

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS**

Allan Wine Santos Barbosa

**Fora da Caridade Não Há Salvação:
Um ensaio sobre prestações altruístas no espiritismo e para além dele**

**São Carlos – SP
2023**

Allan Wine Santos Barbosa

Fora da Caridade Não Há Salvação:

Um ensaio sobre prestações altruístas no espiritismo e para além dele

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos, para a obtenção do título de doutor em Antropologia Social

Orientador: Prof. Dr. Marcos P. D. Lanna

**São Carlos – SP
2023**

Santos Barbosa, Allan Wine

Fora da caridade não há salvação: um ensaio sobre prestações altruístas no espiritismo e para além dele / Allan Wine Santos Barbosa -- 2023. 280f.

Tese de Doutorado - Universidade Federal de São Carlos, campus São Carlos, São Carlos

Orientador (a): Marcos Pazzanese Duarte Lanna

Banca Examinadora: João Frederico Rickli, Bernardo Lewgoy, Piero de Camargo Leirner, Luiz Henrique de Toledo

Bibliografia

1. Caridade, Espiritismo, Reciprocidade. I. Santos Barbosa, Allan Wine. II. Título.

Ficha catalográfica desenvolvida pela Secretaria Geral de Informática (SIn)

DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Bibliotecário 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

Defesa de Tese de Doutorado do candidato Allan Wine Santos Barbosa, realizada em 18/08/2023.

Comissão Julgadora:

Prof. Dr. Marcos Pazzanese Duarte Lanna (UFSCar)

Prof. Dr. João Frederico Rickli (UFPR)

Prof. Dr. Bernardo Lewgoy (UFRGS)

Prof. Dr. Piero de Camargo Leirner (UFSCar)

Prof. Dr. Luiz Henrique de Toledo (UFSCar)

Documento assinado digitalmente
 **MARCOS PAZZANESE DUARTE LANNA**
Data: 21/08/2023 08:53:41 -0300
Verifique em <https://validar.jf.gov.br>

O Relatório de Defesa assinado pelos membros da Comissão Julgadora encontra-se arquivado junto ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.

Sumário

Resumo	6
Abstract.....	7
Agradecimentos	8
Introdução	10
Algumas notas sobre forma e metodologia.....	24
1 – A Casa do Caminho	32
1.1 – Uma Introdução ao Campo.....	32
1.2 – Preces, vibrações e uma primeira percepção sobre a caridade	43
1.3 – Dimensionando a centralidade da caridade	55
1.4 – Caridade enquanto base de um “Sistema Contábil”	61
2 – Materializando o além: Como o plano espiritual se faz concreto?	66
2.1 – Algumas críticas ao estudo da religião	74
2.2 – Repensando a mediunidade pela materialidade	77
2.3 – Como o além se faz presente?.....	82
2.3 – O peso da posse: Caridade e circulação.....	92
3 – Mediunidade: caridade tornada ação	97
3.1 – O estudo da mediunidade.....	97
3.2 – Desobsessão enquanto anti-caridade	121
3.3 – Pesquisas e rituais: a centralidade teórica da desobsessão	127
3.4 – Do <i>continuum</i> mediúnico às afinidades rituais	132
3.5 – Negando a caridade.....	137
4 – Por uma compreensão antropológica da caridade.....	145
4.1 – Do espiritismo para a caridade enquanto objeto.....	145
4.2 – Retomando alguns clássicos	153
5 – Por que caridade? Algumas reflexões históricas	173

5.1 – Reciprocidade e agonismo na Grécia antiga.....	173
5.2 – Roma e as dádivas para a sociedade	186
5.3 – De Bizâncio para a cristandade medieval	196
5.4 – Caridade medieval e a moral cristã.....	208
6 – Elementos para uma perspectiva histórica da caridade no Brasil.....	221
6.1 – A importância das misericórdias para uma noção de “social”.....	222
6.2 – A filantropia moderna e o lugar do Estado	231
6.3 – Sanitarismo na Primeira República e um retorno ao espiritismo.....	234
Conclusão.....	243
Referências Bibliográficas.....	264

Resumo

Esta tese se propõe a discutir a importância da noção de caridade para o espiritismo kardecista. Partindo de material etnográfico colhido num centro espírita de São Carlos, interior paulista, argumenta-se que a caridade constitui o valor englobante no sistema ideológico espírita. São discutidas suas implicações nas atividades cotidianas do centro e de seus frequentadores, bem como sua centralidade na soteriologia e sua relação com conceitos também fundamentais na religião, como hierarquia, evolução e mediunidade. A partir desse debate, também busca-se levantar uma análise mais ampla do tema da caridade a partir da bibliografia da antropologia econômica, balizando esse esforço através do problema etnográfico que a noção de reciprocidade coloca para um ideal de caridade desinteressada, tal como o kardecismo o concebe. Essa proposta leva o debate, na segunda metade da tese, para incursões historiográficas sobre alguns processos históricos que marcaram momentos-chave na elaboração da ideia da caridade enquanto dádiva pura. Por fim, também é argumentado que uma reflexão sobre a caridade pode promover novos olhares para noções e valores fundantes da modernidade ocidental, como suas noções de sociedade, justiça e seu arranjo institucional para o cuidado, e controle, dos pobres e desvalidos.

Palavras-chave: caridade, espiritismo, hierarquia, moral, reciprocidade.

Abstract

This thesis proposes to discuss the importance of the notion of charity for Kardecist spiritism. Based on ethnographic material collected in a spiritist center in São Carlos, in the interior of São Paulo, it is argued that charity constitutes the encompassing value of the spiritist ideological system. Its implications for the day-to-day activities of the spiritist center and its visitors are discussed, as well as its centrality in soteriology and its relationship with concepts that are also fundamental for the religion, such as hierarchy, evolution, and mediumship. From this debate, we also seek to propose a broader analysis of the theme of charity from the bibliography of economic anthropology, carrying out this effort through the ethnographic problem that the notion of reciprocity poses for an ideal of disinterested charity, such as Kardecism conceives it. This proposal takes the debate, in the second half of the thesis, to historiographical incursions on some historical processes that marked key moments in the elaboration of the idea of charity as pure gift. Finally, it is also argued that a reflection on charity can promote new perspectives on fundamental notions and values of Western modernity, such as its notions of society, justice and its institutional arrangement for the care and control of the poor and underprivileged.

Keywords: charity, hierarchy, morals, reciprocity, spiritism.

Agradecimentos

A escrita dos agradecimentos é sempre um dos momentos mais arriscados de uma pesquisa, pois é nele que podemos cometer as mais terríveis injustiças. Sob o pesado risco do esquecimento, afirmo desde já que estas páginas simplesmente não teriam tomado forma sem o quase infundável suporte e paciência de algumas pessoas. Iniciando pelo lado universitário das coisas, quero agradecer a Marcos Lanna pelos 11 anos (ainda custo a acreditar) de orientação e parceria intelectual. Desde o primeiro semestre da graduação, quando cheguei com uma ideia de pesquisa bibliográfica sobre a noção de individualismo – que não tardou para derivar a temas de religião –, essa orientação profundamente aberta e centrada na ideia de independência analítica me foi um dos mais importantes motores que possibilitaram chegar ao fim do doutorado. Não existe boa escola sem bons professores, afinal. E é por isso que estendo esse agradecimento ao corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSCar, cujas aulas e instâncias de debate me mostraram o que é boa antropologia, através de um sempre bem equilibrado respeito aos clássicos e busca pelas novas ideias. Da mesma forma, agradeço aos colegas de curso ao longo dessa mais de uma década na Universidade Federal de São Carlos. Prometo-lhes que muitas conversas influenciaram, em diferentes níveis, os caminhos que esta pesquisa tomou. Muitas pessoas também leram rascunhos e esboços mais ou menos desvairados de ideias que entraram (ou não) no texto, contribuindo com discussões e fazendo o que fazem os bons leitores: desconfiar do autor.

São Tomás de Aquino teria dito – é um dos casos de citações famosas que, em algum momento, deveríamos checar sob o risco de quebrar a magia da coisa! – que sem amigos até as atividades mais agradáveis se tornam tediosas. Com toda a certeza, o trajeto até aqui teria sido difícil demais sem o conforto de amizades já antigas, mas particularmente importantes. Por isso, obrigado, John, Rafael, Anderson, Oscar e mais uma lista considerável de amigos que não coloco um a um por receio de tornar o parágrafo extenso demais. Um agradecimento especial deve ser reservado, entretanto, a minha melhor amiga e companheira de todas as noites em que passei sentado escrevendo ou lendo à frente do computador. Muito obrigado por seu amor, Debora. Espero um dia conseguir retribuir.

Esta pesquisa é dedicada aos meus pais e minha irmã, que me possibilitaram alcançar coisas que eu julgaria inalcançáveis se não fosse pela eterna cumplicidade. Os espíritas dizem que encarnamos e convivemos com pessoas específicas por conta de

vínculos cármicos ou afinidade espiritual. Seja lá como for, sou para sempre grato. A epígrafe desta tese é todinha para vocês.

É fundamental também agradecer àqueles que conferiram alma à pesquisa. Meus mais profundos agradecimentos aos frequentadores da Casa do Caminho. Nenhum antropólogo poderia pedir interlocutores e parceiros de discussão mais pacientes e caridosos. Não listarei aqui os diversos dirigentes, frequentadores e voluntários que tão gentilmente me guiaram por esse universo sobre o qual poderia continuar falando por muito mais de algumas centenas de páginas. Seus nomes foram alterados no texto, mas eu sempre guardarei na lembrança cada um deles. Meu maior desejo aqui é ter conseguido capturar ou expressar ao menos uma ínfima parcela da riqueza dos temas e assuntos que pude tomar contato ao longo dos meses de trabalho na Casa do Caminho. Todas as incompreensões e imprecisões são inteiramente minha culpa, pois não houve um assunto sequer que não me foi ofertada a mais completa explanação.

Por fim, agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) (processo nº 2017/20741-6) pelo apoio financeiro que tornou possível esta pesquisa.

Introdução

Em 2018, muitos veículos de imprensa noticiaram que o Brasil havia despencado no “ranking mundial de solidariedade”, indo da 75^o posição para a 122^o no índice que reúne dados de 146 países¹. O *World Giving Index* (WGI), o ranking citado nas reportagens, relatório anual feito pela *Charities Aid Foundation* (CAF), instituição com sede no Reino Unido e que é representada no Brasil pelo Instituto para o Desenvolvimento do Investimento Social (IDIS). O WGI se fundamenta num *survey* que apreende quantas pessoas doaram dinheiro a uma organização, ajudaram um desconhecido ou fizeram trabalho voluntário no mês anterior à consulta, ações que a pesquisa julga representativas de uma noção de solidariedade ampla o suficiente para ranquear a maioria dos países do mundo. Um padrão interessante é costumeiramente destacado a partir dos primeiros colocados: ao contrário do que se poderia pensar, o topo do índice não é dominado por países ricos e desenvolvidos, indicando que uma visão funcionalista do tipo “mais riqueza, mais segurança financeira, mais possibilidade de doar” não é capaz de explicar o fenômeno da caridade. Mais surpreendente ainda, nos dez primeiros lugares frequentemente figuram países do terceiro mundo cuja religião majoritária não é o cristianismo, como Myanmar, Sri Lanka e Indonésia. Estados Unidos, Canadá, Austrália, Nova Zelândia e Reino Unido complementam o topo da lista, com a Irlanda sendo o único representante católico a frequentemente despontar entre os demais. Uma rápida olhada pelo WGI poderia, portanto, levar um observador a se perguntar se haveria alguma correlação entre as tradições protestante, islâmica e budista a uma maior propensão à doação, enquanto o catolicismo não produziria o mesmo efeito, ao menos não num sentido tão público quanto as demais religiões.

Retornando à situação do Brasil, uma queda da 75^o posição para a 122^o parece indicar um movimento de um estado de coisas em que a caridade têm pouca presença na vida cotidiana para um em que ela é quase invisível na dinâmica social. Uma possível hipótese é que os brasileiros reconhecem o valor das doações e voluntariado em termos de cidadania e transformação social, mas ainda entendem que o Estado é o principal responsável pela mudança ou que a filantropia/caridade seja uma questão de religião. Em

¹ Por exemplo: “Brasil despencou quase 50 posições no ranking mundial de solidariedade e o mundo está doando menos dinheiro segundo IDIS”. Portal Terra: <<https://www.terra.com.br/noticias/dino/brasil-despenca-quase-50-posicoes-no-ranking-mundial-de-solidariedade-e-o-mundo-esta-doando-menos-dinheiro-segundo-idis,d15c9336d25048a0a6c6ae1bc92e9ba36euhth15.html>>.

outras palavras, a caridade ou filantropia, seja institucional ou individual, ainda tenderia a ser vista no país como uma dimensão suplementar à política social do Estado ou à atuação das igrejas e associações religiosas. O tema da ação assistencialista coletiva/individual *versus* Estado enquanto guardião da seguridade social já constitui um contraste do Brasil em relação a países com formação histórica e política diferente. Alexis de Tocqueville famosamente escreveu sobre o associativismo americano, frequentemente contrastando essa característica ao corporativismo e centralização estatal, presentes nas sociedades europeias:

O que quero observar é que todos os diversos direitos que em nosso tempo foram sucessivamente subtraídos às classes, às corporações, aos homens, não serviram para elevar novos poderes secundários numa base mais democrática, mas foram concentrados por todos os lados nas mãos do soberano. Em todos os lugares o Estado chega vez mais a dirigir os cidadãos unicamente por si só visando conduzir cada um deles nas menores questões.

Quase todos os estabelecimentos de caridade da velha Europa estavam nas mãos de pessoas ou corporações particulares; todos caíram mais ou menos na dependência do poder soberano, e em vários países são governados por ele. O Estado se encarregou quase sozinho de dar pão aos famintos, auxílio e refúgio aos doentes, trabalho aos ociosos; tornou-se quase o único aliviador de todas as misérias.

A educação, assim como a caridade, tornou-se um assunto nacional entre a maioria dos povos de nossos dias. O Estado recebe e muitas vezes tira a criança dos braços de sua mãe para confiá-la a seus agentes; encarrega-se de inspirar sentimentos em cada geração e fornecê-la com ideias. A uniformidade reina nos estudos como em todo o resto; a diversidade como a liberdade desaparece deles a cada dia. (TOCQUEVILLE, 2000, p. 651-652, tradução minha).

Enfatizando a centralidade das associações na vida civil, Tocqueville ainda notou:

Americanos de todas as idades, todas as condições, todas as mentes se unem constantemente. Não só têm associações comerciais e industriais das quais todos fazem parte, mas também uma miríade de outros tipos: religiosas, morais, graves, fúteis, muito gerais e muito particulares, imensas e muito pequenas; os americanos usam associações para dar festas, fundar seminários, construir pousadas, erguer igrejas, distribuir livros, enviar missionários aos antípodas; assim criam hospitais, prisões, escolas. Finalmente, se se trata de trazer à tona uma verdade ou desenvolver um sentimento com o apoio de ações exemplares, associam-se. Onde quer que, à frente de um novo empreendimento, você veja o governo na França e um grande senhor na Inglaterra, é certo que encontrará uma associação nos Estados Unidos. (TOCQUEVILLE, 2000, p. 489, tradução minha).

As atitudes diante da caridade e da filantropia, no caso brasileiro, poderiam, assim, apresentar características de transição em que se mesclam discursos, concepções e valores tradicionais, – como religião, moral e a histórica desconfiança popular diante das instituições – e contemporâneos – como as recentes discussões sobre cidadania, desenvolvimento social e responsabilidade empresarial. Ainda assim, elementos

ideológicos tradicionais persistiriam nesse cenário, especialmente o sigilo e o altruísmo quando se fala em doações, ao ponto do relatório do IDIS (2015, p. 68) citar “temor da inveja” e a “culpa” como “elementos psicológicos” presentes nas atitudes dos doadores. O primeiro diria respeito ao temor de se declarar doador, dado o risco moral que essa posição carrega nas diferentes concretizações de Mateus 6:3: “Mas, quando tu deres esmola, não saiba a tua mão esquerda o que faz a tua direita”. A segunda é elencada como um sentido religioso capaz de mover pessoas que tenham recursos e se sintam mal por não os compartilhar, ressaltando a sensação de prazer e alívio que a doação pode proporcionar nesses casos.

A caridade/filantropia no Brasil movimenta um grande contingente de pessoas, instituições e recursos, com dois grandes núcleos de atuação que se fazem presentes em todas as pesquisas sobre o tema: religião e assistência social. Essas duas categorias constituem o pilar da experiência cotidiana de muitas pessoas envolvidas direta ou indiretamente nas iniciativas de transformação social que compõem a filantropia e caridade brasileiras. Religião e assistência social (esta última podendo se manifestar em muitas noções caras ao vocabulário pós-democratização, como desenvolvimento ou investimento social, entre outros) são também núcleos discursivos em torno dos quais orbitam noções e entendimentos do que seria uma sociedade ideal, dos problemas que afligem a sociedade civil, da incapacidade do Estado em endereçar tais problemas e, principalmente, do teor moral da agência individual em meio a esse quadro. Na presente pesquisa, será a religião o principal foco para a discussão da caridade, enfatizando sua dimensão moral e sua tradução em práxis. Certamente, é trivial afirmar que a religião é um dos maiores – provavelmente o maior – elemento mobilizador de atitudes e disposições comumente associadas ao que se toma por caridade. Mas essa constatação levanta uma questão mais ampla e particularmente mais interessante: qual o lugar da caridade nas estruturas políticas, sociais e econômicas do mundo moderno? Qual a sua influência sobre ideologias e processos históricos que culminaram em nossos vocabulários morais?

Esse é um tipo de questão que só pode ser enfrentada com um esforço analítico vindo de várias áreas do conhecimento, da história à estatística, da antropologia à administração pública, e sua resposta não é um dos objetivos desta pesquisa. Contrariamente, os capítulos a seguir buscarão discutir alguns temas que atravessam esse tema mais amplo da caridade no Brasil e fazendo-o através de uma etnografia daquilo que seria talvez um ponto fora da curva nessa tendência sociológica: o espiritismo kardecista.

A pesquisa Doação Brasil, realizada em 2016 e encomendada pelo Instituto Gallup, aponta que o fator religião é fundamental quando o assunto é doação: 45% dos evangélicos respondentes afirmaram que realizam doações em dinheiro; para os católicos, o número é 51%. Os espíritas, entretanto, acumularam 58% de respostas positivas nessa categoria², porcentagem que seria ainda maior se acumulasse também as respostas positivas para doações de tempo, trabalho e itens como roupas e mantimentos.

O espiritismo é também, como será apontado ao longo de todo o texto, uma religião com particular ênfase doutrinária na caridade e cuja prática religiosa de seus aderentes frequentemente toma a forma de atividades assistenciais e com grande nível de organização. Nessa linha, o primeiro objetivo desta pesquisa é, numa frase, apreender as nuances da noção de caridade tal como articulada pelos espíritas kardecistas em sua prática cotidiana e em sua visão de mundo. Digo primeiro objetivo porque, a partir da segunda metade desta pesquisa, empreitada passa buscar uma reflexão, ainda tateante, sobre a importância da noção de caridade para a formação e concepção de todo um conjunto ideacional que deu forma a muitas instituições e componentes da modernidade ocidental. Mas antes de tudo, é importante começar do princípio: o que se quer dizer ao falar em caridade e qual a sua distinção em relação à noção de filantropia?

Num primeiro exercício, seria possível seguir uma definição mais próxima do senso comum, na qual caridade surge como uma noção que reúne ações, disposições e sentimentos direcionados ao cuidado e auxílio de pessoas que se encontram em algum tipo de situação de vulnerabilidade e/ou incapacidade, seja ela social, econômica, emocional, somática etc., e cujo principal aspecto motivador é um elemento religioso ou, ao menos, de implicação religiosa. Filantropia, por outro lado, consistiria numa ideia semelhante, mas de verniz mais moderno, secular e algo racionalizado com teores mais ativos de transformação social e abordagens estruturais no combate à tais situações de vulnerabilidade. Ora, não é preciso muita pesquisa para se enxergar os limites de definições desse tipo. Ao longo da presente discussão, ficará claro como há caridade para além da dimensão do auxílio aos que comumente são definidos como sofredores e vulneráveis; da mesma forma, não é difícil de encontrar sujeitos profundamente engajados em causas por eles descritas como “caridade” que não se enquadram nessa ideia estreita de moral ou que nem sempre exibem relações tão explícita com o universo religioso – apesar deste último tipo ser o objeto das discussões que se seguirão. E

² O relatório da pesquisa pode ser conferido no endereço <<https://pesquisadoacaobrasil.org.br/>>.

certamente não é necessário dispendir muito tempo para demonstrar que a definição de filantropia enquanto uma versão moderna, secular e ativista da caridade, como bem o fazem as pesquisas que se debruçam sobre questões que vão desde a filantropia das elites econômicas até os debates éticos empreendidos pelos defensores do altruísmo eficaz sistematizado por filósofos como Peter Singer.

É possível apelar para uma segunda tentativa de definição, mais nuançada, que define a caridade como um conjunto de disposições e ações direcionadas ao próximo motivadas por noções culturalmente definidas de amor, piedade e compaixão fundada em algum senso de continuidade entre o eu e o outro – como o princípio de que Deus está presente em todos os seres humanos e, portanto, amar ao próximo é amar a Deus. Filantropia poderia ser descrita, contrariamente, como princípio ético-político que afirma o dever dos membros de um grupo social em zelar pelo bem-estar atual e futuro daqueles que lhes são próximos, baseando essa noção de “proximidade” não numa derivação transcendental, mas em construtos ideológicos como “cultura”, “sociedade” e/ou humanidade. Aqui lançamos as bases de discussões no mínimo mais interessantes, mas imediatamente somos confrontados pela estrita particularidade que o conceito de filantropia carrega. Só podemos falar em filantropia, nestes termos, a partir de um determinado quadro conceitual que tem raízes históricas e culturais muito específicas, derivadas principalmente de um certo iluminismo ocidental – este por sua vez construído sob uma estrutura ideológica mais cristã do que filósofos e humanistas de antes e agora gostariam de admitir –, paralelas a estruturas e noções econômicas (de “indivíduo” ao “mercado”) e que certamente não conferem algum nível de universalidade à discussão.

Mas a noção de caridade não é, por isso, menos problemática. Em primeiro lugar, tal como descrita acima, ela nos traz direto a contextos influenciados pelas religiões abraâmicas e, em particular, ao cristianismo. Isso não quer dizer que não se pode falar em “caridade”, por exemplo, entre as inúmeras formas de religiosidade na Ásia, mas essa adição de amplitude ao conceito requer cuidado. O risco é sempre de não estarmos falando, no fim das contas, sobre a mesma coisa. Uma saída para esse dilema poderia ser a abordagem nominalista que toma e discute cada manifestação desse fenômeno enquanto expressão única e particular. Mas a abordagem tomada nesta pesquisa é, no sentido oposto, a de tomar a diversidade que se observa nos fenômenos comumente classificados como “caridade” enquanto modulações, instâncias que mobilizam estruturas lógicas afins entre si e que mobilizam não apenas formações religiões, mas também inúmeros aspectos da política, economia, socialidade e as mais diversas instituições que formam a vida social

como um todo. Uma abordagem desse tipo possibilita não tomar os mais diferentes fenômenos em que um sujeito ajuda ou auxilia de forma genuína um companheiro como ramificações de uma mesma ideologia, de um mesmo substrato moral ou de impulsos psicossomáticos que são universais ao ser-humano. Ao contrário, toma como princípio a ideia de que culturas, grupos sociais e ideologias articulam ideias que se imbricam, por muitas razões, e produzem formações particulares a partir de dados elementos, como uma espécie de ceramista que produz as mais diversas peças através do emprego de variações de materiais e processos.

Diante disso, busca-se aqui menos uma reflexão comparativa entre religiões ou sociedades, do que um exercício que busca levantar questões adicionais, também comparativas, sobre o lugar da caridade nas relações sociais contemporâneas ou, indo mais longe, sobre o papel de algo que denominamos caridade para a formulação e consolidação de determinados valores e estruturas político econômicas que fazem parte de nosso cotidiano. Em poucas palavras, esta pesquisa começa por mostrar o quanto a caridade é importante para uma discussão sobre a religião e sobre a prática religiosa – tomando o espiritismo como caso emblemático – para logo em seguida tentar traçar ao menos algumas pinceladas gerais sobre o quanto essa noção também teve importante participação no modo como sistemas morais e ideologias inteiras se articularam na formação do Ocidente. E o que une fenômenos tão historicamente distintos quanto a caritas cristã medieval, a filantropia moderna, o evergetismo romano, a caridade espírita, as formações institucionais das casas de misericórdia portuguesas no Brasil imperial? Se enfocarmos apenas os conteúdos morais e religiosos “externos”, não encontramos muitos elementos comuns. É preciso olhar, assim, para quais tipos de relação de reciprocidade tais processos de circulação engendram, que valores são mobilizados, que tipo de interação sociológica eles implicam (neste e no outro mundo). Por exemplo, tais fenômenos envolvem circunstâncias em que algum “retorno” envolve sempre uma mudança de nível: seja o pronunciar do singelo “Deus lhe pague”, as noções econômicas de bem-estar e desenvolvimento social ou mesmo discussões sobre reencarnação e salvação. Estão envolvidas aí prestações que “pulam” a base da reciprocidade para um nível hierarquicamente (moral, política ou religiosamente) superior. Através dessa ótica, torna-se mais fácil relacionar fenômenos tão distintos em categoria mais ou menos afins entre si e que permitam algum nível de reflexão transversal.

Para além dessa questão, a caridade, especialmente a cristã, é um objeto muito próximo do observador ocidental. É difícil argumentar que nossas sensibilidades,

posicionamentos políticos e ética não são profundamente influenciados por um conjunto de valores que nascem e se desenvolvem a partir da teologia cristã, ponto que será demonstrado num capítulo da segunda parte desta pesquisa. Como garantir algum distanciamento? Um duplo olhar que busca analisar tanto a etnografia quanto a história parece uma saída interessante. Sem dúvida, é possível apreender muitas questões quando se olha para o material etnográfico de um determinado contexto sobre um assunto como a caridade, mas trazer a história para o primeiro plano possibilita também um deslocamento, algumas vezes diferente daquele propiciado pela etnografia, que coloca em movimento novas perspectivas sobre o objeto. Como as pessoas fazem caridade hoje? Como as pessoas fizeram caridade em outros tempos e lugares? Como os espíritas pensam a caridade? Como a caridade era mobilizada na teologia medieval? Esse tipo de duplo questionamento, mantendo em vista o contexto etnográfico eleito para a discussão e um conjunto (mesmo que limitado) de reflexões historiográficas, permite refletir sobre a caridade, enquanto questão antropológica, de forma particularmente eficaz. Especialmente quando se leva em conta que há relativamente pouco material bibliográfico sobre o assunto.

Sobre este último ponto, a literatura antropológica sobre a caridade, e mesmo sobre a filantropia, pode ser dividida em alguns grupos relativamente distintos. Existe uma discussão clássica balizada por dois grandes autores que, apesar de sua grande influência na disciplina, acabaram tendo suas discussões direcionadas para outros debates. O primeiro é Marcel Mauss, especialmente por conta da amplitude que o Ensaio sobre o Dom possui sobre os fenômenos das prestações morais/econômicas, sua relação com as mais diversas esferas da vida social e todos os valores em torno das quais estruturas e instituições se edificaram. O segundo, embora menos conhecido, é Edvard Westermarck, filósofo e sociólogo culturalista finlandês cuja contribuição para os estudos sobre religiões, especialmente seus estudos comparados sobre a caridade (publicados em 1909), é quase sempre ofuscada por suas posições vitorianas sobre hierarquia das raças e a distinção entre povos civilizados e “selvagens”. Jonathan Benthall (2017) comenta que, após essas duas grandes contribuições, o tema da caridade permaneceu praticamente dormente nos debates antropológicos, talvez, segundo ele, por um certo progressismo político que tendia a provocar uma aversão ao assunto, levando à preferência por debates mais centrados em transformações sociais estruturais do que em ideais de ação privada ou moralismos de cunho religioso.

Alguns trabalhos recentes, porém, reavivaram o assunto da caridade a partir de alguns contextos etnográficos específicos. Discussões como as de Parry (1986), Laidlaw (2000) e Bornstein (2009) sobre prestações religiosas no subcontinente indiano, Bowie (1998) no sudeste asiático e de um grande número de pesquisadores e pesquisadoras que enfocaram o complexo universo das prestações islâmicas – incluindo a própria contribuição de Benthall (2012)³, bem como as de Kaag (2007), Cordier (2009) e Juul Petersen (2015) – retomaram o fenômeno da caridade, a partir de diferentes pontos de vista e referenciais teóricos, como um tema fundamental para a compreensão da religião e das relações econômicas. Esse escopo é ampliado ainda mais quando adicionamos também toda a antropologia da moral influenciada pelos trabalhos de Didier Fassin (2011), particularmente preocupada com questões ligadas à noção “razão humanitária” e o universo organizacional edificado em torno dela.

Especificamente quando se fala sobre a caridade organizacional, isto é, ligada à questão das ONGs, dos agentes financiadores formados por elites econômicas e por parcerias entre os domínios público e privado, o escopo se abre ainda mais. Em geral, a discussão antropológica sobre ONGs se deu na antropologia das organizações, na antropologia do desenvolvimento ou ainda nos estudos de cooperação internacional⁴. Os primeiros estudos no interior de organizações datam das décadas de 1920 e 1930, com as pesquisas centradas em questões como administração e eficiência fabril. Os experimentos sociológicos realizados na *Western Electric Hawthorne Plant*, em Chicago, são um exemplo dessa tendência. Posteriormente, os *Manchester Shop Floor Studies* (estudos de chão de fábrica de Manchester) inovaram, entre os anos 1950 e 1960, ao considerar o sistema das organizações como integrado à sociedade/cultura mais ampla, o que trazia uma série de questões mais próximas dos debates sociológicos e antropológicos atuais para a cultura organizacional (Schwartzman, 1993). Não demorou muito para que as pesquisas começassem a também discutir uma vasta gama de questões, como consumo, políticas públicas, pobreza, desenvolvimento, geopolítica, entre muitas outras, que também nos levam, entre muitos outros assuntos, ao tema da filantropia. O trabalho de David Mosse (2005) é um exemplo importante, se concentrando nas questões de desenvolvimento através da etnografia em organizações de combate à pobreza.

Não faria sentido empreender, entretanto, aqui uma revisão bibliográfica desses debates, dado que a dimensão organizacional apenas toca em algumas das questões

³ Ver Benthall (2017) para uma revisão bibliográfica sobre o assunto.

⁴ Para um panorama sintético dessas abordagens, ver Morawska Vianna (2014, especialmente introdução).

desenvolvidas nas páginas a seguir. Muito embora a caridade institucionalizada seja um tema que aparecerá recorrentemente nos capítulos desta pesquisa, não é esse o enfoque que nos interessa aqui, mas os valores, as lógicas e articulações ideológicas subjacentes que possibilitam a concretização de visões de mundo e sistemas morais complexos – e que quase sempre não se traduzem de forma pacífica para a dimensão prática. De toda forma, o fato é que, salvo algumas importantes exceções, a caridade não foi tomada como um objeto antropológico de primeira ordem. Não que o tema não apareça nas discussões, mas ele sempre é frequentemente colocado como uma espécie de sombra menor de questões tidas como mais primordiais. Isso pode ser observado nos debates sobre trocas econômicas, nas muitas obras dedicadas à oposição entre dádiva e mercadoria, nas obras que se debruçam sobre práxis e ação moral e, por fim, na própria antropologia da religião, em que a caridade é um coadjuvante para problemas teológicos “mais complexos”, como salvação, pecado, iluminação ou mérito.

