e sincronia. O que Cavalcanti chama de eixo diacrônico diz respeito ao processo, digamos, temporal pelo qual um espírito encarna e desencarna de um mundo a outro visando a evolução espiritual. Trata-se, portanto, do desenvolvimento do ser: reencarnação e evolução. Já o eixo sincrônico diz respeito às relações que regem o contato e comunicação entre encarnados e desencarnados, isto é, remete ao modo como Mundo Invisível e Mundo Visível interagem, deslocando a questão para a mediunidade.

Mas quando acompanhamos as atividades comuns de um centro, como as descritas nos capítulos anteriores, vale perguntar: é possível posicionar esses temas em eixos diferenciados? É possível tomar a noção de mediunidade como implicando numa lógica específica diante, por exemplo, da evolução espiritual? É claro que Cavalcanti não está argumentando que esses

processos não se relacionam, afinal seu esquema de interpretação está baseado justamente no cruzamento desses eixos. Mas será que essa caracterização não afasta fenômenos que poderiam ser apreendidos de forma imbricada, caso enfocássemos a experiência cotidiana dos frequentadores do centro? Nas próximas duas sessões, buscarei desenvolver essa possibilidade através de discussões sobre desobsessão e hierarquia no espiritismo. Meu objetivo é delinear, ainda que de forma preliminar, um entendimento dos temas englobados pelos eixos de Cavalcanti através de uma perspectiva centrada nas ações, valores e trânsitos que perpassam agentes e planos de existências na cosmologia espírita. Essa perspectiva é buscada visando escapar da rigidez funcionalista de um esquema que define o que é sincrônico e o que diacrônico num universo simbólico em prol de uma compreensão baseada na capacidade de certas ações de mobilizar valores relevantes para o sistema sem abrir mão das dinâmicas transformativas que perpassam ações, sentimentos e disposições.

#### **4 – Desobsessão: ritos, valores e a centralidade da circulação**

A sessão de desobsessão é a última atividade principal do centro a ser abordada. Sua realização se dá nas noites de quinta-feira e em caráter privativo. Trata-se, de longe, da atividade mais reservada e pouco comentada no cotidiano do centro. Antes de tudo, é importante ressaltar que essa foi a única atividade à qual eu não tive acesso, o que dá uma dimensão do significado do adjetivo “privativo”, utilizado por quase todos os centros brasileiros para classificar esse tipo de reunião. Por conta disso, toda a minha apresentação e reflexão sobre a desobsessão será feita com base nas descrições e comentários que obtive em conversas com membros do centro, além de participações anteriores à pesquisa (e em outros centros) nesse tipo de atividade. Também cotejarei essas informações com as descrições fornecidas pela bibliografia antropológica de modo a complementar o quadro analítico e etnográfico sobre o tema.

A obsessão é uma noção de grande importância na doutrina espírita desde os escritos de Kardec:

473. Um Espírito pode tomar momentaneamente o invólucro corpóreo de uma pessoa viva, isto é, introduzir-se num corpo animado e agir no lugar do Espírito que nele se encontra encarnado?



“O Espírito não entra em um corpo como entra numa casa. Identifica-se com um Espírito encarnado, cujos defeitos e qualidades sejam os mesmos que os seus, a fim de agirem conjuntamente. Mas é sempre o Espírito encarnado quem atua, conforme queira, sobre a matéria de que se acha revestido. Um Espírito não pode substituir-se ao que está encarnado, pois este terá que permanecer ligado ao seu corpo até o termo fixado para sua existência material.”

474. Se não há possessão<sup>37</sup> propriamente dita, isto é, coabitação de dois Espíritos no mesmo corpo, pode a alma ficar na dependência de outro Espírito, de modo a ser por ele subjugada ou obsidiada ao ponto de sua vontade vir a achar-se, de certo modo, paralisada?

“Sim, e são esses os verdadeiros possessos, mas é preciso que saibais que essa dominação jamais se dá sem a participação de quem a sofre, *quer por sua fraqueza, quer por desejá-la*. Muitas vezes se têm tomado por possessos alguns epiléticos ou loucos, que mais necessitavam de médico do que de exorcismo. Na sua acepção vulgar, a palavra *possesso* supõe a existência de demônios, isto é, de uma categoria de seres de natureza má, e a coabitação de um desses seres com a alma de um indivíduo, no seu corpo. Considerando-se que, *nesse sentido*, não há demônios e que dois Espíritos não podem habitar simultaneamente o mesmo corpo, não há possessos segundo a ideia comumente associada a essa palavra. Pela palavra *possesso* deve-se entender apenas a dependência absoluta em que uma alma pode achar-se com relação a Espíritos imperfeitos que a subjuguem.”

[...]

476. Não pode acontecer que a fascinação exercida por um Espírito mau seja tal que a pessoa subjugada não perceba? Nesse caso, uma terceira pessoa pode fazer que cesse a sujeição da outra? Que condição deve preencher essa terceira pessoa?

“Se for um homem de bem, a sua vontade poderá ajudar, apelando para o concurso dos Espíritos bons, porque quanto mais virtuosa for a pessoa tanto mais poder terá sobre os Espíritos imperfeitos, para afastá-los, e sobre os bons, para atraí-los. Todavia, essa terceira pessoa será impotente se aquele que estiver *subjugado* não lhe prestar o seu concurso. Há pessoas que se comprazem numa dependência que favorece seus gostos e desejos. Seja, porém, qual for o caso, aquele que não tiver puro o coração não poderá exercer nenhuma influência; os Espíritos bons não lhe atendem ao chamado e os maus não o temem.” (Kardec, 2014: 233-234, ênfases no original).

Trata-se, portanto, de uma condição em que uma pessoa encarnada é influenciada e/ou subjugada em termos de sua vontade e autonomia por um espírito mal intencionado. A questão da sintonia e da identificação são fundamentais nesse processo: um espírito obsessivo apenas pode se ligar a um encarnado caso estejam em faixas vibratórias parecidas. A relação implica numa dimensão de mutualismo e consonância mental/espiritual. Isso significa que pessoas

<sup>37</sup> Para uma discussão sobre transe, possessão e mediunidade, ver Cavalcanti (1983, especialmente o item 1 do capítulo IV). Não realizo esta discussão aqui por já haver uma delimitação e diferenciação suficientemente clara na literatura acerca desses fenômenos. Além disso, os próprios escritos de Kardec costumam recusar noções como transe e possessão em favor de conceitos mais definidos, como mediunidade e obsessão.

cujas ações e estado mental estejam embebidos em vícios e maus sentimentos estão muito mais expostas a essas formas de influência espiritual. Meus interlocutores costumavam usar uma linguagem combativa para descrever essa situação: “*baixar a guarda*”, “*se expor ao ataque*”, etc.

O processo de obsessão é complexo e alvo de inúmeras pesquisas espíritas, dada a existência de graus e tipos diferenciados. Podemos citar a influência/incentivo, em que o espírito sugere determinados comportamentos e pensamentos à vítima que, pela afinidade vibratória entre ambos, acaba acatando como seus próprios. Comportamentos promíscuos, propensão constante ao conflito, depressão, impulsos suicidas, entre outras disposições podem entrar nessa categoria. Em geral, esses casos ainda permitem que a própria pessoa escape da influência espiritual por meio da elevação de sua faixa vibratória com pensamentos e ações mais evoluídas. O espírito obsessor, não encontrando mais na vítima um campo fértil para cultivar seus vícios e degradação, costuma deixá-la em paz. Mas há casos mais graves.

Obsessões mais sérias incluem influência direta sobre as ações e pensamentos, muitas vezes eliminando as possibilidades de melhoria e recuperação da vítima, havendo necessidade de intervenção externa. Um outro tipo perigoso de obsessão é chamado pelos espíritas de vampirismo, em que o obsessor não apenas direciona pensamentos, sentimentos e atitudes da vítima, mas também drena sua energia. A relação é menos próxima do vampiro mitológico do que de uma espécie de parasitismo em que o espírito busca manter a pessoa numa situação negativa o suficiente para lhe garantir o fluxo energético. Os impactos da relação de vampirismo na vida da pessoa são grandes, desde o cansaço e falta de disposição até a ocorrência de doenças físicas e espirituais. Uma particularidade interessante do vampirismo é que sua ocorrência nem sempre implica na presença de um agente desencarnado ou mesmo intencional. Sempre que conversavam comigo sobre o tema, meus interlocutores citavam algum caso de uma pessoa cuja simples presença era suficiente para fazer com que projetos falhassem ou que eram capazes de desanimar a pessoa mais alegre. Esses casos, análogos à noção popular de “mau-olhado”, são classificados como vampirismo, dado que a pessoa encarnada emana a partir de si uma influência energética relacionada a sua faixa vibratória. Caso esta seja muito baixa, pode ocorrer o desvio energético de outros seres à sua volta, ainda que a pessoa não tenha consciência disso.

A obsessão, como ressaltado por Kardec, implica em muitas aproximações com a loucura e perturbações psicológicas, dado que influencia de forma intensa o estado mental da

pessoa que a sofre. Ela deve ser entendida, antes de tudo, como uma situação de desequilíbrio em que o nível de entropia e desordenamento energético pode atingir patamares danosos ao corpo e à mente. O espírito ou grupo de espíritos que realizam a obsessão podem apresentar características variadas. Sua marca principal é a baixa evolução e distanciamento da Divina Providência. Tal estado pode ser ocasionado por ignorância ou por uma disposição declarada ao mal. Muitos obsessores são espíritos confusos ou que permanecem ligados a determinadas pessoas por acontecimentos passados. Uma vítima que nutre sentimentos de vingança por seu assassino, uma mãe que busca desesperadamente ajudar o filho ainda encarnado ou um marido que insiste em permanecer ao lado de sua esposa, impedindo esta última de “*seguir em frente*”, são alguns exemplos de espíritos mais confusos ou ignorantes do funcionamento da lei espiritual do que orientados por um princípio explícito de malevolência. É claro que também existem espíritos que, por seu distanciamento da luz e das boas obras, acabam se dedicando plenamente à prática obsessora e aos atos maléficos contra encarnados e outros espíritos.

Em todo caso, a obsessão é um problema que viola o bom funcionamento da lei universal, isto é, aparece aos olhos da Divina Providência como uma questão, digamos, de “saúde pública”. Sendo assim, é alvo do trabalho de muitos grupos espirituais e também constitui uma tarefa importante na atuação social/espiritual dos centros espíritas. Assim como o passe e a disseminação de conhecimentos, a desobsessão é um trabalho de caridade realizado por espíritos e membros encarnados da comunidade espírita. Na Casa do Caminho, esse trabalho é realizado semanalmente, nas noites de quinta-feira. Pelas descrições que recebi e comparando com o material obtido por outros antropólogos, as sessões de desobsessões são muito parecidas com as sessões mediúnicas convencionais. Apenas um grupo selecionado de médiuns experientes, conduzidos por um membro respeitado do centro, participam dessas reuniões. O público geral jamais tem acesso, tanto pelo risco que o trato com espíritos obsessores acarreta para os neófitos quanto pela possibilidade dessas pessoas acabarem atrapalhando os delicados esforços necessários para a desobsessão.

O início da atividade é marcado por uma oração e pedido a Deus e aos bons espíritos para que ajudem nos trabalhos a serem realizados. É também pedido que auxiliem na manutenção energética do ambiente para que seja possível estabelecer um diálogo com o(s) espírito(s) problemático(s). Após essa prece introdutória, o condutor da sessão realiza uma fala. Em alguns casos, os participantes têm conhecimento prévio acerca do caso a ser tratado –

como quando realizam a desobsessão a partir de algum pedido, por exemplo. Em outros, o espírito se manifesta sem que os médiuns tenham muitas informações, o que acaba requerendo um estudo da situação a partir da fala do espírito. De toda forma, essa fala inicial serve para preparar os presentes para a sessão a ser iniciada, dar recomendações, atribuir funções específicas, comentar o caso entre outras medidas preliminares. As luzes são apagadas e os médiuns se colocam em um estado receptivo à manifestação do espírito.

A partir dos comentários de meus interlocutores, é possível afirmar que o diálogo mediúnico na desobsessão é muito mais intenso do que nas sessões comuns. O espírito se manifesta em um dos médiuns e, então, tem início uma exaustiva sessão de argumentação e convencimento. O trabalho dos médiuns é convencer o espírito obsessivo de que suas ações são erradas e que trazem grande mal para ele e para a pessoa afetada, além de buscar encaminhá-lo para o tratamento da Providência Divina, onde ele poderá começar seu processo de recuperação e expiação. Essa é, evidentemente, uma tarefa muito complicada quando se trata de espíritos vingativos, confusos, pouco evoluídos e já mergulhados no turbilhão de trevas. É, acima de tudo, um trabalho de doutrinação:

A doutrinação é um diálogo com o Espírito inferior que incorporou em um médium. Nele, o doutrinador procura ensinar ao Espírito os princípios da doutrina e conduzi-lo ao arrependimento. O doutrinador tem um duplo papel. Cabe a ele sustentar o médium de incorporação com passes, preces e vibrações positivas. E cabe a ele, pela sua fala e autoridade moral, conduzir o Espírito inferior ao arrependimento. Assim, de um lado, com a sustentação do médium, ele é o canal de comunicação com os Espíritos superiores. E, de outro lado, com a doutrinação propriamente dita, ele expressa a valorização do verbal e da consciência como os espíritos a concebem. (Cavalcanti, 1983: 94).

A realização de uma sessão de desobsessão mobiliza, como destaca Cavalcanti, médiuns, espíritos superiores e o espírito a ser doutrinado. A fala dos médiuns que dialogam com o espírito é sempre um produto tanto de sua pessoa quanto da influência positiva e auxiliadora dos guias espirituais ali presentes, constituindo um esforço conjunto para o arrependimento do obsessivo. Não há regra fixa sobre como o diálogo deve ser conduzido. Alguns médiuns buscam trabalhar a partir de uma posição mais rigorosa de afirmação moral, enquanto outros procedem aos poucos, numa tentativa de compreender o que levou o espírito àquela existência vergonhosa. A obsessão é um ato que paralisa totalmente a marcha evolutiva do espírito que a pratica, trata-se do oposto diametral da caridade – uma analogia que desenvolverei adiante. É importante, por conta disso, que o médium trabalhe para que o espírito entenda que suas atitudes acabam sendo negativas para ele próprio.

Todo o processo de desobsessão, que ocorre na forma dialógica de perguntas e respostas, afirmações e contra-afirmações, deve ser elaborado de modo a construir a história de como aquele espírito passou a obsediar a pessoa. Entender a origem do ódio, do remorso, do amor exagerado ou de qualquer outro sentimento que causa a obsessão é fundamental para elaborar uma estratégia discursiva que convença o espírito a enxergar o erro de suas ações. Com certa liberdade, poderíamos dizer que o procedimento guarda alguma semelhança com as técnicas de psicanálise, que também buscam a identificação das neuroses e fobias para propor um tratamento. Em muitos casos, o espírito pode se mostrar violento, indisposto ou cínico. Como ele raramente está ali espontaneamente – o usual é que os guias espirituais conduzam esses espíritos ao centro –, a boa vontade em ouvir o doutrinador deve ser conquistada. É muito raro que a desobsessão ocorra em apenas uma sessão, sendo necessárias várias instâncias de convencimento e diálogo para que o espírito finalmente apresente intenções de abandonar sua vítima.

Quanto ao médium que incorpora o espírito obsessivo, é fundamental que se trate de uma pessoa com experiência na prática mediúnica. Obsessores costumam carregar consigo uma carga energética extremamente pesada e impura, oferecendo um risco real no processo fisiológico, psicológico e espiritual de incorporação. Por conta disso, o trabalho dos demais médiuns e espíritos auxiliares é de extrema importância. A manifestação de sentimentos e impulsos negativos causada pelo espírito impacta diretamente no equilíbrio de energias e fluídos do médium, fazendo com que fadiga, transpiração, dores, ansiedade e outros sintomas de desgaste físico e mental sejam comuns nesses casos.

Em geral, o diálogo com o espírito obsessivo dura aproximadamente meia hora, sendo interrompido quando o médium começa a ter dificuldades de concentração, quando o espírito se mostra irremediavelmente indisposto a cooperar ou quando a desobsessão é alcançada. Algumas vezes chega-se a acordos do tipo “*vamos encerrar por hoje, mas você deve vir aqui na semana que vem para continuarmos nossa conversa*”, indicando que se trata realmente de um tratamento processual. Quando a vítima é alguém com quem os médiuns possuem contato, é feito um esforço de doutrinação para que maus hábitos, sentimentos negativos e vícios sejam abandonados. Tão importante quanto levar o obsessivo a reconhecer sua conduta errônea é promover o desenvolvimento moral e espiritual do obsediado para que outras formas negativas de influência não se instalem em sua vida.

No centro de todos esses processos está a noção de evolução espiritual. Como já dito, tanto a possibilidade de uma pessoa “*baixar a guarda*” quanto a iniciativa do obsessor têm a ver com as faixas e afinidades vibratórias entre ambos. Em suma, o grau de evolução é um fator determinante na medida em que, conforme demonstra a etnografia de Cavalcanti para o Rio de Janeiro dos anos 1980, também pude observar que a sessão de desobsessão se estrutura num eixo evolutivo: agentes mais evoluídos (médiums e guias espirituais) e agentes menos evoluídos (obsessor e vítima). A própria desobsessão depende da afirmação desse descompasso hierárquico, dado que é preciso tornar manifesta a posição do doutrinador como moralmente superior (alguém capaz de ensinar e levar o espírito obsessor ao caminho do perdão e arrependimento) e do obsessor como um agente moralmente inferior, cuja vontade deve se dobrar à eminência do doutrinador.

Mas antes de discutir essas questões doutrinárias e sua relação com a hierarquia como valor, é interessante abordar uma questão etnográfica que margeia boa parte dos trabalhos sobre o espiritismo. Trata-se do lugar da desobsessão nos modelos antropológicos. Para citar dois exemplos, Cavalcanti (1983: 90) afirma que a sessão de desobsessão é tida como “o ponto alto dentro do grupo espírita”. De modo semelhante, Lewgoy defende que essa instância é fundamental

[N]ão apenas por tratar-se de uma esfera em que as diversas dimensões da religiosidade espírita são simultaneamente mobilizadas, como o seu sistema de crenças sobre evolução, carma e causas espirituais de perturbações e doenças, mas também porque ali se atualizam práticas de narrar histórias que fundem crenças e performance em moldes rituais e dramáticos. (Lewgoy, 2000: 272).

Essa centralidade da desobsessão (tomada como ritual, é bom ressaltar) é curiosa quando inserida numa análise sobre seu lugar no cotidiano do centro. Nesse ponto, meu trabalho de campo contrastou radicalmente com a literatura na medida em que a reunião de desobsessão praticamente não aparecia nas palestras, conversas, comentários ou agenda do centro. Ela é realizada na Casa do Caminho todas as quintas-feiras, mas sua existência passa alheia à maioria dos frequentadores.

Conversando com meus interlocutores sobre a razão de uma reunião importante como essa ser pouco anunciada nas demais atividades do centro, obtive respostas que giravam em torno da ideia de que todo espírita deve estudar e saber o que é a obsessão, seus riscos e consequência para vida espiritual e todas as discussões que a literatura oferece sobre o tema. Entretanto, a prática da desobsessão não é um tema que precise ser trazido à tona cotidianamente. Os médiums que frequentam os cursos de desenvolvimento sabem que seu

estudo e treinamento podem ser empregados nessas instâncias, mas não é algo que se deva enfocar por si só. Seria preciso, ao contrário, trabalhar as habilidades mediúnicas convencionais e isso seria a chave para a capacidade de atuar em ocasiões mais “*complexas e difíceis*”. No geral, me era respondido que a desobsessão é uma atividade algo extraordinária, ainda que realizada semanalmente e fazendo parte do rol de atividades do centro. Ela só deve receber atenção rigorosa dos membros experientes que estão envolvidos em sua realização. Os demais frequentadores deveriam apenas estudar o tema como um fenômeno espiritual/moral.

Com efeito, quando eu conversava com os frequentadores comuns das palestras ou com os médiuns iniciantes, a desobsessão não era uma atividade que costumava aparecer. A ênfase parece recair muito mais nas palestras, na importância do estudo e nas ações assistenciais. É claro que quase todo espírita com um mínimo de leitura sabe sobre o fenômeno da desobsessão e tem conhecimentos acerca dos procedimentos realizados em torno dela. Mas esse não é um tema que movimenta a experiência cotidiana do espiritismo. Por conta disso, me intrigou o fato das pesquisas etnográficas sobre a religião dedicarem um número considerável de páginas à discussão da desobsessão e comentar apenas superficialmente as palestras públicas, suas dinâmicas ou – ainda mais surpreendente – sua centralidade na experiência religiosa dos participantes de um centro.

Na Casa do Caminho – e, pelo que pude me informar, nos demais centros de São Carlos – a reunião de desobsessão é uma atividade frequentada por um número extremamente restrito de médiuns. Além de ser uma atividade avançada e restrita, o tema da obsessão reveste-se de uma aura de tabu em algumas circunstâncias. As pessoas sempre comentam que livros sobre obsessão são “*pesados*” e que requerem um “*estômago forte*”. As narrativas de obsessão são quase sempre permeadas por histórias de crimes, sofrimento e angústia, o que as torna um assunto delicado de se abordar em reuniões comuns. O caráter restrito da reunião de desobsessão, portanto, está relacionado tanto aos seus riscos e rigores no que diz respeito a quem está participando – são necessários médiuns experientes e capazes de manter o diálogo com o obsessor – quanto ao seu caráter extraordinário e “*pesado*”, isto é, restrito a pessoas com tolerância ao teor decadente e lúgubre das experiências que emergem desse contexto.

Por outro lado, estou de acordo com as afirmações de Cavalcanti e Lewgoy de que a desobsessão é uma instância em que determinados aspectos e elementos da doutrina espírita se tornam mais explícitos, facilitando o empreendimento etnográfico. Minha crítica é quanto ao lugar privilegiado que essa reunião ganha na construção narrativa da experiência espírita.

Um frequentador comum do centro tem muito mais contato com as palestras públicas e grupos de estudo do que com a sessão de desobsessão. E, se formos trabalhar num nível “ritual”, a psicografia é mais central para a prática do espiritismo do que a desobsessão. Esta última é muito mais interessante para o antropólogo, já que lhe permite observar de forma concreta as dinâmicas hierárquicas da doutrinação e da mediunidade, além de uma série de questões concernentes às noções de culpa, livre-arbítrio, sofrimento, perdão, entre outras. O tom com que Cavalcanti aborda a desobsessão dá ao leitor a impressão de que essa seria a epítome dos trabalhos de um centro espírita. É verdade que se trata de uma atividade fundamental e de extrema complexidade, mas me parece que, de um ponto de vista etnográfico, as palestras e a psicografia são experiências religiosas muito mais fundamentais na definição do que é ser espírita.

Já comentei sobre o estranhamento causado pela falta de estudos aprofundados sobre a psicografia. As palestras, que provavelmente foram tomadas como momentos cotidianos e triviais de doutrinação e comentários morais, são de longe as atividades mais frequentadas e, com efeito, a principal forma de uma pessoa experienciar o espiritismo, seguida dos grupos de estudo e desenvolvimento mediúnico. A desobsessão certamente é a atividade mais “avançada” que um centro realiza e é por isso que o antropólogo deve se atentar à sua riqueza de detalhes, mas não podemos tomar essa complexidade como uma lente que ofereça ao olhar o sistema ideológico espírita da forma como experienciam os frequentadores do centro. Um estudo etnográfico sobre o espiritismo deve depositar a mesma ou até maior importância nas atividades mais corriqueiras que formam o cotidiano da grande maioria dos espíritas.

Mas quais as razões para essa ênfase tão grande na desobsessão ao ponto de se tornar uma espécie de ritual emblemático do espiritismo, mais até do que a psicografia? Talvez a própria forma com que se desenrolam as sessões de desobsessão tenham algo a ver com isso. De todas as atividades realizadas num centro espírita, a desobsessão é a mais cercada de determinações, proibições e regras. Há todo um conjunto de preparações, frequentemente citado pelos etnógrafos, para seu bom desenvolvimento. A preparação psicológica e emocional é fundamental para que o médium esteja apto a desempenhar seu papel na sessão.