Mas que tipo de questões poderia ser trazidas à tona por uma reflexão antropológica que tome a caridade não como um dos componentes de seus grandes temas, mas como um objeto em si? Sem dúvida, o espiritismo kardecista é um contexto etnográfico privilegiado para uma incursão desse tipo, na medida em que se configura como uma religião que afirma, nas palavras de seu codificador, que “fora da caridade não há salvação”. Assim, podemos traçar um primeiro objetivo que consistirá em demonstrar que a caridade é um conceito indispensável para uma aprofundada compreensão do espiritismo, sua visão de mundo e da forma como os espíritas materializam seus valores em atitudes cotidianas e na organização de suas atividades dentro e fora do centro espírita. Mais do que isso, dando continuidade a um trabalho anterior (SANTOS BARBOSA, 2018), a primeira parte desta pesquisa busca demonstrar que a caridade é, no contexto espírita, aquilo que Louis Dumont (2008) denomina de *paramount value* (valor primordial), isto é, um valor-ideia que articula hierarquicamente um conjunto cultural sistêmico de significados. Para citar a síntese de Robbins & Sommerschuh (2016, p. 2), “o ordenamento hierárquico geral dos muitos valores-ideias de uma ideologia é [...] efeito de certos valores abrangentes ou “primordiais” – coisas ou estados de coisas considerados melhores e mais valiosos que quaisquer outros.” Consequentemente, “todos os outros valores em uma ideologia recebem uma classificação específica com base na extensão de sua contribuição para a realização de seu valor primordial”. Dumont utilizou essa base teórica para refletir sobre como a pureza ocuparia esse lugar de valor primordial nas sociedades da Índia; busca-se, aqui, tomar emprestado ao menos as linhas gerais dessa

ideia para argumentar que a caridade, enquanto caminho único para a evolução espiritual, ocupa, no espiritismo kardecista, uma posição análoga ao que Dumont descreve como valor primordial em sua obra.

Entretanto, esse objetivo se aplica mais estritamente à primeira parte da pesquisa. No segunda metade, a análise parte dessa constatação sobre a importância da caridade para uma religião com grande presença no cenário brasileiro para um questionamento sobre o lugar da caridade em culturas e processos históricos que tiveram grande participação na formação de instituições fundantes da modernidade, desde ideias sobre o cuidado e gerenciamento dos vulneráveis até consolidação de estruturas organizacionais que forneceriam a planta-base para ideais que inspiraram e inspiram políticas atuais de bem-estar social. O fio condutor que possibilita essa transição na discussão é uma nuance nas muitas formas como a caridade é pensada e vivida nos mais diferentes contextos, que lhe confere enorme riqueza conceitual e que também mobiliza o pensamento espírita: a caridade, na maior parte de suas instâncias concretas, implica em dar sem elicitar retorno. A razão de essa questão ser tão rica do ponto de vista analítico é o fato, argumentado ao longo desta pesquisa, de que uma dádiva sem retorno só pode se realizar, quando muito, no plano ideológico e são necessários imensos recursos de conceituação e criatividade para elaborar lógicas e ordenamentos hierárquicos que, por assim dizer, joguem para baixo do tapete as dinâmicas de reciprocidade que animam as relações humanas concretas. O modo como diferentes religiões e sistemas ideológicos lidaram e ainda lidam com esse problema é um verdadeiro tesouro antropológico ainda pouco explorado.

No fim das contas, essa discussão remete a um dos temas mais clássicos da antropologia: a relação entre interesse e desinteresse nas relações de troca. Se, como demonstrou Marcel Mauss no Ensaio sobre o dom, este último é definido por uma complexa relação entre esses dois impulsos, a caridade enquanto uma dádiva que busca o tempo todo se constituir como puramente desinteressada é um objeto cultural muito particular. Mas a questão está justamente na ideia de que isso é uma tentativa, uma insistência presente em sistemas valores que se defrontam com a realidade de que toda prestação carrega consigo um nível de interesse. Uma discussão muito interessante sobre esse ponto, avançada por Jonathan Parry (1986) e desenvolvida num capítulo desta pesquisa, sobre que condições possibilitam que uma prestação religiosa se configure, mesmo que ideologicamente, como isenta de interesse – os artificios e perigos morais envolvidos nesse esforço – e se é possível falar num construto, igualmente ideológico e talvez radicalmente moderno, que seria formado pela ideia de uma prestação puramente

interessada – a mercadoria. Analisar o problema por essa perspectiva nos permite questionar se a mercadoria, em sua forma ideológica pura não seria tão somente a transformação do dom através do polo do interesse enquanto a caridade seria sua transformação pelo polo do desinteresse, uma ideia semelhante à avançada por Lanna (1995) ao discutir troca e patronagem no Nordeste brasileiro. Mais do que isso, nos permite começar a tatear uma pergunta incômoda: a existência da caridade e da mercadoria implica no enfraquecimento, ou esvaziamento, do dom enquanto núcleo das relações humanas, ao menos nas esferas da religião e da economia? O percurso traçado esquematicamente nos capítulos da segunda parte desta pesquisa talvez aponte para algo nesse sentido, mas é inegável que se necessita de mais análises antropológicas – e não apenas históricas – sobre esse assunto.

Mas o ponto central permanece: é uma dificuldade que o pensamento se coloca quando um sistema de valores busca pensar e efetivar uma noção de dádiva puramente desinteressada. Nosso problema antropológico passa então a ser como as pessoas pensam e vivem essa dificuldade ou ambiguidade através de modulações e instanciações particulares de valores e relações lógicas que formam algo que se poderia denominar sistema cultural. Nessa linha, a ideia de uma dádiva pura e livre de interesse seria não uma relíquia do passado eclipsada pelas relações econômicas interessada, mas um conceito crescentemente moderno, que depende mesmo de uma separação e purificação das esferas da vida social para se constituir. O material histórico invocado na segunda parte desta pesquisa parece trazer questões interessantes nesse sentido: o desenvolvimento de sistemas filosóficos, morais e econômicos mais complexos permite cada vez mais que a religião se cristalice com uma ideia de dádiva pura voltada para um nível que transcende o do mundo concreto, marcado justamente pelos aspectos impuros do interesse e egoísmo. A questão de Mauss permanece, entretanto, já que esses esforços de purificação são um barco em cujo casco sempre surge um novo furo quando o anterior acabou de ser remendado.

E onde entra o espiritismo nisso tudo? A análise do material etnográfico espírita suscita uma grande questão que, por sua vez, levanta duas discussões que serão abordadas ao longo da pesquisa. Como dito anteriormente, o tema inicial poderia ser sintetizado numa tentativa de entender a real extensão da noção de caridade na doutrina espírita. A razão dessa empreitada reside na curiosa plasticidade do conceito, que é mobilizado em praticamente todas as instâncias da prática espírita. Dito de outra forma, conforme se vai avançando pelas representações e discursividades presentes no espiritismo mais se tem a

impressão de que caridade é um conceito que engloba a quase totalidade de atitudes e disposições, além de ser o motor do funcionamento cósmico na doutrina espírita. Adiantando algumas questões, o que suscitou o enfoque no espiritismo aqui desenvolvido é que a noção de caridade media todas as relações sociais no interior da religião e, ao afirmar isso, me refiro não apenas às relações mais explícitas, como entre os próprios espíritas ou entre estes e os recipientes de ações caridosas, mas também ao eixo central de toda forma de interação: a relação entre o plano material e o mundo espiritual.

Tradicionalmente, o espiritismo tem sido estudado numa tríplice divisão de ênfases. Haveria, no que diz respeito à experiência kardecista, uma dimensão do estudo, tornada concreta pela bem documentada atenção que essa religião dispense à leitura, aos grupos de estudo, à análise das obras doutrinárias e pela própria centralidade que os livros possuem em qualquer instância de prática espírita. Complementarmente, haveria também a dimensão da mediunidade, que diz respeito mais diretamente às práticas pelas quais o espiritismo é reconhecido dentre as religiosidades brasileiras e que versa sobre o contato entre o mundo material e o material através de indivíduos habilitados para transitar ou possibilitar o trânsito de coisas entre esses planos. Por fim, haveria ainda a dimensão da caridade, geralmente descrita por meio dos muitos projetos sociais que os centros espíritas organizam e pela própria ênfase da religião na importância de realizar atos caridosos no que tange ao processo de evolução espiritual. A partir desse quadro, um dos argumentos centrais deste trabalho é justamente que esta última dimensão, a caridade, é uma dimensão englobante da prática e experiência espírita e que as demais são manifestações ou modulações concreta desse valor central. Mediunidade e estudo são, no espiritismo, caridade tornada práxis e não é possível apreender as complexas relações que perpassam as questões mediúnicas sem entender o lugar da caridade em seu embasamento.

Dizer que o fundamental de qualquer relação no espiritismo é a caridade envolve colocar a noção na própria base da religiosidade e implica em afirmar que determinadas articulações são inseparáveis de tais relações. Que articulações seriam estas? Aqui entramos nos desdobramentos citados acima: o primeiro diz respeito à reciprocidade. Ora, se a caridade é a base relacional do espiritismo então tais relações tomam a forma de prestações; prestações estas organizadas em torno de um conjunto de ideias sobre como elas devem proceder. Estando incluída na modalidade geral de caridade cristã, a versão espírita da caridade também opera um imperativo ideológico de altruísmo, desvinculação em termos de obrigações e retribuições, algo muito próximo do que se denominou, na literatura antropológica, como dádiva pura ou livre. Mas a ambiguidade do conceito surge

quando se analisa o lugar da caridade como motor e principal componente do processo evolutivo que eventualmente leva o espírito ao estado pureza (um análogo espírita da salvação). Como esse modelo envolve óbvias implicações hierárquicas (tema abordado em meu mestrado), surge a questão: de que forma o espiritismo mobiliza uma noção de dádiva pura no interior de uma estrutura profundamente hierárquica?

Essa questão nos leva a pensar justamente sobre o problema do interesse no interior das religiões, um tema certamente complexo em mais de uma forma. O argumento aqui é que a retórica espírita, e de certo modo a retórica cristã como um todo, têm de lidar com o desafio de fazer caber moralidades igualitárias no interior de sistemas de valor que são inerentemente hierárquicos. Isso ficará claro quando aprofundarmos a questão da estrutura evolutiva que guia a lógica universal na doutrina espírita, mas o problema reside na afirmação dos espíritas de que a caridade é o motor da evolução, isto é, trata-se da primordial ação através da qual um espírito progride e se purifica, aproximando-se da perfeição representada pela divindade. Como, então, conciliar essa ideia de uma caridade que inevitavelmente avança uma agenda do espírito que a realiza – e no interior de uma estrutura, as ordens de evolução, que é radicalmente hierarquizada – com os imperativos morais da igualdade, altruísmo e desinteresse nas ações caridosas? Essa dificuldade, argumento, é uma instância a partir da qual um exercício antropológico pode ser traçado e com grande potencial para uma maior compreensão do espiritismo kardecista, das moralidades religiosas e das questões gerais ligadas ao tema da dádiva. Dito de forma sintética, se está lidando aqui com o problema de que é impossível dar sem receber e uma moralidade milenar construída sobre o imperativo do desprendimento e da dádiva pura certamente precisa lidar com instâncias de conflito e incompatibilidade entre tais valores, problemas que não emergem em religiosidades que não optaram por esse caminho.

O problema que o espiritismo e outras religiões enfrentam é que noções purificadas de interesse e desinteresse não existem de forma concreta, elas se invadem e se amalgamam, pois os valores que orientam as ações e visões de mundo das pessoas que constroem tais relações não são orientadas pelo puro interesse ou pura abnegação. Mas o interesse de levantar tais questões vai além do espiritismo e aqui reside uma ambição mais geral da pesquisa. O Brasil é um país com alto nível de participação da religião na vida pública e na “moral cotidiana” das pessoas. Também possui uma elevada concentração de entidades com vinculação religiosa no terceiro setor, muito superior que de países como os Estados Unidos. E, curiosamente, ainda que o Brasil seja um país em que a religiosidade tenha grande peso na vida pública, é também um país que doa

proporcionalmente pouco, mesmo quando comparado com outros países do terceiro mundo. É claro que existe uma infinidade de variáveis envolvidas na questão “por que o Brasil doa tão pouco?” e sua reflexão demandaria uma pesquisa exclusiva, mas é possível levantar, a partir desse quadro, algumas questões sobre cultura cívica, Estado e religião, representações da pobreza, sofrimento e dinâmicas do dom na caridade e filantropia. O que quero argumentar ao longo deste trabalho é que o espiritismo fornece um ponto de partida e uma contextualização etnográfica e teórica interessantes, ainda que parciais, para esse objetivo.

E por que o espiritismo? Em poucas palavras, o espiritismo é uma religião cuja consolidação está profundamente relacionada com a história da vida pública brasileira, assim como com as dinâmicas da esfera religiosa do país. Mais importante ainda, o espiritismo é uma religião que oferece uma mobilização da noção de caridade que impressiona por seu peso doutrinário, colocando-a no centro na doutrina. Isso significa que a etnografia que procuro retratar não está limitada às chamadas “obras sociais” no espiritismo. O objetivo aqui é uma ampliação do escopo da noção: estudar a caridade no espiritismo para além obras assistenciais e em direção à cosmologia e enquanto práxis kardecista. E, continuando esse movimento, da mesma forma que caridade é algo mais amplo no espiritismo, também podemos dizer que essa noção é algo mais em nossos fluxos econômicos e morais, em nossas relações política, nossa sociabilidade, nossas concepções de Estado e poder etc. O centro do argumento é que olhar para como a caridade é “algo mais que filantropia” no espiritismo possibilita uma perspectiva sobre como ela também é algo mais em nossa vida social.

Essa perspectiva pode oferecer alguma contribuição para reflexões no campo das ciências sociais que se questionam sobre, por exemplo, como a assistência e caridade na experiência histórica brasileira se constituíram enquanto intervenções de cima para baixo, vinda dos Estado e da Igreja e muitas vezes de forma violenta. Ou ainda sobre como a caridade pode ser apreendida como mediação entre a lógica deste e do outro mundo, como atualização e presentificação de algo (da *imitativo christi*, da ordem divina etc.). Nessa linha, busca-se delinear aqui, mesmo que de modo preliminar, como a caridade foi peça fundamental na constituição histórica de uma noção de um “social” sob o qual dever-se-ia intervir seja através do Estado ou da ação individual. Além disso, a caridade também oferece um vislumbre privilegiado dos valores e noções por trás de hierarquizações e elaborações ideológicas sobre o lugar de um outro que é muitas vezes uma alteridade indesejada, mas necessária para a salvação ou para a realização de ideais de sociedade.

Algumas notas sobre forma e metodologia

A divisão da pesquisa em duas discussões destacada nos parágrafos anteriores, uma mais etnográfica e outra mais histórica, que buscam uma melhor compreensão sobre a noção de caridade é produto de uma série de alterações e modificações ao longo de sua realização. A fim de discutir a forma final da proposta que guiou a presente empreitada, vale a pena abordar rapidamente o que se almejava no início da jornada. Num primeiro momento, a proposta era estudar o universo de elementos envolvidos na atuação de instituições filantrópicas com vinculação religiosa em São Carlos, interior de São Paulo. A pesquisa buscava, assim, se inserir numa tríplice fronteira teórica: entre as discussões sobre organizações/instituições, religiões e economia. Também seria tentada uma discussão sobre as diferentes configurações e visões de mundo (sejam seculares ou religiosas) produzidas por diferentes agentes nos diversos pontos das cadeias que unem doadores, funcionários, voluntários e receptores de dádivas e serviços. Buscar-se-ia explorar as imagens religiosas que alinham a prática da caridade/filantropia com a soteriologia e princípios morais, os conflitos que tais formulações encontram quando precisam operar num universo já marcado pela racionalização de burocratização (como é o caso do meio institucional), além das elaborações que os públicos-alvo dessas iniciativas (crianças e idosos em situação vulnerável, populações em estado de rua, vítimas de violência e desastres naturais, etc.) desenvolvem frente aos ideais que animam as ações de doadores e voluntários.

As duas categorias de definição de instituições relacionadas a prática da caridade seriam abordadas: ONGs e instituições filantrópicas. Ambas implicam em conjuntos de práticas e discursos que muitas vezes se articulam e sobrepõem, mas há espaço para questionar se a filantropia evoca um escopo de atuação mais determinado do que a noção de ONG, cujo núcleo de identificação é a simples não vinculação (direta) com o aparelho estatal. A pesquisa, portanto, se centraria nas organizações filantrópicas, mais especificamente as instituições que alinham sua filantropia a valores religiosos, um recorte que visava lidar com uma lacuna nos estudos antropológicos sobre filantropia e caridade. Meu objetivo era apreender etnográfica e historicamente as práticas e discursos de doação de tempo (principalmente por parte de voluntários) e dinheiro nessas instituições, buscando também apreender as imagens ou configurações de valores/ideais

presentes nesses discursos e práticas nas três frentes envolvidas nessas atividades: doadores, funcionários/voluntários da instituição e receptores dos recursos e serviços doados. Que tipos de visão de mundo estariam presentes na atividade filantrópica religiosa? Como a doação é apreendida e quais as discrepâncias entre a apreensão dos que doam em relação à dos que recebem? Como tais valores e concepções interagem com a mobilização de saberes técnico-burocráticos que as instituições necessariamente devem operar para se legitimarem no setor? Como os fluxos de doação são articulados com fluxos de documentos, relatórios, filmagens e depoimentos dos resultados e dificuldades de projetos e atividades organizados pelas instituições? Se a legislação determina que toda instituição filantrópica deve prezar pela universalidade de sua atuação, como a vinculação religiosa impacta atividades com pessoas de outras religiões ou sem religião?

A principal ONG elencada como objeto etnográfico para tais objetivos era o Projeto Nosso Amigo, uma organização vinculada ao Seminário Salesiano de São Carlos cujas atividades, segundo a própria descrição no blog do projeto, atendem jovens carentes da cidade através de uma parceria com a Igreja Católica:

O PNA é um movimento social surgido em 1995 que atende crianças e adolescentes em situação de risco ou vulnerabilidade social oriundos das regiões mais carentes de São Carlos. Tendo sido acolhido por seu incentivador, Padre Agnaldo Soares, passou a ter suas atividades nas dependências do Educandário dos Salesianos e, ao longo desses anos, vem sendo incentivado e motivado pelos amigos padres que tiveram suas passagens pela cidade. Assim, o Projeto Nosso Amigo reforça a cada ano, a cada encontro, as linhas de inclusão, cidadania e evangelização de Dom Bosco.

Basicamente, o PNA era um projeto que, nos fins de semana e com o auxílio da Prefeitura de São Carlos (na forma da cessão de ônibus para o transporte), reunia crianças e jovens oriundos de bairros periféricos na sede dos Salesianos de São Carlos para a realização de atividades educativas e recreativas. Uma vez que o Seminário possui estrutura física para atividades desse tipo, com salas de aula, refeitório, quadras, e já possui uma longa tradição de implementação de obras sociais na cidade, o PNA conseguia desenvolver inúmeras oficinas, cursos e atividades em geral. Todo o trabalho era conduzido por voluntários, sendo os estudantes das Universidade de São Carlos (UFSCar) e Universidade de São Paulo (USP) o grupo mais numeroso e engajado (e no qual eu me incluía enquanto voluntário e pesquisador).

Entretanto, essa não foi a empreitada que se realizou aqui. Alguns fatores foram responsáveis para a inviabilização do objetivo inicial: em primeiro lugar, o enfoque rigoroso na dimensão institucional da filantropia religiosa encontrou logo um empecilho

de difícil transposição: a paralisação das atividades da maioria das ONGs e instituições filantrópicas com a chegada e o impacto da pandemia do COVID-19. No caso das ONGs que constavam na proposta inicial, especialmente do PNA, foi possível realizar apenas um mês de trabalho de campo, na passagem de 2019 para 2020 (os dois meses iniciais de 2020 casaram com o período de férias escolares), antes que as medidas de isolamento fossem colocadas em práticas e o acesso ao campo se tornasse impossível. Após a paralisação das atividades, as instituições que comporiam o material etnográfico da pesquisa continuaram inativas entre 2020 e 2022, comprometendo qualquer tentativa de observar suas operações filantrópicas e seu aparato burocrático em ação. Salvo algumas ações extremamente esporádicas (voltadas em sua maioria ao auxílio de uma ou outra família que entrava em contato com voluntários relatando situações de grande necessidade, como falta de alimentos básicos), não foram conduzidas quaisquer atividades presenciais no período. A situação se tornou ainda mais inviável quando o PNA acabou encerrando suas atividades, dado a prefeitura de São Carlos não renovou a cessão de um ônibus que buscasse as crianças – todas elas moradoras de bairros afastados do centro da cidade – e as levasse até a sede dos salesianos⁵.

Diante desse quadro de limitações, algumas alternativas surgiram. Seria possível partir para outras instituições filantrópicas que ainda mantinham alguma ação limitada diante das medidas de isolamento social, ainda que implicando no acompanhamento apenas virtual dessas atividades. Essa opção foi logo descartada por acabar significando o abandono de boa parte das propostas originais, dado que não seria possível observar o aparato institucional em ação – da forma como se desejava –, nem acompanhar os diferentes agentes envolvidos nos fluxos de trabalho, além de demandar uma postura metodológica radicalmente diferente, trazendo à tona as nuances do trabalho etnográfico virtual. Uma alternativa seria tentar realizar remotamente entrevistas com o objetivo de reconstruir, através de relatos e documentos, o funcionamento das instituições antes de sua paralisação. A ideia foi abandonada pela muito concreta diferenciação nas possibilidades de contatos que diferentes agentes apresentavam. Seria simples estabelecer diálogos e entrevistas com dirigentes e voluntários dos projetos (em sua maioria jovens universitários), mas os beneficiários das ações, cuja voz seria indispensável para a reflexão, eram em sua maioria pessoas em situação de grande vulnerabilidade social. Muitas delas não possuíam sequer condições para garantir o acesso de filhos e filhas ao

⁵ Em 2023, através da iniciativa de voluntários veteranos, tem havido novas negociações com a prefeitura e a reativação do PNA é novamente uma possibilidade.

ensino público remoto que estava em curso durante a pandemia, inviabilizando qualquer possibilidade de realizar a pesquisa nestes termos.

Restaram, então, as opções mais conservadoras: investir no trabalho bibliográfico e nos materiais etnográficos já coletados. Uma vez que, em minha pesquisa de mestrado (SANTOS BARBOSA, 2018), acompanhei as atividades de um centro espírita de São Carlos, incluindo suas atividades filantrópicas, seria possível utilizar uma considerável parcela da etnografia que não havia sido incluída na pesquisa anterior. E, conforme esse material era revisitado, foi ficando claro que seria possível realizar uma reflexão próxima àquela proposta inicialmente – ainda que excluindo a abordagem institucional. Com efeito, o fato de trabalhar com um contexto etnográfico já conhecido também apresentava o benefício de facilitar um eventual retorno ao campo, caso as medidas sanitárias assim o permitissem. Essa possibilidade se realizou através de uma série de visitas ao campo, a Instituição Espírita Casa do Caminho, ao longo do ano de 2022, quando as medidas de isolamento social já haviam sido flexibilizadas por conta do avanço da vacinação. Ao revisar cadernos de campo, a literatura espírita e os muitos materiais que os espíritas disponibilizam digitalmente, foi se formando um padrão particularmente interessante para as questões que me interessavam originalmente. Em primeiro lugar, a noção de caridade, sobre a qual já havia tratado longamente em meu mestrado, ganhava mais e mais preeminência nas diversas instâncias da discursividade espírita. Logo ficou claro que explorar a noção ainda seria uma via analiticamente produtiva. Em segundo lugar, transpareceu a partir do material que um entendimento sobre a caridade cristã em geral poderia lançar luz sobre muitas questões que perpassam discussões amplas na pesquisa social moderna, como o modo como se pensa o lugar da ação política, as representações da desigualdade e os diferentes entendimentos de justiça social.

Esse foi, portanto, o caminho escolhido. A pesquisa que se segue é baseada, portanto, em aproximadamente oito meses (entre 2017 e 2018) de acompanhamento das sessões, palestras e atividades da Casa do Caminho, um centro espírita de pequeno porte da cidade de São Carlos, interior paulista. Esse material foi complementado por uma série de visitas adicionais realizadas ao longo de 2022, nas quais foi possível explorar, através de conversas e entrevistas, questões adicionais que não pude dispender a devida atenção durante a primeira incursão ao campo. Os objetos etnográficos concretos que basearam as reflexões da pesquisa foram as palestras oferecidas pelo centro, os materiais de ensino empregados nos cursos, as muitas conversas informais que tive com inúmeros participantes das atividades, entrevistas semiestruturadas que conduzi especialmente com

lideranças e pessoas chave da agenda cotidiana do centro, livros doutrinários e materiais de divulgação e evangelização produzidos pelo próprio centro. Esse material etnográfico foi utilizado para pensar criticamente a literatura antropológica sobre o espiritismo e, principalmente, serviu como uma corda-guia para a navegação no interior da elaborada visão de mundo desenvolvida pelos espíritas. Por fim, as explorações elencadas a partir do material etnográfico serviram de inspiração para as questões se fez ao material etnográfico que baseia a segunda parte da pesquisa, material este formado primariamente por obras e pesquisas historiográficas sobre o tema da caridade no Ocidente.

Discutindo a estrutura do texto propriamente dito, o primeiro capítulo oferece um panorama etnográfico inicial da Casa do Caminho, passando por suas atividades cotidianas, estrutura física e organizacional e oferecendo um primeiro contato com o material espírita. Logo em seguida, a discussão avança para as atividades do centro espírita em si, especialmente as palestras, sua importância na prática religiosa espírita e os muitos elementos que a compõem. Nesse ponto, são realizadas discussões sobre os temas da prece, do passe, das noções de vibração, fluído energético e da ideia de evolução espiritual, base da cosmologia espírita. Aqui já começa a se abordar o tema da caridade, uma vez que se argumenta que a noção de caridade está na base de todas essas atividades; é ela que articula tais temas à cosmologia através da reencarnação e da evolução espiritual. O capítulo é concluído com a afirmação da fórmula, elaborada por Chico Xavier, de que a caridade forma o “sistema contábil do universo” a partir do qual mérito, dívidas e o próprio destino do espírito é desenrolado.

O segundo capítulo se debruça sobre um tema central na doutrina espírita: a mediunidade. O principal argumento dessa seção é que a mediunidade é um conceito primariamente relacionado à circulação – de espíritos, energias, coisas, palavras, pensamentos etc. – e cuja principal expressão na prática espírita se dá, paradoxalmente, através da materialidade. Quando se fala em mediunidade, se fala em processos de mediação altamente controlados (do contrário, extremamente perigosos) entre o mundo espiritual e o plano material; em suma, do processo de contato mediado e da transmissão de *coisas* do “além” para o aqui. Nessa linha, uma reflexão sobre materialidade pode trazer novas perspectivas sobre um assunto que, geralmente, foi trabalhado através de viés *contra* a materialidade. E essa abordagem é de grande interesse para uma discussão sobre a caridade, pois a mediunidade, em sua forma controlada e positiva, é desenhada aqui como uma espécie de cristalização prática da caridade, isto é, sua manifestação na forma de um impulso pelo desprendimento e por colocar as coisas em movimento.

Oposta a essa cristalização moralmente positiva se encontra a obsessão, abordada no capítulo 3, uma espécie de mediunidade que viola a individualidade do espírito e lhe torna propício a uma série de comportamentos que formam praticamente um negativo da caridade, centrado nas ideias de egoísmo, retenção e, principalmente, a paralisação da evolução espiritual por conta do esfriamento dos circuitos de circulação propiciados pela mediunidade. Nesse capítulo também são descritas as atividades do centro voltadas especificamente para o desenvolvimento mediúnico, classificadas em sua maioria como grupos de estudo e cursos. Essas atividades oferecem aos frequentadores conhecimentos valiosos para o controle e desenvolvimento seguro das atividades mediúnicas, bem como incentivo para que tais habilidades sejam utilizadas para o auxílio de espírito menos evoluídos, isto é, articulam uma instrumentalização da mediunidade para a caridade.

O capítulo 4 parte da discussão sobre a caridade no espiritismo para uma discussão antropológica sobre os temas da dádiva, dívida e reciprocidade. Enfatiza-se a ideia de que a caridade é um valor fundamental na cosmologia espírita e, como tal, se apresenta também como um objeto antropológico de grande interesse. Em especial, a noção de caridade, tomada em forma geral, mobiliza inúmeras noções muito caras à antropologia e que, apesar de seu status de temas clássicos, estão longe do esgotamento analítico. Entender a caridade enquanto um fenômeno que instancia determinadas modalidades de dádiva, que engendra lógicas muito particulares de troca e circulação, que se articula a imperativos morais de grande alcance, que envolve um tipo particularmente notável de reciprocidade e que também se insere numa discussão sobre dívida e sacrifício, é uma tarefa que certamente demanda um grande número de pesquisas, número este que não se reflete na bibliografia existente sobre o assunto. Diante dessa limitação, são utilizadas discussões clássicas da antropologia da religião e da economia para pensar alguns desafios e particularidades apresentadas pela etnografia espírita a fim de extrapolar esse material histórico e ideologicamente localizado em busca de algumas reflexões um pouco mais gerais. Para tanto, são selecionados alguns temas sobre os quais é proposta uma análise que bebe de trabalhos historiográficos sobre a noção de caridade e prestações de fundo moral a fim de traçar algumas pinceladas largas sobre o que torna a caridade cristã, e, por extensão, a caridade espírita, tão peculiares.

O capítulo 5 reúne a primeira parte desse percurso historiográfico, começando com uma discussão sobre as relações de troca e circulação na Grécia arcaica, enfatizando seu caráter agonístico e a ausência de uma moral próxima do que convencionaria a se chamar de caridade, precisamente a fim de apontar como um sistema de valores como

desenvolvido pelas religiões abraâmicas está longe de ser inerente à operação das trocas econômicas e religiosas. Ao mesmo tempo, analisando determinadas obras clássicas do período, é possível divisar traços de filosofia e moral que, não surpreendentemente, seriam recuperados e reinterpretados pela teologia cristã como importantes fundamentos da caridade. Entretanto, a partir do contexto helênico, parte-se antes para um sobrevo das prestações de caráter cívico-político no contexto romano, em que se principia um desenvolvimento de ideias relacionadas ao suporte aos pobres e à cidade enquanto um ambiente de intervenção política, mas ainda distante de qualquer ideia de bem-estar social e de piedade cristã. Em seguida, passa-se pela formação do cristianismo e sua consolidação no ocidente e oriente do mundo romano, com ênfase no contexto bizantino, marcando o advento de uma moralidade particular que despende grande ênfase nas figuras dos pobres, fracos e oprimidos, mas que também enfrenta desafios sobre como articular essa preocupação com as esferas política e econômica, principalmente em termos de organização institucional e legitimação. Por fim, são discutidas algumas questões acerca da caridade cristã na Idade Média através de algumas figuras-chave e debates relevantes, especialmente no que tange à questão da pobreza e da soteriologia católica. O material medieval é altamente rico em potencial de reflexão antropológica e, embora a rápida discussão nesse capítulo não faça jus a essa riqueza, ela levanta pontos de vista a partir dos quais o ocidente derivou importantes componentes ideológicos em termos de moralidade, organização política e sociabilidade.

O sexto capítulo desenvolve uma reaproximação com o Brasil através um breve debate sobre como a caridade e assistência foram peças fundamentais na constituição do Estado português e brasileiro, especialmente no papel que determinadas instituições de caridade – as misericórdias – tiveram na delimitação e definição de uma ideia de social que deveria ser cuidado, tutelado e, muitas vezes, controlado. Em seguida, traça-se alguns percursos de análise sobre a noção de assistência e caridade no Brasil imperial e na Primeira República, rapidamente passando uma discussão sobre como a caridade e/ou assistência de cunho religioso foi um elemento importante de entrada e consolidação no espiritismo brasileiro, atuando até mesmo como uma espécie de face mediadora com o Estado brasileiro e com os conflitos resultantes dessa interação.

O capítulo final, que faz vez de conclusão, busca sintetizar as principais discussões avançadas pela pesquisa no sentido de apontar para as possibilidades que o tipo de perspectiva adotada aqui oferecem para a ciência social preocupada com questões de moralidade, religião, políticas públicas, ideologia econômica, ou mesmo sobre o lugar da

dádiva na modernidade, sobre os imaginários contemporâneos acerca do lugar do Estado e da religião no enfrentamento dos problemas sociais, como a pobreza, a desigualdade e a própria relação entre indivíduo e sociedade (um tema que nos retorna à conclusão do Ensaio sobre a Dádiva, de Marcel Mauss). Essa síntese tem o objetivo menos de fornecer uma grande argumento final confirmado por todos os capítulos anteriores, mas sim de traçar e enfatizar o potencial analítico das questões aqui colocadas, da extensão e profundidade da influência que uma noção muitas vezes evitada pela análise antropológica exerceu sobre as mais diversas esferas da vida social. E, para não se perder de vista o início do caminho, essa importância transparece de forma mais intensa através de um deslocamento ou afastamento promovido justamente pela análise etnográfica da centralidade da noção no interior do espiritismo kardecista. Esse tipo de movimento de estranhamento e de recomposição do familiar a partir do particular é, no fim das contas, o trunfo analítico da antropologia.

1 – A Casa do Caminho

O material etnográfico que fundamenta os capítulos etnográficos desta pesquisa é derivado de minha pesquisa de mestrado (SANTOS BARBOSA, 2018), realizada na Instituição Espírita Casa do Caminho, localizada no bairro do Tijuco Preto em São Carlos. O trabalho de campo que embasou a pesquisa se estendeu por aproximadamente oito meses e englobou o acompanhamento das atividades cotidianas do centro, como palestras, grupos de estudo, projetos filantrópicos, passes, sessões mediúnicas etc. O resultado desse trabalho foi uma pesquisa preocupada em apreender o sistema de valores que norteia o espiritismo, dando ênfase particular a conceitos-chave, como hierarquia, evolução, circulação e caridade. Este último tema se mostrou particularmente complexo, se integrando a praticamente todas as esferas da vida dos espíritas. O presente texto pode, assim, ser tomado como uma continuação das discussões desenvolvidas nessa pesquisa anterior. Embora o material espírita não seja o único a informar o debate aqui realizado, suas implicações certamente são relevantes para o contexto kardecista. Além disso, como ficará claro a qualquer leitor com familiaridade com as pesquisas sobre espiritismo, os problemas levantados acerca da questão da caridade são problemas caros a essa religião, constituindo assim, o lócus de entrada para discussões mais amplas.

1.1 – Uma Introdução ao Campo

A Casa do Caminho é uma instituição espírita fundada em 1967 em São Carlos, interior de São Paulo. Sua estrutura é, segundo os próprios frequentadores, bastante tradicional, contendo todas as atividades geralmente associadas a um centro espírita kardecista: palestras doutrinárias, passes, orações, grupos de estudo, sessões de desobsessão, projetos assistenciais dos mais diversos tipos etc. Minha inserção em campo, cuja descrição mais detida pode ser conferida em outro trabalho (SANTOS BARBOSA, 2018), ocorreu a partir de participações nos eventos mais públicos do centro: as palestras doutrinárias. Aliás, a forma como obtive acesso ao centro e passei a frequentar as atividades talvez já ilustrem a fama, não de todo sem razão, do espiritismo enquanto uma religião com toques de burocracia, organização hierárquica e particularmente processual. Logo na primeira visita, fui direcionado a conversar com o dirigente do centro, Eduardo, que se mostrou extremamente aberto à possibilidade de minha presença nas atividades da

instituição, reforçando ainda os laços que o espiritismo possui com as investigações acadêmicas e que, portanto, tornavam minha empreitada muito benquista. Depois de ouvir sobre minhas expectativas e objetivo, ele autorizou a empreitada e já me colocou em contato com vários outros dirigentes responsáveis pelas mais diversas atividades da instituição. A inserção um tanto quanto direta e sem intercorrências transparece o apreço dos espíritas por processos organizados e rotina, algo que ficará cada vez mais explícito a partir das descrições seguintes. Meu diálogo com Eduardo, em especial, seguiria ao longo dos meses de trabalho de campo, não apenas em conversas e entrevistas nas quais me eram recomendados livros e materiais espíritas, como também na participação do grupo de estudo de iniciação ao espiritismo, presidido por ele.⁶



Figura 1: Fachada da Casa do Caminho (fonte: arquivo Casa do Caminho).

⁶ Esse tipo de inserção, aliás, reflete um padrão muito comum de entrada de interessados e curiosos no espiritismo. Em geral, as palestras doutrinárias são “o cartão de visita do centro”, como colocou o próprio Eduardo, permitindo que participantes em potencial tenham um primeiro contato com os ensinamentos de Kardec, sendo posteriormente conduzidos a atividades mais restritas, como grupos de estudo, sessões especiais etc.



Figura 2: Entrada do prédio principal (fonte: arquivo Casa do Caminho).

O funcionamento da Casa no Caminho sempre operacionalizou as atividades em duas dimensões: estudo e difusão da doutrina e ações assistenciais. Ao longo desta seção, buscarei argumentar que na verdade essas duas categoriais são, de um ponto de vista doutrinário, uma só. Vários pesquisadores do espiritismo realizaram categorizações desse tipo, como Lewgoy (2000: 226), que interpretou o centro espírita como uma articulação de três “modelos sociais” – o templo, o hospital e a escola –, ou Cavalcanti (1983), que definiu o centro a partir dos dois aspectos centrais do espiritismo: o estudo e a caridade. A partir dessa discussão, buscarei defender a posição que todas essas frentes são unificadas sob um valor central, englobante, para o espiritismo kardecista: a caridade. Uma discussão desse tipo é certamente facilitada, no contexto espírita, pela grande ênfase dispensada pelos espíritas à caridade, algo que discuti em minha pesquisa de mestrado (SANTOS BARBOSA, 2018). Minha intenção é, assim, revisitar esse material a fim de clarificar alguns pontos dessa discussão e oferecer uma imagem ainda mais nuançada da centralidade da caridade na cosmologia e práxis espírita.

Mas antes disso, vale a pena retomar detalhes sociológicos sobre o contexto etnográfico. A Casa do Caminho está localizada no bairro do Tijuco Preto, uma zona de urbanização relativamente recente e cuja grande maioria dos moradores é de classe média baixa. O bairro conta com serviços urbanos, como posto de saúde, comércio relativamente

intenso, escolas e transporte público, mas meus interlocutores fizeram questão de apontar que nem sempre foi assim. No período de fundação da instituição, o Tijuco Preto era um bairro recém-criado de São Carlos, ainda carente de praticamente todos os serviços públicos e habitado por pessoas em sua maioria pobres. Foi essa situação que animou o grupo dos fundadores a organizarem os projetos assistenciais que culminariam na fundação da Casa. Frequentadores mais antigos do centro me contaram que nesse período a distribuição de sopa atraía um número enorme de pessoas, criando filas que “davam a volta no quarteirão”. Entretanto, conforme a área no entorno da Casa do Caminho foi se urbanizando, reduziu-se a necessidade de projetos tão amplos de assistência, o que provocou uma reorganização da atuação do centro. Atualmente, o principal trabalho assistencial realizado é a Creche Meimei⁷, uma instituição de educação infantil fundada em 1984 e que atende cerca de 70 crianças (de dois a seis anos) do bairro. A creche funciona de segunda a sexta-feira em período integral e, embora seja administrada pelo centro, possui status de instituição filantrópica autônoma, o que é importante para a garantia de sua parceria com a prefeitura da cidade.

⁷ Meimei é o nome de um espírito feminino que recorrentemente se manifestava nas psicografias de Chico Xavier. Dentro do “panteão” de que se manifestavam pelas mãos do médium mineiro, Meimei era a personificação de uma entidade amável, maternal e portadora do que espíritas denominam como sensibilidade feminina, sendo a razão pela qual muitas instituições de cuidado e auxílio recebem seu nome. Os textos de Meimei também expressam essa ênfase, contrastando com a retórica autoritária e professoral de Emmanuel ou com estilo jornalístico de André Luiz. O trabalho de Lewgoy (2000, p. 315) abordou esse recorte de gênero nos estilos de escrita dos espíritos.

VOCÊ SABIA QUE A CASA DO CAMINHO OFERECE UM ENXOVAL INFANTIL PARA GESTANTES EM SITUAÇÃO DE VULNERABILIDADE?

DOE ROUPA e/ou FRALDA DE BEBÊ

Você pode levar até a casa
Doar pelo Pix: 59620906000151
Ou entrar em contato conosco:
(16) 3361-9822

Endereço: Rua Costa do Sol,
450, Tijuco Preto 13566-070 São
Carlos, SP

Figura 3: Banner de pedido de doações (fonte: divulgação Casa do Caminho).

A Casa do Caminho realiza ainda alguns projetos menores, como o Grupo Irmão Basílio, iniciativa que distribui mantimentos e sopa para famílias carentes, uma das mais emblemáticas atividades da filantropia religiosa. O Centro cede seu espaço físico para a atuação do grupo (formado por voluntários externos), que ocorre sempre nas tardes de quinta-feira. São realizados, ainda, bazares beneficentes, mutirões de preparação e venda de pizzas e sorvetes para arrecadação de fundos, grupos de confecção de enxovais para gestantes carentes e outra atividade emblemática na caridade espírita: grupos de visitação e consolo para pessoas enfermas impossibilitadas de irem ao centro para receber passes e auxílio espiritual. Além disso, o centro também realiza, nas noites de terça-feira, o atendimento fraterno, um tipo de consulta nos moldes da medicina convencional em que um auxiliador do centro (alguém com larga experiência no espiritismo ou “tempo de

casa”) se propõe a ouvir e a dar suporte ao “paciente” que busca auxílio moral e espiritual. O rol de questões tratadas nesse atendimento é extenso: tristeza, doenças, problemas familiares, dificuldades financeiras, vícios, depressão, pensamentos suicidas, entre muitos outros. O “tratamento” (uma vez que a pessoa realiza um verdadeiro acompanhamento prolongado no centro) geralmente inclui o estudo de obras espíritas, a participação nas atividades do centro, especialmente nos passes e orações e, em casos extremos, a desobsessão – sobre a qual falaremos mais à frente. Meus interlocutores observaram que a média semanal no atendimento fraterno gira em torno de 20 consultas.

Todas as atividades mencionadas até aqui são realizadas no prédio principal do centro, que consiste numa casa cujos cômodos foram convertidos em salas de reuniões, secretaria, cozinha, biblioteca e salas de aula. É interessante notar a presença de uma estética, muitas vezes atribuída ao espiritismo pejorativamente, de cunho burocrático, dando aos ambientes a aparência de “repartição pública” ou escola. De certo modo, as paredes e luzes brancas ou azuis-claras, a organização sóbria dos móveis, a presença de lousas e carteiras escolares remetem ao modelo racional e letrado de ensino e administração descrito em detalhes na pesquisa de Lewgoy (2000). As palestras e demais eventos que reúnem um maior número de pessoas ocorrem num salão anexo com capacidade para aproximadamente 80 pessoas, também equipado com cadeiras, projetor, lousa e outros itens úteis ao ensino e apresentação. O salão conta ainda com uma grande mesa à frente das cadeiras, onde se sentam os condutores da atividade, e uma espécie de cômodo em formato de corredor atrás da parede frontal, onde são realizados os passes e a fluidificação da água. Esse corredor é acessado por duas portas laterais onde as pessoas se organizam em pequenos grupos para receber o passe.



Figura 4: Vista lateral do salão de palestras (fonte: arquivo Casa do Caminho).



Figura 5: Salão de palestras com destaque ao relógio e aos livros posicionados sobre a mesa (fonte: arquivo Casa do Caminho).

As palestras são realizadas nas noites de terça-feira, simultaneamente ao atendimento fraterno. Trata-se da principal atividade do centro, a que reúne o maior número de frequentadores e a responsável por atrair simpatizantes e curiosos. Essa atividade é particularmente atrativa àqueles que buscam falas de evangelização, passes e orações em grupo. Os médiuns e palestrantes se sentam na mesa principal e aguardam

rigorosamente o horário de início (geralmente às 20h). O rigor espírita com os horários tem uma razão muito prática: uma vez que todas as atividades envolvem a presença e participação de espíritos-guias, mentores e auxiliares – que assistem na transmissão de psicografias, na limpeza espiritual do ambiente, na canalização e transmissão de energias para o passe, entre outras funções – é fundamental que a agenda dessas entidades seja respeitada. Os espíritos evoluídos desempenham muitas funções na providência divina, isto é, na ordem quase governamental que perpassa o mundo espiritual (cujo modelo é o funcionalismo público)⁸, estando submetidos a horários a estruturas hierárquicas. Por conta disso, se se busca a presença ativa dessas entidades benfeitoras, deve-se evitar ao máximo atrasos, cancelamentos e irregularidades, dado que tais ocorrências prejudicam a relação do centro (e dos agentes) com as instituições do mundo espiritual. É frequente, por exemplo, que ocorram excursões guiadas de espíritos em desenvolvimento para assistir às palestras, denotando parceria a nível institucional entre o centro e os espíritos que trabalham na Providência Divina. Essa é apenas uma das muitas formas que o nexo de trocas e relações entre o espiritual e o material se manifesta, sempre, vale notar, pela égide da caridade. Esse tema permeará toda a discussão que se segue.

⁸ O conhecido livro “Nosso Lar”, escrito por André Luiz através das mãos de Chico Xavier é a obra que sintetiza essa “burocracia espiritual”. Nosso Lar, na narrativa, é o nome de uma colônia espiritual, uma espécie de utopia urbana organizada em estruturas institucionais muito bem definidas, hierárquicas e capazes de manter uma ordem harmoniosa que é fundamental para a realização de trabalhos de auxílio e direcionamento dos espíritos que por ali passam. Uma importante instituição nessa estrutura social do além é o “bônus-hora”, uma métrica que estabelece o quanto um espírito residente na colônia trabalhou em prol do coletivo, sendo também aquilo que define os níveis de “privilégio” que o espírito está apto a desfrutar, indo desde questões de acesso até a possibilidade de “possuir” uma casa na colônia. No livro, essa instituição é discutida 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, p. 119-120). O caráter utópico dessas cidades espirituais é também abordado em Silva (2012).

Palestra do Sábado

HÁ ESPÍRITOS?

Livro dos Médiuns
Félis Tavelin

07 de julho
18h30

Casa do Caminho São Carlos

Rua Costa do sol, 450 / Tijuco Preto

Casa do Caminho
Instituição Espírita Cristã



**O Mundo em Transição e as
Obsessões Coletivas**

Palestrante: Ailton Barcelos da Costa
Data: 10/03/2018; Horário: 18:30 h
Local: Rua Costa do Sol, 450 – Tijuco Preto/
São Carlos

Palestra e
Fluidoterapia



Figura 6: Três exemplos de banners de palestra da Casa do Caminho destinados à divulgação externa através do site da instituição (fonte: <https://casadocaminhosc.com.br>).

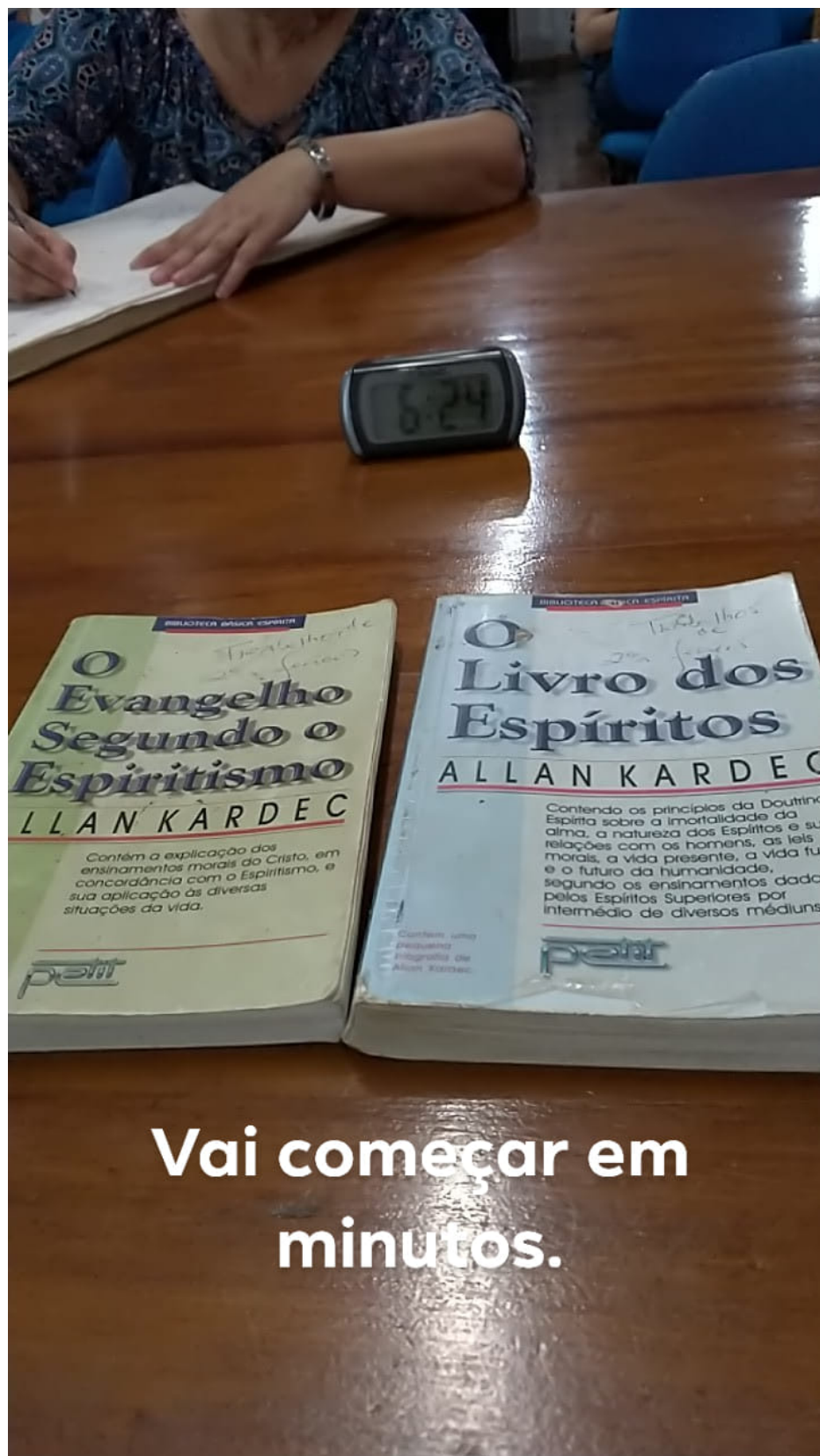


Figura 7: Imagem para divulgação em redes sociais enfatizando questões de pontualidade e a presença dos livros (fonte: arquivo Casa do Caminho).

1.2 – Preces, vibrações e uma primeira percepção sobre a caridade

Quando chega a hora, os condutores da palestra cumprimentam os presentes e pedem para que todos fechem os olhos e “elevem o pensamento em súplica” em busca de auxílio dos bons espíritos e de Deus para o aprendizado da noite. Lewgoy (2000, cap. 4.3) discutiu a importância dos aspectos linguísticos e corporais na oração, como a voz mansa, o uso da primeira pessoa do plural (o “plural da modéstia”), o cerrar dos olhos, a evitação de cruzar braços e pernas, assim como o formalismo e o preciosismo nas falas que compõem a retórica identificada pelos espíritas como mais evoluída e capaz de colocar falantes e ouvintes na mesma frequência vibratória que os espíritos de luz⁹. A noção de vibração é importante, pois trata da concepção espírita de que todo ser é composto de energia, que, como parte da constituição universal, se encontra sempre em movimento. A partir da reivindicação da retórica cientificista, os espíritas definem tal movimentação como vibração de partículas cósmicas. Os seres podem vibrar em diferentes níveis de sintonia e são tais níveis que formam as “faixas vibratórias”, isto é, as divisões hierárquicas do cosmos baseadas na evolução espiritual¹⁰. Espíritos puros e evoluídos vibram numa frequência muito diferente da vibração pesada e “animalesca” dos seres materiais e espíritos impuros. A vibração ainda afeta diretamente a vida dos encarnados¹¹, pois ela é produto, além do grau de evolução do espírito, da qualidade de seus pensamentos, ações e disposições. Essa equação abre a possibilidade para que pensamentos negativos e ações imorais tragam a vibração de uma pessoa para o mesmo nível de espíritos mal-intencionados, colocando-a em risco; por outro lado, espíritos imperfeitos podem buscar elevar sua faixa vibratória em direção à dos espíritos evoluídos, possibilitando o contato com estes. É por isso que os condutores das atividades espíritas frequentemente pedem para que os presentes “elevem seus pensamentos” ou fórmulas análogas.

A noção de vibração é base do que os espíritas chamam de “lei da atração”, a tendência universal do mal chamar o mal e do bem chamar o bem. A lei da atração explica por que pessoas negativas, pessimistas ou mal-intencionadas se cercam de espíritos com

⁹ Para uma discussão mais detida da oração no espiritismo, ver Santos Barbosa (2018, cap. 2.1).

¹⁰ Evolução é uma das palavras-chave do espiritismo kardecista. Discuti sobre sua importância de forma aprofundada em outro lugar (SANTOS BARBOSA, 2018). Por ora, entretanto, basta o entendimento de que se trata do nível de proximidade a um estado de pureza e moralidade cuja epítome é a própria divindade.

¹¹ O termos encarnado e desencarnado são empregados pelos espíritas para caracterizar os dois estados possíveis de um espírito, isto é, se este está ou não no curso de uma encarnação.

as mesmas características, levando a casos de obsessão e vampirismo muito perigosos (espiritual e fisiologicamente) e do comprometimento da evolução espiritual. Mas também vale lembrar que uma pessoa que se cerca de bons pensamentos, do estudo sincero da doutrina e de companheiros (encarnados ou não) firmes na moral espiritual pode escapar dessas situações. É, assim, muito apropriada a definição da noção espírita de pessoa elaborada por Lewgoy (2000: 246): “um compósito relacional de forças e entidades atraídas por afinidades e por carmas comuns”.



Figura 8: Representação da capacidade de espíritos inferiores de atacar uma pessoa através de baixas vibrações e a possibilidade de se "blindar" desses ataques através da manutenção de uma faixa vibratória elevada (fonte: arquivo Casa do Caminho).

Feitas as falas iniciais, os presentes são convidados pelos condutores a contribuir para a manutenção de um ambiente espiritual purificado, dado que as atividades – especialmente as mais arriscadas, como a desobsessão – são muito sensíveis aos distúrbios energéticos que possam atrair maus espíritos e afastar os bem-intencionados. É feita, então, a prece de abertura. O tema da prece espírita foi objeto de uma discussão mais detida em outro trabalho (SANTOS BARBOSA, 2018, cap. 2.1) e não a abordarei aqui com a mesma profundidade, mas vale a pena exemplificar sua estrutura e traçar algumas considerações básicas:

“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 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.”

A prece de abertura acima foi uma das primeiras que ouvi na Casa do Caminho e nas palestras seguintes pude observar basicamente a mesma fórmula geral – máximas morais isoladamente coesas, uso de uma retórica que rebaixa o orador, uso de citações, pedidos de auxílio a diferentes atores e sobre diferentes assuntos – cujo objetivo é, em grande medida, a produção de relações. A prece opera, assim, a aproximação de atores e forças a princípio separadas pela oposição matéria/espírito e pela diferença entre faixas vibratórias. Kardec, em O Livro dos Espíritos – uma das obras máximas da doutrina –, comenta:

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.”

(...)

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, p. 296-297).

É possível, assim, inserir a prece no circuito mais amplos de trocas, ou melhor, de dádivas que perpassam as agências religiosas:

[A] oração é uma atitude que cria inúmeros fluxos entre pessoas, espíritos e forças cósmicas, relacionando-as e fazendo circular um conjunto de elementos pelos fluxos assim criados (pedidos, conhecimentos, energias, 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, bênçãos, energias e agradecimentos são colocados em movimento entre o mundo físico e o mundo espiritual. (SANTOS BARBOSA, 2018, p. 40).

Mais importante, a prece deve ser apreendida, neste contexto, como um ato de caridade. Quando perguntados sobre o objeto de suas preces, meus interlocutores listaram o agradecimento a Deus e às boas entidades pelos mais diversos dons (a vida, a oportunidade da encarnação atual, boa saúde, felicidade, auxílio espiritual etc.) e pedidos de intercessão por parte dessas mesmas entidades, em benefício de si ou de outrem. Essa última possibilidade possui até materializações, como o caderno de orações que fica aberto durante as atividades do centro e no qual qualquer pessoa pode anotar o nome de uma pessoa para que os médiuns do centro orem por ela e peçam alguma forma de intercessão da Providência Divina.

Mas é preciso entender a malha de relações que se forma quando a oração é tomada como ato de caridade. As preces, como foi observado, geralmente versam sobre agradecimentos e pedidos, ora para si ora para outrem. Quando se fala em agradecimentos, fica claro que a oração se coloca como uma contrapartida, reconhecidamente tímida e limitada (pois realizada por seres espiritualmente limitados), diante dos dons da Providência. Esses dons, entretanto, não podem ser tomados em isolamento. Os espíritos de luz não são figuras que protegem e guiam simplesmente porque é isso o que fazem, mas porque se encontram, eles próprios, inseridos na rede de relações constituídas em torno da caridade e da evolução. Esse foi o objeto de uma conversa que desenvolvi num encontro do grupo de Introdução ao Espiritismo ministrado por Eduardo: afinal, o que move os espíritos evoluídos a se doar cada vez mais conforme avança sua evolução?

Em primeiro lugar, é preciso ter em mente que o ato de proteger, guiar, auxiliar, realizado por um espírito evoluído é também um ato de caridade. Aliás, quanto mais evoluído um espírito, mais abnegada é sua atuação e, portanto, maior seu esforço em converter suas ações em caridade. Os seres humanos, por sua pouca evolução e decorrente egoísmo, são comparativamente muito pouco dados à caridade. A principal consequência dessa estrutura relacional é que, ao contrário do que se costuma observar nas definições tradicionais da noção de intercessão no cristianismo, especialmente no catolicismo, o

fluxo que liga o fiel a uma figura intercessora¹² – relativamente direto no eixo, por exemplo, suplicante/santo –, é, no espiritismo, permeado por uma miríade de relações entre agentes encarnados e desencarnados. Constrói-se uma longa malha de prestações e contraprestações que ligam o mais simples dos seres à própria divindade. As relações são sem dúvida assimétricas (uma oração não se compara ao dom da vida¹³, por exemplo), mas são análogas em termos de natureza. Mais do que isso, o fato de que poderíamos classificar como dons primordiais (a vida, o amor incondicional, a oportunidade de “ser”) gerar uma situação de dívida perpétua entre os seres e Deus age como motor desse circuito universal. A ideia é que, como não podemos pagar a Deus por tudo o que recebemos, teríamos o dever nos dar o máximo possível à segunda melhor opção: o próximo, que também é um ser gerado à imagem Deus. A possibilidade de dar a outrem como forma de mitigar a impossibilidade de retribuir à própria divindade produz uma rede muito extensa de relações que constitui talvez o aspecto mais fascinante da cosmologia espírita.

Nesse sentido, um esforço desse tipo pode ser vislumbrado nas orações que tratam de pedidos em favor de outros, pois abrem a possibilidade para que os encarnados também realizem atos de caridade para com o próximo:

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. (SANTOS BARBOSA, 2018, p. 40).

¹² A pesquisa de Bernardo Lewgoy (2000) tece comentários interessantes sobre o tema da intercessão no espiritismo. Falando a partir da centralidade da figura de Chico Xavier para o kardecismo brasileiro, Lewgoy destaca o movimento de síntese que o médium operou ao longo de sua trajetória entre um espiritismo clássico e o catolicismo popular. Este último muito marcado por um “circuito de intercessão” em que a pessoa pode obter “favores” do plano divino através de ações caridosas na forma de intervenções de figuras hierárquicas que atuam como uma espécie de “avalista” ou mitigadores das dívidas dessa pessoa. Esse tipo de interação possibilitaria, ainda segundo Lewgoy (2000, p. 172) o trânsito dessas dívidas de um regime da dívida para outro, da dádiva.

¹³ Meus interlocutores sempre enfatizavam a necessidade de expressar gratidão à Providência Divina pelas dádivas recebidas. A ideia geral desse imperativo é que há uma espécie de dívida impagável ou insuperável entre o ser e a divindade, algo muito diferente da noção de pecado original, embora seja possível traçar paralelos entre essas soteriologias. Estaríamos sempre em débito com Deus e o universo “pela vida, pela oportunidade de evoluir, pelo amor divino”, a prece aparecendo apenas como uma entre muitas singelas tentativas de estabelecer algum semblante de reciprocidade nessas relações.

Nem toda prece é igual, entretanto. A oração pelo inimigo é certamente mais caridosa que aquela feita em prol de quem sempre nos fez bem, já que comporta um elemento de perdão e de altruísmo ainda maior. Muitas foram as vezes em que ouvi participantes afirmarem que “é fácil amar quem nos ama, o difícil é amar quem nos quer mal”.

Retornando à descrição das palestras, findada a prece, é realizada uma rápida leitura de um trecho do Livro dos Espíritos escolhido ao acaso. A palavra é passada, então, ao palestrante da noite, que pode ser um dos trabalhadores da casa ou um convidado externo, mas sempre alguém com reconhecido saber doutrinário e atuação no espiritismo. Os temas das palestras variam enormemente. Ao longo da pesquisa, assisti a exposições que iam da biologia das formas espirituais até a moral do divórcio; sua duração, entretanto, é sempre por volta dos 30 minutos. É curioso como, mesmo havendo um campo relativamente constituído de pesquisas sobre o espiritismo kardecista, pouca atenção é direcionada às palestras públicas. De fato, trata-se de uma atividade menos impactante que as sessões mediúnicas ou a desobsessão e seu conteúdo doutrinário é menos rígido que nas reuniões dos grupos de estudo. Porém, é explícita a importância que os espíritas atribuem às palestras públicas e não apenas por ser a atividade com maior número de frequentadores. 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.