Além desse preparo de ordem geral, no dia da tarefa mediúnica o médium deve ter cuidados especiais com a alimentação. Convém evitar comidas pesadas, gordurosas, bebida alcoólica, cigarros, remédios em geral. Deve comer horas antes do início da tarefa para que o processo da digestão não absorva energias que são destinadas a outros fins. O fluxo sanguíneo e o corpo fluídico devem estar o mais puro possível, pois o cérebro trabalhará com grande intensidade. Se essas recomendações não são



atendidas, o organismo será sobrecarregado pelo trabalho mediúnico, produzindo dores de cabeça, náuseas, mal-estar no médium. (Cavalcanti, 1983: 71).

A desobsessão ainda implica na preparação de um ambiente que deve ser separado do espaço comum e mantido através do equilíbrio vibratório, tarefa levada a cabo por auxiliares e guias espirituais. A interação direta entre agentes encarnados e desencarnados, as performances corporais e linguísticas, os trejeitos da incorporação, o esgotamento físico ao final da atividade, o risco moral de dialogar com um espírito obsessivo, a importância de estabelecer uma relação hierárquica na interação, todos estes são elementos presentes na reunião de desobsessão que também fazem parte de muitas descrições antropológicas sobre contextos rituais em diferentes situações.

Nesse sentido, talvez haja algum valor em questionar se a estrutura da sessão de desobsessão não teria ganho tamanha importância nos estudos por seu caráter evocativo de imagens familiares que os antropólogos têm do que é um ritual. Essa evocação seria fortalecida pelo fato do espiritismo ser, como sempre colocam seus praticantes, uma religião “*sem rituais*”. É claro que esse posicionamento deve ser colocado em perspectiva, algo que Cavalcanti (1983: 21-23) realizou em seu trabalho. A autora deriva seu uso da noção de ritual da reflexão de Lévi-Strauss (2011), que distingue dois procedimentos no interior do rito. Em primeiro lugar, o rito promove fracionamento. Práticas rituais distinguem e categorizam gestos, palavras e objetos, buscando tirar os elementos envolvidos no rito de sua acepção geral para inseri-los em taxonomias cada vez mais específicas. A repetição, por sua vez, diz respeito à regularidade com que fórmulas, por sua assonância ou sintaxe, retornam e são empregadas de forma reiterada.

Lévi-Strauss comenta que esses procedimentos poderiam ser vistos como opostos: um trata de inserir diferenças naquilo que aparenta ser igual, enquanto o outro trata da reprodução de um mesmo enunciado. Mas num nível, digamos, microscópico, “o primeiro procedimento se reduz ao segundo, que constitui de certo modo seu limite”, uma vez que “diferenças que se tornam infinitesimais tendem a se confundir numa quase-identidade” (Lévi-Strauss, 2011: 649). O rito consistiria, assim, numa tentativa de reconstruir a continuidade do vivido que foi recortada e fracionada pelo mito e seu impulso de definição e classificação:

A fluidez do vivido tende constantemente a escapar das malhas da rede que o pensamento mítico lançou sobre ela, para reter apenas os aspectos mais contrastados. Fracionando operações que detalha ao infinito e que repete incansavelmente, o ritual se dedica a uma remendagem minuciosa, tapa os interstícios e nutre assim a ilusão de que é possível remontar a constranso do mito, refazer continuidade a partir da descontinuidade. Seu cuidado maníaco em

localizar por fracionamento e multiplicar por repetição as mínimas unidades constitutivas do vivido traduz uma necessidade lancinante de garantia contra todo corte ou interrupção eventual que possa comprometer seu desenrolar. Nesse sentido, o rito não reforça e sim inverte o procedimento do pensamento mítico, que cinde o mesmo contínuo em grandes unidades distintivas, entre as quais institui um afastamento. (Lévi-Strauss, 2011: 650).

O antropólogo francês finaliza dizendo que “essa tentativa arrebatada, sempre fadada ao fracasso, de restabelecer a continuidade de um vivido desmantelado sob efeito do esquematismo pelo qual a especulação mítica o substituiu constitui a essência do ritual”. (Lévi-Strauss, 2011: 651).

O ritual aparece na pesquisa de Cavalcanti, portanto, como parte do espiritismo enquanto “sistema de pensamento”, como uma tentativa da religião de reconstruir o contínuo através do descontínuo produzido pelo mito/cosmologia. Com efeito, se há alguma noção de ritual que pode ser aplicada ao contexto espírita, certamente é a derivada da obra de Lévi-Strauss. Sua ênfase, muito bem notada por Cavalcanti, no rito como um processo que busca remendar as cisões na experiência vivida causadas pelo esquematismo<sup>38</sup> do mito é bastante interessante para pensar a mediunidade enquanto elemento de mediação entre mundo físico e mundo espiritual, isto é, como uma forma de integrar instâncias ontologicamente separadas.

Aliás, é importante ressaltar que tanto Cavalcanti quanto outros autores tendem a tomar a mediunidade como uma ação específica e direcionada (tal como o é nas sessões mediúnicas e na desobsessão). Entretanto, uma afirmação sobre a qual meus interlocutores insistiam era que mediunidade é uma categoria extensa que engloba praticamente qualquer ação que implique em algum contato com o plano espiritual. Orações, passes e sensibilidades à influência espiritual são todos exemplos de atitudes que envolvem a experiência mediúnica. Nesse sentido, é fundamental entender que não se deve tomar mediunidade como a ação ritualmente orientada que observamos nas sessões realizadas num centro. As pessoas experienciam cotidianamente a mediunidade em suas vidas e essa noção deve ser estendida para além dos muros do centro para que se tenha uma ideia acurada de suas dimensões.

O problema surge, entretanto, quando Cavalcanti reconhece que as experiências religiosas são um aspecto fundamental da construção dos sujeitos, de ethos e visões de mundo, mas deriva tais experiências, ao menos parcialmente, de práticas restritas a

38 Vale notar que Lévi-Strauss utiliza a noção de esquema em sua acepção kantiana, isto é, “como intermediário entre as categorias e o dado sensível” (Abbagnano, 2015: 416). Trata-se, assim, do procedimento pelo qual a imaginação atribui imagem a um conceito. Schelling tomou essa noção e a distinguiu de imagem (menos geral) e de símbolo. Abbagnano (2015: 417) ressalta que esse filósofo define o esquema como “a intuição da regra segundo a qual o objeto pode ser produzido”, a exemplo de um artífice, “que deve criar um objeto de forma determinada e em conformidade com um conceito”.

determinados agentes e contextos. A ênfase no ritual, portanto, desvia a apreensão da autora para instâncias específicas da prática mediúnica, cujas regras particulares não poderiam ser generalizadas para a experiência cotidiana dos frequentadores de um centro:

Minha questão é, em última análise, a do sentido. Tentarei circunscrevê-la na compreensão das regras e categorias que governam esse sistema de pensamento, e de sua relação com valores e temas culturais mais abrangentes. (Cavalcanti, 1983: 23).

A pesquisa de Cavalcanti realiza de fato uma reconstrução das regras e categorias que formam o espiritismo enquanto sistema, mas o modelo construído para a apreensão desse sistema carrega alguns vieses. A separação entre um eixo sincrônico e outro diacrônico no espiritismo é um desdobramento consequente, dado o enfoque que desassocia mediunidade e evolução. Além disso, há também a insistência num esquema fundado na noção de livre-arbítrio – ou melhor, confrontos de livres-arbítrios, um tema central no debate sobre desobsessão – em vez da noção de evolução, um valor que perpassa o espiritismo como um todo. Psicografias, palestras, passes e orações acabam tendo menos voz nesse modelo quando comparados com a batalha hierárquica da desobsessão.

Mesmo a pesquisa de Lewgoy, preocupada com as performances em termos de linguagem e narrativa, parece dedicar uma maior atenção aos impressionantes “diálogos com as sombras” do que às palestras e, principalmente, à psicografia. Isso se torna ainda mais curioso quando levamos em conta a dedicação com que Lewgoy estudou e descreveu a trajetória de Chico Xavier em seus trabalhos. O médium mineiro tornou-se um fenômeno no Brasil em grande medida graças às suas famosas sessões psicográficas. Milhares de mães e parentes de pessoas falecidas iam a Uberaba em busca da oportunidade de receber a palavra de um unte querido já desencarnado, configurando um fenômeno religioso de nível nacional. As entrevistas que Chico Xavier concedeu ao programa de televisão *Pinga-Fogo*, transmitidas pela extinta TV Tupi em 1971, chegaram a alcançar a maior taxa de audiência já registrada, com 75% dos televisores do país sintonizados no programa. Além de comentar diversos assuntos, Chico também realizou psicografias ao vivo, consolidando essa atividade como uma espécie de característica essencial da prática espírita. Seria impensável a realização de uma sessão de desobsessão na televisão. De fato, quando se fala em espiritismo, a psicografia é o fenômeno que vem à mente das pessoas, pois sintetiza, de modo muito mais intenso, elementos da experiência espírita. A desobsessão realmente articula temas mais densos e

oferece uma visão do aspecto ritualizado da religião, mas é a psicografia que marca grande parte do que se entende por espiritismo.

Há, ainda, outra razão plausível para a ênfase antropológica na desobsessão. Retornando à velha tese do continuum mediúnico, desenvolvida por Cândido Procópio de Camargo, é possível que um esforço algo exagerado na empreitada de relacionar estruturalmente espiritismo, umbanda e religiões afro-brasileiras tenha contribuído para a produção de modelos tão centrados na noção de ritual. É claro que as afinidades históricas e sociológicas entre tais religiões (especialmente as duas primeiras) são um fato já bem discutido, mas talvez, quando essa aproximação é transplantada para a produção de um modelo explicativo do espiritismo enquanto sistema de pensamento, ocorra uma imbricação entre a ênfase ritual de outras religiões marcadas pela possessão e aspectos cosmológicos do espiritismo.

Essa possibilidade se complexifica quando levamos em conta o discurso nativo sobre o tema. Cavalcanti ressalta, em acordo com a bibliografia clássica, que

A relação entre Espiritismo e Umbanda ancora-se assim em características estruturais dos dois sistemas. O eixo de aproximação é a comunicação espiritual, a experiência da Mediunidade, a presença e a força dos Espíritos em ambas as religiões e o papel decisivo atribuído a estes na compreensão do mundo humano. Todavia, a maneira diversa pela qual essa experiência se dá era assinalada pelos espíritas como importante. (Cavalcanti, 1983: 100).

Nesse ponto, a autora identifica de forma precisa a principal afinidade estrutural entre espiritismo e umbanda: ambos são sistemas religiosos bastante centrados na ideia de comunicação espiritual. Uma diferença fundamental é, entretanto, enfatizada:

A possessão, entendida como perda de controle do homem sobre suas ações, que passam a ser governadas pela entidade incorporada, é uma possibilidade presente em ambos os sistemas. A atitude com relação a ela, porém, diverge bastante. A experiência da mediunidade nos rituais da Umbanda é a possessão. O sistema ritual espírita comporta, como vimos, diversas formas de experiência da mediunidade. A incorporação de Espíritos é apenas uma delas. E a incorporação não é possessão. Ela funciona, entre outras coisas, como vimos no ritual da desobsessão, como uma forma de rechaçar essa terrível e possível ameaça de aniquilamento do livre-arbítrio humano que a obsessão atualiza cotidianamente. Na incorporação, o visível e o invisível se relacionam de maneira ordenada de modo a garantir a disjunção dos mundos e o exercício do livre-arbítrio humano. A possessão, o aniquilamento do livre-arbítrio, a perda de controle sobre o próprio corpo – é vista no Espiritismo como extremamente perigosa. (Cavalcanti, 1983: 100-101).

Como vimos anteriormente, o próprio Kardec se esforçou para definir de forma rigorosa a noção de possessão. As formas de contato com o mundo espiritual no espiritismo, a partir das definições doutrinárias, são bastante difusas e comportam inúmeras nuances. Dado que a

mediunidade é uma característica de todo ser vivente, qualquer atitude para com agentes espirituais é tomada como mediúcnica, seja uma oração, uma psicografia ou um passe. O que a desobsessão tem de específico é a capacidade de trazer à tona as disjunções citadas por Cavalcanti e o tema do livre-arbítrio.

A desobsessão é, dessa forma, uma espécie de gancho para a discussão comparada do par espiritismo e umbanda, além de resvalar em temas também caros às pesquisas sobre religiões afro-brasileiras. Entretanto, a tentativa dos antropólogos de discutir essas formas religiosas em conjunto encontra uma resistência e esforço de diferenciação por parte dos próprios espíritas. É bem documentada na literatura a tendência de muitos espíritas de constituir oposições entre sua religião e a umbanda como forma de legitimação e afirmação identitária. A muito conhecida diferenciação entre “espiritismo mesa branca” (ou “alto-espiritismo”) e “baixo-espiritismo” (em referência à umbanda), utilizada nos ataques da Igreja Católica (Prandi, 2012; Negrão, 1996) é apenas um exemplo. Autores como Giumbelli (1997b) e Arribas (2010) já discutiram as tensões e problemáticas que preenchem a história da constituição do espiritismo enquanto religião no Brasil e boa parte desse esforço de legitimação envolveu a formalização institucional de um discurso público que dava destaque ao fato do espiritismo **não** ser “macumba” ou “magia negra”, não praticar cultos fetichistas, não ser uma religiosidade africana “pré-moderna”, não determinar a realização de sacrifícios, entre outros aspectos atribuídos às religiões de matriz africana.

Nesse processo, o espiritismo passou muitas vezes de acusado a acusador, ressaltando sua vertente cristã, científica e moderna para se desassociar de qualquer afinidade com religiosidades de tradição africana. Cavalcanti aponta, em sua etnografia, que a realidade era mais complexa que essas narrativas históricas, uma vez que muitos dos frequentadores do centro por ela pesquisado vinham justamente da umbanda. Não obstante, ela também pôde observar que os espíritas reconhecem uma afinidade com esta última (ambos postulando a existência de um mundo espiritual em constante relação com o físico), mas promovem simultaneamente uma caracterização hierárquica das duas religiões: a umbanda seria mais “material”, mais centrada no concreto, enquanto o espiritismo se basearia num sistema moral mais sofisticado e com a presença de uma noção de bem absoluto (Cavalcanti, 1983: 98).

A questão da experiência da incorporação é também um tema importante nesse debate. É comum a afirmação de que a mediunidade no espiritismo envolve a presença de espíritos “cuja biografia é bem conhecida ou entidades míticas [...] com passado conhecido” (Prandi,

2012: 96) ou, pelo menos, que se encaixam dentro dos parâmetros morais/hierárquicos cristãos estabelecidos pela doutrina. A umbanda e demais religiões afro-brasileiras operariam experiências em que se manifestam espíritos com “tipos sociais característicos do imaginário brasileiro: indígenas ou caboclos, escravos ou pretos velhos, boiadeiros, baianos, crianças, nobres, ciganos e outros” (Prandi, 2012: 96), ou ainda vinculados ao conjunto mítico das tradições africanas. Essa diferença é confirmada por Vágner Gonçalves da Silva:

Na umbanda, as entidades situam-se a meio caminho entre a concepção dos deuses africanos do candomblé e os espíritos dos mortos dos kardecistas. Os Orixás, por exemplo, são entendidos e cultuados com outras características. (Silva, 2005: 120).

Além disso, as modalidades de mediunidade empregadas no espiritismo e na umbanda também diferem, refletindo naquilo que poderíamos chamar, com Cavalcanti, de sistema ritual:

O kardecismo é uma religião discreta; a umbanda se expõe abertamente em celebrações realizadas nas praias brasileiras e que estão entre as mais concorridas festas públicas do país. [...] De qualquer modo, mesmo que possam se confundir em certos aspectos, o kardecismo e a umbanda são duas religiões distintas. (Prandi, 2012: 102).

Nesse sentido, o aspecto formal das práticas mediúnicas também aparece diferenciado, com o espiritismo organizando suas sessões de forma sóbria e pautada por um certo conservadorismo moral cristão e economia gestual, ao passo que a umbanda e outras religiões da possessão, com suas giras, danças e performances intensas (Negrão, 1996), apresentaria um aspecto cerimonial mais desenvolvido<sup>39</sup>. Esse tipo de percepção, presente nas análises clássicas, também existe no discurso nativo, dado que muitos interlocutores me descreveram as divergências entre as duas religiões em termos análogos. O descompasso no modo como se conduz a prática mediúnica seria, para os espíritas, mais uma prova de como a umbanda estaria no caminho certo, mas ainda presa a formas de experiência pouco evoluídas da mediunidade.

Todo esse conjunto de questões criou uma situação curiosa em que os espíritas parecem preocupados em ressaltar no que espiritismo e umbanda diferem e como o primeiro é, nessa ótica nativa, moral e espiritualmente superior à segunda. Enquanto isso, os cientistas sociais tomaram uma postura inversa, ressaltando como ambos os fenômenos religiosos possuem estruturas semelhantes e/ou historicamente imbricadas. Com efeito, os primeiros

---

<sup>39</sup> Ver Bastide (2016, especialmente a Parte II) para uma ampla discussão das estruturas rituais e cerimoniais nas religiões africanas e de matriz africana.

estudos sociológicos sobre kardecismo e umbanda afirmavam uma oposição funcionalista ainda mais discutível acerca dos diferentes modelos de mediunidade presentes nessas religiões:

[A]s distinções utilizadas habitualmente ao mesmo tempo, como observamos na literatura sociológica e espírita – entre uma mediunidade consciente em um caso e uma possessão inconsciente em outro, entre um transe controlado pela razão e uma perda de consciência, entre uma prática “mais intelectual” e uma prática “mais afetiva”, entre a ética (que estaria no kardecismo) e o ritualismo mágico (que estaria na umbanda) – não nos parecem absolutamente fundamentadas. Elas provêm, em muitos aspectos, de um processo etnocêntrico que legitima e hierarquiza menos os fatos que os valores preconizados pelos que se exprimem dessa forma. (Aubrée & Laplantine, 2009: 223, nota 197).

Aubrée e Laplantine elaboram, neste trecho, uma crítica a Cândido Procópio de Camargo (e sua teoria do continuum mediúnico, cujos polos seriam justamente o kardecismo e a umbanda) e Roger Bastide. Autores posteriores, como Renato Ortiz (1999) e Reginaldo Prandi (2012) criticaram o funcionalismo dos modelos empregados pelos autores clássicos, embora tenham mantido a ideia de que entre kardecismo e umbanda houvesse aproximações e gradações em torno de temas como mediunidade e práticas terapêuticas<sup>40</sup>. Ortiz, em particular, criticou a ênfase exagerada de Camargo sobre as “funções sociais” das duas religiões em detrimento do “sistema de crenças” que tais religiosidades apresentam (Ortiz, 1999: 96). Maria Laura Cavalcanti elaborou uma excelente crítica etnográfica a tais tipologias externas aos sistemas religiosos ao mesmo tempo em que reconhece as afinidades históricas e sociológicas entre kardecismo e umbanda no contexto brasileiro:

A meu ver, a relação entre Espiritismo e Umbanda deve ser pensada a partir das características internas a esses sistemas religiosos. No que tange ao Espiritismo, essa relação se funda no reconhecimento e na afirmação da mediunidade implicando descontinuidades e diferenças na maneira de conceber e resolver o contato entre homens e Espíritos. A experiência mediúnica, reconhecida como central em ambas as religiões, ganha em cada uma delas formas qualitativamente distintas, que envolvem, como procurei demonstrar no caso do Espiritismo, concepções particulares do que seja a pessoa humana e do mundo em que ela existe. (Cavalcanti, 1983: 101-102).

A hipótese que avanço aqui, entretanto, acerca da ênfase teórica sobre a obsessão é que, embora criticando o uso funcionalista da aproximação entre kardecismo e umbanda, o tropo ritual pode ter exercido uma influência no modo como modelos e interpretações sobre o espiritismo se construíram. A ênfase que se deu em determinadas experiências espíritas em detrimento de outras pode ser encarada como uma tentativa de contrabalancear o impulso

40 Para uma discussão mais aprofundada sobre o modelo de Camargo e os usos e críticas empreendidos por sociólogos e antropólogos posteriores, ver Camurça (2017).

nativo de diferenciação ou como reação a uma afirmação nativa potente do tipo “*o espiritismo é uma religião sem ritual*”. Afinal, a desobsessão oferece, muito mais do que a psicografia ou o passe, um quadro sensível que traz à tona comparações com as dinâmicas de possessão na umbanda e outras religiões de matriz africana. Em outras palavras, é na desobsessão que o austero sistema espírita abre espaço para experiências mais intensas e viscerais, onde a articulação comparativa entre os sistemas religiosos (e não mais entre as funções mediúnicas) aparece de forma mais explícita. Isso não significa, entretanto, que a bem documentada e comprovada afinidade histórica entre kardecismo e umbanda não se imponha como realidade. Estou chamando atenção para eventuais questões no modo como essa relação exerceu uma força teórica sobre modelos etnográficos em vez de criticar a relação em si. A influência de grandes mestres, como Roger Bastide e Cândido Procópio de Camargo talvez persista para além da já criticada ênfase funcionalista.

Quanto ao meu próprio trabalho de campo, é possível dizer que a maioria dos frequentadores do centro estava interessada nas atividades relacionadas a seu próprio desenvolvimento enquanto espíritas ou bem-estar. O passe e as palestras eram quase sempre citadas pelas pessoas quando perguntadas sobre quais seriam suas atividades preferidas, sendo os grupos de estudo e as psicografias também lembradas com frequência. No geral, os frequentadores comuns tomam a desobsessão como uma questão para os trabalhadores experientes da casa. Mesmo os médiuns que participam ativamente dos grupos de estudo não costumam trazer à tona a desobsessão quando descrevem sua atuação no centro. Muitas vezes, minha insistência em citar a desobsessão era respondida com afirmações do tipo: “*sabe, a desobsessão é coisa para o pessoal que já trabalha aqui há muito tempo*” ou então “*na verdade, eu só venho pela palestra e pelo passe. Essas coisas fazem um bem pra gente! Mas eu não participo das outras reuniões.*” Essa configuração sugere, portanto, que a desobsessão é vista pela grande maioria dos frequentadores do centro como “assunto para especialistas” ou no máximo como tema de estudo e discussão. Em adição a esses comentários, muitas pessoas faziam questão de ressaltar que não haveria nada de ritual em nenhuma dessas atividades. “*Toda vez a gente faz diferente, não tem regra fixa porque cada caso é um caso*”, como me contou um interlocutor.

A despeito de todo esse desvio, permanece a questão do início deste capítulo: é possível pensar a desobsessão no sistema espírita sem promover uma distorção interpretativa para a noção de ritual ou – o que é pior – relegá-la ao posto de uma atividade *sui generis* e



diversa de quase tudo o que se faz cotidianamente num centro espírita? Em suma, qual o estatuto da desobsessão no espiritismo e como ela se relaciona com outras atividades, como o passe, a psicografia e a oração? Vale a pena começar pela reflexão acerca do lugar da obsessão na doutrina, retornando, por ora, à pesquisa de Cavalcanti:

A mediunidade de incorporação é nesse sentido uma prova inversa à encarnação. A encarnação afirma o domínio do Espírito sobre a matéria no próprio fato de que o Espírito se submete à matéria, ao corpo, para transcendê-la. A mediunidade de incorporação afirma o domínio do Espírito sobre a matéria pelo deslocamento do Espírito do médium de seu corpo, e pela “encarnação” temporária de um outro Espírito. Como a encarnação, a mediunidade é provação, testemunho. Em ambos os casos está em jogo a garantia do exercício limitado mas decisivo do livre-arbítrio humano, condição da evolução e do progresso. Em ambos os casos esse exercício se dá num confronto do Espírito com a matéria. A maneira pela qual esse confronto se dá inverte-se, porém, de um caso para o outro.

Ela é também uma antiobsessão, pois o transe é um resgate do médium que o fortalece, reencenando, de maneira invertida, o drama do obsidiado [...]. O Espírito do médium permanece presente, controlando o seu corpo e indiretamente o Espírito comunicante. O transe afirma não o domínio do Espírito inferior sobre o Espírito encarnado, mas a vitória do livre-arbítrio do médium, e por extensão do livre-arbítrio humano, sobre o livre-arbítrio do Espírito inferior desencarnado. (Cavalcanti, 1983: 94).

Neste trecho, a autora traça um esquema em que mediunidade, encarnação e obsessão aparecem como vértices de um triângulo no qual estão dadas diferentes modalidades de interação entre matéria e espírito. A encarnação e a mediunidade reforçariam o exercício do livre-arbítrio necessário à evolução, colocando em primeiro plano a superioridade do espírito sobre a matéria. Já a obsessão consistiria num movimento inverso, dado que o livre-arbítrio em exercício não é o do espírito autônomo, mas o de um obsessão, além de colocar em jogo uma relação em que o polo menos evoluído e mais material atua como dominante. A relação estrutural entre as modalidades de mediunidade é uma grande contribuição do trabalho de Cavalcanti, abrindo espaço para discussões que posicionem tais categorias de modo diferente.

Até este ponto, construí as descrições sobre o espiritismo a partir de uma noção geral que pode ser observada em atuação no sistema como um todo: a circulação. Abordei o passe, a oração, a psicografia, a caridade em sentido amplo e mesmo o estudo e as palestras como experiências religiosas formadas a partir de fluxos que movimentam coisas diversas – energias, palavras, objetos, sujeitos, cura, conhecimento, perdão, etc. Em suma, minha proposta tem sido chamar atenção para tudo o que se movimenta nos circuitos de prestações que constituem o centro espírita como um *hub* de interação entre mundo espiritual e mundo material, embora tais relações não se limitem a esse espaço. Ademais, chamei atenção para como a doutrina espírita, com sua ênfase na caridade cristã, realiza um elogio da circulação:

quem tem deve compartilhar, desde o pão até conhecimentos doutrinários e energias purificadoras. O processo de evolução espiritual como um todo depende, portanto, da capacidade do ser em levar a cabo essas movimentações que dão forma concreta à noção de caridade.

Se a evolução espiritual está estreitamente relacionada à caridade e ao estudo, isso significa que o processo pelo qual o espírito se desenvolve e se constitui enquanto ser purificado está imbricado nos movimentos gerados por tais fluxos. Trata-se, portanto, de uma dinâmica cujo efeito é a construção/elaboração da pessoa. Um esquema desse tipo ecoa outras discussões antropológicas, como o trabalho de Simon Coleman (2004), no qual é feita uma interessante observação sobre os movimentos de circulação de palavras, propaganda missionária e dinheiro no grupo religioso sueco *Word of Life*<sup>41</sup>. Tais movimentos operam a produção e propagação do carisma e influência principalmente, mas não exclusivamente, de seu pastor fundador, de modo algo semelhante à discussão de Nancy Munn sobre a construção da fama em Gawa através da troca e da capacidade dos sujeitos em estabelecer relações espaço-temporais para além do *self* (Munn, 1986). Os dois contextos, apesar das óbvias diferenças, trazem para a análise imagens de processos que produzem valor através da elaboração da pessoa em suas relações com “outros significantes” (*significant others*), transformando a fama (ou o prestígio carismático) numa dimensão móvel e circulante da pessoa (Coleman, 2004: 437). O autor cita, entretanto, uma diferença importante que não pode ser ignorada: não há obrigação de reciprocidade por parte de um agente identificável no caso de um sermão, por exemplo – o que não implica na ausência de um princípio de reciprocidade mais geral, como argumentei anteriormente para o caso espírita.

Não busco me aprofundar aqui nos modelos e discussões avançados por Coleman e Munn, dado que tratam de contextos etnográficos muito diferentes do kardecismo. Meu objetivo em trazê-los para a discussão é capturar a dinâmica geral dos movimentos de circulação que etnografaram: a expansão ou desenvolvimento da pessoa (ou de algum de seus aspectos) por meio do estabelecimento de relações (que poderíamos chamar vagamente de troca) com outros sujeitos. Essa elaboração da pessoa ocorreria, por sua vez, graças à capacidade de certos atos e relações de ativar valores fundamentais para o sistema no qual tais

---

41 Movimento religioso sueco fundado pelo pastor Ulf Ekman, que permaneceu na liderança da igreja até 2000. A *Word of Life* é o maior exemplo de cristianismo carismático na Suécia e seus ensinamentos baseados na Teologia da Prosperidade e no Movimento Palavra da Fé frequentemente são causa de conflito com a estrutura secular do Estado e mídia suecos. Coleman (2004; 2006) realizou etnografia nesta igreja, enfocando processos de circulação de dádivas e palavras na constituição do *self*/pessoa dos fiéis.

pessoas estão inseridas. Na linguagem adotada por Munn, tais atitudes e relações produzem “valor positivo”.

Em termos gerais, o que esses autores estudaram em suas pesquisas é como processos de circulação (de coisas, dinheiro, alimentos, propaganda, etc.) ampliam o sujeito em termos de potência. Seja a capacidade de um nativo de Gawa em influenciar uma troca futura em seu favor ou de um pastor sueco de ampliar sua fama entre fiéis de outros países, o que está em jogo nesses casos é um incremento da noção de pessoa definido em termos de algum parâmetro de significância cultural no contexto em questão. É a consonância do ato com esse parâmetro significativo que realiza um “valor positivo” no modelo adotado por Munn. Nesse sentido, em Gawa, a generosidade é encarada como a atitude culminante da produção de valor positivo: uma pessoa amplia largamente sua influência sobre outros (sua fama) através de atos de hospitalidade e prestações. O sentido da relação é fundamental nesse caso, pois todo o processo depende da circulação de elementos advindos do *self*/pessoa em direção a um *outro* culturalmente significativo. O primeiro termo encontra seu desenvolvimento quando produz um movimento em direção ao segundo.

Há toda uma discussão sobre como essas dádivas são encaradas como “partes” da pessoa que as realiza e/ou vice-versa, um tema muito comum nas discussões etnográficas sobre a Melanésia. Mas basta, neste caso, retermos a imagem geral do esquema proposto por Munn, sendo dispensável para o presente argumento até mesmo o arcabouço conceitual a partir do qual a autora trabalha. São as metáforas etnográficas que fornecem um interessante material para refletir, pois enquanto esses processos de produção de “valor positivo” são pareados com noções nativas de movimento e produção (trabalho, plantio, etc.), existe todo um espectro de “valor negativo”, que é descrito pelos nativos através de termos que sugerem consumo, imobilidade e estagnação.

O “valor negativo” descrito por Munn se refere a atos e disposições que frustram os processos de incremento da fama e influência da pessoa. A preguiça é um grande exemplo, apenas superada pela avareza. Nesses casos, a questão central é que envolvem atos e disposições contrários à circulação e à troca, promovendo uma atitude antirrelacional e, portanto, que impede o movimento de expansão do ser. A ideia de consumo, enquanto antítese da produção, também é classificada nessa insígnia. Consumir alimentos em excesso, especialmente alimentos que poderiam ser trocados ou dados a um visitante de outra ilha, é uma ação que leva à diminuição do alcance e influência da pessoa. No limite, esse tipo de

atitude pode levantar suspeitas de bruxaria, dado que um bruxo é, antes de tudo, uma pessoa voltada exclusivamente para o consumo e avessa à generosidade.

Como fica claro através desse conjunto de metáforas nativas, há uma valorização político-moral da circulação – que aparece como produtora para o sujeito e comunidade – e uma condenação também moral da retenção e avareza. O tema da bruxaria é particularmente interessante nessa discussão. Munn descreve a agência de um praticante de bruxaria em contraste com os modos de produção de valor positivo da seguinte forma:

Os modos de espaço-tempo intersubjetivo formados através de atos Gawanos persuasivos, tais como hospitalidade alimentar ou certos tipos de discurso, contrastam com aqueles formados por atos de bruxaria (que se baseiam em ameaças secretas e força) em termos da capacidade de mediar ou conduzir a tensão moral criada por essas antíteses. Por exemplo, o primeiro tipo media, mas não viola a vontade autônoma atribuída a ambos os atores (o persuasor e o persuadido), mas o segundo expande o controle espaço-temporal da vontade autônoma de um ator (o bruxo) ao destruir a autonomia de outro (a vítima). (Munn, 1986: 19, tradução minha).

É impressionante o quanto essa descrição lembra a caracterização que Cavalcanti fornece acerca da obsessão. O que está em jogo na bruxaria gawana é a negação da vontade autônoma da vítima através da corrosão de sua potência em prol da potência negativa do bruxo. O praticante de bruxaria, portanto, não é apenas um ser dado ao consumo e contrário à dádiva, mas também um sujeito que preda e anula a produção/influência de outrem para seu proveito. A bruxaria é, assim, a antítese da produção e da circulação enquanto incrementadores da pessoa, pois, além de agir negativamente em relação aos valores que orientam o sistema cultural, ainda opera a destruição do valor já construído por outros sujeitos.

Outro aspecto importante da dinâmica da bruxaria em Gawa é a oposição entre mediação e força. Os atos que Munn descreve como produtores de valor positivo o são por carregarem em si um aspecto inerentemente mediador: hospitalidade, doação de alimentos, discursos, persuasão, etc. Isso é importante porque tais atos ocorrem de modo a respeitar a autonomia de cada uma das partes envolvidas, fazendo com que a fama e influência de uma pessoa sejam qualidades relacionais contrárias ao conflito. Os atos de bruxaria, por sua vez, são fundados na força, na submissão violenta e sem mediação. A bruxaria envolve tanto a dominação e quase escravização da vítima quanto a possibilidade de causar morte e doenças. Curiosamente, o modo de expor publicamente um praticante de bruxaria não é a acusação direta, mas a tentativa de empreender

[M]odos persuasivos de ação (notavelmente o discurso, assim como a transmissão de certos alimentos), que buscam subordinar a autonomia e domínio do bruxo (ou do *self* do ator em sua forma de bruxo) à influência do outro. (Munn, 1986: 19).

É interessante, a partir desse quadro, notar o quanto o próprio processo de combate e identificação da bruxaria ecoa os procedimentos dialógicos e rituais da desobsessão, nos quais a questão central é justamente ativar uma relação hierárquica/moral na qual o espírito obsessivo se submete ao doutrinador e entende o erro de suas ações. É claro que estou recortando aspectos específicos do contexto etnográfico gawano de modo a emparelhar elementos dos dois sistemas. No espiritismo, por exemplo, há toda uma preocupação pedagógica de recuperação e perdão envolvendo o espírito obsessivo que em nada lembra o que acontece com alguém que é acusado de bruxaria em Gawa. Entretanto, parece haver um ganho teórico em pensar a relevância da circulação de forma paralela em ambos os contextos. Retornemos agora ao espiritismo.

É comum encontrar tanto na literatura espírita quanto nas discussões antropológicas a afirmação de que caridade e estudo são os pilares da evolução no espiritismo. Quando uma pessoa age de modo altruísta e abnegado, os espíritas equacionam essa ação como trabalho em prol da evolução. Mais do que isso, o esquema nos permite ver na circulação (a ampla noção nativa de caridade a as dinâmicas de interação com o mundo espiritual) o processo de produção dos sujeitos por uma linguagem que os engloba, isto é, da troca orientada por um princípio de reciprocidade. O mesmo ocorre com o estudo, desde que os conhecimentos e debates dele apreendidos não se tornem simples saber pessoal – é preciso ensinar e colocar em prática o que se aprendeu, isto é, transmitir os conhecimentos para outrem. A chave para analisar esses dois componentes centrais da doutrina, portanto, é a evolução, noção que podemos apreender antropológicamente como a produção do sujeito espiritual por meio da circulação. Discutirei no próximo capítulo as minúcias envolvidas nessa dinâmica, mas é importante já traçar algumas descrições para amarrar o que foi dito até aqui.

Evolução diz respeito à marcha de um espírito pelas encarnações em diferentes mundos, visando o desenvolvimento moral e espiritual que aproxime esse espírito de sua essência primordial, que derivada de Deus. Não é à toa que os espíritas chamam a classe evolutiva final de “espíritos puros”. Evoluir-se tem consequências diversas para o ser, como o exercício de uma forma mais autêntica do livre-arbítrio (não condicionada pelos limites e necessidades do mundo físico), a ampliação das capacidades e domínio sobre a matéria, maior clareza moral e discernimento, a possibilidade de servir como um agente de suporte e ensino

para espíritos menos evoluídos, etc. Em suma, a evolução permite que o espírito se integre cada vez mais com sua essência primordial e com a própria ordem do universo, auxiliando aqueles que necessitam e trabalhando pela Divina Providência. É este sentido específico de desenvolvimento do ser que busco trazer à tona quando discuto a noção de pessoa no espiritismo.

Quando tomamos essa ideia de evolução espiritual como vinculada aos processos de circulação que compõem as noções de caridade e estudo, como sugeri até aqui, torna-se claro o modo pelo qual a circulação aparece como uma dinâmica cuja correta realização permite o desenvolvimento moral e espiritual da pessoa. Uma pessoa evolui quando ajuda um irmão em necessidade, quando realiza um passe em um doente, quando atua mediunicamente em favor do próximo, quando estuda e coloca seu conhecimento a serviço da comunidade, quando perdoa àqueles que lhe fizeram mal, quando ora em favor de outrem, e por aí vai. Todos esses atos e disposições envolvem algum tipo de movimento em que circulam palavras, energias, conhecimentos, trabalho, dinheiro, bens, amor, entre outras “coisas”. É claro que cada um desses movimentos possui uma lógica, caminhos e dinâmicas próprias. Ao longo deste trabalho, comentei sobre a oração, o passe e a psicografia como alguns dos exemplos mais fundamentais na experiência espírita, mas basicamente todas atitudes classificadas como caridade e estudo poderiam ser alvo de uma apreensão semelhante.

Contrariamente, poderíamos dizer que o sujeito egoísta falha em construir tais relações morais entre ele e seus irmãos mais e menos favorecidos. Também é importante não exagerar a analogia com o caso gawano, dado que este último envolve uma expectativa de retorno e um cálculo na ampliação da influência pessoal que não existe no espiritismo. Por outro lado, a estigmatização da avareza é um fenômeno observável em muitas religiões e mesmo em éticas sociais nos mais diversos contextos etnográficos. A reciprocidade envolvida nas relações, como abordei alguns capítulos atrás, é bem mais sutil e difusa, envolvendo redes mais amplas e dinâmicas subjacentes. Como ilustração, é possível dizer que em ambos os sistemas estamos falando de um elogio moral da circulação alinhada ao desenvolvimento da noção de pessoa, num caso em termos de fama e prestígio e no outro em termos de evolução hierárquica do espírito. Além disso, também observamos uma condenação em nível cosmológico da estagnação e avareza, da recusa em estabelecer relações de troca e generosidade, do consumo enquanto antítese da produção.

Apreender as dinâmicas do sistema espírita a partir desse quadro nos permite abrir mão da separação dualista que Cavalcanti propõe entre sincronia e diacronia. Tanto o processo de reencarnação e evolução espiritual quanto a relação entre encarnados e desencarnados (a comunicação espiritual) dizem respeito a questões extremamente relacionadas. Separar mediunidade e evolução, ainda que postulando a interação desses eixos por meio da noção de pessoa, acarreta ênfases específicas que nem sempre refletem a experiência que os espíritas têm de sua religião. Trabalhar os movimentos e fluxos existentes no mundo físico e no mundo espiritual (o que lhes permite a comunicação) pode ser um enfoque produtivo para escapar dessas separações. A observação etnográfica de como tais fluxos compõem e permitem o desenvolvimento da pessoa/espírito tem ainda a vantagem de manter boa parte do esquema de Cavalcanti, dimensionando as caracterizações da autora em consonância com a experiência cotidiana dos frequentadores de um centro. Os dois eixos descritos na etnografia de Cavalcanti passam, assim, a compor uma dinâmica unificada que se dá por meio de fluxos e relações entre pessoas, espíritos e planos de existência.

A compreensão nativa da ênfase que proponho para a circulação aparece em boa parte da literatura espírita. Com efeito, tomar a caridade como base do sistema religioso espírita é um empreendimento avançado até mesmo nos escritos de Chico Xavier, como indicado num capítulo anterior pelas seguintes citações:

Caridade não é tão somente a divina virtude, é também **o sistema contábil do universo**, que nos permite a felicidade de auxiliar para sermos auxiliados. Um dia, nas alfândegas da morte, toda a bagagem daquilo que não necessites ser-te-á confiscada; entretanto, as Leis Divinas determinarão que recolhas, com avultados juro de alegria, tudo o que destes do que és, do que fazes, do que sabes e do que tens, em socorro dos outros, transfigurando-te as concessões em valores eternos da alma, que te assegurarão amplos recursos aquisitivos no plano espiritual. (Xavier, 2014a: 218, grifo meu).

Entregar voluntariamente algum recurso, nos lares desprotegidos, criando reconforto e esperança, imuniza contra o flagelo da usura e contra a voragem do desperdício. (Xavier, 2014a: 378).

Kardec, por sua vez, realiza uma forte condenação moral do egoísmo, colocando-o inclusive num polo oposto à caridade:

Dentre os vícios, qual o que se pode considerar radical? “Temo-lo dito muitas vezes: o egoísmo. Daí deriva todo mal. Estudai todos os vícios e vereis que no fundo de todos há egoísmo. Por mais que lhes deis combate, não chegareis a extirpá-los, enquanto não atacardes o mal pela raiz, enquanto não lhe houverdes destruído a causa. Tendão, pois, todos os esforços para esse efeito, porquanto aí é que está a

verdadeira chaga da sociedade. Quem quiser, desde esta vida, ir aproximando-se da perfeição moral, deve expurgar o seu coração de todo sentimento de egoísmo, visto ser o egoísmo incompatível com a justiça, o amor e a caridade. Ele neutraliza todas as outras qualidades.” (Kardec, 2014: 390).

Essa noção de “sistema contábil do universo” é particularmente interessante por sintetizar uma fórmula complexa no espiritismo que diz respeito aos saldos e dívidas que uma pessoa acumula durante suas encarnações. Nesse sentido, a própria literatura nativa costuma trabalhar tais temas por meio de uma linguagem econômica, utilizando um espectro de disposições morais cujos extremos são justamente o egoísmo e a caridade.

Em vista disso, dois valores fundamentais do espiritismo e que formam a base do modelo de Cavalcanti – evolução e mediunidade – podem ser tomados como derivações de uma dinâmica ampla – a circulação – cuja forma contextual pode aparecer como troca, dádiva, dívida, entre outras categorias presentes nas discussões antropológicas. É fundamental, portanto, perceber como diversos valores se entrelaçam no interior do sistema espírita: mediunidade (categoria sincrônica ampla que engloba quase todas as experiências espíritas) implica em caridade (circulação moral de algo), que é o motor da evolução (valor diacrônico do sistema) e cuja negação é o egoísmo. As ações derivadas das formas positivas desses valores são alinhadas com ideais de produção e movimento, ao passo que as derivadas das formas negativas se relacionam a ideias como estagnação, peso e materialidade excessiva.

A oposição entre obsessão e mediunidade é extremamente ilustrativa dessa dinâmica. Já citei anteriormente como Sandra Stoll (2012) nos fornece uma apreensão da mediunidade enquanto relação de troca que liga espíritos, médiuns e público. Cavalcanti, por sua vez, percebeu que a obsessão é uma antimediuinidade na medida em que a dinâmica de afirmação do livre-arbítrio entre o espírito e a pessoa que o incorpora são invertidas nas duas relações. Nesse sentido, a obsessão seria também uma espécie de antitroca, isto é, uma recusa do espírito em engajar-se em relações produtivas com outros seres de modo a avançar sua evolução através da caridade e do estudo. Além disso, o obsessor ainda promove relações negativas quando preda o livre-arbítrio, agência e energias da vítima. O obsessor é um ser tão avesso à generosidade que sua principal forma de agir no universo é tomar aquilo que é de outrem para si. Em suma, trata-se do oposto do ideal do bom espírita, que buscar dar até o que não tem. O primeiro congela seu percurso (diacrônico) evolutivo justamente pela natureza (sincrônica) de suas ações, enquanto o segundo promove seu desenvolvimento espiritual através da atitude inversa.



Com isso, unificamos muitos elementos presentes no modelo de Cavalcanti que, embora etnograficamente presentes na cosmologia espírita, apareciam de forma pouco integrada. Além disso, essa discussão possibilitou a introdução de um outro valor importante tanto para os espíritas quanto para a pesquisa de Cavalcanti: a hierarquia. Até agora, tratei da hierarquia apenas de forma superficial na reflexão sobre evolução espiritual. É preciso, nesse sentido, abordar o conceito tanto de forma a explorar suas implicações teóricas quanto em termos de descrição etnográfica. Esse debate é feito no capítulo seguinte, aproveitando para amarrar alguns recursos conceituais – especialmente a noção de valor – aos seus respectivos referentes teóricos. A obra do antropólogo francês Louis Dumont é um marco importante, dado que serviu de base para que Cavalcanti pudesse apreender o espiritismo tal como sua pesquisa o mostra.

## **5 – Evolução espiritual: hierarquia como princípio sistêmico<sup>42</sup>**

Uma recorrente afirmação presente em muitas falas espíritas é que a doutrina codificada por Kardec constitui uma *revelação*, a terceira (historicamente falando), precedida pelas leis dadas por Deus a Moisés e pelos ensinamentos de Jesus inscritos nos evangelhos. Logo na primeira página de *A Gênese*, Kardec (2010: 21) traça a definição de revelação como “descobrir, fazer conhecer uma coisa secreta ou desconhecida”. Desse modo, continua o autor, as ciências também se constituem como revelações incessantes, dado que realizam o desvelamento, guiado pela Verdade – valor de primeira ordem no positivismo e que encontra enorme ressonância no espiritismo –, dos fenômenos da Natureza. A marca da terceira revelação, cujo acontecimento foi fruto de grande planejamento e organização por parte do mundo espiritual, é justamente demonstrar, comprovar e estudar a existência deste plano

---

42 Uma rápida pesquisa no banco de dados da *Kardecopedia.com* (plataforma que permite buscar termos e frases nos escritos digitalizados de Kardec) revela que a palavra “hierarquia” aparece pelo menos 627 vezes nas obras do codificador do espiritismo. Se contarmos as variações e termos derivados (hierárquico, ordenamento, etc.) chegamos a um número muito maior, o que revela a importância dessa noção na doutrina espírita e na compreensão de sua cosmologia.

incorpóreo<sup>43</sup>. Tudo isso respaldado por uma aura de metodologia e ciência que se distancia dos dogmas puramente religiosos, como observou Cavalcanti:

A verdade é uma verdade revelada no sentido em que transmitida pelos Espíritos. Contudo, o procedimento através do qual essa revelação ocorreu é visto por Kardec como eminentemente científico, racional, experimental. Através do método dedutivo, Allan Kardec, partindo de um efeito (o fenômeno das mesas girantes), chega à sua causa (a ação inteligente dos Espíritos). (Cavalcanti, 1983: 15).

Essa revelação dos espíritos a Kardec se configura em inúmeros pilares doutrinários, sendo que um dos principais é sintetizado nas seguintes perguntas e respostas:

84. Os Espíritos constituem um mundo à parte, fora daquele que vemos?

“Sim, o mundo dos Espíritos, ou das inteligências incorpóreas.”

85. Qual dos dois, o mundo espiritual ou o mundo corpóreo, é o principal na ordem das coisas?

“O mundo espiritual, que preexiste e sobrevive a tudo.”

86. O mundo corporal poderia deixar de existir, ou nunca ter existido, sem que isso alterasse a essência do mundo espiritual?

“Sim; eles são independentes e, não obstante, a correlação entre ambos é incessante, porque reagem incessantemente um sobre o outro.”