O diferencial das palestras é seu estatuto de “vitrine do espiritismo”. Não é à toa que os temas abordados nessas instâncias são questões básicas da religião, ou melhor, aquilo que um espírita deve saber e pôr em prática. Por ser a mais pública das atividades espíritas, a palestra também está inscrita nas disputas que formam o campo religioso brasileiro e há um grande esforço por parte dos espíritas de se diferenciarem de outras modalidades do cristianismo. Talvez uma das mais importantes, ao menos em termos retóricos, seja o emprego de uma abordagem dialógica, que se pretende racional e científica. O “sermão” espírita, por assim dizer, nunca deve se sustentar por simples autoridade do orador – meus interlocutores eram enfáticos na noção de que a figura do médium que fala ao público não é análoga à do padre ou do pastor. Os argumentos devem ser compreendidos e refletidos, sua aceitação dependendo da análise racional e do estudo

a partir do *corpus* teórico da doutrina. O médium não deve ser ouvido por sua posição, mas pela sua capacidade de formular e transmitir o conhecimento do mundo espiritual:

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 XIX¹⁴. 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. (SANTOS BARBOSA, 2018, p. 47).

Numa das primeiras palestras que assisti, quando minha presença no centro ainda não era conhecida por todos os dirigentes, fui chamado por um senhor que se mostrou bastante animado com a minha intenção de pesquisar o espiritismo ali. Descobri, posteriormente, que aquele era um dos organizadores dos grupos de estudo. Nos momentos que precederam a palestra daquele dia, ele se sentou ao meu lado e conversamos sobre a pesquisa, ele logo comentando que havia um aspecto do espiritismo que ele gostaria de ver mais abordado, algo que, em sua opinião diferencia profundamente o espiritismo das demais religiões. Trata-se da capacidade da doutrina de sobreviver à perda de seus mais básicos preceitos. Ele exemplificou afirmando que o catolicismo não sobreviveria à comprovação da inexistência do Espírito Santo ou que as denominações pentecostais não seriam capazes de se manter sem a ideia do diabo. Elas seriam, segundo ele, “religiões do consenso”, que dependem de um conjunto de preceitos fundamentais para sobreviver. Já o espiritismo seria, em suas palavras, uma “religião da controvérsia”, ela depende da renovação pela crítica, da descoberta de que as compreensões anteriores eram limitadas ou incorretas. Esse dinamismo livre de dogmas aproximaria a religião da própria ciência e lhe permitiria, seguiu ele para minha surpresa, sobreviver à própria descoberta da inexistência dos espíritos! É esse tipo de imagem que muitos atores espíritas buscam transmitir nas palestras públicas, moldando-as mais como aulas do que como cultos ou sermões. Não é por acaso que o espiritismo tem sua base demográfica nas camadas letradas, urbanas e de classe média. Seus participantes estão convencidos do

¹⁴ Ver Lewgoy (2000), Stoll (2003), Arribas (2010), entre outros.

caráter superior de uma religião livre de dogmas e verdades intocáveis¹⁵, uma religião “moderna”, como cheguei a ouvir em campo.

Mocidade Espírita Eurípedes Barsanulfo
Casa do Caminho
Mocidade Espírita Paz e Harmonia
Grupo Espírita Paz e Harmonia



SEMINÁRIO Neurofisiologia da Mediunidade e suas implicações ético-morais



Parte 1 - Quinta (09/07)
Parte 2 - Quinta (16/07)
19h00 às 20h00



Alex Claudino



GOOGLE
MEET

http://bit.do/Seminario_1
http://bit.do/Seminario_2

Figura 9: Exemplificação da ênfase cientificista no discurso espírita, em especial nas temáticas abordadas em palestras (fonte: arquivo Casa do Caminho).

Outro ponto interessante das palestras e de todas as outras atividades do centro é sua classificação como “trabalhos”. Os médiuns e condutores recorrentemente pedem aos espíritos de luz que auxiliem na “realização dos trabalhos da noite” e qualquer frequentador está habituado a tomar palestras, reuniões, sessões, passes etc., como trabalhos. A categoria trabalho articula um elogio moral de valores relacionadas à produção e à circulação em oposição ao consumo e à avareza que caracterizam a condição pouco evoluída da humanidade: os trabalhos realizados no centro são sempre “pelo outro”, nunca “para si”, sempre se voltam para a produção e não para o consumo. O centro, assim, pode ser tomado como um espaço onde “coisas” são produzidas, e sejam elas ações, disposições, conhecimentos, relações e estruturas de valor que colocam em prática um sistema ideológico. Tomar todas essas atividades como trabalho também

¹⁵ Essa afirmação, entretanto, deve ser matizada. Durante o período em que acompanhei as atividades da Casa do Caminho, pude observar diversos momentos em que disputas e controvérsias em torno “dos clássicos”. Era comum que espíritas mais tradicionais criticassem o excesso de ênfase que muitos centros depositam nas obras de Chico Xavier e, especialmente, de médiuns mais polêmicos como Divaldo Franco. Também, observei críticas e elogios a autores que buscavam uma aproximação com outras religiões, especialmente a umbanda, religiões asiáticas e correntes do misticismo. Por outro lado, esses críticos também enfrentavam as afirmações de vários frequentadores que possuíam interpretações mais abertas, mais próximas, por exemplo, do catolicismo ou daqueles que apreciavam maior diálogo com a umbanda.

possibilita que os espíritas as classifiquem mais facilmente sob a égide da caridade; e a própria dinâmica geral do sistema ideológico do espiritismo pode ser sintetizado em uma palavra: caridade.

Mas o que seria esse sistema ideológico ou cosmologia espírita? Para avançar, é preciso introduzir um panorama básico sobre como os espíritas constroem sua visão de mundo, suas noções de universo, espírito e salvação e de alguns elementos fundamentais que marcam a moralidade kardecista. Qualquer pessoa que tome contato com o espiritismo vai logo perceber uma ênfase rigorosa na noção de evolução. Abordei o tema e suas implicações na doutrina espírita (SANTOS BARBOSA, 2018), mas poderíamos descrever evolução como um curso inexorável de todas as coisas do universo. O cosmos é, para os kardecistas, povoado por um número quase infinito de seres espirituais, fruto de uma criação cuja origem é a divindade. Tais seres espirituais possuem dois estados ontológicos muito específicos: desencarnado (o espírito em seu estado livre do invólucro material enquanto suporte vital, o que é muito diferente de dizer livre de materialidade) e encarnado (o espírito enquanto aquilo que anima um corpo). A evolução é, assim, um eixo de deslocamento progressivo marcado pelo aperfeiçoamento espiritual dos seres em direção a um ideal. Esse ideal é sintetizado na noção de pureza espiritual e seu entendimento é fundamental para a doutrina.

Como dito, a evolução se constitui como um gradiente que progride de um ponto x a um ponto y, extremos que são profundamente hierarquizados e antitéticos. No ponto inicial, menos evoluído, temos um estado de pura materialidade na qual a vida do ser espiritual se encontra totalmente limitada pelas demandas relacionadas à dimensão física. Trata-se de um estado animalesco em que o espírito possui nível limitado de consciência, suas ações são guiadas por impulsos primitivos e somáticos, suas emoções, mais do que sua limitada racionalidade, regem as ações. Mesmo quando desencarnados, espíritos neste extremo vivem sob o jugo da vida material e dos limites que a caracterizam, frequentemente não tendo sequer a consciência de que se encontram encarnados ou desencarnados. A vida espiritual, por assim dizer, neste estágio é quase nula. Mas, a despeito dessa inconsciência da real constituição do universo, o espírito ainda se encontra submetido à ordem do cosmos, chamada pelos espíritas de Divina Providência. Isso significa que, mesmo que este espírito seja pouco ou nada consciente disso, ele se encontra em movimento no interior de um longo e contínuo ciclo de encarnações e desencarnações. Em outras palavras, o espírito vai sucedendo vidas uma após a outra, as memórias de uma existência anterior nunca acessíveis na atual.

Esse ciclo de encarnações de desencarnações dá ao espírito a oportunidade de viver e interagir com seus pares, que também se encontram inseridos na mesma dinâmica. Para acomodar essa lógica simultaneamente cíclica e linear, o universo se organiza de maneira muito particular. Ouvi de diversos interlocutores o paralelo entre o universo e o sistema estratificado de ensino. Não faria sentido um aluno do primeiro ano cursar seu ano letivo na mesma sala de aula que um aluno universitário; não apenas pela diferença de nível de escolaridade, mas também pelo fato de que o aluno primário não demonstrou o mérito necessário para cursar o nível universitário. Da mesma forma, a Divina Providência não opera com a possibilidade de espíritos em níveis evolutivos muito divergentes encarnarem num mesmo ambiente. E que ambientes seriam estes? Ora, o espiritismo trabalha uma perspectiva descrita por seus participantes como profundamente científica: uma vez que o universo é composto não apenas por diferentes planetas como também por diferentes “dimensões”, tais “mundos”, com suas diferentes leis físicas, biológicas e químicas, serviriam de lar para diferentes classes espirituais. A afirmação bíblica de Jesus de que “na casa de meu Pai há muitas moradas” (João 14:2) era invocada por meus interlocutores como uma explicação basicamente auto evidente desse princípio.

Esses múltiplos mundos se desdobram também em dualidades quando analisados pela oposição entre material e espiritual. Por exemplo, a Terra seria um mundo intermediário em nível evolutivo, como veremos adiante, mas existem colônias espirituais no planeta cuja função é auxiliar e fornecer uma espécie de “apoio institucional” para a boa operação do sistema terrestre. Talvez a mais famosa descrição de uma dessas colônias e de sua importância para a harmonia do plano terrestre seja a psicografia *Nosso Lar*, escrita por Chico Xavier em nome do espírito André Luiz. Mas a ideia de mundos de evolução implica em afirmar que o nível de um planeta é, em alguma medida, produto do nível de seus habitantes e, assim como estes últimos, um planeta poderia ser “promovido” ou “rebaixado” de acordo com alterações no nível geral dos espíritos que aqui residem. No caso da Terra, a literatura espírita costuma falar em aproximadamente 30 bilhões de seres espirituais¹⁶ e parece haver um consenso de que os recentes avanços da humanidade (redução, ainda que parcial, nos conflitos armados, redução da fome, da desigualdade e

¹⁶ A questão é difícil uma vez que os espíritas não costumam concordar sobre o estatuto de seres vivos mais simples. Encontrei uma gama variada de respostas para perguntas do tipo: vírus possuem espírito? Seres microscópicos reencarnam? Até que extensão animais e vegetais estão incluídos na dinâmica de evolução espiritual, dado que esta é dependente da noção de livre arbítrio, um conceito moral não aplicável a seres aos quais usualmente não atribuímos racionalidade ou moral?

de diversos desafios humanitários) apontam para um avanço evolutivo do planeta, algo que os espíritas denominam “transição planetária”.

E como um espírito evolui? A questão é enganadoramente simples: espíritos evoluem através da aproximação do ideal de pureza que é expresso no amor divino incondicional. Em outras palavras, a *imitatio christi* é tão fundamental na doutrina espírita quanto no catolicismo tradicional. Mas a partir desse ponto, o tema se desdobra, pois, como meus interlocutores recorrentemente me lembravam, o amor divino é a forma mais pura de caridade. Isso significa que é a caridade, tal como expressa por esse amor, que os espíritos devem buscar em sua existência; caridade esta que se impõe como o imperativo de servir e amar ao próximo de forma incondicional, de dedicar sua existência ao bem de todos os seres e de se converter num condutor do amor de Deus por tudo o que existe.

Ao longo de suas encarnações, o espírito tem um número infinito de oportunidades de colocar em prática esse imperativo, sendo sempre respeitado seu livre-arbítrio. Conforme um espírito age de forma caridosa, sua faixa de vibração, isto é, o “padrão energético” de seu ser, vai pouco a pouco se aproximando daquele apresentado por espíritos puros. Entretanto, ações moralmente negativas, que são sintetizadas pelo vício que Allan Kardec recorrentemente descrevia como o maior dos males, o egoísmo, têm o efeito contrário, tornando a faixa vibratória do espírito mais próxima dos padrões animalescos e impuros da materialidade. Entretanto, os espíritas são explícitos ao afirmar que não existe regressão na lei universal. Um espírito que atingiu um determinado grau de pureza não pode simplesmente, por um motivo ou outro, retornar à animalidade. Isso não significa que não existe a possibilidade de corrupção moral. Espíritos evoluídos podem, em casos muito específicos, passarem a ter uma atuação maligna e, dependendo de seu nível evolutivo, sua propensão ao mal torna-se particularmente perigosa. Em grande medida, esse quadro justifica a razão dos espíritas frequentemente separarem a ideia de evolução moral da evolução em termos de saber e atributos espirituais; elas nem sempre progridem na mesma proporção. De toda forma, um espírito que alcançou determinado nível de evolução não pode retornar a um anterior, pois ele já possui consciência e conhecimento acerca do caminho trilhado até aquele ponto. Ele pode virar às costas ao imperativo da Divina Providência e decidir agir pelo mal, mas essa escolha apenas geraria a estagnação de sua caminhada evolutiva, assim como o acúmulo de um carma que tornará cada vez mais penosa sua recuperação.

O carma é outra noção fundamental no espiritismo que advém de uma interessante síntese de elementos de religiosidades asiáticas e o positivismo particular do século XIX

que animou a codificação do espiritismo. Os espíritas afirmam que o universo é regido por um senso muito rigoroso de justiça. Quando um espírito age em consonância com as leis divinas e orientado para o bem, sua atitude é recompensada: ele avança em sua caminhada evolutiva, seus conhecimentos se aprofundam, ele passa a ter acesso ao que poderíamos chamar de “bens” espirituais, que vão desde o prestígio entre seus pares espirituais até posições efetivas na burocracia espiritual. Mas ações negativas também são contabilizadas, produzindo o que os espíritas chamam de carma negativo, isto é, uma dívida que o espírito passa a ter com o universo e com aqueles a quem prejudicou. A literatura espírita é abarrotada de narrativas que exemplificam esse princípio, mas tomemos o exemplo de um espírito que, quando encarnado na Europa medieval, foi responsável pelo sofrimento de muitas pessoas por via de tortura no contexto da inquisição católica¹⁷. A atitude desse espírito será alvo de uma contabilidade espiritual: serão pesadas a extensão de sua responsabilidade na prática do mal, os agravantes e atenuantes de sua posição, seu grau de escolha, entre outros fatores. Ao ser quantificado, esse mal praticado acarretará numa dívida que deverá ser paga na encarnação atual e/ou futuras e, muitas vezes, esse pagamento se dá na forma da experiência de males que dão ao espírito a possibilidade de compreender o horror de sua ação e a oportunidade de arrependimento. O sistema opera numa lógica penal positivista, o objetivo da pena sendo primariamente pedagógico no sentido de ensinar e recuperar o ofensor, também operando mecanismos de atenuação em caso de resposta positiva do espírito, assim como agravantes em caso, por exemplo, de reincidência no crime.

O fundamental a se extrair de todo esse quadro doutrinário é a centralidade de um eixo egoísmo-caridade que torna operacionalizável toda a moral que fundamenta o sistema. Além dessa contabilidade legal que envolve a noção de carma, os espíritas também mobilizam um conceito de afinidade espiritual. Uma vez que toda a ideia de vibração energética que perpassa o elemento vital dos espíritos é categorizada como “magnetismo”, os espíritas afirmam que espíritos e ações numa determinada faixa vibratória se atraem. Quando um espírito realiza ações de amor e põe em prática atitudes que avancem seu nível evolutivo, ele atrai para si energias e espíritos também alinhados com tais ideais. E tais espíritos atuarão de acordo com sua evolução, auxiliando, protegendo e, no geral, garantindo um ambiente propício ao florescimento do bem. Mas o oposto também é verdade e, ao realizar ações moralmente condenáveis, um espírito atrai

¹⁷ Este exemplo é uma síntese de narrativas que ouvi mais de uma vez em campo.

para si energias e seres espirituais que sintonizam com a baixa vibração dessa ação. Tais espíritos, por seu baixo grau evolutivo, são geralmente mal-intencionados, prejudicando a evolução do espírito que cai sob sua influência. Muitas vezes esse alinhamento com espíritos impuros promove também males bastante concretos, como doenças, vícios e a inclinação para o mal. A relação crônica entre espíritos mal-intencionados e suas vítimas é denominada pelos espíritas como obsessão, um assunto que será tratado com maior profundidade num capítulo posterior.

Pode-se perceber, assim, como a caridade e as muitas formas com que fluxos de circulação aparecem no espiritismo como elementos fundamentais da doutrina. Este é o ponto de partida da presente pesquisa. Entender com maior profundidade como tais processos se constituem em relação a noções caras à antropologia econômica é uma forma de não apenas aprofundar nosso conhecimento sobre o espiritismo kardecista, mas também de lançar novos olhares sobre temas gerais que estão presentes em muitas modalidades de religiosidade e na própria constituição do imaginário social moderno.

1.3 – Dimensionando a centralidade da caridade

Encontrar material sobre caridade no espiritismo não é tarefa difícil. Uma das mais famosas frases de Allan Kardec, e do espiritismo como um todo, é a abertura do capítulo XV d'O Evangelho Segundo o Espiritismo: “Fora da caridade não há salvação”. No contexto espírita (bem como em outros contextos religiosos), a caridade é um valor englobante, uma estrutura que faz a ponte entre ideologia e práxis, ligando o sujeito às concepções mais centrais do que os espíritas reconhecem como a ordem universal, uma vez que a caridade é o motor da evolução espiritual. A definição espírita de caridade é a manifestação do amor divino que o ser realiza em relação a outrem de forma espontânea e livre de interesse. E aqui se percebe a complexidade do tema de um ponto de vista antropológico. Em primeiro lugar, essa definição traz à tona o escopo da noção: caridade engloba tudo o que se faz num centro espírita, como palestras, passes, reuniões de estudo, sessões mediúnicas, desobsessão, atividades assistenciais, orações etc., tanto as ações realizadas pelos atores encarnados quanto pelos desencarnados.

As ações caridosas dos agentes espirituais é um tema ainda mais curioso. Quando falamos de espíritos de luz, dos “servos da Divina Providência”, como me diziam meus interlocutores, estamos falando de atores que participam de uma verdadeira estrutura

burocrática-governamental, organizada – e celebrenemente representada no livro tornado filme *Nosso Lar*, psicografado por Chico Xavier – em “ministérios espirituais” e numa rígida estrutura hierárquica baseada na evolução espiritual. Não é à toa, portanto, que o centro espírita seja um componente tão importante no espiritismo, dado que se trata do espaço em que se concretiza uma espécie de continuidade com a estrutura espiritual universal, uma espécie de ponto de conexão com a ordem superior no meio de um planeta relativamente pouco evoluído e ainda muito alinhado aos vícios da materialidade. A ideia de “centro”, portanto, vai além de um sentido geográfico/material. Isso também ajuda a compreender a insistência dos espíritas em classificar a Casa do Caminho e demais centros como “instituições espíritas”, pois não se trata apenas de espaço de culto, oração e estudo, mas de verdadeiras “embaixadas” do mundo espiritual onde se realizam um longo rol de atividades alinhadas com a Providência.

A bibliografia antropológica sobre o espiritismo notou essa centralidade da caridade. A noção foi explorada por autores como Giumbelli (1997b), Arribas (2010), Camurça (2014), entre outros; entretanto, o tema nunca foi discutido a partir de uma análise centrada na circulação ou, pelo menos, nas discussões sobre dons e antropologia econômica. As ações assistenciais promovem a óbvia circulação de recursos e suporte moral; as palestras e os grupos de estudo fazem circular os conhecimentos espíritas (um ponto importante diante da missão dada por Jesus aos cristãos para que espalhassem a mensagem); as sessões de psicografia tornam material a comunicação entre encarnados e desencarnados; o passe e as preces são exemplos de circulação de energias e pensamentos; mesmo os livros espíritas deixados em locais públicos como parte do projeto “Esqueça um livro”, realizado pela Casa do Caminho e visando a distribuição de material impresso espírita, formam circuitos de circulação. A partir dessa perspectiva, busquei em minha pesquisa anterior levantar a hipótese de que toda ação no espiritismo se dá no interior de uma estrutura moral denominada caridade e que qualquer forma de caridade implica em constituir ou pôr em ação circuitos de prestações. Estes últimos podem assumir as mais diversas configurações, assim como os elementos que neles circulam podem ser dos mais variados gêneros.

Esse modo de encarar o espiritismo avança muitas das discussões antropológicas já estabelecidas sobre essa religião, não constituindo uma ruptura de paradigma. As pesquisas de Maria Laura Cavalcanti, Bernardo Lewgoy, Sandra Stoll, Emerson Giumbelli, entre outros, ensaiam, em diferentes intensidades, descrições da caridade como um agregado de redes de troca. Mas a proposta que busco avançar consiste em

radicalizar essa perspectiva. Sandra Stoll, por exemplo, traçou um modelo muito interessante para descrever a mediunidade, definindo a caridade 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, p. 265-266).

A questão é que Stoll parece submeter a caridade à mediunidade, como se sua manifestação fosse um fenômeno consequente de algo mais englobante: a figura do médium. A importância da mediunidade, etnografada por Stoll, sem dúvida não pode ser negada, mas a questão que busco levantar a partir de minha experiência etnográfica é se a relação não seria invertida: a mediunidade, enquanto fenômeno religioso, se manifesta, ou melhor, está inscrita na lógica da caridade.

Maria Laura Cavalcanti trabalhou de forma limitada a rede de prestações que se constrói em torno da noção de caridade no espiritismo:

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, p. 57-58).

Embora esse trabalho tenha o mérito de apontar a importância da hierarquia no modelo, a discussão de Cavalcanti tem um escopo muito estreito: a assistência social é tomada como caso emblemático da caridade, uma escolha que pode conduzir a certas distorções na definição do fenômeno; por outro lado, a autora se centra no nível sociológico do espiritismo (na relação entre espíritas e pobres), deixando de lado todas as outras assimetrias que tornam a caridade um fenômeno tão transversal, como as diferenças de nível espiritual, de conhecimento doutrinário, de faixa vibratória, de “posto” na Divina

Providência, etc. Para esclarecer esse ponto, cumpre retomar o papel das palestras no sistema ideológico espírita¹⁸.

As palestras podem ser compreendidas através de alguns grupos. De um lado, há os espíritos evoluídos – que auxiliam na condução da atividade e na manutenção de um ambiente espiritualmente apropriado – e os dirigentes do centro – que realizam as palestras e zelam pela relação com os guias espirituais. De outro, há os participantes que vão às palestras em busca de conhecimentos, boas energias e do passe. Há também os espíritos de evolução limitada que procuram os centros em busca de encaminhamento e auxílio. A assimetria, nesse caso, é clara: há grande diferença evolutiva entre os guias espirituais, os dirigentes e condutores, os frequentadores comuns e os espíritos necessitados de ajuda. Seria tentador encarar essa relação como uma estrutura de circulação unilateral do polo hierarquicamente superior em direção ao inferior – uma forma de “trabalhar” em prol daqueles que mais necessitam. Esse é, sem dúvida, o dever dos atores mais evoluídos e a principal manifestação de seu “status” espiritual. Mas a caridade espírita, embora sempre enfatizada como altruísta no nível ideológico – retornaremos a este ponto –, comporta sempre um elemento de reciprocidade. Aqueles que dão e trabalham pelo próximo consolidam e avançam sua própria caminhada em direção à perfeição espiritual. Sua atuação, embora idealmente livre de interesse, serve à realização do maior objetivo na trajetória espírita: o desenvolvimento espiritual.

Esse ponto é uma variação de um tema muito comum nas mais diversas modalidades de cristianismo – e mesmo nas religiões abraâmicas: o pobre, o sofredor, o não evoluído, são figuras quase que necessárias para a realização dos próprios valores religiosos. Mais de uma vez ouvi em campo a afirmação de que o bom espírita vive para ajudar aos menos afortunados e evoluídos. Nesse sentido, se há no espiritismo uma relação última entre caridade e evolução, essa relação se constrói por meio de prestações generalizadas, recíprocas e assimétricas. A evolução espiritual, aquilo que Cavalcanti (1983) chamou de o “eixo diacrônico” do espiritismo, se traduz num processo de construção da pessoa cujo índice é precisamente a caridade. Esse processo de construção da pessoa espírita é o resultado do esforço do sujeito de promover e integrar redes de

¹⁸ A noção de ideologia que utilizo nas discussões sobre o espiritismo é a elaborada na obra de Louis Dumont, que 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, p. 51, nota 1, grifos no original). Não se trata, portanto, de um conceito que lida (como no caso do marxismo) com o caráter mistificante que imagens do pensamento podem projetar sobre a realidade social ou que diz respeito puramente à dimensão da representação.

circulação, sejam elas de recursos materiais, conhecimentos, trabalho, energias, palavras, mediunidade, ou qualquer outro atributo. O pior cenário, num modelo cosmológico desse tipo, é a estagnação e a retenção desses elementos, algo que, como será explorado adiante, traz sérios riscos morais ao espírito.

Essas redes de circulação se imbricam de forma complexa, uma vez que a pessoa não sabe como ocorre a consequência de suas ações, embora ela seja garantida por aquilo que os espíritas chamam de “lei do retorno” ou de relação “causa e efeito”, princípios quase newtonianos postulados por Kardec e fundamentais na cosmologia espírita. A lei do retorno é a base da noção espírita de carma, uma releitura kardecista de princípios das religiões orientais¹⁹. Carma diz respeito a um equilíbrio positivo ou negativo que coloca o espírito, encarnado ou não, em situação de dívida ou crédito com o universo. A muito falada “dívida cármica” é o saldo das ações moralmente negativas de um espírito que deve ser quitado através de provações e sofrimentos de aprendizado através de encarnações sucessivas na Terra e em outros mundos. Essas provas servem, assim, de impulso para que o espírito se regenere e se desenvolva, escapando do caminho do mal e retornando à senda da luz. O carma é, assim, um eixo transversal na pessoa espírita: ele atravessa as encarnações específicas, formando um sistema de dívidas e créditos que define os rumos do espírito em seu percurso evolutivo.

Lewgoy (2000) trabalhou pontos importantes dessas noções, especialmente a partir da obra de Chico Xavier. A caridade, para o autor, opera movimentos de dádiva e dívida que transitam entre o mundo espiritual e o mundo material. Nessas dinâmicas de sacrifício e circulação, intervém os espíritos de luz já parcialmente libertos dessa “roda cármica” e que auxiliam seus irmãos de menor evolução em suas provações nos mundos materiais. Uma vez que toda pessoa carrega algum nível de dívida cármica, a ação caridosa se constituiria como uma espécie de operador sacrificial que coloca em relação o ser e os espíritos de luz que podem auxiliá-lo ao aliviar o peso de seu carma. Lewgoy avança essa ideia através da afirmação de que a figura de Chico Xavier seria uma espécie de pivô no desenvolvimento de uma leitura sincrética do catolicismo popular e espiritismo francês que desemboca no aspecto *sui generis* 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

¹⁹ Ver Stoll (2003, especialmente capítulo 1).

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, p. 171-172).

A reflexão de Lewgoy é particularmente interessante por trazer a distinção entre um “sistema da dívida” e um “sistema da dádiva” no espiritismo, atuando como englobantes respectivamente no espiritismo “puro” de Kardec e no espiritismo sincrético ou “catolicizado” de Chico Xavier, uma diferença que se manifesta na noção de pessoa, “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, p. 178). Chico Xavier aparece nesse modelo como uma figura de mediação entre tais *ethos* e que é catalisada pela constante menção ao imperativo católico da caridade e doação: “Nesse sentido, o ato de caridade repete a imitativo christi que caracteriza a realização de sua ‘missão’.” (LEWGOY, 2000, p. 200).

Falando agora a partir da experiência na Casa do Caminho, essa presença de elementos católicos me pareceu menos proeminente no cotidiano do centro do que as considerações kardecistas tradicionais. É claro que existe grande variação de ênfases doutrinárias de centro para centro e, de fato, a Casa do Caminho poderia ser descrita como tendo um perfil mais tradicional ou conservador. As pessoas pareciam ali recorrer aos pedidos de intercessão menos para “relativizar o perfil da dívida” do que, como se pode ver na oração citada anteriormente, pedir auxílio para “suportar com resignação as provações e dívidas” e para que “essas oportunidades de evolução e perdão possam ser aproveitadas da melhor forma possível”. A discussão de Lewgoy é, assim, bastante precisa para uma compreensão acerca da trajetória histórica do espiritismo no Brasil²⁰; entretanto, cumpre tomar alguns cuidados com a utilização da trajetória biográfica de Chico Xavier como uma síntese do da religião espírita no país. 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. As lógicas da dívida

²⁰ Para um trabalho recente sobre a relação histórica entre catolicismo e espiritismo, ver Camurça (2014).

e da caridade, assim, são recursos interessantes para acompanhar um debate que ainda ocorre no interior dos centros espíritas.

1.4 – Caridade enquanto base de um “Sistema Contábil”

A experiência cotidiana na Casa do caminho apresentava uma forte tendência a imbricar as ênfases sobre a dádiva e a dívida de formas variadas mais do que separá-las em sistemas distintos. O próprio Chico Xavier, ao discutir a questão do carma, recorre a um vocabulário financeiro que promove uma interessante articulação entre dívida e dádiva:

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, p. 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, p. 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. Tendam, 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, p. 390).

A precisão matemática desse “sistema contábil do universo” chega ao nível do juro e do confisco ao mesmo tempo em que também elogia a circulação e condena a avareza. As duas lógicas levantadas por Lewgoy, desse modo, se colocam numa dinâmica dialógica ampla e fundamental na cosmologia espírita e explorar esse “sistema contábil do universo” é um dos objetivos deste trabalho.

Um outro contexto em que fica claro esse elogio à circulação é o passe. Sempre presente nas discussões antropológicas e sociológicas sobre o espiritismo, o passe poucas vezes recebeu uma atenção mais aprofundada, especialmente em termos de sua centralidade no sistema doutrinário. O passe, realizado na Casa do Caminho após as

palestras, é um momento muito esperado pelos frequentadores do centro, sendo descrito como uma “profilaxia espiritual”, forma de cura²¹ e terapia energética. Sua realização tem estrutura mais ou menos fixa, podendo variar ligeiramente de acordo com as atividades que acompanha; geralmente, o condutor da atividade chama os passistas – entre seis e sete membros experientes da comunidade do centro – para que se dirijam ao cômodo anexo ao salão. Ao chegar à porta, os passistas retiram relógios, celulares, chaves e quaisquer objetos que possam oferecer algum tipo de interferência no processo de canalização de energias. A câmara é, então, fechada e os passistas realizam orações com pedidos de auxílio aos espíritos de luz para que ajudem no procedimento e na limpeza do ambiente. No salão, outra pessoa do centro vai selecionando grupos de participantes para que, um a um, formem fila na entrada da câmara de passe, aguardando o chamado dos passistas. A chamada costuma respeitar um ordenamento específico: mães e pais com crianças, idosos, gestantes e pessoas com deficiência são priorizados.