87. Os espíritos ocupam uma região determinada e circunscrita no Espaço?

“Os espíritos estão por toda parte. Povoam infinitamente os espaços infinitos. Há os que estão sem cessar ao vosso lado, observando-vos e atuando sobre vós, sem que o

---

43 Numa palestra sobre a incompreensão que Cristo e os apóstolos sofreram em sua época, Eduardo comentou que *“os discípulos eram espíritos de alto grau de evolução e mediunidade, foram escolhidos a dedo para a tarefa. [...] A vinda de Cristo à Terra foi um evento planejado nos mínimos detalhes ao longo de milênios pelo mundo espiritual, envolveu um grande número de espíritos, tanto encarnados quanto desencarnados”*. Há, portanto, todo um processo estratégico e “logístico” que articula a agência do mundo espiritual com a história da humanidade. Na palestra também foi ressaltado que o trabalho de codificação de Kardec foi um projeto igualmente custoso em termos de recursos espirituais, requerendo a transferência de espíritos evoluídos para a Terra, o impulso para o desenvolvimento científico necessário para que a mensagem fosse compreendida e a atuação de um grupo específico, responsável por criar as condições para que a revelação ocorresse. Em outra ocasião, durante uma reunião do grupo de desenvolvimento mediúnico, um rapaz perguntou: *“tendo em vista o livre arbítrio, o que teria acontecido se Kardec tivesse se recusado a fazer o que os espíritos lhe diziam?”* Ao que foi respondido pelo instrutor: *“Se ele não fizesse, outro faria. Os espíritos tinham outras alternativas para casos contingenciais”*. A resposta foi acompanhada de uma lista de nomes de teóricos espíritas do mesmo período que poderiam ter realizado o trabalho como uma espécie de plano B. A história da humanidade não pode, por conta disso, ser tomada numa ótica secular ou “materialista”; o espiritismo a concebe como um domínio imbricado (e subordinado) à agência espiritual.

saibais, já que os Espíritos são uma das forças da Natureza e os instrumentos de que Deus se serve para execução de seus desígnios providenciais. Nem todos, porém, vão a toda parte, por isso que há regiões interditas aos menos adiantados.” (Kardec, 2014: 85-86).

Temos aqui um primeiro ponto central: o núcleo da doutrina espírita está na afirmação, e no estudo, da existência de um mundo paralelo ao físico, cuja existência é ontologicamente primária e hierarquicamente precedente na Criação. O mundo dos espíritos está em constante relação mútua com o mundo material, assim como os agentes de ambos os planos. Dentro desse quadro de concepções, o que é um espírito? Trata-se, sinteticamente e seguindo Léon Denis (2014: 43), umas das grandes referências teóricas do espiritismo, “da alma revestida de seu corpo fluídico”. O autor também afirma que pouco sabemos sobre a essência da alma, apenas que é imperecível e indivisível, que se revela por seus atos e pensamentos, e que para agir materialmente necessita de um elemento intermediário a meio caminho entre sua composição puramente etérea e a concretude da matéria. A este componente fronteiro dá-se o nome de perispírito, o “invólucro fluídico, imponderável, invisível” da alma.

Chegamos, assim, à tríplice concepção da pessoa espírita tal como descrita por Cavalcanti (1983: 29), marcada pela conjunção de um espírito, um perispírito e um corpo físico. O interessante das definições espíritas é que os atributos do ser considerados como “interiores” não se localizam em sua essência básica, isto é, no espírito. Lembranças, sensações, percepções, instintos, forças, em suma, o produto da evolução daquele espírito através do tempo, assim como sua possibilidade de agência no universo, conserva-se no perispírito e não na alma, cuja definição é ambígua na própria literatura espírita:

A natureza íntima do Espírito propriamente dito, isto é, do ser pensante, nos é inteiramente desconhecida. Ele se nos revela pelos seus atos e esses atos não nos podem impressionar os nossos sentidos, a não ser por um intermediário material. O Espírito precisa, pois, de matéria, para atuar sobre a matéria. Tem por instrumento direto de sua ação o perispírito, como o homem tem o corpo. Ora, o perispírito é matéria, conforme acabamos de ver. Depois, serve-lhe também de agente intermediário o fluído universal, espécie de veículo sobre o qual ele atua, como nós atuamos sobre o ar para obter determinados efeitos, por meio da dilatação, da compressão, da propulsão, ou das vibrações. (Kardec, 2013: 65).

Cavalcanti nota ainda que o espírito conjuga inteligência e vontade com o livre-arbítrio, uma vez que essa “centelha divina”, princípio intelectual e moral sem forma determinada, tem sua origem no próprio Deus, a fonte universal dessas qualidades.

O perispírito figura de modo muito mais detalhado na literatura espírita, sendo sua constituição descrita como “a matéria em seu estado mais quintessenciado” (Denis, 2014: 43). A descrição de Kardec (2013: 64) sobre o perispírito aponta para uma espécie de fluído etéreo

extremamente moldável, isto é, capaz de adquirir a forma impressa pela vontade do espírito ao mesmo tempo em que se adapta ao corpo físico quando encarnado. Este último parece no momento da morte, mas o perispírito (após desligar-se do corpo) permanece unido ao espírito, embora a doutrina preveja a possibilidade de destruição e reconstituição do perispírito (Pires, 2016: 205). É curioso, desse modo, que o discurso comum dos espíritas, em palestras e atividades do centro, algumas vezes pareça afirmar uma oposição um tanto quanto rígida entre matéria e espírito, ao passo que nas principais referências doutrinárias essa oposição aparece relativizada e nuançada, dado que o próprio perispírito é entendido como matéria, a despeito de sua descrição aparentemente próxima do que o senso comum classificaria como espiritual. É claro que o mesmo não ocorre, por exemplo, nos grupos de estudo, onde há uma maior precisão das noções e do vocabulário empregado.

Meu interesse em comentar rapidamente sobre o perispírito é chamar atenção para a complexidade das relações entre o mundo material e o plano espiritual. O tema é discutido por muitos autores e autoras espíritas, sendo um dos mais importantes o filósofo, escritor e jornalista Herculano Pires. As discussões deste autor apresentam uma imagem do ajuste entre os planos de existência baseada na oposição dialética entre as duas realidades, a qual se manifesta também nas tendências epistemológicas que elaboram: o materialismo e o espiritualismo (Pires, 2016: 200-201). O espiritismo figura nesse esquema como um agente mediador no ajuste teórico, prático e estético da dialética material/espiritual. Embora não seja meu objetivo tomar o modelo nativo como explicação antropológica, a obra de Herculano Pires permite verificar a afirmação de Lewgoy de que a dualidade espiritual/material não representa uma oposição linear, mas uma estruturação hierárquica mais complexa:

Temos aqui uma oposição hierárquica em que o espiritual funciona como valor e descreve um plano que inclui elementos que se afastam desse valor. Logo, não se trataria da oposição linear entre espiritual e material mas da oposição hierárquica em que o espiritual aparece como valor englobante da oposição entre espiritual e material. (Lewgoy, 2000: 69, nota 46).

É preciso notar, por outro lado, que Lewgoy não especifica o conteúdo da noção de valor empregada no texto, o que dificulta a apreensão de seu impacto no quadro de noções e experiências do espiritismo. Aliás, a ideia de enquadrar a relação entre mundo espiritual e mundo material por meio da noção de hierarquia é clássica nas discussões sobre o espiritismo. Cavalcanti, por exemplo, argumentou que

[N]o funcionamento desse sistema os dois termos complementam-se numa relação de oposição hierárquica. Em um plano, o Mundo Visível opõe-se ao Mundo

Invisível. Em outro, os dois mundos complementam-se, o Mundo Invisível transcende, engloba e confere sentido ao Mundo Visível. A realidade religiosa espírita nasce dessa permanente relação. (Cavalcanti, 1983: 24).

Por conta disso, faz-se necessária uma reflexão acerca do caráter hierárquico presente na relação entre o mundo espiritual e o mundo material ou físico. Tomarei como ponto de partida, mais uma vez, a pesquisa de Maria Laura Cavalcanti (1983) devido ao fato de sua discussão traçar os termos gerais pelos quais o tema foi abordado em boa parte das etnografias subsequentes, além de ser uma pesquisa que tratou com sofisticação o tema da hierarquia no espiritismo. Partir da análise de Cavalcanti também é pertinente devido a autora ter empreendido sua análise sob influência do arcabouço conceitual desenvolvido por Louis Dumont – embora, como buscarei demonstrar, haja espaço para discutir e expandir os usos que a autora faz da teoria dumontiana. Este capítulo pode, assim, ser descrito como uma tentativa de retomar o pertinente empreendimento de Cavalcanti, avançando sua compreensão dumontiana do sistema de valores espírita, suas articulações e efeitos na cosmologia, discursos e práticas dessa religião.

A relação entre o mundo espiritual e o mundo físico ou, para usar os termos de Cavalcanti, o Mundo Invisível e o Mundo Visível, constitui o núcleo a partir do qual a autora avança sua principal tese a respeito da noção espírita de pessoa. O argumento, como vimos, é que existe uma complementaridade entre os dois planos de existência que se constitui como uma oposição hierárquica. A autora parte da clássica definição de hierarquia desenvolvida por Louis Dumont (2008) em seu estudo sobre as castas indianas, a qual se baseia na combinação de uma proposição de complementaridade com outra de contradição. Entretanto, a noção de hierarquia é apenas mencionada na pesquisa de Cavalcanti, não sendo descrita em profundidade e resultando numa aplicação um tanto quanto apressada do conceito. Vale a pena, por conta disso, definir pormenorizadamente o que hierarquia significa no quadro analítico eleito por Cavalcanti para que tenhamos um maior controle sobre a análise e, o que é ainda mais importante, compreender a pertinência de se falar em hierarquia nesse contexto etnográfico.

Dumont<sup>44</sup> desenvolveu a noção de hierarquia através de uma articulação entre as reflexões de Talcott Parson sobre as afinidades estruturais de subsistemas no interior de um sistema social mais amplo e as características organizacionais das castas indianas (Houseman, 2015: 252). Hierarquia, se buscamos uma definição sintética, é “o princípio pelo qual os

---

44 Para sínteses sobre a vida e obra de Dumont, ver Leirner (2003) e Duarte (2015).

elementos de um todo são ordenados (*ranked*) em relação ao todo” (Parry, 1998: 156, tradução minha). Essa definição implica, assim, numa diferença no modo através do qual dois termos de uma oposição se relacionam ao todo que a abrange. Além de pressupor a existência de “níveis”, a concepção de hierarquia proposta por Dumont ainda opera simultaneamente movimentos lógicos de identidade e complementaridade/reciprocidade. Luiz Fernando Dias Duarte (2015) ressalta que “cada totalidade de significação (nesse sentido lógico e estrito) encontra seu próprio e específico ‘nível’ dentro da vida social, devendo sempre, portanto, estar, por sua vez, situada em outra totalidade, de nível e sentido diverso.” E mais à frente: “Qualquer identidade só existe em função do nível em que se encontra no interior de uma totalidade (qualificada diferencialmente por um valor) e em função da situação em que se faz operar [...]” (Duarte, 2015: 194-195).

Seguirei aqui a discussão de Houseman (2015), que propõe a bifurcação desse princípio em uma versão *restrita* e outra *geral*, para organizar minha exposição. Hierarquia no sentido restrito, isto é, quando a relação com o todo é determinada, corresponde especificamente ao que Dumont denominou “englobamento do contrário”. Um ordenamento hierárquico desse tipo ocorre quando uma classe ou categoria se torna, num determinado contexto, coextensiva ao universo do conjunto, ao passo que uma outra categoria é distinguida no interior deste mesmo conjunto. Dumont exemplifica esse princípio apontando que a palavra homem pode ser empregada para caracterizar os indivíduos masculinos da espécie humana ou, alternativamente, para se referir à humanidade como um todo. Esse tipo de estruturação linguística implica que, quando se toma a oposição homem/mulher, existe um nível discursivo superior em que há unidade entre uma categoria e o conjunto (homem = humanidade) e um nível inferior em que as categorias se distinguem (no conjunto humanidade, homem  $\neq$  mulher). A consubstancialidade entre a categoria homem e o conjunto humanidade aponta uma tendência hierarquizadora (tanto na língua quanto nas relações concretas) entre os polos da oposição (Dumont, 2008: 370-371).

No que esse modelo se diferencia de uma oposição binária comum? A pergunta é importante porque Lewgoy buscou justamente enfatizar essa separação conceitual. Ora, como bem aponta Houseman (2015: 253), o ordenamento hierárquico não deriva das qualidades intrínsecas das categorias em questão, mas da relação que tais entidades estabelecem com o todo. Tomemos outro exemplo, dessa vez um caso etnográfico trabalhado por Dumont e que ajuda também a apreender a segunda proposição do modelo (de que a hierarquia supõe a

existência de dois níveis distintos): a relação complementar entre estatuto religioso e poder temporal na Índia. Ambas as funções são distintas em relação aos agentes que as exercem – o brâmane no caso religioso e o *kshatriya* (o nobre ou rei) no caso político – e cada uma possui preeminência em sua esfera de operação. Isso quer dizer que em assuntos religiosos o brâmane é hierarquicamente superior ao rei, ao passo que nas questões mundanas a relação se inverte. Entretanto, como “na maioria das sociedades é a religião que provê a visão do todo, [...] o ordenamento será então religioso por natureza” (Parry, 1998: 156-157, tradução minha). O brâmane é, assim, superior no nível superior, dado que os valores que animam o sistema são de origem religiosa. Mas ambos dependem, sociológica e ideologicamente, um do outro, estabelecendo a relação de complementaridade e oposição que marca o ordenamento hierárquico. Embora a descrição de Dumont sobre tais relações tenha sido bastante criticada em termos etnográficos, como aponta o texto de Parry, a questão fundamental é que a preeminência do brâmane não é dada por alguma qualidade intrínseca, mas por sua relação com um todo cujo principal valor é de ordem religiosa.

O princípio hierárquico geral, por sua vez, afirma que a maioria das oposições, se não todas, possuem um aspecto hierárquico (Houseman, 2015: 253). Se duas categorias de uma dada oposição não possuem uma relação idêntica com o todo, a diferença entre tais categorias será dada em referência ao todo que as ordena, estabelecendo, portanto, uma diferença de valor relativo. É claro que, quando se estuda uma questão a partir de uma perspectiva hierárquica, ou seja, na qual o valor relativo de cada parte é constitutivo de sua distinção, uma atenção especial para o contexto torna-se indispensável. É necessário, numa análise deste tipo, especificar as situações, os pontos de vista particulares e sua importância em relação ao sistema de representações do qual fazem parte. Um sistema hierárquico é composto de inúmeros subsistemas, ou níveis, como os denomina Dumont, nos quais relações podem se modificar ou inverter – vimos como no nível político a relação entre *kshatriya* e brâmane se inverte. Aliás, uma característica fundamental do modelo é justamente essa flexibilidade, que implica na possibilidade incontornável de que um termo englobado se torne englobante quando passamos de um nível a outro. “[O]s diferentes níveis operativos não entretêm relações igualitárias entre si, distribuindo-se eles próprios em relação ao todo social por um critério hierárquico, diferencial.” (Duarte, 2015: 194). O esquema formado por esses níveis – que são eles próprios orientados por “ideias-valor” (*idées-valeurs*) – formam o que Dumont

chama de “ideologia”, num uso bastante diferente e crítico do marxista (Dumont, 2008: introdução, especialmente nota 1).

A partir desse quadro introdutório, retornemos ao trabalho de Cavalcanti para analisar seu uso da noção de hierarquia. A autora afirma que os dois termos em questão – o Mundo Visível e o Mundo Invisível – “complementam-se numa relação de oposição hierárquica. Em um plano, o Mundo Visível opõe-se ao Mundo Invisível. Em outro, os dois mundos complementam-se, o Mundo Invisível transcende, engloba e confere sentido ao Mundo Visível.” (Cavalcanti, 1983: 24). Essa complementaridade, como já discutido nos capítulos anteriores, é dada em dois eixos: o eixo diacrônico, isto é, as sucessivas passagens de cada espírito de um mundo ao outro na sua trajetória evolutiva até se transformar em espírito puro; e o eixo sincrônico, que diz respeito à relação entre espíritos encarnados e espíritos desencarnados e também à noção de comunicação espiritual:

Ao encarnarem, os Espíritos revestem-se temporariamente de um corpo. Cada homem, Espírito encarnado, tem portanto uma natureza dupla, é corpo e alma. O corpo com seus órgãos torna-se o instrumento material da ação do Espírito. Por esse motivo, todo ser humano é sempre um mediano – está necessariamente em relação com Espíritos desencarnados –, e potencialmente um médium – é capaz de comunicar-se explicitamente com Espíritos desencarnados. (Cavalcanti, 1983: 24)

Os eixos se cruzam na noção de pessoa, que o espiritismo define como a união de três elementos que vão do mais material ao mais espiritual: corpo, perispírito e espírito. No eixo da diacronia, a autora discute como a tensão entre o livre-arbítrio do espírito e o determinismo divino (as leis universais que emanam da própria Criação) produz uma distinção entre o “Eu menor” (o estado de espírito encarnado, isto é, vinculado a um corpo) e o “Eu maior”, que se refere aos dois outros estados possíveis do Espírito – espírito errante (que descreve basicamente toda a vida desencarnada no Mundo Invisível) e espírito puro (o estágio final da trajetória evolutiva em que o espírito já não mais precisa reencarnar). O eixo da sincronia, por sua vez, é palco da oposição entre o incompleto livre-arbítrio humano (incompleto por conta do estágio pouco evoluído em que nos encontramos) e os livres-arbítrios mais ou menos poderosos de outros espíritos, uma tensão que se desdobra na possibilidade do ser em agir como instrumento passivo de outros espíritos ou como individualidade. Na mediunidade essa tensão aparece na oposição entre a incorporação controlada nas sessões convencionais e a obsessão, em que há o aniquilamento do livre-arbítrio da vítima.

Já realizamos a crítica dessas divisões entre diacronia e sincronia, mas sua retomada é valiosa para entender outras limitações do modelo de Cavalcanti e também para buscar formas



de complementá-lo. Começamos pela afirmação de que Mundo Visível e Mundo Invisível são complementares hierarquizados, o segundo possuindo preeminência sobre o primeiro. Tanto a literatura espírita quanto os próprios participantes da religião são muito claros nessa questão. Para demonstrar esse princípio, podemos retomar três perguntas do “Livro dos Espíritos” citadas anteriormente:

84. Os Espíritos constituem um mundo à parte, fora aquele que vemos?

“Sim, o mundo dos Espíritos, ou das inteligências incorpóreas.”

85. Qual dos dois, o mundo espírita ou o mundo corpóreo, é o principal, na ordem das coisas?

“O mundo espírita, que preexiste e sobrevive a tudo.”

86. O mundo corporal poderia deixar de existir, ou nunca ter existido, sem que isso alterasse a essência do mundo espírita?

“Decerto. Eles são independentes; contudo, é incessante a correlação entre ambos, porquanto um sobre o outro incessantemente reagem.” (Kardec, 2014: 85).

Observamos, assim, a afirmação de que mundo físico e mundo espiritual constituem planos de existência ontologicamente distintos, sendo que o segundo possui preponderância em relação ao primeiro. Também é afirmado que, embora sejam distintos, tais planos estão em correlação constante. Caberia falar aqui, portanto, numa relação hierárquica?

Não teríamos problemas para identificar a existência de um englobamento no nível superior: o mundo espiritual é ontologicamente oposto ao plano material e sua preponderância é explicitada na afirmação de que corresponde a uma face analogicamente mais próxima da Criação; daí a ideia de que o mundo material poderia desaparecer sem que se alterasse a essência do mundo espiritual. Este último é, portanto, consubstancializado ao próprio universo. Preenchemos, portanto, os requerimentos de oposição entre as partes e de identidade de uma parte ao todo. Mas uma relação hierárquica implicaria em não essencializar o valor dos termos em questão, isto é, deve existir algum nível em que a relação é atualizada em sua forma inversa para que o modelo mantenha sua consistência.

Nesse ponto, o trabalho de Cavalcanti peca ao não cumprir com os requisitos teóricos do conceito de hierarquia, pois, se a inversão da oposição assimétrica não produz nenhum resultado significativo, então não existem níveis além daquele e todo o sistema acaba reificado

num único princípio estático de ordenação. Teríamos, assim, a oposição linear de que Lewgoy buscou se afastar. Ao leitor é apresentada uma imagem em que não é possível conceber a possibilidade de que o Mundo Visível englobe o Mundo Invisível, sendo o valor deste último tomado como absoluto em vez de relativo. Cabe agora analisar se esse é apenas um problema de análise na pesquisa de Cavalcanti – que vimos ser excelente nas demais questões da hierarquia – ou uma característica própria do espiritismo. Para tanto, empreenderei uma descrição e análise da concepção espírita de evolução (o que Cavalcanti denomina “eixo diacrônico”), suas implicações cosmológicas e as formas como era mobilizada pelo discurso de meus interlocutores na Casa do Caminho. A escolha se justifica por ser a dinâmica evolutiva o sistema em que melhor se observa como a lógica hierárquica atua na definição do valor relativo que as noções de espírito e matéria adquirem nos diferentes níveis da cosmologia espírita.

### **5.1 – Transição planetária: evolução de mundos e escalas espirituais**

Durante meu trabalho de campo, tive a oportunidade de assistir a algumas palestras vinculadas às comemorações de 50 anos da Casa do Caminho, cujo tema era “*Transição Planetária*”. O palestrante, que Eduardo descreveu como alguém que estudava há anos o assunto, baseou sua fala no capítulo 18 de “A Gênese”, um capítulo que aborda, segundo ele, “*os sinais dos tempos e a nova geração*”. Trata-se de um texto que trabalha com uma retórica próxima dos discursos milenaristas, enfocando como a humanidade está caminhando para uma eminente renovação, que não tardará. Essa transição é sempre marcada no discurso espírita por uma mudança gradual de estágios evolutivos: ela teria iniciado com o “*progresso das ciências e das artes*” trazido pelo Iluminismo e pela vitória contra o obscurantismo católico que marcara a Idade Média, estando ainda em curso um século e meio após a codificação realizada por Kardec. Logo o discurso se distanciou, entretanto, das narrativas escatológicas que marcam inúmeras denominações cristãs e movimentos milenaristas; o que estava em jogo ali, deixou claro o palestrante, era uma transformação moral da humanidade. Enquanto, por exemplo, os membros da Igreja Adventista do Sétimo Dia apontam para o aumento no número de desastres naturais, ataques terroristas e tensões políticas em geral como um indicador do retorno de Cristo (Keller, 2006; Santos Barbosa, 2015), os espíritas

aprendem o avanço da ciência, da democracia, o desenvolvimento das artes e a proliferação de estilos de vida fundados no pacifismo, em suma, os avanços dos valores liberais/modernos como um claro índice da progressão humana em direção a um estágio superior de evolução, acima das “*barbáries*” que marcaram boa parte da história humana.

A evolução, como fenômeno universal, está alinhada à vontade do ser. Trata-se de uma lei que atua em conjunção com o princípio do livre-arbítrio, o que significa que, se a evolução pessoal está condicionada à vontade do espírito individual, a evolução do planeta como um todo está também condicionada à vontade coletiva de seus habitantes. Por conta disso, os espíritas afirmam a impossibilidade de estabelecer datas ou marcadores futuros, uma vez que a própria humanidade pode sabotar e adiar sua marcha para um estágio superior. E vontade coletiva deve ser entendida aqui como abarcando encarnados e desencarnados, isto é, todos os 30 bilhões de seres que a literatura mediúnica costuma enumerar como a totalidade de espíritos residentes na Terra. Além disso, embora haja uma inegável aceleração no avanço científico recente, o progresso moral não tem acompanhado a tendência na mesma velocidade. Essa era uma grande preocupação tanto para o palestrante quanto para os ouvintes, entendida como o maior impedimento para o processo de progressão.