O procedimento do passe tem muitos dos traços que a literatura antropológica especializada emprega para descrever momentos rituais, como a definição de um espaço contíguo, mas separado, o intenso preparo e controle desse espaço, a presença de especialistas e gestos característicos etc. Há até mesmo uma atenção especial para elementos materiais – como o posicionamento das cadeiras, controle da iluminação, cuidado com objetos que ofereçam interferências – tão grande quanto aquela despendida com os elementos espirituais. O passe também é encarado como um serviço prestado pelo centro, tão importante, ou até mais, que os projetos assistenciais e de distribuição. Muitas vezes ouvi até paralelos entre o passe e consultas médicas, especialmente aquelas oferecidas pelo SUS²².

Quando terminam a oração, os passistas abrem a porta e chamam o primeiro grupo. O procedimento não leva mais do que cinco minutos, nos quais as pessoas entram

²¹ Para uma discussão sobre alguns aspectos envolvidos na cura espiritual, ver Santos Barbosa (2019).

²² A relação entre espiritismo e medicina tem um longo histórico no Brasil. As pesquisas de Giumbelli (1997b) e Arribas (2010; 2011) abordaram o tema, especialmente por uma perspectiva histórica que enfocou os processos de formação e consolidação do kardecismo em terras brasileiras. Com efeito, no final do século XIX, a prática espírita estava embebida em práticas terapêuticas, como a homeopatia e o receitismo (prática em que um médium, incorporando um espírito detentor de saberes médicos, receita medicamentos, chás e medidas de autocuidado ao paciente). Tendo em vista que no mesmo período o Estado conduzia intensas políticas de higienismo, o espiritismo logo se viu forçado a modificar sua atuação para escapar do embate com a classe médica e, principalmente, da tipificação de suas práticas no código penal através de acusações de charlatanismo e curandeirismo. Entre muitos efeitos, essa mudança promoveu uma maior ênfase dos espíritas na prática da caridade, em oposição às práticas diretamente terapêuticas; e isso também como uma forma de se legitimar num espaço público cada vez mais hostil à presença da religião.

na câmara em penumbra e se sentam na fileira de cadeiras. Então, um passista se posiciona em frente a cada uma delas e todos fecham os olhos. Logo se iniciam os murmúrios e a imposição de mãos que marcam o passe espírita, no qual os médiuns se esforçam para canalizar e transferir energias positivas ao receptor ao mesmo tempo em que procura limpar os fluídos espirituais negativos que o acompanham. Os trejeitos do passe mudam de passista para passista, uns sussurram preces, outros preferem o silêncio ou o uso de gestos mais ou menos intensos. O fundamental é a existência de concentração e sintonia entre passista, receptor e espíritos auxiliares. Conforme os passistas concluem o passe, as pessoas se levantam e formam uma fila para sair do cômodo. Ao lado da porta é colocada uma mesa com copinhos plásticos com água e, ao passar, cada pessoa pega e bebe enquanto sai da câmara. A água desses copinhos é descrita pelos espíritas como “fluidificada”, isto é, carregada dos fluídos magnéticos que preenchem o ambiente da sala de passe. Como o ambiente é mantido em boa vibração, essa água adquire elementos positivos dessas energias, o que torna sua ingestão muito benéfica.

ÁGUA FLUIDIFICADA

A ÁGUA É DOS CORPOS MAIS SIMPLES E RECEPTIVOS DA TERRA. É COMO QUE A BASE PURA EM QUE A MEDICAÇÃO DO CÉU PODE SER IMPRESSA ATRAVÉS DE RECURSOS SUBSTANCIAIS DE ASSISTÊNCIA AO CORPO E À ALMA, EMBORA EM PROCESSO INVISÍVEL AOS OLHOS MORTAIS.



Emmanuel - Chico Xavier
Seque-me - Água fluida



Figura 10: Imagem compartilhada pelas redes sociais da Casa do Caminho com o intuito de ressaltar a importância da água fluidificada (fonte: arquivo Casa do Caminho).

A atuação do médium passista consiste em se conectar a espíritos de luz de modo que lhe seja possível captar o fluído universal, o “éter” espiritual que perpassa toda a Criação, magnetizá-lo positivamente para então enviá-lo ao receptor em necessidade. O fluído se torna, assim, um “bálsamo”, termo empregado pelos espíritas para descrever energias com capacidade de cura e terapia. Uma vez transmitido ao receptor, esse fluído magnetizado realiza uma espécie de controle da entropia, purificando os canais de fluxo energético que constituem o ser material e espiritual. O fluxo de energia é, fisiologicamente, tão fundamental quanto o de sangue ou água no corpo e sua circulação pode ser comprometida por energias negativas que, por estarem mais próximas à matéria, são mais densas e causam bloqueios nessas vias – tal como acontece com fenômenos fisiológicos que causam, por exemplo, o infarto. A má circulação de energias pelo corpo (mais uma vez, um alerta sobre os riscos morais da imobilidade) compromete a faixa vibratória da pessoa e, principalmente, leva à manifestação de doenças físicas e psicológicas. Muitos problemas dessa ordem são identificados pelos espíritas como tendo raízes espirituais, constituindo o passe o primeiro passo no processo de cura e terapia espiritual.

Vale notar que o passe não está limitado por questões de distância. Embora meus interlocutores afirmassem que estar presente intensifica a eficácia do procedimento, é absolutamente possível realizar passes à distância. Ao perguntar sobre como funciona esse tipo de transferência, recebi a resposta de que, como o universo é, em sua totalidade, permeado por fluídos magnéticos e que estes estão sempre fluindo em diversas direções, o processo de enviar energias positivas a outrem é tão simples como “enviar uma carta ou e-mail”. Bastaria, para isso, se concentrar no receptor e garantir o auxílio de espíritos evoluídos, que efetivam essas conexões potenciais que existem em todo o cosmos. Se o receptor estiver apto a receber, isto é, se sua vibração for compatível, o processo se realiza sem problemas.



MEEB

Mocidade Espírita Eurípedes Barsanulfo
Casa do Caminho - São Carlos

Estudo semanal

Tema:
O Passe

Onde?
R. Costa do Sol, 450, São Carlos

Quando?
Quinta-feira (19/09) - 20h

Figura 11: Banner de divulgação de grupo de estudos com representação visual do passe (fonte: arquivo Casa do Caminho).

A categoria passe, no espiritismo, se divide em três formas distintas. Em primeiro lugar, existe o passe “de limpeza” ou de “dispersão”. Esse passe consiste menos na transferência de energias a um receptor e mais na retirada ativa de energias negativas de um ambiente ou pessoa. É um passe que costuma incluir gestos manuais mais ativos, geralmente circulares como se a pessoa dispersasse uma nuvem de fumaça ou poeira. Seu emprego se dá em situações em que a pessoa ou lugar se encontra envolto em fluídos densos e de baixa vibração. Como esse tipo de energia compromete as atividades mediúnicas, o passe de dispersão é frequentemente utilizado na preparação dos ambientes e nos tratamentos espirituais mais complicados. Já o passe “fluídico” é o descrito anteriormente, o tipo mais comum de passes empregados num centro e na atuação cotidiana dos espíritas. Trata-se de um passe menos gestual, empregando geralmente a imposição de mãos e uma estrutura de transferência ponta-a-ponta. O grau evolutivo e de concentração do passista é determinante na eficácia do processo – o auxílio de guias é importante para evitar que um passe mal executado agrave a situação do receptor –, mas

se trata de um passe que pode ser realizado por qualquer pessoa, sendo também muito incentivado pelos espíritas no estudo e orações do lar. Por fim, há também o “passe de corrente”, um passe coletivo no qual pessoas e espíritos nivelam suas faixas vibratórias para realizar alguma manipulação fluídica. O procedimento pode ser realizado mentalmente ou através da formação de uma espécie de “corrente” na qual os participantes dão as mãos. Mais uma vez, é bastante aplicado na preparação de ambientes ou durante atividades em grupo no centro.

É interessante notar que a circulação promovida pelo passe contém uma ambivalência: enquanto o receptor é certamente beneficiado pelas energias a ele enviadas, o próprio passista também goza de um desenvolvimento em sua faixa vibratória. Como passe é um importante ato de caridade e trabalho pelo próximo, sua realização traz grandes benefícios evolutivos, especialmente no treinamento da mediunidade. Uma estrutura semelhante pode ser observada nas psicografias, cuja leitura, na Casa do Caminho, é feita geralmente após o término dos passes. Quando o último grupo volta aos seus lugares, o condutor da atividade anuncia a leitura das mensagens recebidas durante a palestra, passando a palavra a um ou dois médiuns que, durante toda a sessão, permaneceram de olhos fechados e em silêncio, fazendo rápidos movimentos com um lápis ou caneta em várias folhas de sulfite espalhadas pela mesa.

2 – Materializando o além: Como o plano espiritual se faz concreto?

Vale a pena destacar, logo na abertura deste capítulo, a pouca atenção que a psicografia recebeu nos estudos sociológicos e antropológicos sobre espiritismo, com algumas poucas exceções. Essa ausência é um tanto quanto desconcertante, uma vez que as psicografias são talvez um dos elementos mais emblemáticos do kardecismo, especialmente na visão dos não-espíritas. Trata-se, ainda, de um fenômeno que lida com uma das questões fundamentais da religião: a possibilidade de superar a “distância” entre o mundo material e o mundo espiritual. Essa superação se dá, justamente, através da transmissão de mensagens, escritas ou desenhadas pelo médium sob influência de espíritos. Assim como na maioria dos centros, na Casa do Caminho as psicografias são parte de quase todas as sessões, variando apenas em seu teor. Sua realização ocorre através de um ou dois médiuns que, durante as atividades, se concentram de modo a “dar passividade” aos espíritos que desejem se manifestar, isto é, se colocam num estado de

“suspensão” parcial da agência individual para que um espírito ocupe esse lugar, manipulando o corpo material do médium e registrando a mensagem passada.

O fenômeno difere da incorporação propriamente dita, em que o espírito efetivamente age e fala através do médium. Na psicografia, trata-se mais da sugestão ou de uma limitada manifestação da agência espiritual sobre o médium. Ao perguntar a algum deles como se sentem durante o processo, recebi respostas que citam uma espécie de “estado meditativo” e um “impulso que move a mão” ou algum tipo de força que faz com que o médium escreva; da mesma forma, foram citadas experiências do modo como espíritos transmitem as mensagens, desde “sussurrar ao ouvido” até ditar diretamente. Meus interlocutores também enfatizaram que a experiência de psicografia depende do grau de mediunidade, variando consideravelmente. Sobre a mediunidade, Maria Laura Cavalcanti (1983, p. 85-88) ofereceu uma descrição do tema tal como discutido 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 mantém a consciência; a mediunidade semiconsciente, em que atitudes e pensamentos começam a se sobrepor tornando difícil a distinção entre as agências do médium e do espírito; e a mediunidade inconsciente, marcada pelo deslocamento pleno do espírito do médium em favor do desencarnado. Esta última, mais do que influência ou sugestão, implica no controle direto de funções e atitudes corporais, fazendo com que o médium não se recorde do que ocorreu durante a experiência. A autora 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 problemático²³. 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 e em sua relação com as religiões de cunho espiritualista, mas de matriz não ocidental.

Durante o trabalho de campo na Casa do Caminho, presenciei três instâncias em que a psicografia era realizada. A principal era após as palestras, tratando-se, assim, da experiência mais pública da psicografia e seus conteúdos refletiam esse teor, pautando principalmente discursos morais e narrativas doutrinárias. Mas a psicografia também era realizada no fim das sessões de desenvolvimento mediúnico e de estudo, ocasiões em que

²³ Um ponto muito interessante a se discutir sobre essa questão é a autenticidade das mensagens. Trata-se de assunto espinhoso mesmo entre os espíritas, sendo uma constante preocupação entre médiuns iniciantes e experientes. Para uma discussão da questão da autenticidade na psicografia, ver Santos Barbosa (2018, p. 70-72).

as mensagens ganhavam um contorno mais pedagógico e linguagem mais avançada. Esta última ênfase é, inclusive, a base da reflexão de Cavalcanti sobre a psicografia:

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, p. 88, ênfase no original).

Nessa perspectiva, a psicografia aparece como uma manifestação do mundo espiritual no sentido de avançar o espiritismo e facilitar a transferência de saberes entre os planos espiritual e material. Para tanto, o suporte material é indispensável: “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, p. 89, ênfase no original). Esse tipo de descrição possibilita distinguir a psicografia da incorporação e aproximá-la das atividades de estudo. O trabalho de Lewgoy, por outro lado, aborda a questão do “ritual da psicografia” por um prisma mais amplo, criticando descrições anteriores que propunham uma perspectiva romântica, baseada em discussões sobre arte, afetividade e inspiração. Sua descrição, assim, está mais preocupada em trazer à tona a psicografia enquanto “experiência ritualizada e codificada pela tradição kardecista”, deslocando o eixo da questão da inspiração artística para a oposição hierárquica entre oral e escrito, levando a uma discussão mais ampla sobre uma cultura letrada no interior do espiritismo.

A questão é que todas essas abordagens levam a uma compreensão da psicografia como uma forma de revelação escrita ritualizada, isto é, da transmissão de um conteúdo do mundo espiritual para o material. Este é, como argumentei alhures (SANTOS BARBOSA, 2018, p. 74) um modelo que está baseado em uma experiência muito particular de psicografia: a escrita de livros e textos doutrinários ditados por espíritos, um tipo de psicografia diferente daquela realizada quase diariamente nos centros e que oferece textos curtos, não muito lapidados e que dificilmente têm características de material publicável. As obras psicográficas que baseiam esse modelo letrado do fenômeno são parte de uma narrativa constituída pelo próprio espiritismo em sua busca por legitimação e consolidação enquanto um movimento religioso fundado em mensagens

e revelação vindas diretamente do mundo espiritual. O que se pode perguntar, então, é se não teria havido uma absorção desse viés em algumas reflexões antropológicas sobre o tema, ofuscando as experiências cotidianas da psicografia em prol de uma imagem certamente mais grandiosa. Afinal, basta ver o destaque que a mídia historicamente deu para as sessões psicográficas de grande escala, especialmente realizadas por médiuns como Chico Xavier²⁴, em que os produtos são obras de fôlego, sejam elas livros, discursos ou pinturas.

Contraopondo-se a essa perspectiva, minha experiência na Casa do Caminho mostrou uma faceta mais modesta do fenômeno. Durante as atividades, as psicografias eram realizadas quase sempre pelos mesmos dois médiuns, Rute e Marcelo. O número de textos variava de um a três para cada e seu teor era frequentemente de cunho moral, emulando os pequenos panfletos distribuídos na entrada dos centros espíritas, ou narrativas exemplares, nas quais espíritos compartilham suas experiências em primeira pessoa e buscam transmitir algum ensinamento. O primeiro tipo é muitas vezes bastante genérico, ao contrário das narrativas que costumam oferecer detalhes particulares. Nos primeiros dias que acompanhei as atividades, as psicografias versaram sobre temas comuns, muitas vezes até próximas de textos de autoajuda, como a “caminhada da vida” ou a “origem espiritual das doenças” (que foi assinada por um grupo de espíritas entre os quais constava Bezerra de Menezes, um dos maiores nomes da formação do espiritismo brasileiro). Após alguns dias, Marcelo psicografou uma mensagem assinada por “Irmã B”, um espírito que frequentemente visitava a Casa do Caminho e falava pela caneta de Marcelo. Nessa mensagem específica, Irmã B revelava que havia um grupo grande de crianças desencarnadas ali em uma espécie de excursão escolar vinda de uma colônia espiritual. Elas estavam, segundo o espírito, ansiosas e sedentas por novos aprendizados, o que era apropriado, uma vez que o tema da palestra da noite havia sido família e relações conjugais, com um foco especial nas crianças. Uma segunda psicografia de Irmã B nesse dia falava em nome de um menino muito curioso que desencarnara aos oito anos e que em vidas passadas teria se dedicado muito profundamente às ciências humanas e filosofia. A mensagem agradecia a palestra e revelava que esse espírito havia aprendido muito com a fala e que tais conhecimentos seriam úteis em sua próxima encarnação.

²⁴ Existem muitas coletâneas das psicografias realizadas por Chico Xavier ao longo de sua atuação em Uberaba e muitos livros jornalísticos foram escritos sobre o tema, como “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.

Posteriormente, outra psicografia chamou minha atenção. Tratava-se da fala de um espírito feminino que se dirigia à irmã, como se esta estivesse presente na sessão, e pedia para que ela não se culpasse por sua morte. A narrativa dava a entender que o espírito havia desencarnado logo após uma briga com irmã e temia que esta acabasse se culpando pelo acontecido. O espírito comunicava que estava sendo auxiliado pela avó, citando até memórias conjuntas da infância das duas. O objetivo da carta era tranquilizar a irmã encarnada, demonstrando que o espírito estava bem, trabalhando sob a supervisão da Providência e não guardava qualquer mágoa. O que chamava atenção nessa psicografia era a riqueza de detalhes, mencionando memórias pessoais que, de fato, permitiriam que duas irmãs se reconhecessem imediatamente ao mesmo tempo em que havia no texto um ensinamento mais amplo sobre os perigos espirituais do remorso e dos conflitos não resolvidos. Alguns outros exemplos de psicografias costumeiras:

Queridos irmãos em Jesus Cristo, louvado seja o Pai querido.

Não penseis irmãos, que nós os que no plano espiritual vos assistem, estamos a segregar-vos dado a vossa elevação moral, o lema, Fora da Caridade não há Salvação, também se aplica a todos nós. Há também uma outra palavra ainda mais importante, dado o seu grande valor moral, são as palavras do Mestre a dizer-vos: “Se a vossa lei não superar em muito as leis dos escribas e fariseus, de maneira alguma entrareis no Reino dos céus”.

Assim, meus irmãos, nosso trabalho é compassivo, nos nutrimos por vós, extrema compaixão. Todos os vossos erros nos causam comoção e não repulsa. Não penseis em momento algum que queremos apartar-vos do dever, apontando vossos erros, não, são irmãos nossos jungidos a vossas mazelas pessoais, chorando com sua tristeza e alegrando-se com os vossos conhecimentos.

Mas é inevitável que assistindo-vos, nós tenhamos a responsabilidade de aconselhar-vos no melhor caminho a seguir, e mesmo que isso vez por outra vos faça cair em lágrimas, verás o tempo trazer-vos o conhecimento e assim como nós hoje, amanhã aconselharás os vossos outros irmãos, essa é a lei e a vida, a lei de compaixão, não só pela razão, mas pelo coração.

Deus esteja sempre convosco!

– Marlene

Queridos irmãos, paz e bem!

Queridos irmãos, venho da parte dos que vos amam, endereçar-vos uma breve reflexão sobre o momento que passais em vossa terra.

Tantos são os medos que vos envolvem, é o medo da fome, é o medo das dificuldades aflitivas, das dificuldades sociais, é o conflito com os vícios, enfim, são os tormentos que vos fazem perder o sono, mas, digo-vos que há ainda um motivo ainda maior que deveis prestar atenção, o compromisso com vossa renovação.

Bem sabeis dos umbrais, dos vossos perseguidores espirituais, das dores pungentes que arrastam tantos que se envolvem em paixões exacerbadas.

Mas enfim, por que vos falo sobre isso?

Que fazeis para que não sejas tu o obsessivo de amanhã?

Que fazes tu para não estar no vale dos espíritos falidos?

Que fazes tu para não estar em situação umbralina, contraída através do suicídio inconsciente do fumo, das drogas, das bebidas?

Que fazeis enfim, com o espírito que te Pai do céu vos concedeu e da vida emprestada que recebestes?

Muitos de vós, lamentam a condição de vida que receberam, mas poucos, bem poucos se acautelam de tentar resolver as sombras que vos envolvem, angariando para si ainda mais compromissos.

Se o umbral está cheio, é porque nós como humanidade que somos, não temos nos decidido pelo espírito, vivendo de erro a erro, a inércia do mal, como se este mundo nunca fora nos acabar.

Tudo é perecível, a carne, a maldade, o egoísmo e a vaidade. É bem certo que dizer, porém, que a luz espiritual também demorará seu tempo em chegar e o tempo que leva, é o mesmo que leva para o mal extinguir-se.

Se tu queres muito a melhor vida, a felicidade, deveis compreender que maior que o medo de morrer, é o medo de viver.

Pense nisso!

– Renato Martins

Muitas psicografias não são narrativas detalhadas, mas simples conselhos e recomendações morais ou mesmo comentários sobre a palestra da noite. O ponto é que, durante todo o trabalho de campo, as psicografias pareceram atuar como reforço ou suporte dos temas das atividades no centro, mais do que instâncias de revelação do mundo espiritual. Em outras palavras, existe um espaço considerável entre as psicografias cotidianas do centro e as psicografias de grande alcance realizadas por médiuns famosos. Mais do que revelar novas verdades, as psicografias operam exercícios de fixação e exemplificação dos ensinamentos morais, quase como fábulas, parábolas e fórmulas de estudo. Além disso, as psicografias também detêm um poder de elicitar experiências, memórias e afetos dos ouvintes, aproximando a mensagem de suas próprias vivências, numa palavra, tornando “vivo” o evangelho. 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 que pode também englobar tais modos de revelação e transmissão de conhecimentos:

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. Obrigado pela noite.
– Luiz.

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 porque 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.

As psicografias elicitam uma cena muito específica: movimentos erráticos das mãos, olhos cerrados, linguagem rebuscada, fundo musical suave, a leitura solene, todos esses elementos direcionam a experiência do participante para um discurso diferente das palestras, mais poético e narrativo, que vai além da passagem de conhecimentos. Discuti em outro lugar como essa experiência pode ser aproximada do modo como Lévi-Strauss descreve a experiência somática da música (SANTOS BARBOSA, 2018, p. 82-84), mas mais importante do que a experiência da psicografia é a imbricação dessa experiência nas redes de circulação fundadas no princípio da reciprocidade.

Retornando ao trabalho de Stoll, é possível encontrar uma descrição dessas redes como comportando uma figura mediadora – o médium – que se encontra excluída da “reciprocidade no que se refere às trocas de ordem material” (2003: 266). A mediunidade estaria, assim, inscrita nas relações de ordem espiritual, algo compreensível no caso

espírita diante do grande tabu moral em torno do recebimento de recompensas materiais pela atuação mediúnic, que seria um exemplo de renúncia e sacrifício. Mas basta refletir um pouco sobre esse modelo nativo para questionar: onde se insere a evolução espiritual? É muito bem documentada nas pesquisas a ênfase espírita no caráter altruísta da caridade em que apenas é válido o ato que seja livre de qualquer expectativa de retorno ou lucro. Mas esse tipo de construção leva, inevitavelmente a uma situação paradoxal: a caridade dotada de eficácia (leia-se que possibilita a evolução espiritual) é aquela feita sem a expectativa desse resultado. Só se alcança a verdadeira caridade se sua própria consequência não é buscada; uma vez que se deseja evoluir através da ação caridosa, esta perde sua capacidade moral transformadora aos olhos da Providência. Só se pode obter aquilo que não se deseja, portanto. É muito malvisto, no kardecismo, que um espírita associe sua atitude beneficente a alguma forma de ganho, dado que a caridade deve bastar por si mesma.

Essa estrutura tem como efeito levar as análises sobre o espiritismo a uma situação curiosa em que as relações de circulação – e os retornos nelas envolvidos – aparecem como uma espécie de subproduto das perspectivas morais que dispensam a reciprocidade das relações. Todo o sistema espírita parece carregar essa característica: um conjunto de valores e imperativos que buscam a todo momento escapar das vicissitudes de relações assimétricas baseadas na reciprocidade, mas esbarra na impossibilidade dessa tarefa diante de um modelo cosmológico fundado na distinção entre graus evolutivos que devem ser superados justamente através de prestações entre agentes muitas vezes díspares (a mais bela caridade, diziam meus interlocutores, é aquela feita a “nossos irmãos menores”). Estaríamos diante de um sistema que, no plano ideológico, busca atingir uma pureza que, levando em conta os limites práticos do que poderíamos denominar a “organização espiritual”, é no fim das contas irrealizável? Retomaremos este ponto num capítulo posterior.

É, entretanto, indiscutível que o problema da (não)reciprocidade, ou de sua articulação ideológica, no contexto da caridade direciona a discussão para a oposição entre o imperfeito mundo material e o idealizado mundo do além. Mas como essa problemática se traduz etnograficamente? O que é articulado, em termos de valores e concepções de mundo, quando um espírita realiza um ato de caridade? Para que se orienta essa ação, para este mundo ou para um – ou muitos – próximo(s)? O espiritismo kardecista se consolidou no quadro religioso brasileiro como uma religião voltada para o “além”. É notável o quanto o espiritismo se faz perceber – e é percebido – como

profundamente antimaterialista, uma doutrina rigorosamente preocupada com o espiritual e que percebe o mundo físico como um obstáculo à realização plena do espírito. Esse tipo de imagem, que informa tanto o senso comum quanto diversas representações que os espíritas fazem de si mesmos, é caricatural. Entretanto, ela contribuiu para que o kardecismo ocupasse o lugar de uma alternativa religiosa centrada na dimensão transcendente, antagônica às frivolidades da materialidade, mas sem propor um misticismo ascético de recusa aberta do mundo, como o fazem algumas formas de religiosidade asiáticas, por exemplo. Os efeitos dessa representação na análise são inescapáveis: ênfase em experiências endógenas, abordagem mentalista dos fenômenos espirituais, práticas de cultivo de habilidades individuais etc. Em suma, o espiritismo, visto por essa ótica do senso comum, aponta para uma religião puramente espiritual, centrada em experiências internas ao ser e cujo diálogo é estritamente voltado para o que está *além* da matéria. Mas que tipo de compreensão do espiritismo pode ser obtida se questionamos esse enquadramento? A discussão desse problema envolve analisar um dos componentes mais centrais do kardecismo, a mediunidade, através de um enfoque informado pelas recentes discussões sobre materialidade e religião.

2.1 – Algumas críticas ao estudo da religião

A virada do século XX para o XXI marcou um importante movimento de crítica nos estudos sobre o cristianismo, especialmente na antropologia. Para fins de organização, diremos que essa crítica seguiu duas linhas que se cruzam: o reconhecimento da diversidade das modalidades de cristianismo e a crítica dos vieses teóricos que as análises historicamente apresentaram. A coletânea organizada por Fenella Cannell (2006) oferece uma síntese desse duplo movimento. O estudo sobre a chegada e consolidação do cristianismo em contextos não-ocidentais possibilitou que etnógrafos e etnógrafas visualizassem o quanto certos pressupostos analíticos tidos como “óbvios” ou inerentes a uma ideia geral de cristianismo na verdade correspondiam a uma formação histórica e ideológica muito particular dessa religião – moderna, ascética, espiritual e privada. Muitas correlações, como o par cristianismo e modernidade, foram colocadas em questão, levando a uma necessária revisão acerca de como certos pressupostos promoveram a cristalização de um ideal do que seria, de fato, o cristianismo e cuja amplitude não era

capaz de abarcar as formas concretas de experiência religiosa que os antropólogos encontram em lugares como Madagascar, Índia, Melanésia ou América do Sul.

Esse descompasso entre modelos e realidades propiciou a reavaliação de certos princípios “essenciais” do cristianismo tal como descrito nos estudos antropológicos:

Comecei a suspeitar que a ideia do cristianismo como uma religião universal, essencialmente ascética e voltada ao outro mundo havia se embutido, de forma não reconhecida, em aspectos da própria teoria antropológica, ou, dito de outra forma, que o modelo de cristianismo que temos pode ser excessivamente seletivo. (...) [A]pesar da existência de distintas etnografias sobre contextos cristãos, tem havido uma tendência a evitar ou subteorizar o assunto do cristianismo ou supor que seus significados são “óbvios” porque fazem parte da cultura da qual os próprios antropólogos provêm. Onde o cristianismo foi teorizado, descobri, a abordagem tendia a enfatizar acima de tudo seus componentes ascéticos e a tomar como premissa que a religião estaria baseada em um antagonismo entre corpo e espírito. Finalmente, havia uma suposição, extraída em grande parte de certas leituras de Weber que eram um pouco menos sutis do que os próprios textos de Weber, de que o cristianismo era importante principalmente ou apenas como um arauto da modernidade secular. (CANNELL, 2005, p. 340, tradução minha, referências suprimidas).

Cannell chama essa distorção em nossos modelos clássicos de “cristianismo da antropologia”, uma essencialização de tropos do protestantismo ascético e do catolicismo formal enquanto definição da noção mais ampla de cristianismo. O problema, nesse sentido, é que o próprio surgimento da antropologia do cristianismo se deu num contexto de proximidade e absorção desses postulados que configuram um tipo específico de doutrina, levando pesquisadores ou a tomarem o cristianismo como uma noção auto evidente, eclipsando particularidades etnográficas locais, ou a analisar diferentes contextos etnográficos segundo categorias que estão imbricadas no processo histórico que definiu o lugar da religião na modernidade europeia.

A tradição durkheimiana, ainda segundo Cannell (2006, p. 16-18), teria identificado o problema da dissociação entre natureza e divindade que o cristianismo promove ao situar a experiência do sagrado na contramão das antigas religiões, em que deuses e espíritos possuíam “presença” em contextos cotidianos bem delimitados. Esse enfoque, associado aos estudos de Weber sobre o ascetismo protestante, teria colocado a questão da mediação entre o mundo e um Deus que dele se retirou no centro da antropologia do cristianismo. A formação desta última teria sido, assim, informada por leituras teológicas que aproximavam a noção de espírito da divindade e a colocavam em relação de superioridade em relação ao corpo e ao “mundo”. A essa influência se somam os processos de secularização que delimitaram o lugar que a religião poderia ocupar legitimamente – a esfera experiência privada e pessoal (ASAD, 1993; 2003) – além da

formação da noção moderna de indivíduo, na qual o cristianismo desempenhou papel fundamental²⁵. O próprio processo de mútua constituição que o catolicismo e o protestantismo promoveram nos movimentos de Reforma e Contrarreforma também consolidaram a imagem de um cristianismo plenamente transcendente e que necessariamente levaria à inevitável modernização e secularização da sociedade.

O lugar da transcendência no cristianismo pode ser assim compreendido não como uma qualidade essencial, mas como o resultado de uma série de eventos e processos ligados à formação moderna do mundo euroamericano que ofusca séculos de controvérsias e embates teológicos que definem uma religião diversa e mutável.

Mesmo o cristianismo transcendente, portanto, nunca foi inequivocamente voltado ao além e mesmo o cristianismo ortodoxo continha em si as sombras de seus próprios modos alternativos de pensar. O cristianismo é um objeto histórico complexo cujos parâmetros não são de forma alguma arbitrários, mas que também não podem ser descritos de forma plausível, exceto como estando em tensão consigo mesmo. [...] Assim, devemos ser cautelosos com os paradigmas antropológicos do cristianismo que o apresentam como apenas uma tradição ascética, em vez de uma tradição fundamentalmente paradoxal [...]. (CANNELL, 2006, p. 43, tradução minha).

Seria necessário, portanto, recuperar o caráter controverso do cristianismo e colocar em perspectiva os pressupostos que orientaram a recente formação da antropologia do cristianismo, mas que também se fazem presentes nas discussões da sociologia, ciência das religiões e na própria teologia.

Esse movimento de crítica foi encabeçado por diversos autores e autoras. Os já citados trabalhos de Cannell elegem uma via histórica de identificação do problema, ao passo que autores como Joel Robbins (2008; 2011; 2016), Jon Bialecki et. al. (2008), Diana Espírito Santo e Nico Tassi (2013) e Birgit Meyer (2009; 2011; 2012; 2016; 2019) buscaram também traçar discussões, teorias e conceitos capazes de lidar com as limitações das abordagens tradicionais do cristianismo. Nos últimos vinte anos, muitas etnografias, nos mais diversos contextos, têm enfrentado esse problema diretamente, lançando mão de aportes derivados de outras disciplinas, religiões e tradições antropológicas para alcançar uma compreensão mais nuançada e dinâmica do cristianismo. Uma linha em específico se apresenta potencialmente interessante para pensar o kardecismo a partir dessas críticas: a questão da materialidade. Mais

²⁵ A partir de diferentes referenciais, a ideia de que a noção ocidental de indivíduo foi grandemente influenciada pelo cristianismo foi desenvolvida desde o ensaio de Mauss sobre a categoria de pessoa, passando pelos estudos de Louis Dumont sobre o individualismo como ideologia e mesmo pela crítica de Michel Foucault sobre as noções de poder e sujeito. As pesquisas de Joel Robbins (1994, 2004, entre outros) têm feito contribuições etnográficas a esse debate a partir da antropologia do cristianismo.

especificamente, as contribuições teóricas de Birgit Meyer sobre a centralidade de mediadores, formações estéticas e da dimensão sensorial na experiência religiosa.

2.2 – Repensando a mediunidade pela materialidade

A discussão proposta por Meyer (2019) expande a crítica sobre a centralidade da transcendência nos estudos do cristianismo para a compreensão geral do fenômeno religioso. Autores como Max Weber e William James apresentariam cristalizações de tendências muito amplas na compreensão ocidental moderna sobre a religião que marcaram também a história da antropologia. Para a autora, as noções de fetichismo e xamanismo, muito discutidas nos círculos evolucionistas da virada do século XIX para o XX carregariam em si uma ênfase “mentalista” que considera as noções de crença e interioridade da experiência religiosa como componentes das formas elevadas de religião. As práticas e representações religiosas dos povos não-ocidentais foram, assim, apreendidas como cultos cheios de materialismo, preocupações mundanas irracionais e carentes do componente filosófico transcendente que anima as grandes religiões. Não é surpresa, assim, que boa parte dos estudos sociológicos e antropológicos tiveram (e ainda têm) tanta dificuldade em compreender a ênfase imediatista e material da igrejas pentecostal-carismáticas, por exemplo. A própria etnografia de Meyer, sobre pentecostalismo carismático em Gana, teve de enfrentar essa dificuldade e é a partir dessas questões que a autora propõe uma abordagem diferente da experiência religiosa:

Em vez de permitir que o descarte moral das formas exteriores e do mundanismo materialista se infiltre para a análise acadêmica e, ao invés de priorizar abordagens semânticas que atravessam as manifestações concretas para chegar aos significados abstratos, é fundamental abordar a religião como um assunto mundano, prático e material – algo que está presente no mundo e faz parte da construção dele. (MEYER, 2019, p.183).

Esse enquadramento possibilita à autora analisar as formas pelas quais pessoas “fabricam” a presença de um “além” em suas vidas cotidianas. Essa “fabricação” envolve o uso de textos, músicas, imagens, substâncias enteógenas, corpos, entre muitos outros elementos que mediam e atualizam a presença concreta da religião. É a partir dessa preocupação que Meyer elabora a noção de mediação como um componente fundamental da religião, isto é, como aquilo que momentaneamente supera ou encurta a distância entre o imanente e o que está além (MEYER, 2019, p. 187). Isso implica na produção de

sensações e vislumbres do “invisível” através de mídias, elementos materiais que permeiam práticas e performances religiosas.

A noção de forma sensorial, cunhada pela autora, possibilita focar as configurações de mídias, atos e performances que formam a base concreta da experiência de qualquer religião. Tais formas, entretanto estão sujeitas às dinâmicas de autoridade e legitimidade que embasam disputas e estabilizações no interior do grupo religioso. Nesse sentido, e essa é uma formulação com importantes implicações metodológicas, “formas sensoriais são ‘configurações’, na medida em que direcionam aqueles que participam delas sobre como proceder, além de serem ‘performances’, na medida em que efetuam ou fazem presente o que elas mediam” (MEYER, 2019, p. 190). Aqui fica clara a tentativa da autora em conciliar abordagens que apreendem tanto uma dimensão fenomenológica da religião quanto os elementos semióticos que são atualizados nas experiências cotidianas.

A partir desse arcabouço analítico, a questão colocada aqui é: quais novos elementos uma abordagem material do espiritismo traria para o debate? A noção de mediunidade e sua concretização na forma de um ator religioso, o médium, é talvez uma das bases doutrinárias mais importantes do espiritismo kardecista. É muito comum encontrar, quando se faz pesquisa em contextos espiritualistas em geral, a formulação por parte dos próprios religiosos de que o médium é o encarregado de realizar a mediação entre um mundo ao qual temos acesso (o plano material) e a ordem superior da realidade cuja experiência nos escapa. No caso específico do espiritismo, esse mundo espiritual está em contato, ou melhor, em sobreposição constante com o mundo material. Apesar do interminável fluxo de trocas (de energias, palavras, orações etc.) que atravessa essas duas ordens do real, a comunicação com o domínio espiritual demanda habilidades e procedimentos específicos. O médium, numa definição preliminar, é aquele que desenvolve seus dons espirituais visando possibilitar instâncias controladas de manifestação do plano espiritual na dimensão material. Seria, então, possível tratar esse processo como mediação nos termos de Meyer?

Tanto mediunidade quanto mediação são termos encontrados nos discursos do antropólogo e do “nativo”. Argumentei alhures (SANTOS BARBOSA, 2018) que a discussão antropológica da noção de mediunidade requer uma ampliação de escala capaz de apreender sua fundamentação ontológica, dado que todo ser vivo é dotado, na visão espírita, de potencialidades mediúnicas. Isso significa que a experiência religiosa como um todo é sempre marcada por algum tipo de mediunidade, seja na psicografia durante

uma sessão, no passe, na oração íntima, no trabalho, nas relações interpessoais ou mesmo na prática da caridade. Paradoxalmente, isso também implica que, no espiritismo, toda experiência espiritual se dá em relação a alguma base material, seja o corpo, uma folha de papel, um copo de água fluidificada, um livro ou uma doação em dinheiro.

Compreender a mediunidade enquanto característica inerente do ser tem algumas consequências importantes para a análise. Em primeiro lugar, possibilita entender o verdadeiro lugar da religião da vida cotidiana dos espíritas. É errôneo considerar que os sujeitos apenas se situam em relação com o mundo espiritual nos momentos em que esse contato é explícito e visível para o antropólogo, como durante as sessões de psicografia, passes, orações, palestras ou demais atividades no centro espírita. Essa é uma observação importante, pois a quase totalidade das etnografias sobre o kardecismo (CAVALCANTI, 1983; LEWGOY, 2000; STOLL, 2004, para citar alguns exemplos), incluindo minha própria pesquisa, enfocaram a experiência religiosa através de um recorte bem definido nos centros espíritas e espaços de estudo e caridade. A mediunidade, entretanto, que é o canal universal pelo qual o sujeito se coloca em contato com a dimensão espiritual do universo, está, como meus interlocutores gostavam de colocar, “ligada 24 horas por dia”.

Essa ampliação do escopo da noção de mediunidade possibilita apreender os planos material e espiritual como permanentemente ligados e essa relação se materializa perceptivelmente no cotidiano dos espíritas. Seja no canto dos pássaros, na força de vontade para enfrentar mais um dia de trabalho, nas dificuldades do relacionamento familiar, na sensação de conforto da certeza de que cada pessoa é acompanhada de bons espíritos que tentam protegê-la e encaminhá-la para o bem, no estudo diário das obras espíritas, todos esses momentos corriqueiros da vida comum são percebidos como mediados, como produtos da interação entre mundo espiritual e plano físico. É claro que durante as sessões mediúnicas e demais atividades do centro essa percepção se torna muito mais apreensível e palpável, mas, no limite, toda a ação de qualquer ser vivo é atravessada pela mediunidade, pois esta é uma condição ativa e perpétua da própria definição espírita de vida. Da mesma forma que muitas pesquisas sobre religiões africanas e afro-brasileiras argumentam que a espiritualidade não é uma questão do terreiro ou dos ritos, mas da vida como um todo, o espiritismo também opera com uma categoria que explode a experiência religiosa em direção a todas as esferas do viver.

Mas, diante desse quadro de relações entre os planos material e espiritual, é possível caracterizar a mediunidade como um dispositivo de mediação? Antes de apressar uma resposta, vale a pena entender como essa noção foi empregada nos estudos sobre

kardecismo no Brasil. A pesquisa de Lewgoy (2001; 2004) oferece o uso mais extensivo da noção ao tomar como objeto a biografia do médium Chico Xavier, entendido como uma figura-chave no encontro entre espiritismo e catolicismo popular. O autor propõe relacionar uma reflexão sobre a cultura e/ou sociedade brasileira ao quadro interpretativo derivado da biografia de Chico Xavier. A interpretação de Lewgoy associa a vida marcada pelas 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, 2004, p. 12). Chico Xavier foi entendido, nesse quadro, como um mediador – no sentido estrutural do termo – de elementos culturais, desempenhando um papel decisivo na elaboração de articulações entre dois sistemas ético-religiosos: o catolicismo popular e o espiritismo kardecista.

A noção de mediação aparece, nesse caso, como operador de nível ideológico ou estrutural. A principal referência desse uso são as análises estruturalistas dos mitos, especialmente da importância de figuras como os *tricksters*, personagens inerentemente ambíguos capazes de “resolver” ou mediar os elementos contraditórios do mito, como vida e morte: “o *trickster* é, portanto, um mediador, e essa função explica o fato de ele manter algo da dualidade que tem por função superar. Daí seu caráter ambíguo e equívoco.” (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 244). Percebe-se, assim, o interesse que essa discussão estruturalista sobre mediação despertou nos estudos que buscavam apreender a importância de Chico Xavier nas relações histórico-sociais entre catolicismo e espiritismo. Entretanto, o uso que Birgit Meyer faz da noção, reconhecendo a importância dos códigos semióticos nas tradições religiosas, está relacionado às formas sensoriais e de persuasão estética que emergem na experiência religiosa através desses processos de mediação. Se seguirmos esse enquadramento, torna-se fundamental analisar o modo pelo qual médium e mensagem são concebidos no nível da prática religiosa, paralelamente a uma reflexão sobre como um conjunto de sensações e impressões normalmente inacessíveis aos vivos (o mundo espiritual) torna-se passível de presentificação e interação no “aqui e agora”:

[E]studar a religião por meio do vetor das práticas, ou seja, dos atos concretos que envolvem pessoas, seus corpos, objetos, imagens, textos e outros meios através dos quais a religião se torna tangivelmente presente. Uma abordagem material tem como ponto de partida a compreensão de que a religião se torna concreta e palpável por meio das pessoas, de suas práticas e do uso de objetos, e é um componente essencial das estruturas de poder. (MEYER, 2019, p. 163).

Para tanto, um de meus argumentos aqui é que o espiritismo traz questões particulares para uma discussão desse tipo justamente porque aquilo que poderíamos categorizar como “tecnologias de mediação” (MEYER, 2011) encontra-se imbricado com a própria noção de pessoa. Boa parte das etnografias sobre espiritismo kardecista destaca que o processo de construção e desenvolvimento da noção de pessoa nessa religião está ligado ao aperfeiçoamento da mediunidade individual (CAVALCANTI, 1983; LEWGOY, 2000; SANTOS BARBOSA, 2018), isto é, com aquilo que os espíritas denominam “evolução espiritual”. Meus interlocutores da Casa do Caminho, entretanto, não hesitavam em afirmar que a mediunidade humana, dadas as limitações da condição encarnada (isto é, de estar ancorada num corpo), pressupõe e depende das qualidades sensoriais (entendidas aqui num sentido amplo que vai além dos cinco sentidos básicos). A experiência mediúnica, seja no centro ou em qualquer ocasião cotidiana, é uma experiência corporificada que envolve técnicas e sensações. Essa afirmação é facilmente apreendida quando enfocamos a importância da imposição de mãos no passe, os rápidos movimentos psicográficos, as sensações de dor e agonia que o médium sente ao incorporar um espírito sofredor, as visões, sons e demais sensações que momentos “sensitivos” (quando um encarnado percebe a presença de um espírito) proporcionam.

Nesse sentido, se tomarmos duas modalidades de cristianismo bastante diversas, como espiritismo e pentecostalismo carismático, é possível observar em ambas uma ênfase análoga no corpo como elemento mediador do contato com o “divino”. Entretanto, enquanto o pentecostalismo tende a derivar essa mediação da presença do Espírito Santo no ser, o espiritismo afirma a mediunidade como uma característica imbricada na própria noção de pessoa. Esse é um tema bem discutido pelos próprios espíritas, dada a preocupação – para citar um exemplo que observei em campo – dos médiuns em estabelecer critérios para se certificarem que suas experiências de contato com o mundo espiritual eram genuínas e não apenas manifestações de sua própria mente ou personalidade. Para além disso, também é notável a existência de modelos reconhecidos de mediunidade, isto é, de características socialmente reconhecidas que permitem que o médium “desapareça” ou se torne “hiper-aparente” (MEYER, 2011, p. 32) na substância daquilo que busca transmitir aos encarnados, seja uma palestra, uma psicografia ou passe.

2.3 – Como o além se faz presente?

É, portanto, fundamental ressaltar que a experiência da mediunidade é uma forma autorizada e legitimada de manifestar concretamente um complexo universo de seres e relações que, de outra forma, não estariam acessíveis à nossa percepção. Para usar uma expressão de Bruno Latour (2004), trata-se mais de re-apresentação (no sentido do termo em inglês *re-present*) do que de representação. A preocupação de Latour, nessa discussão, está na questão da produção de verdades em regimes de enunciação como as ciências, religião, direito, política, tecnologia, economia, entre outros, mas seu argumento também traz algumas questões interessantes para a discussão sobre materialidade. Latour afirma, logo de saída, que a religião não fala a respeito de ou sobre coisas, mas dentro de ou a partir de coisas. Trata-se de um discurso que não é avaliado por sua correspondência com algum “estado de coisas”, mas pelo tipo de interação que elicita ao ser pronunciado.

Nesse sentido, Latour classifica o discurso religioso como uma modalidade além da representação, uma vez que não se trata de interpretar uma mensagem ou de transmitir uma ideia que reflete uma coisa ou fato “objetivo”, mas de operar uma transformação dos e nos falantes; processo que, inclusive, não lhe retira o valor de verdade. A discussão enfoca, portanto, discursos que transmitem e produzem pessoas e estados em vez de mensagens e “fatos”. Ao mesmo tempo, essa modalidade também é capaz de modificar a forma como se habita ou experiencia o espaço e o tempo; ela atualiza presenças, traz algo para perto e quebra um estado de monotonia do tempo. Para compreender a fala religiosa é preciso, acima de tudo, evitar o impulso de olhar para o distante, o superior, sobrenatural ou transcendente. Uma sensibilidade à fala religiosa implica em apreendê-la pelo viés da presença, da transformação e aproximação dos ouvintes e falantes.

Saindo um pouco do linguajar rebuscado e talvez exageradamente lírico de Latour, considerar o discurso religioso por esse viés da presença implica em rejeitar aquilo que o autor chama de “comunicação duplo-clique” (uma analogia com a relação com o modo de utilização de um *mouse* de computador), isto é, uma comunicação que crê na possibilidade do transporte de mensagens sobre algo que não está presente sem que haja algum tipo de deformação ou transformação. Em outras palavras, ela implica na rejeição da noção monolítica de representação como manifestação ideacional de “algo” objetivo e transmitido por meio do discurso:

O discurso religioso busca frustrar a comunicação duplo-clique, tenta reavivar a atenção dos observadores distantes, ela não dá um sinal de sua evidência (não

é um discurso que sacia São Tomé). Transporte de informação sem deformação não é de modo algum uma das condições de felicidade do discurso religioso. (LATOURE, 2004, p. 355).

Trata-se, então, de reavivar a atenção dos atores não para algo localizado em outro plano, distante dos problemas e dinâmicas mundanos, mas para aquilo que nunca deixou de realmente estar presente junto ao sujeito. Vale a pena pensar aqui na experiência de fiéis que sentem o conforto da presença de Deus ou de algum santo ou anjo protetor ao seu lado ou que apreendem o sacrifício de Cristo como uma dádiva presente sempre em seu ser. O que está em jogo nesse tipo de experiência, na afirmação da verdade que marca seus postulados, não é a transmissão ou verificação de significados em sua autenticidade ou correspondência inalterada com os “fatos”.

Dando o exemplo da narrativa da concepção virgem de Maria, Latour argumenta que não faz sentido escrutinar como se deu o processo, qual foi a história real e verdadeira, despida de misticismos. Isso seria abandonar o tempo presente e perder o significado real da história. Não é que essas sejam perguntas errôneas, são apenas irrelevantes para o tipo de discursividade em questão; são erros de categorização. “A única maneira de compreender histórias como a da Anunciação é repeti-las, isto é, pronunciar novamente a Palavra que produziu no ouvinte o mesmo efeito” (LATOURE, 2004, p. 356). Buscar o significado exato da história é deformá-la em crença absurda e obscurantismo do passado, precisamente aquilo que certos discursos da modernidade historicamente operaram diante das religiões. Um ponto fundamental dessa discussão é que a religião não é razoável e não pretende sê-lo. Por outro lado, supor que por trás do conhecimento racional existe um domínio da crença que merece ser respeitado é tratar o assunto com uma condescendência desonesta que perde de vista a natureza efetiva da experiência e discurso religiosos.

O objetivo central de Latour é criticar o modo como ciência e religião são tomadas como modalidades discursivas que reivindicam coisas semelhantes, embora divergentes. Tanto não há competição entre ciência e religião para a afirmação de um discurso verdadeiro sobre o universo quanto esses dois discursos sequer lidam com a mesma ordem de experiência e conhecimento:

A religião, nessa tradição, tudo faz para redirecionar constantemente a atenção, obstando sistematicamente à vontade de se afastar, de ignorar, de se ficar indiferente ou blasé, entediado. A ciência, inversamente, nada tem a ver com o visível, o direto, o imediato, o tangível, o mundo vivido do senso comum e dos “fatos” robustos e obstinados. Bem ao contrário, como diversas vezes mostrei, ela constrói caminhos extraordinariamente longos, complicados, mediados, indiretos e sofisticados, através de camadas concatenadas de instrumentos, cálculos e modelos, para ter acesso a mundos [...] que são invisíveis por serem demasiadamente pequenos, distantes, poderosos, grandes,

estranhos, surpreendentes, contraintuitivos. Apenas por meio de redes de laboratórios e instrumentos é possível obter aquelas longas cadeias referenciais que permitem maximizar os dois aspectos contrários de mobilidade (ou transporte) e imutabilidade (ou constância) que constituem, ambos, a informação — aquilo que chamei, por essa razão, ‘móveis imutáveis’.

(LATOURE, 2004, p. 359-360).

Esse trecho é particularmente interessante por lançar uma série de imagens relevantes para a presente discussão. Em primeiro lugar, o objetivo da religião é deslocado de uma concepção tradicional, voltada para o transcendente e invisível, para a experiência próxima e íntima do engajamento, do presente (no duplo sentido do termo) que conjuga diferentes tempos e espaços no agora. A ciência, tal como feita na prática, é ainda mais distante da comunicação duplo-clique que a religião. É constante a presença de distorções, modulações, traduções e transformações como elementos de mediação para a produção de informação confiável e “objetiva”. Em verdade, aponta o autor, é a ciência que trata do invisível e distante, ao passo que a religião é local, mundana, repetida e “objetiva”. Esta última busca, inclusive, quebrar pensamentos que se dirigem ao distante a fim de conduzi-los de volta ao presente, àquilo que foi, é e será. A ciência nunca apreende de modo preciso e direto, mas sempre por mediações, de lentos processos de validação e legitimação da verdade: experimentos em vez de experiências.

Colocar tais modalidades discursivas nestes termos implica em afirmar, e esse é o coração do argumento de Latour, que nem ciência nem religião lidam, no limite, com representações, ou melhor, com comunicação do tipo duplo-clique. Mais interessante ainda, a oposição entre ciência e religião, fundada na ilusão de que ambas se digladiam na grande arena dos fatos, é um artefato do arcabouço ideológico moderno. No caso da religião, o que está em jogo é uma dinâmica que Latour caracteriza anedoticamente como “re-apresentação”, um jogo de palavras que se evidencia melhor com a oposição dos termos em inglês *represent* e *re-present*. A religião está, desse modo, baseada não na apreensão de algo “além”, mas na repetição (re-apresentação) renovada daquilo de que fala, na atualização de uma presença que nunca deixou realmente de estar presente, mas cuja realidade depende de uma atenção particular e constantemente reafirmada. Para o autor, essa é a chave para entender o aspecto ritual de uma missão ou a realização de uma oração: são repetições de temas com a inclusão de uma percepção necessária, uma compreensão da presença. Uma pintura do santo sudário, por exemplo, não remete o espectador para o rosto verdadeiro de Cristo; ela lembra e reafirma que mesmo agora, naquele lugar, ele deve olhar para seu Salvador. O que está em jogo não é uma mensagem oculta a ser decifrada e compreendida, mas um tom, um deslocamento da atenção do que

está morto para o que vive (LATOURE, 2004, p. 368). O uso de imagens, a iconofilia, consistiria, então, “em *continuar* o processo iniciado por uma imagem, num prolongamento do fluxo de imagens” (LATOURE, 2004, p. 370, ênfase no original). Por isso Latour fala tanto em representação como re-apresentação ou re-encenação: trata-se de uma imagem que recupera e atualiza um tema, torna viva sua presença no presente do observador, lhe aproxima e lhe dá acesso a uma experiência de transformação.

Quanto à ciência, seu objetivo não é superar o abismo entre as palavras e o mundo, mas suscitar o fluxo de transição entre diferentes inscrições, tomadas cada qual como a matéria de onde se extrai uma forma: “‘Forma’, aqui, deve ser entendida muito literalmente, muito materialmente: é o papel em que você coloca a ‘matéria’ do estágio imediatamente anterior” (LATOURE, 2004, p. 362). Em outras palavras, a ciência se produz na transição de uma inscrição à outra, uma fornecendo matéria para que a seguinte tome forma. Tudo isso por meio de uma artificialidade garantida por instrumentos, técnicas e ambientes, como um laboratório, por exemplo. A referência, nesse caso, não é o simples direcionamento a um fato objetivo do mundo, mas algo mais impuro, que conecta desde literaturas publicadas fora do laboratório até as análises por ele produzidas e mais uma infinidade de intermediações. Cadeias referenciais que são, portanto, artificiais e indiretas, embora sejam também, paradoxalmente para a narrativa triunfante da modernidade, a melhor fonte de objetividade e certeza. Trata-se de uma precisão que não se adquire porque todos os elementos são semelhantes entre si, mas por sua articulação numa longa cadeia de transformações artificiais:

Enquanto a cadeia permanece íntegra, o valor de verdade da referência em seu conjunto permanece calculável. Mas se uma inscrição é isolada, se uma imagem é extraída, se o quadro da trajetória contínua de transformações é congelado, a qualidade da referência imediatamente decai. Isoladamente, uma imagem científica não tem valor de verdade, embora possa desencadear, na filosofia mítica da ciência que é usada pela maioria das pessoas, uma espécie de referente-fantasma que será tomado, numa espécie de ilusão de ótica, por modelo da cópia — ainda que não seja senão a imagem virtual de uma ‘cópia’ isolada! (LATOURE, 2004, p. 363).

Latour prossegue logo em seguida:

Isso, a propósito, prova que os fatos, os famigerados fatos que alguns filósofos supõem ser a substância de que é feito o mundo visível do senso comum, não são, afinal, mais que um equívoco a respeito do processo artificial — porém produtivo — da objetividade científica: aquilo que foi descarrilhado com o congelamento de uma sucessão referencial de quadros. Não há nada de primitivo ou primevo nos fatos, eles não são o fundamento das percepções. É, portanto, inteiramente desencaminhador tentar adicionar às questões de fato algum tipo de estado de coisas subjetivo que possa ocupar a mente dos que creem. (LATOURE, 2004, p. 363).

Nessa reflexão, a diferença entre ciência e religião não está na compartimentalização mental de dois domínios (o espiritual e o físico), mas diz respeito à utilização de competências análogas a duas cadeias de mediadores que seguem em sentidos opostos. A ciência levaria ao que está longe e é contraintuitivo; enquanto a religião levaria ao invisível, mas invisível não porque oculto e sim por necessitar de um reavivamento da presença. A questão, portanto, é que congelar o quadro, isolar o mediador de sua série, tanto na ciência quanto na religião, impede a apreensão de um significado ou experiência como verdadeiros. “A verdade não se encontra na correspondência — seja entre as palavras e as coisas, no caso da ciência, ou entre original e cópia, no caso da religião —, mas em tomar a si novamente a tarefa de *continuar* o fluxo, de prolongar em um passo a mais a cascata das mediações” (LATOUR, 2004, p. 371-372, ênfase no original).

Latour busca combater neste texto tanto uma imagem da ciência como marcada pela noção de conhecimento tal como elaborada pelo senso comum imobilizador quanto uma concepção da religião como definida pela crença, isto é, por um quase-conhecimento que, embora rudimentar e não moderno, exige o respeito da tradição política liberal. A pergunta “você acredita em Deus?” não é, definitivamente, do mesmo tipo que a “você acredita no aquecimento global?”. A primeira não permite a ação de nenhum instrumento de referência, medição ou tradução e a segunda nos levaria a fenômenos ainda mais distantes da experiência cotidiana do que Deus (imagens de satélites, projeções meteorológicas, equações de química atmosférica etc.). A fala religiosa

[T]em por objetivo pular e dançar na direção do que é próximo e presente, redirecionar a atenção, afastando-a do hábito e da indiferença, preparar a pessoa para que seja tomada novamente pela presença que quebra a passagem usual e habitual do tempo. Quanto ao conhecimento, ele não é uma apreensão direta do ordinário e do visível, contra todas as crenças na autoridade; é, sim, uma extraordinária confiança — ousada, complexa e intrincada — em cadeias progressivamente articuladas e inclusivas de transformações de documentos, as quais, por muitos tipos distintos de provas, conduzem além, para novos tipos de visões, e assim nos obrigam a romper com as intuições e preconceitos do senso comum. A crença é simplesmente irrelevante para qualquer ato de fala religioso; o conhecimento não é um modo preciso de caracterizar a atividade científica. (LATOUR, 2004, p. 371).

Esse enunciado é interessante para uma reflexão sobre o espiritismo menos como modelo analítico a ser aplicado do que como uma provocação à discussão antropológica que torna visível uma série de questões. A categorização de Latour dos discursos religioso e científico aponta em primeiro lugar como, na prática, a ciência baseia sua objetividade e pretensão de verdade em transformações da informação através de inúmeros artefatos

(instrumentos de medição, teorias, artigos científicos, fórmulas matemáticas etc.). Essas transformações formam cadeias de referência que conectam assuntos variados e complexos, tornando-os versões cada vez mais manipuláveis de si mesmos e conservando sua identidade na medida em que todos os elos da cadeia permanecem conectados, isto é, na medida que a referência se mantém. No caso da religião, a fé não é direcionada ao obscuro e inatingível, mas visa eliminar as distâncias que as cadeias referenciais dos cientistas atravessam: a ideia de transcendência (o abismo que a fé deve superar) ignora a intimidade que a expressão religiosa busca elicitar: a mensagem é o meio, não o objetivo a ser decifrado.

A proposta não-representacional de Latour se sustenta em dois tipos discursivos: um fundado em longos encadeamentos de elementos que se relacionam referencialmente e cuja identidade é derivada de tais referências e outro fundado na capacidade comunicativa de atualizar presenças e de transformar ontologicamente os atores envolvidos no processo dialógico. Ambas as modalidades estão distantes da noção de representação e de sua afirmação da ruptura entre palavras e coisas. Entretanto, tais formas não podem jamais dividir o mesmo palco sob o risco de que o cientificismo condense a religião numa espécie de razão diminuída (a crença) embora respeitável, ou melhor, tolerada, no santuário da modernidade. Esse posicionamento de Latour é, como nota Otávio Velho (2005), curioso por ir na contramão de quase todos os estudos recentes preocupados com a possibilidade de um diálogo entre religião e ciência. Para citar um importante exemplo lembrado por Velho, o que fazer com as controvérsias sobre tecnologias reprodutivas que envolvem políticos, cientistas e religiosos num debate que já não pode ser evitado?

Ele [Latour] já nos ensinou que as redes se caracterizam por sua heterogeneidade e que as incomensurabilidades são construídas. E por que não o seriam também, nesse caso? Ainda mais quando as redes acabam se cruzando? Não será isso uma rendição, ainda, a uma epistemologia, por mais diferente que se apresente, e um passo atrás em relação à *ecologia política*, às *articulações* e aos *coletivos*? (VELHO, 2005, p. 305, ênfases no original, referência suprimidas).

A afirmação de incomensurabilidade entre os discursos religioso e científico, ou melhor, seu confinamento a ênfases distintas, tem, de fato, a vantagem de deslocar o problema para longe do cientificismo triunfante da narrativa moderna, mas impede, por outro lado, a possibilidade de interações híbridas entre tais modalidades de produção de verdade. A especificação de regimes de enunciação constitui um empecilho ao estabelecimento de um mundo comum que integre, como Latour defende vigorosamente,

humanos e não-humanos, coisas, fenômenos, discursos etc. O comentário de Otávio Velho faz, inclusive, uma pertinente retomada da crítica de Talal Asad (1993, p. 29) à tentativa de Clifford Geertz de definir uma noção abrangente de religião como exterior às práticas discursivas e disciplinares que animam tais noções em suas formas historicamente específicas.

Mas a abordagem de Latour possui ainda outros problemas. Por um lado, uma vez que o representacionismo moderno é recusado, componentes ideológicos de grande importância como as oposições entre corpo e alma, imanência e transcendência, mente e experiência deixam de ser o contraponto ocidental às teorias nativas e se tornam, elas próprias, material etnográfico a ser analisado. Entretanto, por outro lado, ao focar etnograficamente esse abismo ontológico que o cristianismo formal afirma e que Latour rejeita, fica claro que a separação ou distância operada pelo cristianismo não é um erro ou ilusão, mas um pressuposto da própria religião, uma vez que aproximadamente dois milênios de teologia e filosofia se desenvolveram a partir desse pressuposto. A ideia de que a Queda operou uma distanciação fundamental entre Deus e homem, distanciamento este que era antes superado através de sacrifícios, mas que passou a ser mediado pelo sacrifício último – a morte de Cristo –, não pode ser subestimada, assim como a potência de uma concepção da necessidade de depositar no Salvador a fé que eventualmente levará o fiel à salvação. Esses dados etnográficos fundamentais no caso do cristianismo depõem contra Latour e demonstram que a separação entre palavras e coisas não é tão simples de ser superada. Além disso, Latour faz uma prestidigitação ao declarar que tal concepção clássica do cristianismo lida com negações, uma vez que a teologia cristã é muito clara ao trabalhar a noção de transformação: o pecador se transforma em salvo, o mundo impuro se transforma na terra prometida, entre muitos outros exemplos.