A linguagem da evolução – e é possível estender essa afirmação para a maioria dos diálogos que observei em campo – é dada em termos de Razão (científica, filosófica e artística) e Moral. Como se organiza, a partir dessa oposição – que, como veremos à frente, é também hierarquizada – a noção de evolução? Trata-se de um esquema bastante característico de uma ideologia pautada pelo positivismo e pensamento social do século XIX. Começarei pela discussão da ideia de evolução coletiva (dos mundos) para, então, adentrar na evolução do espírito individual. Ambos os temas estão articulados na doutrina espírita, baseando-se nesse duplo eixo Razão-Moral e apenas diferindo em termos de escala e implicações “institucionais” para a Divina Providência.

Em primeiro lugar, os espíritas partem do pressuposto básico da pluralidade dos mundos. A afirmação bíblica de Jesus de que “na casa de meu Pai há muitas moradas” (João 14:2) era invocada como uma explicação basicamente autoevidente desse princípio. Tais mundos são ordenados segundo uma oposição primária – que na verdade se desdobra num *continuum* – entre matéria e Espírito. Os “mundos primitivos” são tidos como “*os mundos em que as primeiras encarnações e experiências da alma acontecem*”. São lugares em que os espíritos de baixíssimo grau evolutivo residem e expiam suas faltas. Planetas marcados pela

guerra, pelo sofrimento, por um predomínio do aspecto físico sobre o espiritual e pelo elemento “animal” ou biológico do ser. A lógica primária dos mundos primitivos é dada por uma preponderância unilateral da matéria, sendo que até mesmo a intervenção de guias e espíritos evoluídos é mais complicada nesses planos. Adiantando a discussão, temos aqui o nível ideológico em que o Mundo Invisível é englobado pelo Mundo Visível, em que o sistema permite a inversão dos valores relativos entre os termos, apesar do “todo” ser ordenado pela lógica englobante do Mundo Invisível. O interessante, por outro lado, é que o movimento em direção a planetas e condições mais evoluídas do ser não se dá por saltos, mas por gradações ou matizes. É possível falar, assim, em englobamentos mais ou menos completos, sendo que quanto menos evoluído for um mundo, maior será o número de subníveis em que inversões de valor contrárias ao esquema mais amplo podem ocorrer.

A etapa evolutiva seguinte são os “mundos de expiação e prova”, onde “*o mal predomina, mas os espíritos começam a se purificar das faltas e erros cometidos*”. Esse era o estágio em que a Terra se encontrava até o início de sua transição. Tratam-se de mundos ainda marcados por um nível energético muito baixo e próximo da matéria, sofrimento e provações compõem a maior parte da experiência, mas já existe um movimento de purificação mais organizado. Estes são os mundos em que começa a se delinear uma ideia de moral e, portanto, são planos em que já podemos observar sociedade ou civilização. Enfatizo a noção de moral porque seu aparecimento parece constituir uma espécie de passagem da natureza para cultura no processo de evolução espiritual, uma espécie de marco zero no qual o livre-arbítrio e a caminhada evolutiva tornam-se realmente acessíveis ao ser. Nessa linha, quando se fala em moral, trata-se da capacidade de ordenar pensamento e ação segundo as leis universais de Deus. É nesse ponto que a estruturação hierárquica característica dos mundos primitivos começa a articular os valores de modo mais aproximado do sistema universal. É particularmente esclarecedora a descrição dada por vários interlocutores quando eu fazia perguntas sobre esse tipo de mundo: “*é um mundo de contradições*”. Existe uma bússola moral atuando, mas a existência concreta ainda é marcada pelas dinâmicas próximas da animalidade (violência, individualismo, egoísmo, orgulho, etc).

Outro ponto em que se pode observar a modificação das relações hierárquicas entre os valores do sistema é pelos fluxos (de energias, ações, palavras, conhecimento, etc.) entre o mundo espiritual e o mundo material. Nos mundos primitivos esses fluxos se limitam ao necessário para o funcionamento, digamos, biológico do ambiente. Os espíritos superiores

agem no sentido de garantir que a vida permaneça possível naquele local e também para manter as possibilidades de evolução constantemente abertas. Em outras palavras, é fundamental preservar intacta a potencialidade evolutiva das almas individuais e do mundo como um todo para evitar que estes estacionem em seu percurso de purificação. A imobilidade, como busquei apontar no capítulo anterior, é uma espécie de negação do valor ou mesmo uma possível definição de anti-valor, pois ela não apenas vai contra a tendência de progresso do sistema como também nega a própria lógica pela qual o sistema está organizado.

Os mundos primitivos possuem, assim, um grau muito baixo de mobilidade, que se manifesta na manutenção das condições mínimas de sustentação da vida. Conforme se dá a evolução do plano e de seus habitantes, os trânsitos entre mundo espiritual e mundo material, além da própria mobilidade evolutiva, vão também se intensificando. Não é à toa que os espíritos apontam para um notável aumento das interações mediúnicas ocorrido no mesmo período em que a Terra iniciava sua transição<sup>45</sup>. Essa intensificação se deu não apenas para possibilitar o processo de progressão, mas também porque a nova etapa do planeta é marcada por uma relação mais estreita entre os dois planos de existência. O próprio surgimento e codificação do espiritismo é um efeito desse processo, sendo também fruto da intervenção ativa de espíritos superiores para a evolução terrestre.

O estágio em que a Terra adentra neste momento é o de “mundo de regeneração”. Nessa etapa, *“o bem predomina, embora ainda exista o mal, e os espíritos estão dispostos a se corrigir moral e eticamente”*. Meus interlocutores costumavam descrever esse tipo de mundo como um *“pit-stop”* do processo evolutivo, uma fase em que o espírito, já tendo apreendido os postulados morais e éticos pelos quais deve pautar sua existência através das provas e sofrimentos anteriores, busca se regenerar e corrigir as impurezas que marcaram seu ser como reflexo dos mundos pelos quais passou e se prepara para seguir em direção a uma etapa de purificação mais ampla. O elemento característico desses mundos, entretanto, é a disposição dos espíritos a corrigir suas faltas passadas. Em suma, trata-se do momento em que o espírito deve interiorizar a estrutura do sistema em seu ser, replicando em suas ações e pensamentos o modelo ideal da lei divina, isto é, da ideologia em sua forma englobante.

O estágio final da evolução corresponde aos “mundos puros ou felizes”, onde *“o bem sobrepõe o mal e a felicidade predomina”*. Tais mundos são conhecidos apenas por suas características gerais, que são a completa eliminação do mal, o distanciamento em relação à matéria – ou seja, os espíritos existem em sua forma espiritual, dispensando um corpo físico –

45 Ver Conan Doyle (2013) para um estudo detalhado das interações espiritualistas nesse período.

e a pureza total pela consonância entre o ser e a lei de Deus. Trata-se de uma inversão simétrica em relação aos mundos primitivos: se nestes últimos o polo material sobrepuja o espiritual a ponto de dificultar a atuação espiritual, os mundos puros simplesmente eliminam o elemento material ao se reintegrarem plenamente à Criação. Um espírito que alcançou a pureza não precisa mais evoluir, ele escapou do ciclo de encarnações, embora ainda possa voltar a mundos mais atrasados em missões ou como guia. Em suas “Instruções Práticas sobre as Manifestações Espíritas”, Allan Kardec descreveu os espíritos puros da seguinte forma:

**Caracteres gerais:** Nula a influência da matéria. Superioridade intelectual e moral, em relação às outras ordens de Espíritos.

**Primeira classe, classe única:** Percorreram todos os degraus da escala e se despojaram de todas as impurezas da matéria. Tendo atingido a soma de perfeições de que é susceptível a criatura, não têm mais que passar por provas ou expiações. Não mais sujeitos à reencarnação em corpos percíveis, vivem a vida eterna, que realizam no seio de Deus.

Gozam de uma felicidade inalterável, porque nem estão sujeitos às necessidades, nem às vicissitudes da vida material; mas essa felicidade não é absolutamente uma ociosidade monótona, passada em perpétua contemplação. São os mensageiros e os ministros de Deus, cujas ordens executam para a manutenção do equilíbrio universal. Comandam a todos os Espíritos que lhes são inferiores, ajudam-nos a se aperfeiçoarem e lhes confiam missões. Para eles é suave ocupação ajudar e assistir aos homens em suas aflições, excitá-los ao bem e à expiação de suas faltas que os afastam da felicidade suprema. São, por vezes, designados como anjos, arcanjos ou serafins.

Os homens podem entrar com eles em comunicação; presunçoso, entretanto, seria aquele que pensasse em os ter constantemente às suas ordens. (Kardec, 1993: 43).

Trata-se, desse modo, de um ideal em que o elemento espiritual detém tamanha preeminência sobre o material a ponto de a matéria ser aparentemente anulada da relação. Uma espécie de versão-limite do sistema em que os valores fundamentais alcançam a plenitude, portanto. É claro que a simples afirmação isolada da existência de um plano desse tipo significaria a implosão ideológica da hierarquia através da eliminação de seu aspecto complementar. Entretanto, como fica claro nas palavras de Kardec, a organização hierárquica permanece na medida em que esses espíritos são reinsertos nas dinâmicas complementares através de sua agência no sentido de auxiliar a evolução de espíritos inferiores e na administração do universo. Não parece existir na ideologia espírita um nível em que a relação hierárquica entre matéria e espírito se converta numa mônada, seja em termos de um nível extremamente baixo de evolução ou da obtenção do estatuto de espírito puro. Poderíamos,

talvez, atribuir tal posição absoluta à figura de Deus, entendido aqui como uma entidade puramente espiritual que transcende a matéria em termos totais. Porém, a própria doutrina espírita é ambígua em suas definições da divindade e os espíritas não parecem apresentar um consenso sobre a essência e/ou substância do Criador.

Kardec, na citação acima, fala em “classes” de espíritos. Este é um ponto da discussão em que convém distinguir a evolução dos mundos da evolução dos espíritos individuais. A sessão referente a este tema nas “Instruções Práticas sobre as Manifestações Espíritas” consiste na compilação de um conjunto de textos publicados na “Revista Espírita – Jornal de estudos psicológicos” de fevereiro de 1858. Kardec (1993) traça ali três ordens espirituais organizadas de acordo com o grau evolutivo dos espíritos que as compõem e subdivididas em diferentes classes. Em primeiro lugar estão os espíritos imperfeitos, cujas principais características são a “predominância da matéria sobre o Espírito; propensão para o mal; ignorância, orgulho, egoísmo e todas as más paixões que lhes são consequentes.” Tais espíritos não são essencialmente maus e essa é uma distinção fundamental na doutrina espírita. A maldade consiste numa deturpação ativa e consciente das leis divinas, geralmente requerendo que os espíritos tenham certo controle sobre suas capacidades e sobre outros espíritos. Não é raro encontrar narrativas mediúnicas em que o espírito responsável por crimes e atos terríveis é portador de um certo nível de evolução. Esse princípio adiciona algumas nuances no interior da ordem dos espíritos imperfeitos, cuja especificidade está mais na ignorância ou animalidade, apesar de garantir espaço para uma agência planejada e consciente voltada para o mal.

Os espíritos que compõem essa ordem são, muitas vezes, levianos, inconsequentes e maliciosos. Outros sequer praticam o mal, mas, por também não se dedicarem ao bem, acabam permitindo que sua inferioridade atrapalhe as oportunidades de melhoramento. Nesse sentido, “seus conhecimentos sobre as coisas do mundo espírita são limitados e o pouco que sabem se confunde com ideias e preconceitos da vida corpórea”. Tais espíritos atrelam sua faixa vibratória a uma frequência bastante baixa, ligada aos pensamentos próximos da animalidade e dos vícios que ela implica. A maior parte dos pensamentos ruins que nos afligem são canalizados por esses espíritos e nossa permanência em sua faixa vibratória os atrai. Sua linguagem, manifestada nas experiências mediúnicas, é limitada, violenta e com elevada carga emocional. Em relação às demais classes, “eles veem a felicidade dos bons, e isto lhes é um tormento incessante, pois experimentam todas as angústias produzidas pela

inveja e pelo ciúme.” Essa é a ordem correspondente aos mundos em que a matéria aparece como elemento englobante em sua relação com o Espírito. Tal condição se cristaliza nas ações, pensamentos e discursos dos espíritos, o que confere ao sistema ideológico um índice tangente e identificável na experiência concreta da mediunidade. A ordem dos espíritos impuros, entretanto, se subdivide em três classes, cada uma com características marcantes.

Nona classe – espíritos impuros: são os espíritos que o senso comum denomina como “gênios do mal” ou nomenclaturas análogas; tendem às ações malfazejas; são espíritos grosseiros, marcados pelo ódio e sofrimento, de pouco conhecimento e inclinados a influenciar os seres encarnados para o mal. Oitava classe – espíritos levianos: espíritos maliciosos e zombeteiros que têm prazer no infortúnio alheio; são bastante ligados à matéria, o que os torna excelentes ajudantes para espíritos malignos de maior evolução; sua linguagem é alegre e espirituosa, mas trazem pouco ou nenhum conhecimento. Sétima classe – espíritos pseudossábios: detentores de considerável conhecimento (raramente verdadeiro) e de notável retórica; são particularmente perigosos nas experiências mediúnicas por serem capazes de enganar os encarnados, fazendo-os tomar suas mentiras como revelações genuínas; são também orgulhosos e preconceituosos. Sexta classe – espíritos neutros: seres que não pendem nem para ações malignas nem para a atividade benéfica; permanecem num nível vulgar de conhecimento e moral por não buscarem o melhoramento nas obras do bem; são muito apegados às experiências da vida encarnada e dela nutrem saudades quando desencarnam.

As minúcias dessas classificações raramente são empregadas extensivamente nas sessões mediúnicas, mas é inegável que os espíritos pautam seu entendimento cosmológico por essas características gerais. Numa sessão em que um auxiliar deve travar um diálogo com um espírito incorporado no médium, é fundamental identificar que tipo de espírito está falando naquela ocasião específica. Espíritos de diferentes classes exigem um trato e, mais importante, um tipo específico de discursividade para o estabelecimento de qualquer relação, seja no sentido de aconselhamento, consolo, informação ou auxílios energéticos. As sessões de desenvolvimento mediúnico, em especial, quase sempre lidam com as classes acima descritas, isto é, envolvem uma dinâmica de interação com espíritos que apresentam características muito próximas da matéria e do polo animal do ser, como violência, tristeza, dor, raiva, inveja, entre outros aspectos.

Vale a pena citar aqui alguns diálogos que observei durante as sessões de treinamento mediúnico na Casa do Caminho. Numa delas, a médium que acompanhei incorporou um



espírito que apresentava um comportamento cheio de raiva e violência. O espírito falava constantemente numa batalha e como ele tinha de matar os inimigos de sua facção, alternando essas afirmações com explosões emotivas que iam do choro até gritos enfurecidos. A impressão que o espírito passava era de que havia certa confusão quanto à condição em que ele se encontrava. Ou ele ainda não havia compreendido bem que estava morto ou a batalha como um todo ainda ocorria no plano espiritual, prendendo-o naquela dinâmica de ódio e violência. O auxiliar que conversava com ele pareceu ter tido uma percepção análoga e logo se colocou a dizer que não havia mais razões para continuar lutando, que aquela guerra já não fazia sentido e que ele só se prejudicaria caso continuasse insistindo nesse comportamento. O espírito também demonstrava raiva contra os espíritos que o haviam levado a contragosto até o centro, provavelmente guias que desejavam sua liberação. Todo o discurso do auxiliar se pautava numa tentativa de cortar os laços emocionais daquele espírito com o evento que lhe impedia de seguir sua evolução. Tratava-se de uma fala mansa, que buscava aplacar a raiva e minimizar o antagonismo dele com os adversários. O espírito se acalmou um pouco, embora ainda estivesse longe de abandonar a ideia da batalha. Por fim, o auxiliar recomendou que ele seguisse os conselhos dos espíritos que o levaram até ali e que, se fosse essa sua vontade, voltasse outras vezes.

Numa outra ocasião, o espírito que incorporou no médium reclamava de sintomas físicos: dores no peito, tosse constante, muito desconforto respiratório, ou seja, sinais característicos de pneumonia. A fala era arrastada e pontilhada de crises de tosse, com lamentos e reclamações se revezando numa demonstração de sofrimento essencialmente físico. O caso é semelhante ao descrito anteriormente, o espírito provavelmente desencarnou após uma experiência traumática com a doença e permaneceu numa faixa vibratória em que os efeitos materiais da pneumonia continuavam a atuar sobre seu ser. Aqui, a fala do auxiliar adquiriu um tom mais informativo e didático, dado que era preciso convencer o espírito que, estando desencarnado, não havia razão para continuar sofrendo os sintomas de uma doença física. O objetivo, portanto, era a superação de uma relação em que a matéria se tornava preponderante frente ao Espírito, restaurando a este último seu estatuto ontológico superior – um trabalho de convencimento que chega a ser exaustivo tanto para o médium quanto para o auxiliar, já que é necessário fazer com que o espírito reajuste o valor atribuído por sua vontade e por sua percepção a cada uma dessas categorias.

Mas nem sempre as experiências mediúnicas ocorrem através de interações com espíritos dessa ordem evolutiva. Kardec caracterizou a segunda ordem espiritual como abrangendo os “bons espíritos”, isto é, espíritos que já expressam um desejo pelo bem – sua vontade estando orientada para a relação hierárquica do sistema mais amplo – e que apresentam “predominância do Espírito sobre a matéria”. Estes espíritos começam a crescer em número nos mundos de regeneração e exibem as ambiguidades desses planetas: alguns possuem considerável grau de desenvolvimento científico, outros expressam maior sabedoria ou bondade, ao passo alguns ainda mais avançados já aliam o saber à moral. Tais espíritos ainda não estão totalmente desmaterializados – mais um índice da dinâmica hierárquica que estamos analisando – e conservam, dependendo de sua classe, traços da existência corporal em sua linguagem, hábitos e pensamentos. Os bons espíritos canalizam e proliferam bons pensamentos, podem agir como guardiões e protetores, guias morais ou auxiliares energéticos. Quando encarnados, são pessoas com reto senso de justiça, que valorizam a busca pelo conhecimento, além de penderem para atitudes caridosas e benfazejas em relação ao próximo. São os espíritos que o senso comum costuma denominar como protetores, gênios do bem ou divindades benéficas em folclores locais.

Os espíritos bons se subdividem em quatro classes, continuando o gradiente a partir das classes anteriores. Quinta classe – espíritos benevolentes: possuem a bondade como traço principal; avançaram mais na escala moral do que na do conhecimento; apreciam servir e proteger a humanidade no sentido de aliviar sofrimentos e as dores causadas pela limitação evolutiva da Terra. Quarta classe – espíritos de ciência: seres de extenso saber que privilegiam o conhecimento à moral; apesar disso, não são manchados pelos vícios e paixões que se observa nos espíritos impuros; muitos destes auxiliaram Kardec na codificação do espiritismo. Terceira classe – espíritos de sabedoria: sua principal característica é a moral de ordem muito elevada vinculada a um nível de conhecimento que, embora ainda possuindo certos limites, já aponta para o desenvolvimento total das capacidades espirituais; tais características os tornam particularmente aptos a emitir juízos sobre a condição dos homens e das coisas. Segunda ordem – espíritos superiores: aqui já se observa a conjunção completa entre moral e conhecimento; sua benevolência é sublime e sua linguagem impecável; são geralmente colocados em função da administração e condução da ordem cósmica; nas raras ocasiões em que encarnam na terra, sua missão está relacionada a alguma programação superior da

Providência Divina, oferecendo à humanidade o exemplo da perfeição a que devemos aspirar. A ordem seguinte, por sua vez, se caracteriza pelos espíritos puros, descritos acima.

É interessante notar que toda a escala elaborada por Kardec está balizada por alguns índices específicos. A linguagem é um dos mais importantes e mais explícitos modos pelos quais o nível evolutivo de um espírito (encarnado ou desencarnado) é avaliado. Por linguagem eu me refiro às habilidades discursivas que vão desde a retórica até o léxico. Espíritos pouco evoluídos, e isso é patente nos momentos de incorporação, costumam falar de modo explosivo, usam palavrões e palavras de baixo calão, além de não possuírem a desenvoltura que marca a fala culta dos espíritos superiores. Os códigos linguísticos que orientam os discursos desses espíritos são mais ligados à experiência corpórea, como o sexo, os instintos, as paixões e as condições gerais que regem o plano material. Os códigos que mapeiam as falas evoluídas, por sua vez, orbitam em torno de questões transcendentais, moralidade, estética, entre outras marcações alinhadas com o elemento espiritual.

A relação entre linguagem e evolução é bem documentada pela bibliografia antropológica sobre o espiritismo, aparecendo nos trabalhos de Cavalcanti (1983), Lewgoy (2000; 2004a; 2004b), Stoll (2003), entre outros. Entretanto, a linguagem é tomada nessas pesquisas em dois sentidos distintos: como efeito direto do grau evolutivo e como critério sociológico de distinção que posiciona o espiritismo como uma religião urbana e de classe média. Com relação ao primeiro sentido, me parece ser necessário expandir essa ideia para além de um predicado do nível evolutivo dos espíritos que falam através dos médiuns. A linguagem empregada nas sessões mediúnicas expressa uma lógica classificatória fundada na relação hierárquica entre matéria e espírito. Isso significa que o universo do discurso, tanto em seu aspecto formal quanto no seu conteúdo, opera em articulação (embora não por determinação) com princípios que estruturam o universo ideológico e, por decorrência, cosmológico espírita.

Aqui podemos nos voltar ao segundo sentido empregado pela bibliografia antropológica, o da linguagem como um marcador sociológico que atrela o espiritismo à classe média urbana brasileira. É importante notar que, em termos estatísticos, o espiritismo pode ser realmente descrito como uma religião praticada majoritariamente por pessoas de média e alta escolaridade, com renda superior à média nacional e que vivem nos centros urbanos brasileiros, especialmente no Centro-sul<sup>46</sup>. Minha questão, entretanto, é sobre a

---

46 Ver Lewgoy (2011); essa afirmação é também corroborada pelos dados de inúmeros censos realizados pelo IBGE.

derivação unilateral de certas características discursivas a partir dessa especificidade sociológica. A linguagem, tanto nos contextos mediúnicos quanto nas interações cotidianas dentro e fora do centro, se desdobra em códigos classificatórios que cristalizam e tematizam de forma concreta a oposição hierárquica fundamental entre matéria e espírito (tomando, em tais contextos discursivos, a forma da oposição entre mais evoluído e menos evoluído). O que se observa no centro espírita é a impressionante capacidade da linguagem em mapear dinâmicas e sujeitos com base na relação valorativa que estamos discutindo. Para tornar essa relação entre ideologia e linguagem mais clara, vale a pena traçar um paralelo com um contexto bastante diverso do espiritismo kardecista.

O trabalho de Ayala Fader (2009) sobre os judeus hassídicos no Brooklyn, Nova York, busca demonstrar como a ideologia desse grupo pode ser descrita a partir de um valor principal, capaz de organizar os demais níveis e relações: a salvação do povo judeu (Fader, 2009: 87). Os judeus hassídicos, portanto, centram suas dinâmicas sociais e práticas cotidianas em torno da produção de sujeitos dignos dessa salvação. As atividades que realizam esse valor de modo mais completo são a adoração e os estudos dos textos sagrados, práticas primariamente masculinas. Por conta disso, é traçada uma divisão de tarefas entre homens e mulheres, estas últimas sendo as responsáveis pela maior parte das interações com a dimensão secular e assuntos mundanos, permitindo que os homens possam se dedicar de modo pleno às atividades religiosas. Se aplicarmos nesse contexto o mesmo modelo com que temos trabalhado até aqui – e seguindo também a leitura que Joel Robbins (2013) faz da pesquisa de Fader –, encontramos um sistema ordenado por um valor central (a salvação), que se apresenta como englobante no nível ideologicamente superior (das atividades religiosas masculinas), abarcando também os níveis em que a relação hierárquica se inverte, isto é, a dimensão secular e as atividades femininas.

O interessante na discussão de Fader é que tais dimensões e atividades são organizadas através de diferentes línguas. A adoração e leitura dos textos sagrados é realizada através da linguagem de maior valor em termos religiosos, o *Loshn-koydesh*, que é a língua da Torá e da literatura judaica mais antiga. Trata-se de uma linguagem utilizada principalmente pelos homens, embora as mulheres também a empreguem na oração. Num nível intermediário está o *Yiddish*, a linguagem judaica mais disseminada e que retém certo valor religioso. É essa a língua utilizada nas interações domésticas, familiares e no interior da comunidade. O inglês, por sua vez, ocupa a posição de menor valor, reservado exclusivamente para as situações de

contato com o mundo secular e pessoas externas à comunidade, sendo utilizado principalmente pelas mulheres, uma vez que não contribui em nada para o processo de salvação. Um ponto ressaltado por Robbins (2013: 107) e que torna clara a relação hierárquica em termos de valor entre tais línguas é o costume de, nos casos em que homens e mulheres precisam fazer uso do inglês, empregar um sotaque com a fonética das línguas mais valorizadas, distorcendo o discurso “para cima” através da atuação do valor central do sistema.

A literatura antropológica sobre o espiritismo deixa claro como um elevado grau de evolução torna-se explícito numa determinada forma de falar de escrever. Assistir a qualquer uma das milhares de palestras espíritas disponíveis na internet basta para entender como esse marcador é distintivo, seja no caso de médiuns “comuns” ou dos mais famosos expoentes do espiritismo brasileiro, como Chico Xavier e Divaldo Franco – ambos tendo sido, inclusive, tachados de homossexuais inúmeras vezes justamente pelo seu modo de falar. As características de uma fala evoluída é o emprego da norma culta, a modulação calma e lenta, uma musicalidade que impede “explosões” nos casos de ênfase ou hipérboles e o uso constante de eufemismos. Em contraste, uma fala pouco evoluída é agressiva, marcada por emoções, explosiva, coloquial, permeada de palavrões e referências a assuntos “impuros”. Para entender essa distinção, é necessário partir do princípio espírita de que a linguagem falada, escrita e mesmo pensada carrega consigo fluídos mais ou menos puros de acordo com a faixa vibratória em que foi produzida. Uma comunicação evoluída, portanto, se define como depurada e purificada, o que implica não apenas na evolução do emissor, mas também na escolha de palavras e estilo, dado que certos termos são mais dados a uma baixa linha vibratória do que outros.

Nas palestras e sessões mediúnicas, o uso do que para alguém de fora seria classificado como uma expressão coloquial ou uma gíria aparentemente inofensiva é logo acompanhado de um pedido de desculpas ou de uma justificativa para o emprego do termo ou expressão. Esse cuidado é levado tão a sério e de modo tão extensivo nas mais diversas situações que era difícil para mim não emitir julgamentos de preciosismo ou de uma tentativa de aparentar escolaridade por parte dos espíritas. Muitas foram as vezes durante o trabalho de campo em que me perguntei por que a médium insistia em usar a palavra “burilamento” em vez de aperfeiçoamento ou outro sinônimo. Por outro lado, não demorou muito para que eu me pegasse lendo psicografias e associando a evolução dos espíritos que as havia transmitido

à presença ou ausência de erros de ortografia ou limitação de léxico. É verdade, por outro lado, que algumas vezes pude observar situações algo cômicas para um observador externo, como um perceptível esforço de um ouvinte em formular sua pergunta de forma muito mais obscura ou rebuscada do que seria necessário ou de um erro de regência verbal ligado a uma artificialidade forçada do discurso. Mas o que ficava claro nessas ocasiões era que a linguagem é um lócus em que os espíritas desenvolvem um esforço consciente baseado nos valores de sua religião.

Os contextos mediúnicos foram as situações em que pude observar essa diferenciação operando de forma mais explícita. Espíritos evoluídos apresentavam falas mais organizadas e formalizadas, enquanto espíritos de pouca evolução expunham uma fala inversa nesse eixo. Entretanto, as interações cotidianas ocorrem no interior das classificações discursivas. Seja em comentários durante as aulas e palestras ou mesmo em conversas comuns, os espíritas trabalham constantemente seus modos de expressão, buscando alinhar os usos da fala às formas estéticas que citei acima. Num ambiente em que há uma constante avaliação concomitante entre os membros do centro, um deslize linguístico é visto como sinal de falta de controle, perda da sintonização com faixas vibratórias mais altas e, principalmente, uma propensão a conteúdos relacionados às esferas materiais da existência. Os membros mais antigos e de maior conhecimento doutrinário pareciam expressar sua posição de destaque no quadro do centro também através da fala, que realizavam de modo mais próximo dos ideais de evolução do que, por exemplo, as falas de jovens ou de recém-chegados ao centro.

Se no caso dos judeus hassídicos há uma hierarquização entre línguas diferentes, balizada pelo valor central do sistema, o espiritismo apresenta uma hierarquização intralinguística que também é pautada por uma relação de valor fundamental no sistema ideológico. Entretanto, seria apressado tomar a evolução como o valor central tal como a salvação o é no esquema judeu. É preciso avaliar se a própria noção de evolução não está alinhada a hierarquizações e valores ainda mais amplos na cosmologia espírita. Por outro lado, ao apontar que há um interesse antropológico em analisar as relações de valor que perpassam os usos espíritas da língua, não busco diminuir a importância das afirmações sociológicas avançadas pela literatura. A linguagem rebuscada e formal empregada no espiritismo guarda relações com um projeto de religião permeado por ideais urbanos, de teor positivista – isto é, que aspira a uma retórica esteticamente próxima de certas artes e das ciências – e que exhibe a configuração dos grupos socioeconômicos que constituem o grosso

de suas fileiras: pessoas com nível de escolaridade e renda acima da média, uma visão de mundo algo cosmopolita e uma bem discutida tendência à leitura e ao estudo (Lewgoy, 2000). A dimensão linguística também atua como marcador de diferença e localização social, sendo um importante elemento através do qual os espíritas buscam se distinguir de outras religiões, especialmente das que também lidam com conteúdos espirituais.

Ao enfatizar a questão da linguagem, meu argumento é que os modos de fala dos espíritas se desdobram em cristalizações da oposição hierárquica entre espírito e matéria, constituindo um plano em que podemos observar o esquema hierárquico em atuação de modo concreto e explícito. Ademais, o exemplo da linguagem nos permite apreender de forma mais clara a tripla necessidade de um modelo ideológico baseado no princípio da hierarquia:

(1) [Ao] recusar a separação entre ideias e valores, e conseqüentemente requerendo uma atenção para contextos e situações, é feito de elementos (ideias-valor) conectados por relações de subordinação bidimensional (oposições hierárquicas) cujos aspectos constitutivos são complementares; (2) ao combinar níveis diferentes, e combinar identidade e contrariedade no interior da oposição hierárquica e entre a última e sua inversão implícita, ele engendra configurações complexas e subsistemas, isto é, que não podem ser reduzidos a simples esquemas classificadores (taxonomias, por exemplo) ou regras normativas unilaterais; (3) afirmando uma perspectiva holista, ele faz uma referência transcendental, ou seja, o reconhecimento de uma relação com algo inacessível (ancestrais, espíritos, deidades, Deus, etc.), uma condição necessária para a coesão desses subsistemas e para a integração da ideologia como um todo. (Houseman, 2015: 258-259, tradução minha).

A complementação ontológica entre espírito e matéria e o modo como essa oposição se desdobra em sistemas decorrentes – um deles referente ao valor da evolução – são aspectos que busquei descrever nas páginas anteriores. Mesmo o sistema das classes espirituais de Kardec se configura a partir não de um ordenamento simples, baseado exclusivamente na superioridade evolutiva, mas sim na sutileza das dinâmicas de articulação entre matéria e espírito, com suas respectivas predominâncias nos níveis correspondentes. A referência transcendental, por sua vez, é um elemento constante ao longo de toda a discussão, embora a questão da inacessibilidade levantada por Houseman deva ser apreendida como se referindo a uma dimensão lógica mais do que às relações concretas que qualquer espírita nutre com seus guias e com Deus (seja através da oração, do passe, da mediunidade, etc.).

Ao falar em hierarquia no espiritismo, não basta demonstrar a existência de classes espirituais inter-relacionadas através da noção de englobamento do contrário. É preciso também demonstrar como o sistema se movimenta, isto é, o que permite a evolução e o trânsito de uma classe à outra. Aqui é onde o debate sobre hierarquia pode ser articulado à imagem do espiritismo que venho descrevendo ao longo deste trabalho. Todo espírito é criado

por Deus, constituindo uma individualidade moral possuidora de inteligência e vontade, isto é, de livre-arbítrio. Esse momento de criação constitui o ponto zero na escala evolutiva, sendo o espírito um ser ainda simples e ignorante (ligado plenamente à matéria, portanto), mas destinado a atingir a perfeição por meio de um laborioso processo evolutivo que lhe será individual e voluntário. A igualdade na qual os espíritos são criados logo dá lugar a uma “desigualdade justa” (o termo é de Cavalcanti) na medida em que os espíritos tornam-se mais ou menos imperfeitos através de suas ações, pensamentos, escolhas, em suma, do uso produtivo ou não de seu livre-arbítrio. Essa ideia introduz dois elementos que o presidente da Casa do Caminho me descreveu como leis inexoráveis em nossa primeira conversa: mérito e carma. Trata-se, para os espíritas, de uma “simples” relação de causalidade: ações positivas (como a caridade) contribuem para a evolução espiritual, enquanto ações negativas (como o egoísmo) mantêm o espírito estagnado.

O mérito, isto é, o elemento que insere a desigualdade na composição primariamente igualitária da criação, é o resultado do confronto do espírito com os valores opostos àqueles que ordenam hierarquicamente o sistema. Ao escolher agir voluntariamente em prol do semelhante e em nome do bem, o espírito produz mérito. A ideia de que o mérito é algo que se produz nas ações é tão forte no espiritismo que as descrições de André Luiz sobre o funcionamento das colônias espirituais, psicografadas por Chico Xavier, mencionam frequentemente a existência de “créditos” derivados do trabalho espiritual e concedidos pela Divina Providência, chegando a constituir algo análogo a uma moeda<sup>47</sup>. Meus interlocutores comentavam essa questão do mérito através de uma miríade de discussões específicas. Uns diziam que as orações e pedidos são avaliados, entre muitas coisas, de acordo com o “crédito” que a pessoa obteve junto aos espíritos superiores. Outros afirmavam que acontecimentos positivos ou negativos na vida de uma pessoa estão bastante relacionados aos méritos e faltas que essa pessoa comete.

O importante a ser retido dessas considerações é que existe um modelo fundado em princípios de causalidade na forma de créditos e dívidas. É inevitável que um espírita cometa atos repreensíveis em sua trajetória de existência; esse ponto era consenso entre todos os espíritas com quem falei – o que reforça o complemento que proponho à interpretação hierárquica do sistema apresentada por Cavalcanti. A evolução consiste, por sua vez, numa preponderância cada vez maior das boas ações sobre as más, um efeito do processo de

---

47 Em “Nosso Lar” (Xavier, 2015b), André Luiz utiliza imagens de compra e troca nas quais tais créditos são envolvidos, reforçando essa ideia de algo palpável e valorado advindo das boas ações.



desenvolvimento moral que os espíritas denominam “reforma íntima”. O funcionamento do sistema como um todo, entretanto é muito mais complexo do que as dinâmicas de evolução individual.

Os espíritas denominam carma (um empréstimo conceitual das religiões de linha budista e hindu) o balanceamento operado pelo universo diante dos atos de cada espírito. É algo quase que óbvio para um espírita que os acontecimentos negativos, dores, desafios, problemas e ocorrências trágicas na vida de uma pessoa são frequentemente frutos de sua própria rede de acertos cármicos. O carma apareceu no discurso de meus interlocutores como um desdobramento lógico necessário da lei de causa e efeito: boas ações geram carma positivo (ou seja, resulta em evolução, felicidade e outros elementos “bons”) e más ações geram um carma negativo (estagnação evolutiva, dor, violência e demais elementos “maus”).

Vários interlocutores me expressaram uma tendência à rejeição da ideia de contingência (“*não existe coincidência*”) e afirmavam que os resultados quase sempre provém de uma causa anterior. Se uma pessoa reencarnou num corpo doente ou numa família permeada de conflitos, tal existência é tida como o efeito de ações (presumivelmente más) passadas. O interessante nesse esquema é que as relações cármicas se estabelecem como uma espécie de teia estendida por toda a dimensão da experiência, abarcando atos e pensamentos e, principalmente, elicitando os respectivos efeitos. Em grande medida, esses efeitos se materializam na forma de dívidas decorrentes de faltas de um espírito para com outro ou outros, de um espírito para consigo mesmo ou de um espírito para com Deus.

A noção de dívida no espiritismo é um tema com imensas implicações doutrinárias e não buscarei explorá-lo de forma extensiva aqui. É importante, entretanto, entender como os espíritas organizam e apreendem as implicações das noções de mérito e dívida em suas vidas cotidianas. Anteriormente, argumentei que é importante falar em reciprocidade nos fluxos de circulação que permeiam as mais diversas instâncias da cosmologia espírita, uma afirmação que ganha ainda mais peso quando articulada ao tema do carma. De um ponto de vista formal (e muitas vezes concreto), qualquer boa ação introduz uma situação de desigualdade: quando uma pessoa realiza uma obra de caridade, quando recebe uma psicografia ou quando dá um passe, ocorre um desnível em prol do lado que realizou a boa ação. Raras são as ocasiões em que a retribuição pode ser traçada a partir do lado receptor, dado que, como argumentei, o sistema de circulação é de tipo generalizado. Mas o ponto é que a retribuição de fato ocorre, como meus interlocutores gostavam de deixar claro nos casos em que acontecimentos

positivos ocorriam na vida de alguém (“*Ah, mas o seu Nestor é tão bom, nunca pensa em si mesmo, só ajuda aos outros. Ele merece tudo isso*”).

É difícil saber se podemos tomar as boas ações como implicando em dívidas, embora certamente ocasionem desníveis que ativam as redes de retribuição<sup>48</sup>. Por outro lado, as más ações são plenamente apreendidas pela égide da dívida, sendo esta uma noção fundante de boa parte das relações físicas e espirituais. Todo ato malicioso e moralmente condenável que um espírito (encarnado ou não) pratica gera uma dívida tanto com o “universo”, isto é, com a Divina Providência, quanto com o espírito que sofreu a ação. Alguns atos insignificantes não são “computados” enquanto débitos espirituais, bastando o arrependimento e o esforço em fazer o bem. Entretanto, boa parte das más ações com consequências acarretam em dívida cármica para o ofensor. Tais dívidas são pagas por meio da experiência de encarnações permeadas de sofrimento e privação, geralmente contendo algum grau de analogia entre esse sofrimento e os crimes praticados. Tais encarnações são importantes para que o espírito entenda a gravidade de suas ações e busque o arrependimento dos crimes de sua trajetória. Nesse sentido, o pagamento, segundo meus interlocutores, é inescapável e inalienável – apenas o praticante do crime pode realizá-lo. Ao perguntar quem ou o que se encarregava de fazer cumprir essa lei, a resposta geral era “*o universo*” ou “*a Divina Providência*”, não num sentido de que tais espíritos sejam diretamente forçados a pagar suas dívidas cármicas, mas que cedo ou tarde a própria dinâmica da existência espiritual torna o pagamento inevitável.

É possível citar alguns exemplos dessa lógica de pagamento cármico que recolhi em palestras, comentários e leituras no centro. Num deles, um espírito, que havia sido inquisidor da Igreja Católica durante a Idade Média, estava atualmente encarnado num corpo doente e sofrendo de inúmeras deficiências físicas. Essa situação, explicou o instrutor, era devida às incontáveis sessões de tortura que aquele espírito havia conduzido, sendo necessário que

---

48 Esta discussão permite retomar a interessante classificação feita por Lewgoy (2004), que divide o espiritismo em dois sistemas que tiveram papéis importantes na consolidação do kardecismo no Brasil: o sistema da dívida proposto na obra de Kardec (austero e centrado nas noções de causa e efeito, expiação e purificação) e o sistema da dádiva desenvolvido através da atuação de Chico Xavier (permeado por figuras intercessoras e piedosas capazes de agir em prol do suplicante e cuja origem pode ser traçada na influência do catolicismo popular na sociedade brasileira). Ao analisar essa classificação de uma perspectiva hierárquica, poderíamos sugerir que dádiva e dívida constituem valores capazes de orientar boa parte do sistema. Nesse sentido, em vez de duas configurações diferentes, teríamos um sistema ideológico que mobiliza ambas as noções de acordo com uma série de fatores, incluindo o contexto histórico e sociológico no qual tais relações ocorrem. Sistema da dádiva e da dívida corresponderiam, assim, à diferentes modalidades ideológicas do espiritismo em que um ou outro termo adquire preeminência e engloba sua contraparte. Colocar a questão nestes termos nos permite abrir o sistema para dinâmicas de modificação e transformação, dado que a relação hierárquica pode se inverter em situações e contextos subordinados à lógica geral.

passasse agora por sofrimentos físicos igualmente terríveis. Além disso, aquela era apenas uma das muitas encarnações sofredoras que ele teria de passar até que conseguisse redimir sua dívida. Em outra história, uma dupla de nobres da corte de algum país europeu passou a vida tramando e conspirando um contra o outro, fazendo com que ambos reencarnassem posteriormente como irmãos. Essa encarnação seria permeada de problemas e dificuldades, mas também representaria uma possibilidade para que os dois se perdoassem e prosseguissem na caminhada evolutiva, sem as implicações do conflito pessoal.

A ideia de que espíritos portadores de alguma animosidade passada encarnem como membros de uma mesma família é tão forte no espiritismo que não foram poucas as vezes em que ouvi frequentadores do centro respondendo, de forma brincalhona, as reclamações de conflito entre marido e esposa com frases do tipo: “*vai saber o que você fez pra ela na última encarnação, isso aí é dívida!*”. Nascer numa família específica nunca é um fato fortuito, mas o produto de inúmeras encarnações passadas em que os espíritos que formam a família em questão trilharam vidas que se cruzaram. O sofrimento de um pai por um filho dependente químico pode ser uma prova conjunta que os dois devem passar para acertar dívidas anteriores. Uma gravidez inesperada talvez seja vista como uma determinação da Providência Divina para que um espírito encarne em uma determinada família para auxiliar ou constituir uma provação. Amigos inseparáveis podem ser explicados como espíritos que já encarnaram juntos muitas vezes e que desenvolveram um vínculo harmônico entre si<sup>49</sup>. Tais encarnações “planejadas” são muito importantes no percurso evolutivo, pois garantem que assuntos problemáticos sejam resolvidos através de experiências genuínas de dificuldade e provação. Os espíritos que antes nutriam sentimentos negativos um pelo outro podem, desde que estejam dispostos a isso, tomar posições mais flexíveis e alcançar o perdão. Esse é um detalhe importante das dinâmicas cármicas: o pagamento da dívida é incontornável, mas o espírito tem a opção de torná-lo uma oportunidade bastante produtiva para impulsionar sua evolução. Aprendizado e perdão são elementos que promovem esse aproveitamento do sofrimento cármico, sendo também muito explorados pelas narrativas e obras doutrinárias no espiritismo.

A partir desse esquema, é interessante notar como os espíritas mobilizam a concepção de que o presente é um produto de inúmeras relações passadas e futuras. Entretanto, o modelo

---

49 Mesmo personalidades públicas que causaram um impacto percebido como positivo na humanidade, como Nelson Mandela, Mahatma Gandhi ou o próprio Chico Xavier, são elencados como espíritos enviados à Terra especificamente para proporcionarem avanços evolutivos, transmitirem mensagens, em suma, mudarem o mundo de alguma forma. Catástrofes naturais também podem ser efeitos dos processos de evolução planetária, indicando uma necessidade de promoção ou decréscimo nesses processos.

espírita de créditos e débitos espirituais opera também – embora com menor efeito e maior variabilidade – em escalas mais próximas da experiência cotidiana. Esse tema me surpreendeu constantemente ao longo da realização do trabalho de campo. Se um espírita passava por dificuldades, estas muitas vezes eram entendidas ou como uma provação ou como o pagamento de uma dívida. Se tratava, assim, da possibilidade para uma determinada existência futura ou as reverberações de ações passadas. A palavra-chave que eu sempre ouvia nessas ocasiões era resiliência, não apenas para suportar as provas e trabalhos, mas também para adquirir o entendimento necessário para torná-las produtivas. As possibilidades de encadear situações, pessoas, espíritos e quaisquer outros elementos são basicamente ilimitadas e é através dessa constante bricolagem entre mundo físico e mundo espiritual, sempre orientada pela lógica hierárquica, que podemos traçar desde o rumo de encarnações específicas até a história da humanidade, do mundo e do próprio universo.

É nesse ponto que o tema da evolução se integra às discussões anteriores sobre circulação e reciprocidade. O entendimento espírita da evolução e da dinâmica geral de créditos e dívidas cármicas é o de uma grande rede na qual circulam uma vasta gama de coisas diferentes: caridade ou violência, energias positivas ou negativas, conhecimento ou obscurantismo, palavras de auxílio ou de ódio, guias evoluídos ou obsessores implacáveis. O resultado é um cosmos povoado por agentes e forças que estão em constante movimento, sendo a própria vida na Terra – no limite, toda experiência num sentido geral – um efeito desse conjunto. O “sistema contábil do universo” citado por Chico Xavier (2014: 218), que é a expressão concreta da “lei do retorno” e motor dinâmico da evolução, se realiza justamente por meio dessas relações de troca, dádiva e dívida. E tudo isso com a particularidade de o sistema possuir um nível de organização quase burocrático: dívidas são “*registradas*”, boas ações servem para “*mitigar*” ofensas, e por aí vai.

É por conta da centralidade desse esquema nativo que as interpretações antropológicas devem tomar um cuidado redobrado ao transmutá-lo em modelos mais rígidos. Comentei, ao longo deste trabalho, sobre a separação operada por Cavalcanti entre elementos sincrônicos e diacrônicos, sugerindo que essa abordagem talvez não seja o melhor caminho para apreender a sutileza pela qual os espíritas apreendem suas vidas e seu lugar no mundo. Comunicação espiritual e evolução são processos imbricados, imbuídos de lógica e valores comuns e, dado que os espíritas entendem o ser individual como dotado de uma vontade única e autocontida, capaz de tomar decisões e de ser responsabilizado por elas, as experiências concretas de

funcionamento do esquema cosmológico ganham um dinamismo notável. O nível de contingências, conflitos, agravantes, valorações e entendimentos com que essa religião opera torna contraproducente o emprego de separações epistemológicas desse tipo. Mesmo as vantagens teóricas de separar processos complexos em elementos menores não parecem muito frutíferas na medida em que vão na direção contrária dos entendimentos nativos, que buscam sempre mesclar tais componentes na cosmologia e também na própria experiência.

## Conclusões

O espiritismo se apresenta às ciências sociais como um campo de estudos prenhe de interesses e questões inexploradas. Sua história na formação religiosa do Brasil lhe dá um lugar de destaque nos estudos sobre religiosidade, além, claro, de suas muitas especificidades e dinâmicas próprias. Apesar de sua origem francesa, o espiritismo atingiu no Brasil um grau de formalização que lhe garantiu uma especificidade em relação às modalidades cristão-espiritualistas que se instalaram em outras nações. Está fora da proposta desta conclusão elencar os estudos de Stoll (2003), Lewgoy (2004b) e de outros pesquisadores acerca do que torna o espiritismo brasileiro tão diferente, mas vale a pena defender aqui que estudar o espiritismo nos revela muito da religiosidade brasileira, suas afinidades com noções de sofrimento, redenção, caridade e intercessão espiritual, além de uma preocupação com cosmopolítica que não se encontra em muitos contextos.