A teoria do ator-rede tem dificuldades em lidar com essas questões. É verdade que as concepções cristãs enfatizam a incomensurabilidade entre homem e Deus, mas elas também apontam para uma forma muito particular de relação: o homem é impuro e pecador, mas carrega em si a semente da salvação, da superação desse estado de separação. Esse tipo de relação também auxilia na percepção do real sentido que imagens e ícones possuem, por exemplo, no catolicismo. Não é que uma imagem possibilita tornar presente a figura de Deus ou de um santo, ela materializa uma forma específica de presença cuja principal característica é não estar completamente ali. Uma imagem possibilita reconhecer a potência do divino de estar sem estar, de se manifestar não num

aqui e agora concreto, mas no reconhecimento da potencialidade humana em alcançar a salvação e, assim, se reencontrar com seu criador.

A despeito dessas limitações, as modalidades discursivas descritas por Latour operam imagens interessantes, ainda que tomadas em isolado. Na verdade, o espiritismo parece oferecer um ambiente particularmente frutífero para reflexões desse tipo. Todo esse debate proposto por Latour, assim como aquele proposto Meyer, é interessante para pensar uma abordagem material do espiritismo na medida em que chama a atenção para processos de presentificação de elementos “transcendentes”, ainda que essa presentificação esteja aberta a interpretações. Meyer ainda menciona procedimentos de possessão e incorporação de espíritos (MEYER, 2019, p. 189), se aproximando ainda mais das questões kardecistas. A relevância desse tema aparece quando se toma, por exemplo, uma sessão de psicografia. A utilização do papel e caneta, os reconhecíveis gestos de cobrir os olhos e escrever erratically sobre as folhas em branco, o produto na forma de uma carta ou mensagem vinda diretamente do mundo espiritual, todos esses componentes da experiência religiosa kardecista tratam de presentificações – e não apenas de espíritos, é importante notar. Certamente, as famosas sessões de psicografia de Chico Xavier, que reuniam milhares de pessoas no centro por ele coordenado em Uberaba, Minas Gerais, trazem à tona uma imagem quase fantástica desse procedimento, no qual os entes queridos já desencarnados se tornavam reconhecíveis e quase palpáveis através das cartas lidas publicamente. Entretanto, a psicografia também opera presentificações “não direcionadas”, isto é, narrativas e observações morais de caráter exemplar que se integram de formas diferentes na experiência cotidiana dos ouvintes e que devem ser constantemente repetidas. Uma pessoa pode ouvir a leitura de uma psicografia sobre a dificuldade de um espírito que, em vida, sofria com um marido violento e repensar suas atitudes no trato familiar; outro ouvinte talvez se aproxime um pouco mais de finalmente perdoar um familiar cujo histórico de agressões provocara dores e traumas profundos. As presentificações que uma carta do além elicitam também conferem novos sentidos às experiências cotidianas, mas fazem isso através de suportes claramente definidos, seja o espírito em si, o corpo do médium que escreve ou o papel produzido por um processo reconhecido como autêntico.

A prática do passe é um contexto em que os “objetos” mediúnicos se tornam ainda mais explícitos. Uma imagem recorrente na literatura espírita é a descrição do corpo como uma espécie de antena que capta e transmite energias. A imposição de mãos e recomendações de não cruzar os membros (por risco de interferência energética) formam,

assim, um conjunto de técnicas que colocam o corpo no centro de complexas dinâmicas que envolvem o universo como um todo. Mas o corpo também deve passar por processos de purificação e a quase onipresente água fluidificada, tomada logo após o passe, supre parte desse imperativo. O corpo, nesse sentido, nunca é apagado, aparecendo sempre como uma plataforma na qual diversas técnicas, ou melhor, tecnologias de mediação são colocadas em prática. O espírito, enquanto núcleo ontológico do ser, apenas existe em relação a um corpo, definido em termos de presença ou ausência. Não é à toa que os espíritas utilizam os termos “encarnado” e “desencarnado” para descrever tais estados.

As sessões mediúnicas, por sua vez, exemplificam de forma ainda mais clara esses princípios de presentificação do além por meio do corpo. A materialização e incorporação de espíritos através do corpo do médium implica em sensações concretas que atualizam e se integram às narrativas de trajetória dos espíritos incorporados. Durante meu trabalho de campo, pude observar muitos médiuns que, logo após a sessão mediúnica, reclamavam de algum efeito do processo sobre seus corpos. É muito comum, por exemplo, que, ao incorporar um espírito que desencarnara recentemente por alguma doença pulmonar, o médium comece a tossir e apresentar sintomas de doenças respiratórias. O próprio processo de incorporação causa, segundo os dirigentes dos grupos de treinamento mediúnico da Casa do Caminho, desequilíbrios somáticos, como vontade de ir ao banheiro, náuseas, dores de cabeça, entre outros.

O corpo, no contexto das práticas mediúnicas não é apenas um canal através do qual espíritos se manifestam em termos de comunicação, como uma abordagem do tipo mentalista ou semiótica talvez enfatizassem (embora também o seja), mas uma ferramenta de intervenção concreta nas dinâmicas entre mundo físico e mundo espiritual. O que a experiência mediúnica opera são importantes transformações nos sujeitos, lhes conferindo agência e possibilitando a existência de “práticas estéticas” (MEYER, 2019, p. 193) que conferem o substrato “encarnado” dos sentidos religiosos. As pessoas saem das sessões de passe, psicografia ou palestras revigoradas num nível que vai muito além do mental, certas da atuação dos espíritos, com sentimento de tranquilidade em face da morte de um ente querido ou de atenção para como conduzem suas vidas. O modo como suas sensibilidades são, assim, mobilizadas são de extremo interesse antropológico. A experiência religiosa, nesse enquadramento, não é fruto de uma simples passagem de informações e sentidos, mas de processos concretos e “encarnados” nos quais tais sentidos se tornam presentes e se “fazem crer”. É a partir da imbricação dessas práticas no cotidiano das pessoas que o mundo espiritual se torna (e é reconhecido como) real.

A centralidade do corpo nesse contexto não é uma surpresa, tendo em vista o lugar que a noção tem no interior da cosmologia kardecista. E é através da noção de corpo que os próprios espíritas entendem a presentificação e interação do mundo espiritual no plano físico. A mediunidade parece, portanto, poder ser entendida como mediação, mas com algumas especificidades dignas de nota. Em primeiro lugar, é fundamental entender que o processo de mediação não se restringe ao centro ou à noção de ritual, mas abarca a vida como um todo; a ponte entre este mundo e o além é de mão dupla e está sempre aberta. Em segundo lugar, o sujeito (médium) é, simultaneamente, causa e efeito da mediação, isto é, é por sua ação que o além se torna presente no mundo e é em sua pessoa que ocorrem as transformações decorrentes. Por fim, e talvez um tanto quanto surpreendentemente, os contextos em que mundo espiritual mais se faz sentir e mais mobiliza as sensibilidades das pessoas são aqueles que proliferam suportes materiais capazes de instanciar essa presença. Psicografias, águas fluidificadas, passes energéticos, incorporações, são apenas alguns dos elementos da experiência espírita claramente imbricados num substrato material capaz de imprimir no real todo o conjunto de significados e impressões que definem o espiritismo enquanto religião. É curioso, nessa linha, como o espiritismo é bastante reconhecido na academia e no senso comum como uma religião “do livro” (LEWGOY, 2000, p. 10), havendo grande discussão sobre a (justificada) importância que a leitura, o estudo e o letramento têm no interior dessa religião, enquanto poucas palavras foram dedicadas aos livros enquanto objetos concretos, sempre presentes nas mesas dos salões espíritas por todo o Brasil, abertos nas passagens a serem debatidas na palestra do dia ou no grupo de estudo:



Figura 12: Imagem de divulgação compartilhada nas redes sociais da Casa do Caminho ressaltando a centralidade dos livros nas atividades do centro (fonte: arquivo Casa do Caminho).

2.3 – O peso da posse: Caridade e circulação

Mas qual a relação efetiva entre caridade e a comunicação entre o mundo dos espíritos e o plano material? O que psicografias e passes podem nos dizer sobre o conteúdo moral do espiritismo, sobre sua atuação assistencial, sobre seu papel social enquanto agente numa sociedade cujos avanços na área de segurança social ainda são

particularmente parciais? Ora, um argumento central de toda esta discussão é precisamente que, no fim das contas, isso é falar de caridade. A caridade é o eixo através do qual interação entre o mundo material e o mundo espiritual se realiza. Caridade é uma noção que, no contexto espírita, engloba todos os trânsitos e processos que ligam pessoas e espíritos, planos e faixas de evolução. Entender essas relações é indispensável para entender o que o espiritismo quer dizer com caridade. E aqui é necessário retornar ao “sistema contábil do universo” referenciado por Chico Xavier. Como se opera esse sistema? Que contabilidade é esta?

“O egoísmo é a fonte de todos os vícios, como a caridade é a fonte de todas as virtudes. Destruir um e desenvolver a outra, tal deve ser o alvo de todos os esforços do homem, caso queira assegurar a sua felicidade tanto neste mundo quanto no futuro.” (KARDEC, 2014a, p. 393).

Entre as elaborações morais contidas na doutrina e cosmologia espírita talvez a mais comum seja a que coloca ideais como solidariedade, desprendimento e altruísmo em oposição à avareza, materialismo e acumulação. Desde as obras programáticas de Allan Kardec até os escritos moralizantes de Chico Xavier, passando por uma miríade de autores e autoras (encarnados e desencarnados), esse elogio da caridade se apresenta como um tropo universal. Nesse sentido, o desafio é trabalhar antropologicamente um componente que articula muitas dimensões – econômica, moral, sacrificial, evolutiva, social, política, para nomear algumas – preservando sua integridade e correlação com temas também recorrentes na doutrina espírita, como desenvolvimento espiritual, antimaterialismo e reencarnação.

A bibliografia antropológica e sociológica sobre o espiritismo enfatiza de forma recorrente a noção de caridade, com toda sua complexa carga simbólica, ritual e discursiva, dando ao tema a importância expressa na muito citada passagem do capítulo XV do Evangelho Segundo o Espiritismo (KARDEC, 2013, p. 207-214): “Fora da caridade não há salvação.” Maria Laura Cavalcanti deu atenção ao tema através de um prisma do contato entre “o Mundo Visível e o Invisível”, discutindo como caridade e estudo doutrinário são componentes fundamentais da prática mediúnica e do desenvolvimento espiritual em geral: “Na terminologia weberiana, o estudo, a caridade e a mediunidade são os principais meios de salvação no Espiritismo. Deles depende a obtenção de mérito e conseqüentemente a evolução espiritual do homem.” (CAVALCANTI, 1983, p. 55). A autora trabalha, portanto, a elaboração de uma noção de pessoa bastante específica que se sustenta através de três bases que, parafraseando a

leitura de Lewgoy (2000, p. 42), articulam um eixo sincrônico/mediunidade e outro diacrônico/evolução: reciprocidade, sacrifício e hierarquia:

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-lo 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 o início de sua redenção. (CAVALCANTI, 1983, p. 57-58).

A pesquisa de Lewgoy, por sua vez, traz outras questões interessantes para esse debate. Trabalhando a noção de carma e dívida espiritual a partir da biografia 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. 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 na Terra. Se todos os encarnados possuem, de uma forma ou de outra, dívidas cármicas a serem expiadas nas encarnações neste e em outros mundos, a ação caridosa atuaria nesse percurso como operador sacrificial capaz de obter a graça intercessora de espíritos mais evoluídos no sentido do alívio 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, p. 171-172).

A noção de “sistema da dívida”²⁶, tal como desenvolvida por Lewgoy, está inscrita no nexo de relações que compõem a noção de pessoa elaborada nas falas e escritos de

²⁶ Caberia averiguar etnograficamente se a diferenciação entre um “sistema da dádiva” e um “sistema da dívida” não opera cisões em movimentos que, quando analisados articuladamente, se encontram imbricados

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, p. 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) e 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, p. 200).

Para citar um último exemplo da presença desse tema na bibliografia antropológica sobre o espiritismo, o trabalho de Stoll (2012) mapeia uma controvérsia causada pela trajetória da família Gasparetto e sua proposta de uma “renovação” do espiritismo centrada em aspectos da Nova Era e no tema da Prosperidade, movimento de reformulação que D’Andrea (1998) categoriza como um “espiritismo difuso” profundamente criticado pela “tradição”. A crítica contida no discurso de autoajuda de Luiz Gasparetto é voltada para, além de outros aspectos, o conceito de caridade, cuja

[P]rática inscreve 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. (STOLL, 2012, p. 265-266).

Stoll apresenta nessa discussão um modelo da circulação dos “bens espirituais” e “bens materiais”, os primeiros transitando tanto na esfera espiritual quanto na material, ao passo que o segundo tipo adquire formas específicas de circulação a depender dos agentes envolvidos na relação. Na dimensão espiritual, o médium age como um suporte material em retribuição à agência de espíritos superiores, agência esta ligada à doação de bens como mensagens, consolo, ensinamentos, psicografias etc. Os que recebem essas dádivas espirituais, por sua condição de encarnados, retribuem com doações materiais para os

uns aos outros. Remeto aqui a trabalhos como o de Lanna (1992), que apontam como inequivalências hierárquicas nos circuitos de dádivas promovem um elemento constante de dívida no interior das próprias relações de troca. Lanna argumenta, sobre o clássico caso do Kula, que “a inequivalência entre os objetos trocados reflete assim uma inequivalência entre as posições sociais dos trocadores. Essa inequivalência seria um desequilíbrio constante na reciprocidade existente em qualquer momento de qualquer relação social” (1992, p. 143). Esse tipo de perspectiva implica na afirmação que todo sistema de dádiva estaria fundado numa lógica que lhe é anterior, que é a da dívida. Uma vez que a hierarquia espiritual elaborada pela cosmologia espírita é um componente de fundo de todas as relações de circulação, tais reflexões apresentam grande potencial analítico.

centros e populações carentes por eles atendidas (alimentos, produtos de higiene, dinheiro, serviços etc.). Os sujeitos que ocupam posição de mediação, isto é, o médium e demais agentes do centro, estariam para a autora excluídos da reciprocidade de ordem material, um ponto que reforça o desprendimento, renúncia e sacrifício que funda a identidade espírita “tradicional” e que é justamente alvo das críticas promovidas pela reelaboração da Nova Era.

Muitos outros exemplos bibliográficos de discussões acerca da importância da caridade no espiritismo poderiam ser listados aqui. Meu objetivo com este rápido sobrevoo é apenas chamar atenção para (1) a presença de uma espécie de estética da caridade no espiritismo que vai além da caracterização das hierarquias sociais geradas por indicadores de marginalidade – pensemos na caridade direcionada às populações vulneráveis social e emocionalmente, vítimas de violência, doentes, presidiários, etc.; (2) para o modo como a caridade foi tratada num sentido bastante estrito pelas análises acadêmicas que tendeu justamente a tomar o conceito de caridade como uma atitude que se desenvolve através do eixo formado por essa hierarquia – entre espíritas geralmente letrados e de classe média e em direção a grupos socialmente vulneráveis.

Sobre este segundo ponto, refiro-me a análises como a de Cavalcanti (1983) em que encontramos a afirmação de que “caridade refere-se assim preferencialmente à relação espíritas-pobres, a uma relação de reciprocidade entre desiguais não só no plano moral como social” (1983, p. 57) ou quando Camurça (2014, p. 96) fala em “caridade como instrumento de legitimação pelo Espiritismo kardecista”. Meu argumento é que esse tipo de compreensão é derivado de uma imagem muito específica do espiritismo kardecista, que é a imagem que os próprios espíritas constroem de si próprios e atualizam em sua participação nas dinâmicas da religiosidade brasileira. É evidente que caridade engloba tais dimensões destacadas por essas análises e tanto Cavalcanti quanto Camurça, para nos atermos a esses dois exemplos, estão justificados em suas respectivas ênfases pelas perspectivas adotadas em suas pesquisas. Mas a questão é que essa é uma concepção de caridade cujo escopo é radicalmente estreito; trata-se de uma compreensão que é produto de um processo de purificação que se estabelece na atuação e performance dos espíritas no espaço público. Não é à toa que são justamente essas facetas da caridade as mais presentes nos materiais de divulgação e nos discursos dos porta-vozes da religião.

Mas, por baixo da caridade enquanto agente de cristalização de hierarquias morais e socioeconômicas ou enquanto elemento de legitimação na esfera pública, existe uma noção de caridade que é radical em sua centralidade como pedra fundamental de toda uma

forma de conceber o universo e as relações que o compõem. Alcançar um entendimento sobre essa ideia de caridade, a partir das categoriais, dos discursos e da práxis espírita é um passo indispensável da proposta aqui avançada. Passo este que não é apenas necessário para um avanço nas discussões antropológicas sobre o espiritismo, mas também, e esse será um argumento desenvolvido posteriormente, para proporcionar ideias interessantes para pensar o lugar da caridade nas esferas religiosa e política, para compreender os processos históricos que levaram a formação das noções modernas de bem-estar social ou de justiça e para proporcionar uma melhor visualização de como fluxos que se colocam sob a égide da caridade ou filantropia fundamentam boa parte da vida econômica contemporânea.

3 – Mediunidade: caridade tornada ação

3.1 – O estudo da mediunidade

Boa parte da agenda semanal da Casa do Caminho é dedicada às sessões de estudo e desenvolvimento mediúnico. Se, por um lado, as palestras públicas são as principais atividades do centro em termos do cotidiano dos frequentadores gerais, as sessões de estudo constituem atividades de enorme importância para os frequentadores mais assíduos e realmente envolvidos no funcionamento do centro espírita. Seu acesso é um pouco mais restrito (a depender do caráter introdutório ou avançado do conteúdo discutido) e seu público é diferenciado, geralmente formado por pessoas mais comprometidas com um alinhado mais estrito à doutrina espírita. Em discussões anteriores (SANTOS BARBOSA, 2018, p. 93), defendi que essa distinção entre modelos de atividades – a aberta e generalista palestra pública em contraste com o particularista encontro do grupo de estudo – é uma cisão importante de se mapear no que tange ao cotidiano do centro. A maioria das pessoas que enchem o salão da palestra pública não participam de atividades mais especializadas do centro, sejam as reuniões de estudo, os projetos de assistência social e os eventos do centro. Durante o período etnográfico, pude constatar que, em grande parte das reuniões realizadas na Casa do Caminho para além da palestra pública eram frequentadas pelas mesmas pessoas, embora também ocorresse rotatividade, especialmente no início dos cursos de introdução ao espiritismo. Mas não é

exagero dizer que, ao frequentar uma reunião especializada, dificilmente havia muitos rostos novos sentados nas fileiras de carteiras.

O percurso ideal de um frequentador, entretanto, não se limitava às palestras públicas. Era comum, especialmente no início do ano, que as palestras públicas da Casa do Caminho também reservassem um tempo para apresentação dos novatos e convite à participação nos cursos, especialmente os introdutórios, oferecidos pelo centro. A ideia, dessa forma, era que as palestras públicas atuassem como uma atividade de introdução e direcionamento – para além de suas funções de atividade rotineira e básica do espiritismo – das pessoas que chegavam ao centro. O iniciante poderia, assim, partir para a participação nos cursos de introdução ao espiritismo e, ao adquirir maior vivência no centro, no de desenvolvimento mediúnico. O primeiro curso possui duração de um ano e era realizado nas noites de segunda-feira, enquanto o segundo tinha um caráter mais contínuo e podia se prolongar indefinidamente. Dada a minha posição em campo como interessado e pesquisador do contexto espírita, logo que comecei a frequentar as palestras públicas fui convidado por Eduardo, o dirigente do centro e instrutor do curso de fundamentos do espiritismo, a participar das reuniões do grupo ainda que numa condição heterodoxa – os novos integrantes costumam entrar em novas turmas e já havia passado aproximadamente seis meses do início da mais recente.

Embora a noção de estudo para os espíritas não seja o objeto desta seção, é importante ressaltar de saída que o elemento letrado da religião tem peso fundamental na definição do que é ser espírita²⁷. Talvez mais do que qualquer religião, a ênfase no estudo contínuo e formal como atividade primária de experiência religiosa não pode ser subestimada e meus interlocutores eram inflexíveis ao afirmar que ser espírita significa estudar tanto quanto fazer caridade – especialmente porque o estudo eventualmente se traduz em caridade. Essa importância do estudo recebeu caracterizações diversas, a mais importante sendo o chamado “tripé do espiritismo”, formado por mediunidade, estudo e caridade. Entretanto, partindo da perspectiva avançada até aqui, o objetivo é justamente afirmar que esse aspecto tão comentado pela literatura antropológica e sociológica nessa religião é uma faceta de uma noção ainda mais central e particularmente mais escorregadia: a caridade. O tripé do espiritismo, nessa linha, retornaria a ser um pilar único, a partir do qual diferentes modulações da experiência kardecista pode ser desdobrada. E a casa do caminho fornece até mesmo um campo interessante para avaliar

²⁷ A pesquisa de Lewgoy (2000) é uma referência importante nessa discussão.

essa hipótese, dada a particularidade de que as reuniões dos grupos de estudo (com exceção do de fundamentos do espiritismo) são acompanhadas de sessões mediúnicas. Dito de outra forma, a experiência de estudo na Casa do Caminho, e possivelmente nos centros espíritas em geral, é também uma experiência mediúnica, ambas expressões de um valor comum, que é a caridade – entendida como fundamento primário de fluxos de circulação organizados de forma hierárquica e orientados ideologicamente para a não reciprocidade.

A primeira categoria de reuniões de estudo acompanhadas na Casa do Caminho é a do Curso de Fundamentos do Espiritismo, um curso com duração de um ano cujos encontros ocorrem nas noites de segunda-feira. Neste curso, o frequentador encontrará um percurso de leitura e discussão das obras mais básicas de Kardec, o chamado “pentateuco do espiritismo” – O Livro dos Espíritos, O Livro dos Médiuns, O Evangelho segundo o Espiritismo, O Céu e o Inferno e A Gênese. Algumas obras de Chico Xavier são abordadas ao longo das aulas, tomadas enquanto suporte para a discussão, uma vez que diversos livros do médium mineiro foram psicografados num formato particularmente simpático à atividade didática. O instrutor do curso é sempre algum dirigente experiente do centro, dado que o curso em si exige uma bagagem bibliográfica considerável daquele que o lecionará; no ano em que frequentei as reuniões, o dirigente do centro, Eduardo, estava alocado como responsável pelo curso. Com efeito, observei que Eduardo centralizava diversas atividades de ensino no centro, um padrão que posteriormente me foi explicado como refletindo a experiência de décadas do dirigente da Casa do Caminho como professor universitário.

Nessa linha, os encontros do curso de introdução refletiam uma visão que eu estava bastante habituado, a da sala de aula universitária. A maioria dos frequentadores eram jovens adultos, uma boa parcela deles (pude constatar durante as pausas das aulas para o café) sendo justamente universitários ou alunos dos últimos anos do ensino médio. O próprio clima das reuniões era bastante próximo de uma aula do ensino superior: cadeiras organizadas em círculo, exposição seguida de oportunidades de debate, incentivo ao engajamento através de dúvidas e outros pontos de vista etc. O ambiente em que as reuniões ocorrem segue o mesmo padrão; logo que entrei na sala reservada ao grupo de estudos me deparei com a familiar lousa diante de fileiras de carteiras escolares e um projetor localizado no centro da sala que era utilizado em conjunto com uma tela de projeção retrátil que cobria o centro da lousa. Os frequentadores conversavam casualmente nos minutos anteriores ao início da aula e, no exato horário marcado,

Eduardo chamava a atenção de todos para que se sentassem e iniciassem o encontro. Logo de saída, são distribuídas cópias em xerox de algumas páginas do material que seria discutido na noite e Eduardo iniciava sua exposição.

Os temas tratados nos encontros e a própria linguagem e didática empregada por Eduardo refletem a demografia dos frequentadores: jovens recém-chegados ao espiritismo ou que haviam crescido em famílias espíritas, mas só agora começavam a se dedicar realmente ao estudo da doutrina. Nesse sentido, os assuntos discutidos faziam pontes entre elementos básicos do espiritismo – mediunidade, caridade, mundo espiritual, corpo *versus* espírito etc. – e temas relevantes para os presentes, como família, amizade, vida amorosa, estudo etc. Após ouvirem a exposição de Eduardo, os frequentadores faziam perguntas e externalizavam seus desconfortos e incompreensões, situação propícia para a discussão sobre a relação entre religião e outras esferas da vida. Por exemplo, logo no primeiro encontro que acompanhei, o debate se desenrolou para a questão do aborto e suas implicações espirituais. Mas se, por um lado, as discussões do grupo de introdução eram variadas e instigantes, raramente se aprofundavam num nível doutrinário que se observa nos grupos mais avançados. Esse era, inclusive, um esforço consciente dos organizadores do curso: as discussões devem fomentar o aprendizado sobre a doutrina, mas de forma leve, casual, voltada para a experiência dos ouvintes e capaz de despertar o interesse para a participação futura em grupos mais avançados.

Por essas particularidades, o grupo de introdução é também a única reunião do centro que se restringe ao formato de aula, não sendo acompanhada de uma atividade mediúnica que fugiria do escopo definido pelos dirigentes. Esse outro padrão, que une discussão doutrinária com a prática efetiva da mediunidade é característica do Grupo de Estudo e Desenvolvimento Mediúnico, que pode ser descrito como o nível intermediário do rol de atividades de estudo da Casa do Caminho. As reuniões ocorrem nas noites de quarta-feira e seu objetivo é fomentar o debate das obras clássicas do espiritismo de modo mais aprofundado e em continuidade ao que se observa no curso introdutório. A principal diferença sendo na faceta prática dessas reuniões: uma vez que o frequentador concluiu o curso introdutório e adquiriu um entendimento teórico da mediunidade e de suas descrições na bibliografia doutrinária, cumpre agora trabalhar no seu desenvolvimento concreto através de experiências controladas de contato com o mundo espiritual.

O ambiente dos encontros não foge do padrão descrito até o momento: uma grande mesa na qual se sentam os condutores da reunião, uma lousa na parede principal e diversas carteiras dispostas em fileiras. A primeira hora do grupo de desenvolvimento mediúnico

é sempre dedicada à exposição e discussão de algum tema doutrinário, seguindo também o formato de aula. Uma prece abre e encerra o encontro, momentos que seguem a rigidez dos espíritas com horários. O desenvolvimento do debate ocorre a partir da condução de um dirigente; ao contrário do grupo de introdução, o de desenvolvimento mediúnico não é conduzido por apenas uma pessoa, mas por um grupo de médiuns experientes e atuantes no cotidiano do centro. As discussões e exposições possuem um escopo mais direcionado, quase sempre enfocando alguma dimensão da mediunidade, de seu desenvolvimento e de seu lugar na vida da pessoa. As reuniões que participei foram conduzidas por Leopoldo, um importante médium na Casa do Caminho e um de seus fundadores, completando naquele ano meio século de participação ativa no dia a dia da instituição.

O estilo de condução de Leopoldo em muito contrastava com de Eduardo, sendo particularmente mais direto e menos casual. O ambiente descontraído de sala de aula universitária não era mais a regra, substituído por um nível de formalismo e austeridade que, além de refletir outras atividades do centro, reduziam o espaço para a interação espontânea dos frequentadores, embora dúvidas e discussões ainda ocorressem normalmente. Como o grupo de desenvolvimento mediúnico é uma atividade um pouco mais restrita – geralmente sendo pedido que o frequentador conclua o curso de introdução para participar –, recebi um convite/recomendação de Eduardo que possibilitou minha participação.

Um dos mais interessantes debates que presenciei no grupo de desenvolvimento mediúnico foi o sobre a autenticidade da experiência dos médiuns, um tema de grande interesse para os estudos gerais sobre religiões espiritualistas e uma grande preocupação para os espíritas. Num primeiro momento foi esclarecido que a atividade mediúnica comporta sempre uma dimensão de risco: ao entrar em contato com o plano espiritual, o indivíduo pode interagir tanto com espíritos benéficos quanto maléficos, por isso a atenção às questões de evolução e vibração energética são fundamentais. Uma vez que existe um risco moral na comunicação com os espíritos, existe também uma preocupação sobre o que é transmitido do além para o aqui. Seriam as palavras psicografadas ensinamentos verdadeiros ou peças pregadas por espíritos brincalhões? As mensagens transmitidas através da incorporação são falas oriundas de guias evoluídos ou de insidiosos obsessores? A capacidade de distinguir essas ambivalências, bem como de atuar no sentido de controlar a comunicação e o fluxo de interações entre encarnados e desencarnados é a base da atuação mediúnica. Esse ponto foi constantemente enfatizado com passagens do Livro dos médiuns e o próprio procedimento foi citado como exemplo

de como uma avaliação do conteúdo recebido pode ser realizada. Assim como nas discussões do grupo de estudos existe um corpo doutrinário que oferece uma base a partir da qual as discussões podem progredir de forma construtiva, também os frutos da experiência mediúnica podem ser colocados diante do imenso conjunto de artefatos mediúnicos (nos quais os próprios livros de Kardec se enquadram) que permeiam a história do espiritismo.

Leopoldo indicava claramente uma convicção de que mensagens revolucionárias são improváveis, uma vez que a Divina Providência opera com uma política de pequenos incrementos no nível de evolução dos conhecimentos na Terra. Esse conservadorismo no que tange ao que vem do além é uma postura historicamente observável no espiritismo. Partindo de uma necessidade de constituir um *corpus* doutrinário coeso, o kardecismo brasileiro deu preferência a obras mediúnicas que recuperam e afirmam ora elementos da doutrina elencados na codificação ora pontos que harmonizam com ensinamentos morais das grandes religiões, especialmente do catolicismo tradicional. Essa é uma das chaves para a compreensão do fenômeno das obras de Chico Xavier no espiritismo, particularmente sua grande habilidade de mediar o rigoroso cientificismo de Kardec e seus discípulos diretos com a flexibilidade e familiar moralidade do catolicismo brasileiro. Por outro lado, médiuns – muitas vezes com origem no espiritismo – como Waldo Vieira (proponente da “conscienciologia”) ou Luiz Gasparetto (famoso pelo amálgama de espiritismo com autoajuda e sua flexibilização da ideia de ganho material a partir da mediunidade) são particularmente vistos com desconfiança e crítica, especialmente partindo dos espíritas que possuem uma perspectiva mais tradicional no que tange à prática da religião.