Ao longo desta dissertação, busquei manter sempre um enfoque triplo. Em primeiro lugar, há o material etnográfico derivado da observação e participação nas atividades da Casa Caminho. Essas experiências constituíram a fonte primária do modo como tratei as reflexões antropológicas já consolidadas sobre o espiritismo. Nesse sentido, minha proposta foi realizar algo que ainda falta no conjunto de estudos sobre esta religião: etnografias de centros espíritas, isto é, etnografias que respondam à questão “afinal, o que se faz num centro espírita?”<sup>50</sup> Ao perseguir essa tarefa, deparei-me com a necessidade de tentar apreender e

---

50 É claro que o quadro etnográfico obtido a partir da Casa do Caminho não abrange a totalidade das atividades empreendidas por diferentes tipos de centros espíritas. Toda a questão das cirurgias espirituais e outros fenômenos religiosos de cura e tratamento, por exemplo, não apareceu justamente porque a Casa do Caminho não possui uma junta espiritual de médicos, algo que determinados centros utilizam, inclusive, como diferencial. Entretanto, é possível dizer que as atividades básicas de um centro espírita em termos gerais foram tratadas aqui, dado que as condições mínimas para que um centro se configure como tal são a

transmitir para o texto um esquema geral do sistema religioso espírita, isto é, uma imagem de como meus interlocutores percebem e experienciam um universo povoado por seres e instituições espirituais. Essa ênfase implica uma atenção justamente ao modo pelo qual determinadas práticas e discursos são mobilizados no cotidiano do centro.

A face etnográfica do trabalho materializou-se principalmente nas descrições das atividades realizadas semanalmente na Casa do Caminho. Projetos de assistência social, palestras, passe, psicografia, grupos de estudo, sessões mediúnicas e desobsessão; estas instâncias se revezam na agenda dos frequentadores com diferentes níveis de acesso e público. O que busquei demonstrar ao longo desta pesquisa é que quando tomamos práticas como o passe, a mediunidade e a psicografia não como elementos monolíticos da experiência espírita, mas como contextos em que se organizam fluxos e movimentos de coisas e agentes, a própria cosmologia espírita ganha uma roupagem diferente.

Ao participar dessas palestras e reuniões, minha impressão foi de que os espíritas estão muito mais preocupados com esses fluxos do que com classificações e definições rígidas. Se perguntarmos a um frequentador o que é uma oração ou um passe, muito provavelmente receberemos uma resposta relacionada ao que circula e como circula nessas performances. Boa parte dos estudos etnográficos sobre o espiritismo tomou esses componentes da experiência religiosa enquanto fragmentos mais ou menos autocontidos, dotados de certa individualidade, embora sempre flertando com o tema da circulação. Entretanto, quando levamos em conta essa lógica do movimento, torna-se possível articular praticamente todas as instâncias de prática religiosa num grande esquema geral, algo que os próprios espíritas estão sempre fazendo.

A derivação básica dessa proposição veio de uma conversa com Edson, o presidente do centro, no primeiro dia de trabalho de campo. Ele se apressou em me fazer entender, entre outras coisas, duas leis básicas da doutrina: a lei de causa e efeito e a lei do retorno. A primeira delas é simples de apreender antropológicamente: toda a ação produz efeitos determinados sobre o agente, sobre outros sujeitos e sobre o universo. A segunda complementa essa ideia ao propor que tais efeitos ocasionam retornos positivos e negativos com base em valores definidos pela lógica universal e pelo próprio Criador. A caridade logo foi trazida como um desdobramento dessas ideias, dado que ações de desprendimento e compaixão em relação ao próximo se adéquam plenamente aos desígnios de Deus. O efeito dessa adequação é a purificação espiritual, o distanciamento da matéria e o melhoramento prática da caridade, a realização de palestras e passes e também a organização de grupos de estudo.

moral, em suma, a evolução. O lugar da caridade na doutrina, portanto, é absolutamente central:

[P]ois Jesus coloca o samaritano, considerado herético, mas que pratica o amor ao próximo, acima do ortodoxo que falta com a caridade. Não considera, portanto, a caridade apenas como uma das condições para a salvação, mas como a condição única. Se outras houvesse a serem preenchidas, ele as teria declinado. Desde que coloca a caridade em primeiro lugar, é que ela implicitamente abrange todas as outras: a humildade, a brandura, a benevolência, a indulgência, a justiça, etc., e porque é a negação absoluta do orgulho e do egoísmo. (Kardec, 2013a: 209-210).

Em seguida, era preciso apreender o que é entendido pelos espíritas como caridade. O acompanhamento da convivência cotidiana dos frequentadores da Casa do Caminho não deixava muitas dúvidas sobre essa questão: caridade é qualquer ato voluntário que manifeste de forma concreta (não deve ficar no domínio do sentimento ou do desejo) amor ao próximo. Esse tipo de noção se materializa nas atitudes positivas que uma pessoa realiza em prol de outrem, isto é, ações que envolvem algum tipo de prestação abnegada em direção a alguém. A partir desse postulado, busquei estudar etnograficamente como as atividades do centro (que meus interlocutores classificavam sob a insígnia da caridade) se constituíam enquanto atos caridosos. A descrição que realizei nos capítulos anteriores é derivada dessa ênfase, buscando apreender as atividades que compõem o cotidiano de um centro por meio dos fluxos (de coisas e sujeitos) e agências que animam tais ações.

Nessa linha, as palestras, orações, projetos assistenciais, psicografias, passes, sessões mediúnicas, grupos de estudo e a própria sessão de desobsessão se configuram como instâncias marcadas por esforços em fazer conhecimentos, palavras, energias, mensagens, dinheiro, tempo, trabalho, entre outras coisas, fluírem daqueles que podem dispendê-los até àqueles que deles necessitam. Minha descrição procurou trazer à tona esse conjunto de movimentos, buscando também demonstrar como tais relações, embora marcadas por uma retórica do altruísmo e do desprendimento, implicam em reciprocidade. Esta última se organiza numa dimensão muito ampla, abarcando não apenas os envolvidos na relação inicial, mas uma miríade de outros atores encarnados e desencarnados (incluindo até mesmo Deus e o universo). O funcionamento dessa lógica de prestações e retornos compõe aquilo que a literatura espírita costuma chamar de “sistema contábil do universo”, um grande esquema em que atos positivos e negativos engendram consequências diretas para o sujeito.

Quando integrada ao sistema evolutivo, essa dinâmica é responsável pela própria vivência e construção do espírito no cosmos. Dito de outra forma, um espírito é o produto

particular do histórico de suas atitudes e pensamentos (sejam positivos ou negativos). As encarnações, afinidades físicas e espirituais, percursos por este ou aquele mundo, interações com outros espíritos, trabalhos realizados em colônias espirituais ou nos mundos físicos, todos esses elementos que constituem a “identidade” ou história de existência de um espírito são efeitos de sua passagem por esses fluxos e pelas consequências deles derivadas. Um espírito é definido de forma fixa apenas num nível muito básico – como inteligência dotada de livre arbítrio advinda da centelha divina. Tudo o que caracteriza e diferencia um espírito é produto de suas atitudes, suas escolhas e do modo como o livre arbítrio é por ele empregado.

Aponte que o sistema cosmológico espírita é orientado por valores específicos e que ações podem gerar efeitos positivos ou negativos com base na adequação e consonância a tais valores. Não apenas as ações realizadas no interior de um centro entram nesse esquema, que engloba toda a experiência. Seja no trabalho, na família ou nas interações cotidianas, todas as atitudes passam por esse processo de valoração; como um antigo frequentador do centro comentou: “*até mesmo um bom dia sincero é caridade!*”. Como o valor predominante (*paramount value*, se empregarmos o vocabulário de Dumont) do sistema é justamente a caridade, a própria evolução avança ou estaciona de acordo com o alinhamento das atitudes e pensamentos do espírito. As metáforas de movimento e estagnação são interessantes para pensar esse quadro, dado que não apenas ilustram o que pode ocorrer ao percurso evolutivo de um espírito, mas também abarcam a própria dinâmica do sistema de valores. A orientação pela caridade envolve um profundo elogio ao movimento de fazer coisas circularem de forma moralmente positiva através de doações e prestações (entendidas em sentido amplo). A condenação do egoísmo e avareza que caracteriza uma postura avessa a essas atitudes denota que o próprio sistema é contrário à disposição acumulativa e consumista, uma vez que ela faz com que a evolução, justamente, estacione.

O modelo espírita que busquei apreender antropologicamente guarda, desse modo, muitas nuances que tornam-se mais explícitas quando enfocamos os fluxos que formam o cotidiano de seus seguidores em vez de encarar ações, discursos e noções como partes individuais de um conjunto. Minha tentativa de complementar o modelo de Cavalcanti deve-se ao próprio esforço da autora em empreender uma reflexão capaz de lidar com a complexa rede de relações entre mundo físico e mundo espiritual. O emprego da noção de hierarquia, de pares simetricamente inversos (obsessão como anti-encarnação, por exemplo), da mediunidade e evolução como questões-chave e a disposição a considerar o espiritismo como



sistema são alguns elementos da análise de Cavalcanti que possibilitam alcançar as camadas mais profundas da cosmologia a partir tanto da experiência etnográfica quanto do material teórico nativo. Esta pesquisa foi profundamente inspirada pelas discussões da autora e os capítulos anteriores buscaram desenvolver alguns temas a partir do pertinente arcabouço teórico empregado em sua obra. O dinamismo hierárquico, com seus níveis que se invertem em contextos diferentes, oferecido pela teoria de Dumont, é particularmente interessante para pensar tanto o modo pelo qual a ideologia se orienta (ideias-valor) quanto a fundamental relação entre matéria e espírito. Esse par, como já reconhece boa parte da literatura antropológica, não se constitui enquanto uma oposição simples, mas como valores hierarquicamente orientados, isto é, podem ser apreendidos de forma eficiente pelo conceito de englobamento dos contrários.

Nesse sentido, a presente pesquisa também buscou elaborar uma crítica à literatura antropológica em duas frentes principais. Em primeiro lugar, a questão da ênfase exagerada que a desobsessão recebeu em comparação com outras importantes atividades espíritas, como o passe e a psicografia. Estas últimas, busquei demonstrar, são componentes fundamentais da experiência religiosa de qualquer espírita que frequente regularmente um centro, ao passo que a desobsessão – embora sendo uma instância mediúnica de grande importância nos estudos sobre os fenômenos espirituais – apenas possui centralidade análoga para alguns médiuns experientes e trabalhadores mais envolvidos com as atividades avançadas do centro. É claro que isso não torna a desobsessão um tema dispensável na etnografia, mas sua importância deve ser bem localizada e contextualizada com as demais atividades que formam a agenda de um centro espírita. Talvez a sessão de desobsessão, por representar um momento da mediunidade em que se observa traços rituais mais distintivos, tenha exercido um fascínio desmedido sobre os antropólogos, cuja preocupação com ritos em contextos religiosos encontra algum desconforto quando confrontada pelas contundentes afirmações nativas de que não há ritual no espiritismo. Especialmente quando tomamos o clássico debate sociológico de Roger Bastide e Cândido Procópio de Camargo sobre a diferenciação da mediunidade kardecista e umbandista a partir de oposições como razão/emoção, ou austeridade ritual/pujança cerimonial.

É possível falar de ritual no espiritismo se contextualizarmos o discurso nativo. A ideia de ritual com que os espíritas operam não é a mesma que o antropólogo manipula em suas reflexões. O uso da noção por Cavalcanti, assim como sua crítica à sociologia funcionalista e

análise do continuum mediúnico, são exemplos dessa matização. Entretanto, também é preciso um cuidado para que a singularidade ritual da desobsessão não desloque esta atividade para além de seu lugar específico na agenda dos centros. A desobsessão não é, por suas características particulares – o combate espiritual, os riscos, os tabus, as preparações, os cuidados com energias, atos e palavras –, um microverso cuja experiência pode ser tomada como ilustrativa de todo o sistema religioso. Trata-se de uma atividade fundamental de uma perspectiva doutrinária e para uma parcela específica dos frequentadores do centro. As discussões que suscita, sobre evolução carma e doutrinação, são preciosas para o estudo antropológico do espiritismo, mas é preciso localizar as dimensões concretas desse debate. Uma boa parte das questões envolvidas na desobsessão são temas com importância relativa, que deve ser avaliada etnograficamente. A centralidade de um tipo de experiência para os modelos sociológicos e antropológicos deve ser manipulada com cautela quando passamos para a dimensão da vivência cotidiana das pessoas que buscam o centro espírita por uma vasta gama de motivos.

Outro ponto importante nessa discussão é que a sessão de desobsessão constitui um espaço de experiência religiosa no qual se manifestam elementos que tornam mais clara a aproximação estrutural entre espiritismo e umbanda. Os riscos, preparativos, discursos e a própria figura do obsessor destoam das demais atividades espíritas, sempre marcadas por um purismo moral muito pronunciado. A desobsessão é um espaço em que se observa rompantes e batalhas discursivas com espíritos, constituindo uma interação bem mais “visceral” com o mundo espiritual. Esse tipo de atividade, muito mais ritualizada e aberta às contingências espirituais do que geralmente se observa num centro espírita, pode ter chamado a atenção dos estudos antropológicos e sociológicos por tornar mais explícita a matriz espiritualista presente nas religiões mediúnicas. Talvez pudéssemos arriscar em dizer que é na desobsessão que o espiritismo se distancia de uma modalidade cristã mais clássica e rígida e se abre para dimensões da experiência religiosa que marcam outros tipos de interação com o plano espiritual. Essa afirmação permanece, entretanto, num nível de hipótese, dado que seria necessário um estudo comparativo mais aprofundado entre o espiritismo e outras religiões espiritualistas que compartilham com ele uma linhagem paralela.

A segunda frente de argumentação para com a literatura antropológica diz respeito a duas questões presentes no modelo de Cavalcanti, começando pela utilização da noção dumontiana de hierarquia. Ao falar em oposição hierárquica, isto é, num esquema baseado em

nivelamentos orientados por ideias-valor, é preciso distinguir a bússola ideológica geral do sistema e também apreender os contextos em que a relação hierárquica mais ampla e estruturalmente mais importante se inverte. No caso do espiritismo, se tomamos como princípio teórico uma oposição hierárquica entre espírito e matéria, temos que demonstrar como o sistema ideológico/cosmológico geral está organizado em torno do englobamento do polo material pelo polo espiritual (toda a discussão sobre evolução, pureza e moralidade), assim como também apontar onde essa relação se inverte. Em suma, é preciso demonstrar os casos “marginais” em que a matéria engloba o espírito, do contrário o sistema toma a forma de uma oposição direta simples, não constituindo hierarquia. Busquei, a partir disso tudo, argumentar que a cosmologia espírita possui um espaço ideológico específico em que a relação geral do sistema se inverte: trata-se dos estágios primários da escala evolutiva, onde espíritos e planetas estão constituídos por uma relação muito mais próxima à matéria do que ao polo espiritual do ser. Conforme a evolução realiza sua dinâmica própria, isto é, conforme o sistema mais amplo faz pesar sua preponderância, essa relação vai se invertendo até que o englobamento chegue ao estado simetricamente inverso, com o elemento espiritual do ser englobando o material. É claro que o percurso para isso é cheio de nuances e complexidades, algumas das quais foram discutidas nos capítulos anteriores, mas temos aqui uma imagem esquemática geral de como a noção de hierarquia não apenas faz sentido no contexto espírita, mas também possibilita uma discussão muito mais sofisticada dessa relação fundamental na doutrina.

Por fim, a outra discussão específica com o trabalho de Cavalcanti refere-se à separação entre elementos sincrônicos (mediunidade) e diacrônicos (reencarnação) na composição da noção de pessoa. Como tratado anteriormente, talvez seja mais interessante abordar a pessoa espírita como produto das relações e fluxos que são estabelecidos através de sua experiência encarnada e desencarnada. Cavalcanti argumenta que é na pessoa que os dois eixos (diacrônico e sincrônico) que ordenam as interações entre Mundo Visível e Mundo Invisível se encontram. Meu objetivo ao longo das páginas anteriores foi sugerir que, na verdade, tais eixos são redes pelas quais circulam diferentes coisas e através das quais determinadas relações se estabelecem. A noção de pessoa espírita é um efeito ou produto desse conjunto de relações, ou melhor, de um grupo particular de interações com outros espíritos e elementos do Cosmos, cujo movimento geral é a circulação. Qual seria a vantagem dessa ênfase em relação à noção de eixos dialógicos proposta por Cavalcanti? Em grande

medida, essa perspectiva garante uma abertura para a complexidade etnográfica que permeia noções como encarnação, evolução e caridade. Além de princípios sistêmicos, tais noções são também valores que ordenam fluxos dinâmicos que estão diretamente relacionados ao cotidiano das pessoas que frequentam um centro espírita. Mais do que isso, sua própria experiência, agência e cosmovisão são produtos de tais valores.

Esse tipo de enfoque responde, portanto, de forma diferente à questão “o que define um espírita?” Em termos gerais, a pessoa espírita é uma amálgama de relações cármicas, dívidas, créditos, atos caridosos, tendências egoístas ou altruístas, interações enérgicas e vibratórias, estudo, trabalho, orações, passes, experiências mediúnicas e um sem número de outros elementos relacionais. Minha sugestão metodológica foi trabalhar esses elementos em termos do que circula e como circula através dos fluxos por eles formados. Trata-se, assim, de uma análise preocupada primariamente com relações e seus efeitos, mais do que com os elementos particulares que estão envolvidos nessas relações. Um exemplo dessa postura é o modo como o modelo de Cavalcanti deposita uma centralidade quase mecânica na noção de livre-arbítrio ao passo que busquei compreendê-la a partir dos tipos de interações que dela emergem.

O espiritismo permanece como um campo de estudos a ser explorado de um ponto de vista tanto etnográfico quanto teórico pelas ciências sociais. Existe um número de pesquisas basilares que já documentaram uma grande quantidade de nuances e detalhes, mas que, ao mesmo tempo, abriram espaço para uma vasta gama de assuntos que ainda carecem de reflexões mais detidas. A expansão do espiritismo apontada pelos últimos censos – e já notada pelos cientistas sociais – demonstra o quanto tais discussões são relevante para os estudos sobre religião, não apenas em termos de compreensão do próprio espiritismo, mas também da religiosidade brasileira como um todo.

## Referências Bibliográficas

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

ANDREA, Anthony. **O Self Perfeito e a Nova Era: Individualismo e Reflexividade em Religiosidades Pos-Tradicionais**. São Paulo: Loyola, 2000.

ARAUJO, Eveline Stella de. **Médicos, médiuns e mediações: um estudo etnográfico sobre médicos-espíritas**. Mestrado em Antropologia Social, UFPR, Curitiba, 2007. Disponível em: <<http://acervodigital.ufpr.br/handle/1884/12346>>. Acesso em: 26 abr. 2017.

ARRIBAS, Celia da Graça. **Afinal, espiritismo é religião? A doutrina espírita na formação da diversidade religiosa brasileira**. São Paulo: Alameda, 2010.

\_\_\_\_\_. Espiritismo: entre crime e religião. **Mneme–Revista de Humanidades**, v. 11, n. 29, p. 318–339, 2011.

\_\_\_\_\_. **No princípio era o verbo: espíritas e espiritismos na modernidade religiosa brasileira**. Doutorado em Sociologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8132/tde-22012015-184049/>>. Acesso em: 26 abr. 2017.

ASAD, Talal. **Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam**. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1993.

\_\_\_\_\_. **Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity**. Stanford: Stanford University Press, 2003.

AUBRÉE, Marion; LAPLANTINE, François. **A mesa, o livro e os espíritos: Gênese, evolução e atualidade do movimento social espírita entre França e Brasil**. Maceió: Editora da UFAL, 2009.

BASTIDE, Roger. Le spiritisme au Brésil. **Archives des Sciences Sociales des religions**, n. 24, 1967, p. 3-16. Disponível em: <[http://data.over-blog-kiwi.com/1/90/49/65/20171203/ob\\_c69146\\_le-spiritisme-au-bresil-etude-socio.pdf](http://data.over-blog-kiwi.com/1/90/49/65/20171203/ob_c69146_le-spiritisme-au-bresil-etude-socio.pdf)>. Acesso em: 12 out. 2017.

\_\_\_\_\_. **O sagrado selvagem e outros ensaios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. **O Sonho, o transe e a loucura**. São Paulo: Três Estrelas, 2016.

BOURDIEU, Pierre. Marginalia: algumas notas adicionais sobre o dom. **Mana**, v. 2, n. 2, p. 7–20, 1996.

BOWIE, Katherine. The Alchemy of Charity: Of Class and Buddhism in Northern Thailand. **American Anthropologist**, v. 100, n. 2, p. 469–481, 1998.

CAILLÉ, Alain. **Antropologia do dom: o terceiro paradigma**. Petrópolis: Vozes, 2002.

CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. **Kardecismo e umbanda: uma interpretação sociológica**. São Paulo: Pioneira, 1961.

\_\_\_\_\_. **Católicos, protestantes e espíritas**. Petrópolis: Vozes, 1973.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. Breve História da Competição religiosa entre Catolicismo e Espiritismo Kardecista e de suas Obras Sociais na cidade de Juiz de Fora: 1900-1960. **Locus - Revista de História**, v. 7, n. 1, p. 131–154, 2001.

\_\_\_\_\_. O Conceito de Reencarnação no Espiritualismo moderno: Entre o Círculo de Sâmsara e o Evolucionismo Positivista. **Numen**, v. 3, n. 1, p. 95–109, 2010.

\_\_\_\_\_. **Espiritismo e Nova era: Interpelações ao Cristianismo Histórico**. Aparecida: Editora Santuario, 2014.

\_\_\_\_\_. Entre o Carma e a Cura: Tensão Constitutiva do Espiritismo no Brasil. **PLURA – Revista de Estudos de Religião**, v. 7, n. 1, p. 230–251, 2016.

\_\_\_\_\_. “A teoria do ‘continuum mediúnico’ de Cândido Procópio Camargo nos anos 1960-1970: atualizações e transformações contemporâneas”. **Religare**, v.14, n.1, 2017, p. 05-27.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. **O Mundo Invisível: cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no espiritismo**. Rio de Janeiro: Zahar, 1983 (edição digital).

\_\_\_\_\_. Vida e morte no Espiritismo kardecista. **Religião e Sociedade**, v. 24, n. 1, p. 168–173, 2004.

COLEMAN, Simon. **The Globalisation of Charismatic Christianity: Spreading the Gospel of Prosperity**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

\_\_\_\_\_. The charismatic gift. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, v. 10, n. 2, p. 421–442, 2004.

\_\_\_\_\_. Materializing the self: Words and Gifts in the Construction of Charismatic Protestant Identity. In: CANNELL, Fenella (Org.). **The Anthropology of Christianity**. Londres: Duke University Press, 2006, p. 163–184.

\_\_\_\_\_. Prosperity Unbound? Debating the “Sacrificial Economy”. **Research in Economic Anthropology**, v. 31, p. 23–45, 2011.

CONAN DOYLE, Arthur. **A história do espiritualismo: de Swedenborg ao início do século XX**. Brasília: FEB, 2013.

CSORDAS, Thomas. **Corpo/Significado/Cura**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008.

DAMAZIO, Sylvia F. **Da Elite ao Povo: advento e expansão do espiritismo no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 1994.

DE SOUZA, André Ricardo. A medicina do além entre o espiritualismo e o espiritismo kardecista. **Anais da 29ª Reunião Brasileira de Antropologia**, 2014. Disponível em: <[http://www.29rba.abant.org.br/resources/anais/1/1402022677\\_ARQUIVO\\_Texto-AndreRicardodeSouza.pdf](http://www.29rba.abant.org.br/resources/anais/1/1402022677_ARQUIVO_Texto-AndreRicardodeSouza.pdf)>. Acesso em: 26 abr. 2017.

DENIS, Leon. **No Invisível**. Brasília: FEB, 2014.

DERRIDA, Jacques. **Given Time: I. Counterfeit Money**. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

DETIENNE, Marcel. **Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica**. São Paulo: Marftins Fontes, 2013.

DUARTE, Luiz Fernando Dias. Louis Dumont (1911-1998). In: ROCHA, Everardo; FRID, Marina (orgs.). **Os Antropólogos: De Edward Tylor a Pierre Clastres**. Petrópolis: Vozes, 2015, p. 193-206..

DUMONT, Louis. **Ensaio Sobre o Individualismo: Uma Perspectiva Antropológica da ideologia Moderna**. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

\_\_\_\_\_. **Homo Aequalis: Gênese e Plenitude da Ideologia Econômica**. Bauru: EDUSC, 2000.

\_\_\_\_\_. **Homo Hierarchicus: O Sistema Das Castas E Suas Implicações**. São Paulo: EDUSP, 2008.

\_\_\_\_\_. On value. **Hau: Journal of Ethnographic Theory**, 3 (1), p. 287–315, 2013.

ESPÍRITO SANTO, Diana. The Power of the Dead: Spirits, Socialism, and Selves in an Afro-Cuban Universe. **Fieldwork in Religion**, v. 3, n. 2, p. 161–177, 2008.

\_\_\_\_\_. Making dreams: spirits, vision, and the ontological effects of dream knowledge in Cuban espiritismo. **Suomen Antropologi**, v. 34, n. 3, p. 6–24, 2009.

\_\_\_\_\_. ‘Who else is in the drawer?’ Trauma, personhood and prophylaxis among Cuban scientific spiritists. **Anthropology & Medicine**, v. 17, n. 3, p. 249–259, 2010a.

\_\_\_\_\_. Parcialidade e materialidade: a distribuição do ser e do saber no espiritismo cubano. In: CUNHA, Olivia Gomes da (Org.). **Outras Ilhas: Espaços, Temporalidades e Transformações em Cuba**. Rio de Janeiro: Aeroplano Editora, 2010b, p. 493–548. Disponível em: <<http://repositorio.ul.pt/handle/10451/11663>>. Acesso em: 26 abr. 2017.



\_\_\_\_\_. Spiritist boundary-work and the morality of materiality in Afro-Cuban religion. **Journal of Material Culture**, v. 15, n. 1, p. 64–82, 2010c.

\_\_\_\_\_. Fluid Divination: Movement, Chaos, and the Generation of “Noise” in Afro-Cuban Spiritist Oracular Production. **Anthropology of Consciousness**, v. 24, n. 1, p. 32–56, 2013a.

\_\_\_\_\_. Moralidade e materialismo: uma aproximação à cosmopolítica das relações entre espíritas ‘científicos’ e ‘cruzados’ em Cuba. *In*: CARNEIRO, Gamaliel da Silva; SANTOS, Lyndon de Araújo; FERRETTI, Sérgio Figueiredo; *et al* (Orgs.). **Todas as águas vão para o mar: poder, cultura e devoção nas religiões**. São Luís: EDUFMA, 2013b.

\_\_\_\_\_. Plasticidade e pessoalidade no espiritismo crioulo cubano. **Mana**, v. 20, n. 1, p. 63–93, 2014.

\_\_\_\_\_. Desagregando o espiritual: a fabricação de pessoas e de complexos espírito-matéria em práticas mediúnicas afro-cubanas. **Religião & Sociedade**, v. 35, n. 1, p. 216–236, 2015a.

\_\_\_\_\_. **Developing the dead: mediumship and selfhood in Cuban espiritismo**. Gainesville: University Press of Florida, 2015b.

\_\_\_\_\_. Liquid sight, thing-like words, and the precipitation of knowledge substances in Cuban espiritismo. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, v. 21, n. 3, p. 579–596, 2015c.

\_\_\_\_\_. Turning Outside In: Infolded Selves in Cuban Creole Espiritismo. **Ethos**, v. 43, n. 3, p. 267–285, 2015d.

\_\_\_\_\_. Clothes for spirits: Opening and closing the cosmos in Brazilian Umbanda. **HAU: Journal of Ethnographic Theory**, v. 6, n. 3, p. 85–106, 2016.

\_\_\_\_\_. Recursivity and the Self-Reflexive Cosmos: Tricksters in Cuban and Brazilian Spirit Mediumship Practices. **Social Analysis**, v. 60, n. 1, p. 37–55, 2016.

\_\_\_\_\_. Possession consciousness, religious individualism, and subjectivity in Brazilian Umbanda. **Religion**, v. 47, n. 2, p. 179–202, 2017.

ESPÍRITO SANTO, Diana; TASSI, Nico (Orgs.). **Making spirits: materiality and transcendence in contemporary religions**. London; New York: I.B. Tauris, 2013.

FADER, Ayala. **Mitzvah Girls: Bringing Up the Next Generation of Hasidic Jews in Brooklyn**. Princeton: Princeton University Press, 2009.

FOUCAULT, Michel. **Aulas Sobre a Vontade de Saber**. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

FREIRE, Bernardo Curvelano. **A conciliação interrompida: modos de mediação na França e espiritismo francês no século XIX**. Doutorado em Antropologia Social, UNICAMP, Campinas, 2015. Disponível em: <[https://www.academia.edu/14088493/A\\_Concilia%C3%A7%C3%A3o\\_Interrompida\\_modos\\_de\\_media%C3%A7%C3%A3o\\_na\\_Fran%C3%A7a\\_e\\_o\\_espiritismo\\_franc%C3%AAs\\_no\\_s%C3%A9culo\\_XIX](https://www.academia.edu/14088493/A_Concilia%C3%A7%C3%A3o_Interrompida_modos_de_media%C3%A7%C3%A3o_na_Fran%C3%A7a_e_o_espiritismo_franc%C3%AAs_no_s%C3%A9culo_XIX)>. Acesso em: 26 abr. 2017.

GIUMBELLI, Emerson. Heresia, doença, crime ou religião: o espiritismo no discurso de médicos e cientistas sociais. **Revista de Antropologia**, v. 40, n. 2, p. 31–82, 1997a.

\_\_\_\_\_. **O cuidado dos mortos: uma história da condenação e legitimação do espiritismo**. Rio de Janeiro: Ministério da Justiça, Arquivo Nacional, 1997b.

\_\_\_\_\_. “Caridade, assistência social, política e cidadania: práticas e reflexões no espiritismo”. In: LANDIM, Leilah. **Ações em sociedade: militância, caridade, assistência, etc**. Rio de Janeiro: NAU Editora, 1998.

\_\_\_\_\_. O “baixo-espiritismo” e a história dos cultos mediúnicos. **Horizontes antropológicos**, v. 9, n. 19, p. 247–281, 2003.

\_\_\_\_\_. Os azande e nós: experimento de antropologia simétrica. **Horizontes Antropológicos**, v. 12, n. 26, p. 261–297, 2006.

\_\_\_\_\_. Kardec nos Trópicos. **Revista de História da Biblioteca Nacional**, v. 33, n. 3, p. 14–19, 2008.

\_\_\_\_\_. A noção de crença e suas implicações para a modernidade: um diálogo imaginado entre Bruno Latour e Talal Asad. **Horizontes Antropológicos**, v. 17, n. 35, p. 327–356, 2011.

GOLDMAN, Marcio. A Construção Ritual da Pessoa: a Possessão no Candomblé. **Religião e Sociedade**, v. 12, n. 1, p. 22–54, 1985.

GREGORY, Christopher. **Gifts and Commodities**. Chicago: HAU Books, 2015.

HANSON, John. The Anthropology of Giving: Toward A Cultural Logic of Charity. **Journal of Cultural Economy**, v. 8, n. 4, p. 501–520, 2015.

HESS, David. O espiritismo e as ciências. **Religião e Sociedade**, n. 14/3, 1987.

HOLBRAAD, Martin. **Response to Bruno Latour’s “Thou shall not freeze-frame”**. Disponível em: <<https://sites.google.com/a/abaetenet.net/nansi/abaetextos/response-to-bruno-latours-thou-shall-not-freeze-frame-martin-holbraad>>. Acesso em: 12 abr. 2017.

HOUSEMAN, Michael. The hierarchical relation: A particular ideology or a general model? **Hau: Journal of Ethnographic Theory**, 5 (1), p. 251–269, 2015.

HUMPHREY, Caroline; HUGH-JONES, Stephen. (Org.). **Barter, exchange, and value: an anthropological approach**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

ISAIA, Artur Cesar. Loucura Coletiva? **Revista de História da Biblioteca Nacional**, ano 3, nº 33, junho, p. 20-25, 2008.

ISAIA, Artur Cesar; MANOEL, Ivan Aparecido (Orgs.). **Espiritismo & religiões afro-brasileiras: história e ciências sociais**. São Paulo: Editora Unesp, 2012.

KAPFERER, Bruce. Feitiçaria, modernidade e o imaginário constitutivo: continuidades hibridizantes. **Religião & Sociedade**, v. 35, n. 2, p. 18–44, 2015.

KARDEC, Allan. **Instruções Práticas sobre as Manifestações Espíritas**. São Paulo: Pensamento, 1993.

\_\_\_\_\_. **Obras Póstumas**. São Paulo: LAKE, 2007.

\_\_\_\_\_. **A Gênese**. São Paulo: LAKE, 2010.

\_\_\_\_\_. **O Evangelho Segundo o Espiritismo**. Brasília: FEB, 2013a.

\_\_\_\_\_. **O Livro dos Médiuns**. Brasília: FEB, 2013b.

\_\_\_\_\_. **O Que é o Espiritismo: Introdução ao conhecimento do mundo invisível, pelas manifestações dos espíritos**. Brasília: FEB, 2013c.

\_\_\_\_\_. **O Livro dos Espíritos**. Brasília: FEB, 2014.

KELLER, Eva. **The Road to Clarity: Seventh-Day Adventism in Madagascar**. New York: Palgrave Macmillan, 2005.

\_\_\_\_\_. Scripture Study as “normal science”: Seventh-day Adventist practice on the east coast of Madagascar. *In*: CANNELL, Fenella (Org.). **The Anthropology of Christianity**. Londres: Duke University Press, 2006, p. 273–294.

LIDLAW, J. A free gift makes no friends. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, v. 6, n. 4, p. 617–634, 2000.

LANNA, Marcos. Repensando a troca trobriandesa. **Revista de Antropologia**, v. 35, n. 0, p. 129–148, 1992.

\_\_\_\_\_. Reciprocidade e Hierarquia. **Revista de Antropologia**, v. 39, n. 1, p. 111–144, 1996.

\_\_\_\_\_. Nota sobre Marcel Mauss e o ensaio sobre a dádiva. **Revista de Sociologia e Política**, v. 0, n. 14, 2000. Disponível em: <<http://revistas.ufpr.br/rsp/article/view/3565>>. Acesso em: 26 abr. 2017.

LATOUR, Bruno. **Jubiler – ou les tourments de la parole religieuse**. Paris: Les Empêcheurs de penser en rond, 2002.

\_\_\_\_\_. “Não congelarás a imagem”, ou: como não desentender o debate ciência-religião. **Mana**, v. 10, n. 2, p. 349–375, 2004.

\_\_\_\_\_. **Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory**. Oxford: Oxford University Press, 2005.

LEIRNER, Piero. **Hierarquia e Individualismo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **As Estruturas Elementares do Parentesco**. Petrópolis: Vozes, 1982.

\_\_\_\_\_. **O Cru e o Cozido**. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

\_\_\_\_\_. **O Homem Nu**. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

LEWGOY, Bernardo. A Antropologia pós-moderna e a produção literária espírita. **Horizontes Antropológicos**, v. 4, n. 8, p. 87–113, 1998.

\_\_\_\_\_. **Os espíritas e as letras: um estudo antropológico sobre cultura escrita e oralidade no espiritismo kardecista**. Doutorado em Antropologia Social, USP, São Paulo, 2000. Disponível em: <<http://www.lume.ufrgs.br/handle/10183/16244>>. Acesso em: 26 abr. 2017.

\_\_\_\_\_. Chico Xavier e a cultura brasileira. **Revista de Antropologia**, v. 44, n. 1, p. 53–116, 2001a.

\_\_\_\_\_. Secularismo e espiritismo nas ciências sociais: discutindo os resultados da UFRGS. **Debates do NER**, v. 2, n. 2, p. 103–116, 2001b.

\_\_\_\_\_. Etnografia da leitura num grupo de estudos espírita. **Horizontes antropológicos**, v. 10, n. 22, p. 255–282, 2004a.

\_\_\_\_\_. **O grande mediador: Chico Xavier e a cultura brasileira**. Bauru: EDUSC: CNPq/Pronex, 2004b.

\_\_\_\_\_. O livro religioso no Brasil recente: uma reflexão sobre as estratégias editoriais de espíritas e evangélicos. **Ciencias sociales y religión**, v. 6, n. 6, p. 51–69, 2004c.

\_\_\_\_\_. Representações de ciência e religião no espiritismo kardecista: antigas e novas configurações. **Civitas – Revista de Ciências Sociais**, v. 6, n. 2, p. 151–167, 2007.

\_\_\_\_\_. A transnacionalização do espiritismo kardecista brasileiro: uma discussão inicial. **Religião & Sociedade**, v. 28, n. 1, p. 84–104, 2008.

\_\_\_\_\_. “Incluídos e letrados – Reflexões sobre a vitalidade do espiritismo kardecista no Brasil atual”. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (orgs.). **As religiões no Brasil: continuidades e rupturas**. Petrópolis: Vozes, 2011.

\_\_\_\_\_. “A contagem do rebanho e a magia dos números: notas sobre o espiritismo no censo de 2010”. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (orgs.). **Religiões em Movimento: o Censo de 2010**. Petrópolis: Vozes, 2013.

MAUSS, Marcel. **Ensaios de sociologia**. São Paulo: Perspectiva, 1999.

\_\_\_\_\_. **Sociologia E Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. **Sobre o Sacrifício**. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

MELLO, Marcelo Moura. Entidades espirituais: materializações, histórias e os índices de suas presenças. **Etnografica**, v. 20, n. 1, p. 211–225, 2016.

MONTERO, Paula. **Da doença à desordem: a magia na Umbanda**. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

\_\_\_\_\_. “Religiões e dilemas da sociedade brasileira”. In: MICELI, Sérgio (org.). **O que ler na ciência social brasileira**. São Paulo/Brasília: Anpocs/Capes, 1999.

MORAES, Ângela Teixeira de. O discurso da saúde no espiritismo: Do magnetismo à autocura. **Religare: Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da UFPB**, v. 14, n. 1, p. 90–108, 2017.

MUNN, Nancy D. **The Fame of Gawa: A Symbolic Study of Value Transformation in a Massim (Papua New Guinea) Society**. Durham: Duke University Press, 1986.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. **Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo**. São Paulo: EDUSP, 1996.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**. Petrópolis: Vozes, 1999.

PARRY, Jonathan. Ghosts, Greed and Sin: The Occupational Identity of the Benares Funeral Priests. **Man**, v. 15, n. 1, p. 88–111, 1980.

\_\_\_\_\_. The Gift, the Indian Gift and the “Indian Gift”. **Man**, v. 21, n. 3, p. 453–473, 1986.

\_\_\_\_\_. “Mauss, Dumont, and the distinction between status and power”. In: ALLEN, N. J.; JAMES, Wendy (Orgs.). **Marcel Mauss: A Centenary Tribute**. New York: Berghahn Books, 1998, p. 151–172.

PARRY, Jonathan; BLOCH, Maurice. **Money and the Morality of Exchange**. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

PEREIRA, João Baptista Borges (Org.). **Religiosidade no Brasil**. São Paulo: EDUSP, 2012.

PIRES, José Herculano. **O Espírito e o Tempo – Introdução Antropológica ao Espiritismo**. São Paulo: Paidéia, 2016.

POUILLON, Jean. Remarks on the verb “to believe”. **HAU: Journal of Ethnographic Theory**, v. 6, n. 3, p. 485–492, 2016.

PRANDI, Reginaldo. As religiões afro-brasileiras nas Ciências Sociais: uma conferência, uma bibliografia. **BIB – Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais**, n. 63, p. 07-30, 2007.

\_\_\_\_\_. **Os mortos e os vivos: uma introdução ao espiritismo**. São Paulo: Três Estrelas, 2012.

PREMAWARDHANA, Devaka. Transformational Tithing Sacrifice and Reciprocity in a Neo-Pentecostal Church. **Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions**, Vol. 15, n. 4, p. 85-109, 2012.

RABELO, Miriam Cristina; MOTTA, Sueli; SCHAEPPI, Paula; et al. Comparando Experiências de Aflição e Tratamento no Candomblé, Pentecostalismo e Espiritismo. **XXII Encontro Anual da ANPOCS: Caxambu**, 1998.

RAHEJA, Gloria. **The Poison in the Gift: Ritual, Prestation, and the Dominant Caste in a North Indian Village**. Chicago: University of Chicago Press, 1988.

ROBBINS, Joel. Equality as Value: Ideology in Dumont, Melanesia and the West. **Social Analysis**, n° 36, 21-70, 1994.

\_\_\_\_\_. God is Nothing But Talk: Modernity, Language and Prayer in a Papua New Guinea Society. **American Anthropologist**, vol. 103, n° 4, 901-912, 2001.

\_\_\_\_\_. What is a Christian? Notes Toward an Anthropology of Christianity. **Religion**, vol. 33, n° 3, 191-199, 2003.



\_\_\_\_\_. **Becoming Sinners: Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society**. Berkeley: University of California Press, 2004.

ROCHA, Cristina. A globalização do espiritismo: fluxos do movimento religioso de João de Deus entre a Austrália e o Brasil. **Revista de Antropologia**, p. 571–603, 2009.

RODRIGUES, Karine Mendonça. **Apometria: do centro espírita ao consultório, o ritual e as implicações quanto à eficácia simbólica**. Mestrado em Antropologia Social, UFRGS, Porto Alegre, 2016. Disponível em: <<https://www.lume.ufrgs.br/handle/10183/140237>>. Acesso em: 26 abr. 2017.

RUEL, Malcolm. Christians as Believers. *In*: HARVEY, Graham (Org.). **Ritual and Religious Belief: A Reader**. New York: Routledge, 2005, p. 242–264.

SANCHIS, Pierre. Pra não dizer que não falei de sincretismo. **Comunicações do ISER**, n. 45, ano 13, p. 4-11, Rio de Janeiro, 1994.

SANTOS BARBOSA, Allan Wine. **O Paraíso Perdido: Pessoa e Salvação na Igreja Adventista do Sétimo Dia**. Monografia de conclusão de curso, São Carlos: UFSCar, 2015.

SILVA, Fábio Luiz da. A utopia espírita: a cidade espiritual Nosso Lar. *In*: ISAIA, Artur Cesar; MANOEL, Ivan Aparecido (Orgs.). **Espiritismo & religiões afro-brasileiras: história e ciências sociais**. São Paulo: Editora Unesp, 2012, p. 5–32.

SILVA, Vágner Gonçalves da. **Candomblé e Umbanda: Caminhos da Devoção Brasileira**. São Paulo: Selo Negro, 2005.

\_\_\_\_\_. **O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras**. São Paulo: EDUSP, 2015.

SOARES, Luis Eduardo. O autor e seu duplo: a psicografia e as proezas do simulacro. **Religião & Sociedade**, v. 4, p. 121–140, 1979.

STOLL, Sandra Jacqueline. Religião, ciência ou auto-ajuda? Trajetos do Espiritismo no Brasil. **Revista de Antropologia**, v. 45, n. 2, p. 361–402, 2002.

\_\_\_\_\_. **Espiritismo à Brasileira**. São Paulo: EDUSP, 2003.

\_\_\_\_\_. Encenando o invisível: a construção da pessoa em ritos mediúnicos e performances de “auto ajuda”. **Religião & Sociedade**, v. 29, n. 1, p. 13–29, 2009.

\_\_\_\_\_. O Espiritismo na Encruzilhada: Mediunidade com Fins Lucrativos? *In*: PEREIRA, JOÃO B. B. (Org.). **Religiosidade no Brasil**. São Paulo: EDUSP, 2012, p. 257–270.

STRATHERN, Marilyn. **Partial Connections**. Walnut Creek: Altamira Press – Rowman & Littlefield Publishers, 1991.

\_\_\_\_\_. Artifacts of History: Events and the interpretation of images. *In*: **Learning to see in Melanesia: Four lectures given in the Department of Social Anthropology, Cambridge University, 1993–2008**. [s.l.]: HAU Books, 2013, p. 157–178. (HAU Masterclass Series, 2). Disponível em: <<https://haubooks.org/learning-to-see-in-melanesia/>>. Acesso em: 17 maio 2017.

\_\_\_\_\_. **O Efeito Etnográfico e Outros Ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

TAMBIAH, Stanley J. **Magic, Science and Religion and the Scope of Rationality**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

TEIXEIRA, Faustino Luiz Couto; MENEZES, Renata de Castro (Orgs.). **As religiões no Brasil: continuidades e rupturas**. Petrópolis: Editora Vozes, 2011.

TONIOL, Rodrigo. **Do espírito na saúde: Oferta e uso de terapias alternativas/complementares nos serviços de saúde pública no Brasil**. Doutorado em Antropologia Social, UFRGS, Porto Alegre, 2015a. Disponível em: <<https://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/134201/000985756.pdf?sequence=1>>. Acesso em: 15 jun. 2017.

\_\_\_\_\_. Espiritualidade que faz bem: Pesquisas, políticas públicas e práticas clínicas pela promoção da espiritualidade como saúde. **Sociedad y religión**, v. 25, n. 43, p. 110–146, 2015b.

VASCONCELOS, João. Espíritos clandestinos: espiritismo, pesquisa psíquica e antropologia da religião entre 1850 e 1920. **Religião e Sociedade**, v. 23, n. 2, p. 92–126, 2003.

\_\_\_\_\_. Espíritos lusófonos numa ilha crioula: língua, poder e identidade em São Vicente de Cabo Verde. *In*: CARVALHO, Clara; PINA CABRAL, João de (Eds.). **A persistência da história: passado e contemporaneidade em África**. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2004, p. 149–190.

\_\_\_\_\_. “Ou casada, ou caseira”: mediunidade e feminidade de classe média em São Vicente de Cabo Verde. *In*: CABRAL, Manuel Villaverde; WALL, Karin; ABOIM, Sofia; *et al* (Eds.). **Itinerários: a investigação nos 25 anos do ICS**. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais., 2008, p. 817–838.

\_\_\_\_\_. **Histórias do Racionalismo Cristão em São Vicente, de 1911 a 1940**. 2. ed. São Vicente, Cape Verde: Comissão organizadora da comemoração do 1º centenário do racionalismo cristão em Cabo Verde, 2012a.

\_\_\_\_\_. “Manera, ess muv?”: a mobilidade como valor em São Vicente de Cabo Verde. *In*: DIAS, Juliana Braz; LOBO, Andréa de Souza (Eds.). **África em Movimento**. Brasília: ABA Publicações, 2012b, p. 49–62.

VELHO, Otávio (Org.). **Circuitos Infinitos: Comparações e religiões no Brasil, Argentina, Portugal, França e Grã-Bretanha**. São Paulo: Attar, 2003.

\_\_\_\_\_. Comentários sobre um texto de Bruno Latour. **Mana**, v. 11, n. 1, p. 297–310, 2005.

\_\_\_\_\_. **Mais realistas do que o rei: ocidentalismo, religião e modernidades alternativas**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007.

\_\_\_\_\_. A religião é um modo de conhecimento? **PLURA, Revista de Estudos de Religião**, v. 1, n. 1, p. 3–37, 2010.

WARREN, Donald. A medicina espiritualizada: a homeopatia no Brasil do séc. XIX. **Religião e Sociedade**, n. 13/1, 1986.

WEBER, Max. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

XAVIER, Francisco Cândido. **Missionários da Luz**. Brasília: FEB, 2011.

\_\_\_\_\_. **O evangelho por Emmanuel, Comentários ao evangelho segundo Mateus**. Brasília: FEB, 2014a.

\_\_\_\_\_. **Religião dos Espíritos**. Brasília: FEB, 2014b.

\_\_\_\_\_. **Emmanuel**. Brasília: FEB, 2015a.

\_\_\_\_\_. **Nosso lar**. Brasília: FEB, 2015b.

\_\_\_\_\_. **O evangelho por Emmanuel, Comentários ao evangelho segundo João**. Brasília: FEB, 2015c.

\_\_\_\_\_. **O evangelho por Emmanuel, Comentários ao evangelho segundo Marcos**. Brasília: FEB, 2015d.

\_\_\_\_\_. **O evangelho por Emmanuel, Comentários ao evangelho segundo Lucas**. Brasília: FEB, 2016.