Mas o principal ponto levantado por Leopoldo é que há uma ordem no modo como as coisas transitam do mundo espiritual para o material. Mensagens simples e ensinamentos morais são facilmente identificados como tal e sua intencionalidade é imediatamente compreendida. Mensagens doutrinárias, por outro lado, oferecem maiores dificuldades. Entretanto, a dádiva de conhecimento que emana da Providência para a humanidade não se dá em manifestações isoladas, mas sim no interior de um conjunto de ações muito bem-organizadas e coordenadas que colocam em movimento vários agentes espirituais. Da mesma forma que, para citar um exemplo extremo, a vinda de Jesus à Terra foi um verdadeiro evento em termos de “organização” cosmológica e que sua mensagem não foi transmitida sobre um simples pedido de que as pessoas acreditassem sem qualquer subsídio, os conteúdos de grande relevância chegam à humanidade através de canais e

atitudes que permitem sua sustentação e disseminação de forma eficiente e sem promover rupturas.

Um exemplo particularmente citado por meus interlocutores dessa questão era a própria codificação do espiritismo por Allan Kardec. Um dos instrutores do curso, numa certa reunião, passou bons minutos debatendo comigo sobre como a encarnação de Allan Kardec e sua trajetória enquanto codificador da mensagem foi um evento cujo planejamento e organização demandou séculos de esforço por parte da Providência. Não apenas era preciso se certificar de que a mensagem organizada por Kardec estaria sintonizada com o *zeitgeist* cultural (por isso a escolha de um período logo após o iluminismo, revolução científica e reordenamento político do mundo "civilizado"), como também era fundamental garantir as condições pelas quais a doutrina se mostraria verificável e plausível, o que explica a intensificação de fenômenos mediúnicos ocorrida no século XIX. Nesse sentido, pode-se dizer mesmo que a encarnação de Kardec foi um evento, no sentido mais forte do termo, que movimentou uma vasta gama de agentes encarnados e desencarnados e que, justamente, por isso, se constituiu como um movimento legitimado e reconhecido. O ponto, portanto, é que o fluxo do que transita entre mundos material e espiritual, ao menos no que diz respeito aos fluxos “legítimos” (pois existem também canais “não oficiais”, formando quase que uma rede de contrabando operando à margem da fiscalização da Providência Divina), é muito bem-organizado e controlado, especialmente no que tange às experiências mediúnicas legítimas.

Retornando à discussão do grupo de desenvolvimento mediúnico, após um intervalo de aproximadamente 10 minutos, boa parte dos participantes se despediram dos demais e foram embora, dado que havia se encerrado a parte teórica da reunião e começaria naquele momento uma sessão prática para a qual nem todos estavam ainda preparados. Nesse instante, a esposa de Eduardo, Sara, ao perceber que eu continuava na sala, perguntou-lhe se seria prudente me permitir continuar ali na segunda parte. Eduardo comentou tranquilo que não haveria problema, dado que eu já tinha conhecimento prévio do espiritismo e já havia acompanhado sessões mediúnicas em ocasiões anteriores. Ela, então, veio ao meu encontro me deu algumas instruções sobre o que ocorreria a seguir:

— “Allan, antes de começar a segunda parte eu quero te avisar para 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”.

Tendo já presenciado a realização de atividades mediúnicas, é fácil perceber a razão dessa preocupação, dado que, especialmente em ocasiões (como seria aquela) em que se realizaria um contato com espíritos mais perturbados e inquietos, as cenas e falas podem adquirir um teor particularmente forte e chocante. Até aquele momento, eu havia acompanhado na Casa do Caminho apenas reuniões e palestras teóricas e não uma ocasião mais radical de contato com o além, daí a preocupação de Sara com eventuais sensibilidades que eu poderia demonstrar naquele contexto. Mas essa preocupação também revela questões adicionais. Existe um contraste marcante entre os momentos da experiência religiosa em que se observa um controle muito mais intenso e em que imperam uma ética da moderação e economia de atos – como as palestras acompanhadas por leituras e música clássica, conferindo um verniz particularmente “civilizado” ao espiritismo – e as instâncias de contato com o plano espiritual em que tal controle nem sempre se faz absoluto. As sessões mediúnicas, em particular as de desobsessão (que não era o caso naquele momento em particular), envolvem incorporações, diálogos acalorados com espíritos nem sempre pacíficos, lamentos, descrições viscerais de experiências terríveis e muito sofrimento. Esse tipo de imagem desafia a aparência purificada que os espíritas muitas vezes buscam construir no discurso público acerca de sua religião. É fundamental que os médiuns tenham a capacidade de exercer um grau aceitável de controle nessas ocasiões dado o risco moral e concreto que oferecem e por isso a realização dessas reuniões é um componente importante do grupo de desenvolvimento mediúnico como forma de treinamento.

Quando todas as pessoas que não acompanhariam a reunião haviam se retirado, as cadeiras da sala foram organizadas no formato de um grande “U” diante da mesa central. As luzes foram apagadas e vários ajudantes se colocaram ao lado dos médiuns que se sentaram na mesa central e que conduziram a sessão. Nesse momento, o condutor realiza uma prece e um pedido de auxílio aos espíritos de luz para que acompanhem a sessão e participem da atividade de modo a facilitar a atuação dos médiuns. O condutor também comentou em sua fala de onde viriam alguns dos espíritos que participariam daquela sessão, citando um hospital que atendia vítimas da bomba atômica em Hiroshima e as “senzalas espirituais” das fazendas de Santa Eudóxia e Conde do Pinhal, que fazem parte da história escravagista e cafeeira da cidade de São Carlos, demonstrando que o mundo espiritual opera numa temporalidade bastante diferente do mundo material. Alguns séculos para os encarnados pouco significam para os espíritos, especialmente para aqueles que agonizam em condições de sofrimento por conta de sua limitada evolução. Assim que

essa prece inicial foi concluída, o condutor pediu para que um dos médiuns se concentrasse e iniciasse os trabalhos daquela noite.

O primeiro espírito a se comunicar foi um guia que ressaltou a importância da perseverança na “caminhada da vida” e de como aquele trabalho de auxílio aos espíritos menos evoluídos era fundamental, pontuando uma mensagem positiva para um contexto de treinamento mediúnico. Após essa fala, me surpreendi com o formato que a sessão tomou. Até aquele momento, todas as sessões mediúnicas em que havia participado utilizavam uma ordem serial de incorporação, isto é, os médiuns incorporavam um de cada vez e os diálogos se davam e eram resolvidos um de cada vez, ocorrendo a alternância de agentes (médiuns e auxiliares). Entretanto, a sessão de desenvolvimento mediúnico da Casa do Caminho empregava um modelo de incorporação paralela, isto é, todos os médiuns da sala recebiam um espírito simultaneamente e cada um deles era acompanhado por um médium auxiliar que travava o diálogo com o espírito incorporado. Enquanto isso, os observadores (eu e os demais aprendizes que ainda não possuíam a experiência necessária para atuar concretamente) ficavam em silêncio nas cadeiras organizadas em formato de semicírculo.

A cena era particularmente impactante, com várias duplas de médiuns sentadas no centro da sala com falas se sobrepondo, gritos, lamúrias, orações, tentativas de apaziguamento, hostilidades verbais, choro e toda sorte de interações verbais ecoando numa sala sob penumbra. Entender o que estava acontecendo com cada dupla era um desafio e tanto, procurei focar alguns pares para procurar extrair trechos de diálogos: um espírito reclamava de muito frio, outro chamava aos prantos pela mãe; alguns contavam suas histórias, um deles, bastante alterado, se dizia um grande guerreiro, pertencente a um império poderoso e esbravejava sobre como “o Ocidente” era responsável por um grande “derramamento de sangue”. Os diálogos também logo se tornavam bastante acalorados:

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 tomar 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...].

Um outro espírito se lamentava com muita ênfase de uma dor terrível, reclamando de um espírito que lhe trouxera até ali:

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.]

Essa última fala levanta questões interessantes para um estudo comparado das religiões espiritualistas. Um observador desavisado poderia ficar tentado a comparar essas interações entre médiuns e espíritas, especialmente nas sessões de desobsessão, em que há uma prevalência dos diálogos quase sempre conflituosos com espíritos mal-intencionados, ao exorcismo que se observa em outras tradições cristãs, particularmente nas denominações evangélicas. Mas as semelhanças acabam logo nas primeiras impressões; enquanto o exorcismo geralmente se constitui como uma batalha moral entre lados com divisões claras entre bem e mal, com o diabo ou outras entidades a ele associadas constituindo o lado adversário, as sessões mediúnicas são atos não de guerra, mas de caridade, que buscam não derrotar ou destruir, mas ensinar e aplacar o lado menos evoluído e belicoso.

Nesse sentido, o fato de a configuração processual das sessões mediúnicas mudarem de centro para centro ou mesmo a ausência de guias de performance explícitos na doutrina denota justamente que, no limite, as sessões mediúnicas são diálogos entre agentes que carregam consigo suas particularidades, suas histórias de encarnações e suas preferências. Não há fórmula para a realização de uma desobsessão ou para tentar amenizar o sofrimento de um espírito que aparece no centro em busca de ajuda. É preciso compreender como aquele espírito chegou àquele ponto as particularidades da situação em questão. Diante disso, a sessão mediúnica, especialmente a de desobsessão está muito mais próxima da psicanálise do que do exorcismo. Trata-se, antes de tudo, de analisar o agente em questão enquanto um aglomerado de experiências e identificar quais os problemas (e suas naturezas) causam o problema que se busca resolver. O processo então é buscar abrir caminhos de diálogo e de autorreflexão por parte do próprio espírito, já que a capacidade de ação dos médiuns é extremamente limitada dada sua condição encarnada. É preciso antes de tudo entender o espírito sofredor, buscar apreender as causas de suas ações e, só então, empreender um processo antes de tudo pedagógico para sua libertação a para a libertação daqueles por ele prejudicados.

Tendo isso em vista, as sessões mediúnicas kardecistas, ainda que constituam o momento mais performático da prática religiosa, são comparativamente bastante enxutas e sóbrias. As incorporações ocorrem de forma bastante sutil e a atuação do médium se assemelha muito mais a de um professor ou mesmo de um analista. O objetivo último da sessão é fazer com que o próprio espírito reconheça o erro em seus atos e que ele próprio perceba sua necessidade de ajuda e passe a agir para obtê-la. Por isso o interesse da fala citada acima: o espírito demonstrou uma abertura ao diálogo após um processo de argumentação, mas declarou não querer prosseguir naquele momento. A partir dessa declaração, nenhum outro esforço é possível, já que qualquer resolução dos problemas em questão depende da boa vontade e da disposição do próprio espírito. Este é apreendido pelos espíritas como um doente que necessita de tratamento, embora muitas vezes não o reconheça. É preciso, portanto, dialogar, convencer, consolar e auxiliar, mudando estrategicamente os tons e nuances do diálogo de acordo com as respostas e “clima” da conversa.

Não é à toa que argumentei que o ato do médium é, acima de tudo, um ato de caridade. O espírito obsessivo é um sofredor, muitas vezes perdido, confuso e que faz tanto mal a si quanto a outrem. Esse tipo de agente espiritual, no conjunto cosmológico espírita, não é encarado como um inimigo a ser destruído, mas como um irmão que necessita de toda a ajuda e esforço que se possa dispensar. O aspirante à mediunidade deve, portanto, passar pelo estudo e treinamento para que esteja apto a lidar com as dificuldades deste, segundo meus interlocutores, nobre ofício. E o ato de caridade não se resume ao médium cujo corpo serve de suporte material ou cujo diálogo pode despertar uma alma dormente para a luz, todos os guias e espíritos de luz que auxiliam no centro também participam do processo mediúnico num nível verdadeiramente infraestrutural. Comitivas da Providência Divina são responsáveis por conduzir candidatos ao auxílio até o centro, onde podem receber a atenção que precisam; às vezes é preciso uma condução mais coercitiva do que a desejada e espíritos evoluídos também podem intervir de maneira mais incisiva quando o diálogo deixa de ser uma opção. Para citar um exemplo que me marcou em campo, um instrutor do centro narrou um relato psicografado em que o espírito revelou que participou de um grupo de ajuda espiritual que atuava na prevenção de um sério acidente aéreo. Espíritos pouco evoluídos e mal-intencionados haviam se aglomerado na aeronave e o acúmulo de energias negativas estava sendo canalizado para promover falhas mecânicas nos motores. Uma equipe de espíritos evoluídos, em missão oficial a partir de uma colônia espiritual, interveio e afugentou os espíritos indesejados através do uso de força, isto é,

de modulações na vibração energética do ambiente de modo a torná-lo insuportável a espíritos de baixo nível evolutivo²⁸. A aeronave, assim, foi salva e ninguém se feriu.

A atuação da Divina Providência, portanto, também se dá no ordenamento burocrático-organizacional que torna possível a ação dos médiuns, formando uma verdadeira estrutura funcional e racionalizada de atendimento e auxílio mediúnico. É claro que todo esse esforço não tem valia se o próprio espírito não estiver receptivo à ajuda ou ao menos ao diálogo para que tais pontos sejam a ele apresentados. Em geral, mesmo os espíritos inferiores guardam o direito de recusar esses auxílios caridosos de espíritos evoluídos e médiuns bem-intencionados, ainda que em seu próprio detrimento. O ponto central desse profundo respeito pela autodeterminação individual é que o sistema evolutivo como um todo existe não para alcançar algum estado futuro determinado em que todo o mal tenha sido extinto; ao contrário, o sistema existe pelo processo, isto é, para garantir a oportunidade de todos os espíritos passarem pelas gradações evolutivas em seus próprios ritmos. Não há pressa, pois o sistema não tem fim, sempre haverá oportunidade de evoluir (bem como sempre haverá o imperativo de pagar as dívidas contraídas). O inferno, no sistema kardecista, não existe. As almas podem até se perder, gastar milênios atuando para o mal e longe da luz da Providência, mas não existe danoção última e a recuperação é sempre um caminho aberto e cheio de agentes dispostos a contribuir.

Percebe-se, assim, que estamos falando de uma verdadeira malha institucional em que o mundo espiritual se estrutura de forma concreta para o bom funcionamento de processos muito bem definidos, com agentes e responsabilidades claramente delineados e dos quais os médiuns encarnados são parceiros estratégicos. Esse grande arranjo burocrático-institucional, profundamente racionalizado (no sentido weberiano do termo), existe e opera sob um valor englobante: a caridade. O que os médiuns da Casa do Caminho realizam nas noites de encontro do curso de desenvolvimento mediúnico é caridade em sua definição mais instrumentalizada possível; trata-se da atuação num conjunto de processos moralmente orientados que articulam materialidade e espiritualidade para o benefício evolutivo dos agentes envolvidos. Todos os agentes envolvidos no processo (médiuns, auxiliares, guias etc.) desempenham papéis

²⁸ Espíritos não podem ser “destruídos”, já que não são compostos de matéria nem possuem características orgânicas. Deus é capaz de remover a dádiva vital que anima um espírito, mas uma ação desse tipo vai contra todas as leis aplicadas pela Divina Providência. Espíritos não podem ser punidos com uma segunda e final morte uma vez que os erros e mesmo os crimes são entendidos como parte do processo evolutivo. O sofrimento e as transgressões não são perversões ou falha do plano divino, mas partes fundamentais dele.

necessários para o desenrolar da sessão, desde o diálogo em si com o espírito carente de luz até a manutenção energética do ambiente que torna possível as atividades mediúnicas.

Muitos auxiliadores também andavam pela sala, realizando passes nos ouvintes, orando e concentrando suas energias conforme as necessidades surgiam. Aos poucos, os espíritos iam deixando os corpos dos médiuns e a sala aos poucos retornava ao silêncio. Na maioria dos casos, interessantemente, o problema sequer era resolvido. Muitos espíritos iam embora resmungando, insatisfeitos com as conversas, outros prometiam voltar para continuar o “tratamento”. E de fato essas disposições eram facilmente identificadas nas performances dos espíritos incorporados. Os médiuns expressavam os trejeitos, manias e particularidades daqueles que ocupavam o suporte material ofertado ali. Algumas vezes um médium, ao incorporar, começava a falar numa voz trovejante para, logo na incorporação seguinte, passar a uma fala mansa e melodiosa, alterando radicalmente vocabulário e vícios de linguagem, embora se perceba que o médium, sua voz e suas particularidades linguísticas permanecem subjacentes a todas essas modificações. A doutrina explica essas modulações 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.

Depois que o último espírito deixou o médium que o incorporava, o condutor da sessão pediu para que um dos médiuns se concentrasse para receber um guia que nos transmitiria uma mensagem. O espírito convidado era o de um monge franciscano que fez um discurso sobre a importância da caridade e de como o trabalho realizado nessas sessões é de suma importância, não apenas para os espíritos ajudados, mas também para os que ajudam. Ele também enfatizou que qualquer condição minimamente privilegiada implica num dever moral no sentido de partilhar e auxiliar o próximo. Todos ali tinham uma cama onde dormir, um teto para se proteger da chuva, um privilégio de forma alguma universal. Muitos espíritos, encarnados e desencarnados amargam o sofrimento em situações de insuficiência (espiritual, financeira, fisiológica, educacional etc.). Esses “irmãos menores”, alguns dos quais havíamos tido contato naquela sessão precisam receber a ajuda e a compaixão daqueles em melhor situação. Em primeiro lugar, por uma questão de empatia: é um fato que todo espírito que hoje goza de algum privilégio não o possuía no passado e certamente sofreu, errou e pagou caro para alcançar aquele limitado estado de desenvolvimento. Com toda certeza também recebeu ajuda de outros espíritos, que se colocaram à disposição para guiar e auxiliar no difícil caminho da evolução. Nada mais justo e correto, portanto, que ao adquirir qualquer grau de desenvolvimento, esses

espíritos retribuam e avancem seu desenvolvimento através da ajuda aos que se encontram em situação mais fragilizada.

Mas outro ponto é ainda mais fundamental nessa questão do imperativo de auxiliar o próximo: aqueles que têm chance de ajudar e contribuir para o desenvolvimento de outrem é, acima de tudo, um privilegiado, pois recebe uma dádiva na forma de oportunidade para seu avanço evolutivo através da contribuição com as trajetórias daqueles que se encontram abaixo de seu próprio nível. Esse ponto é particularmente digno de destaque: quando se ajuda a outrem, se ajuda a si mesmo, mas não num sentido instrumental ou interessado. É apenas porque se ajuda a outrem que algum nível de valor para si é gerado, mas a partir do momento que esse valor é colocado em foco, ele desaparece, pois a caridade interessada é muito limitada em sua eficácia. O monge incorporado no médium exemplificou que, quando se ajuda uma criança que pede esmola num semáforo, estamos ajudando a ela, a Cristo e a nós mesmos.

O ensinamento do monge carrega alguns elementos importantes para a discussão aqui desenvolvida. Ele colocou em destaque que existe uma tensão ideológica, como já apontado, entre um impulso estético pelo ato de doar em si mesmo, livre de qualquer implicação de benefício para aquele que doa, e entre as implicações lógicas e concretas de um sistema que deposita na caridade, numa relação de troca, o principal mecanismo de produção de valor moral. É na doação, na caridade, que está a chave da salvação, da evolução espiritual e da superação dos sofrimentos existentes na vida encarnada e espiritual, mas essa chave é uma espécie de miragem: quanto mais alguém busque ou fixe sua atenção nela, mais distante ela parece se encontrar. É apenas em sua descaracterização, sua destilação num substrato purificado e ideologicamente isolado que se encontra o valor moral do ato de dar. É nessa ambivalência que reside a sutileza não apenas da cosmologia espírita, mas de muitas correntes e moralidades derivadas da raiz judaico-cristã. Voltaremos a esse assunto.

O encerramento da sessão do grupo de desenvolvimento mediúnic se dá com a leitura das mensagens psicografadas durante a primeira parte da reunião. Na realização dessa etapa, o grupo não apresenta grandes diferenças em relação às demais sessões. A ênfase das mensagens recai em temas de estudo e doutrina, tornando-as mais proveitosas ao público que tende a frequentar essas reuniões. Após essa leitura, os condutores da reunião convidam os presentes a também frequentarem o COEM (Curso de Orientação e Educação Mediúnica), cujas reuniões acontecem nas sextas-feiras, em seguida agradecendo aos guias espirituais que participaram e auxiliaram a reunião da noite. Faz-

se, então, uma oração com pedidos de ajuda e desejos de melhora em prol dos espíritos sofredores que participaram das atividades da noite. A atividade é encerrada logo em seguida.

De fato, o COEM pode ser encarado como uma atividade gêmea do grupo de desenvolvimento mediúnico, este último sendo definido pelos organizadores como uma oportunidade de constante desenvolvimento e auto melhoramento no que tange às qualidades mediúnicas. Por sua natureza relativamente aberta e menos formal, as atividades do grupo não têm um ciclo fechado e seus frequentadores continuam participando das reuniões pelo tempo que desejarem, alguns frequentadores marcando presença ali há décadas. Essa ideia vai de encontro ao princípio espírita de que a mediunidade é uma capacidade cujo desenvolvimento se dá ao longo de toda a existência (a presente bem como as seguintes), com grande espaço para melhoria. Não se “completa” a mediunidade nem se atinge um estágio final de aprendizado a ponto de tornar-se um “mestre”, todos os encarnados são apenas pupilos particularmente iniciantes no imenso percurso do desenvolvimento mediúnico.

O Curso de Orientação e Educação Mediúnica, por sua vez, implica – como deixa claro o nome – um curso a ser iniciado, trilhado e concluído. As reuniões, realizadas no salão de palestras nas noites de sexta-feira, visam à formação e educação de médiuns para “agir com dignidade” – expressão utilizada por Leopoldo ao me apresentar a ementa. A turma anual é composta por aproximadamente 10 pessoas, que geralmente acabaram de concluir o curso de introdução ao espiritismo e se sentiram aptas a trilhar o caminho do desenvolvimento mediúnico – implicando na também participação nas reuniões de quarta-feira. A trilha de aprendizado do COEM é bastante clara, iniciando com as obras mais avançadas de Kardec, com ênfase particular nos estudos sobre a prática mediúnica, e finalizando com as psicografias de Chico Xavier sobre as características do plano espiritual, especialmente os livros psicografados em nome do espírito André Luiz. As sessões costumam durar duas horas, seguindo a estrutura de uma palestra na primeira metade seguida de uma atividade mediúnica na segunda.

As palestras do COEM, entretanto, diferem radicalmente das falas abertas realizadas às terças-feiras. Enquanto as palestras públicas possuem um ar de sermão, com suas características morais e pedagógicas passíveis de apreensão pelo leigo e pelo iniciado, as lições do COEM não hesitam em abordar temas complexos, com linguagem marcadamente cientificista e com uma pretensão de flertar com a pesquisa e debate acadêmicos. Termos emprestados – quase sempre sem a precisão adequada – da

fisiológica, da química e da física são particularmente comuns, bem como a constante referência a obras de pensadores espíritas. As falas dos palestrantes me pareceram até forçar um tom intencionalmente obscuro e preciosista. Para citar um exemplo, numa das reuniões que acompanhei o palestrante discutia a relevância da glândula pineal para a mediunidade ao mesmo tempo em que citava, com certa liberdade, as *Meditações*, de René Descarte, como um embasamento da compreensão dessa glândula como uma das principais ligações entre corpo e espírito.

Essa palestra serviu como uma espécie de quadro geral do que o COEM representava ali na Casa do Caminho. O tempo todo, eram invocadas referências sobre processos fisiológicos, noções físicas de tempo e espaço, questões que poderiam ser encontradas numa aula de filosofia fenomenológica, entre outros temas que pareciam forçar um diálogo do espiritismo com as mais diversas disciplinas científicas e filosóficas. O mais interessante é que eram também levantados descobertas e estudos do “campo científico” cujas análises eram colocadas, nem sempre de forma muito elegante, como análogas a discussões que se encontra em obras espíritas. Esse tipo de relação era tratado como uma prova de como o espiritismo seria uma espécie de vanguarda catalisadora entre ciência e religião, como se a ciência estivesse finalmente se aproximando dos temas do espiritismo através da “óbvia” (ao menos aos olhos dos espíritas) convergência de métodos e pretensões entre esses dois campos. Mas o ponto que chamava atenção ali era a naturalidade com que tais conexões eram abordadas, como se a relação entre Descartes e Kardec ou entre as recentes discussões de física molecular e as obras de André Luiz fosse cristalina e apenas não fazia parte do discurso comum por um preconceito tolo que certas camadas sociedade guardariam em relação à doutrina. Preconceito este que tenderia rapidamente a desaparecer conforme o grau de evolução da humanidade como um todo seguisse aumentando.

Mas era também enfatizado que esses conhecimentos, geralmente restritos aos círculos acadêmicos, seriam de grande importância para o médium em formação. Habilidades como o desdobramento (o ato de separar, às vezes conscientemente, o espírito do corpo), controle de vibrações, compreensão das dinâmicas da relação entre materialidade e espiritualidade estariam profundamente relacionados a um entendimento dos fenômenos do corpo, mente e da natureza como um todo. Por isso a importância em trazer àquelas discussões para o COEM. Isso porque a mediunidade não é, de forma alguma um fenômeno místico ou fundamentado em alguma noção religiosa de mistério ou transcendência. Trata-se de um fenômeno natural, parte incontestável das dinâmicas

físico-químicas que animam o funcionamento de todos os elementos do universo. Discuti em outro lugar (SANTOS BARBOSA, 2019) como o espiritismo recusa certas noções tradicionais de religiosidade que englobam fenômenos (o milagre, por exemplo) numa categoria fora do natural e do que pode ser aprendido racionalmente pelo ser humano. Contrariamente, os fenômenos comumente classificados como sobrenaturais ou místicos, quando legítimos, são expressões de leis naturais muito bem definidas e racionalmente acessíveis. Mais do que tentar legitimar a religião através de sua definição como um campo paralelo, mas independente, à ciência (como geralmente o faz o catolicismo), o espiritismo decompõe essa dualidade através da radical afirmação de que ciência e espiritismo são no fundo o mesmo exercício de alcançar uma compreensão racional dos fenômenos naturais (leia-se materiais e espirituais). A unificação desses dois registros seria, inclusive, um destino certo a ocorrer num momento futuro.

E nessa veia, o COEM representa também uma drástica mudança discursiva em relação ao que se observava nas demais reuniões da casa do caminho. Enquanto os cursos e palestras mais introdutórios empregavam um vocabulário e arcabouço nocional mais poético e sentimental para descrever e discutir o fenômeno da espiritualidade, os palestrantes do COEM investiam numa fala analítica e particularmente “fria”, mais focada em apontar a experiência mediúmica como um fenômeno “físico” que deve ser racionalmente compreendido e discutido. Da mesma forma, o impulso englobante da discursividade espírita também se dava no trato com outras religiões. Muitas vezes os palestrantes citavam aspectos presentes em religiosidades orientais ou não-abraâmicas, desde reencarnação até tranSES, para apontar que tais compreensões eram expressão de uma atitude acertada, ainda que limitada, de compreensão dos fenômenos espirituais. A ideia que era passada ali era que todas as formas de religiosidade representam um caminho para acessar saberes e experiências do mundo espiritual, mas seria o espiritismo kardecista, com sua articulação inovadora entre ciência e religião, que representaria o “próximo passo” ou a versão mais “evoluída” dessa via de acesso ao que está além do material. Nesse sentido, os espíritas parecem flertar com a ideia de que o espiritismo seria uma espécie de pós-religião, um ponto final de unificação em que as crenças e dogmas são despidos de suas particularidades e idiosincrasias em prol do núcleo fundamental que é, no fundo, universal, assim como o substrato científico-racional que lhe serve de base também é universal. Mas é claro que esse tensionamento de práticas e discursos, especialmente num contexto de complexas relações entre esferas ideológicas, como é o

caso do Brasil, não está livre de tensões, como apontou João Vasconcelos a partir de estudos centrados numa 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).

Essas tensões entre “facções”, que também aparecem de forma privilegiada nos estudos de Giumbelli (1997b) e Arribas (2010) sobre a formação histórica de um “espiritismo brasileiro”, eram também visíveis nas reuniões do COEM. Era explícita a diferença entre instrutores com uma ênfase ideológica na dimensão religiosa ou “científica”, que se traduzia até mesmo nas obras e autores mais frequentemente citados – por exemplo, alguns palestrantes preferiam um enfoque maior na obra clássica de Kardec, enquanto outros preferiam os escritos mais “modernos” de Chico Xavier, que traziam para o debate elementos de uma religiosidade tradicional, mais próxima do catolicismo que persiste como uma das raízes da cultura brasileira. Isso para apontar como as tensões ideológicas no interior do espiritismo não são apenas um capítulo de sua história e consolidação no Brasil, mas uma dinâmica com grande impacto nas relações de sociabilidade no interior dos centros espíritas. 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.

Algum tempo depois, ao conversar com a esposa de um dos instrutores do COEM, antes do início da palestra da noite, ela comentou após ouvir sobre a pesquisa que eu desejava conduzir na Casa do Caminho:

– 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!

E essas tensões passaram a ser uma espécie de mapa para minhas observações, já que apontavam para conflitos e distinções nas formas como os instrutores do centro concebem a doutrina espírita. Eduardo, por exemplo, fez várias perguntas na palestra do COEM mencionada acima, demonstrando certa desconfiança diante daquele conjunto de

reflexões científicas e aparentemente demasiado filosófico. Ele parecia preocupado em trazer o debate de volta à dimensão da moral, mesmo que reconhecesse a importância que o status científico possui nos escritos de Kardec. Porém, essas disputas e tensões raramente chegam a desaguar em conflito e os próprios espíritas costumam ver com bons olhos a diversidade de pontos de vista, desde que não sejam expostas perspectivas claramente desviantes do corpo doutrinário.

Após a primeira hora, em que a dinâmica é a de uma palestra com perguntas e respostas ao final, a atividade toma contornos semelhantes ao grupo de desenvolvimento mediúnico. O responsável pela sessão abre com uma oração em que pede para que os guias espirituais auxiliem nas atividades a serem desenvolvidas na noite e logo em seguida solicita que os presentes mantenham um nível vibratório alto a fim de não comprometer o ambiente. As luzes são apagadas e os médiuns se sentam ao redor da mesa principal munidos de lápis e papel. As incorporações começam a ocorrer e logo se percebe uma variedade de experiências maior que nas sessões do grupo de desenvolvimento mediúnico. Alguns médiuns começam a psicografar numa velocidade impressionante enquanto outros começam a falar em diferentes tons. Esses últimos logo passam a ser amparados por um auxiliador que fazem um trabalho de diálogo muito semelhante ao descrito anteriormente, tentando abrir caminhos de convencimento, arrependimento e evolução para os espíritos que acabam ali. Durante toda a sessão, outros auxiliadores vagam pela sala, realizando passes nos presentes e no ambiente como um todo, agindo como mantenedores das condições necessárias para o bom desenvolvimento da mediunidade.

Mas o diferencial do COEM é que essa experiência mediúnica é um pouco mais rápida que a do grupo de desenvolvimento. Logo as luzes são acesas e cada médium tem a chance de compartilhar suas experiências, especialmente as sensações e impressões que teve durante a incorporação. Esse é um momento particularmente interessante, pois oferece uma oportunidade não apenas para os ouvintes terem uma noção do que representa a radical experiência de incorporar um espírito, mas também para os próprios médiuns, que podem externalizar preocupações, medos e reflexões sobre seus próprios processos de aprendizado. Por exemplo, um dos médiuns citou que, ao incorporar um espírito cujo motivo da mais recente desencarnação havia sido a tuberculose, sentira uma vontade terrível de tossir e muita dificuldade em respirar; outro comentou que a incorporação lhe fez sentir muita vontade de ir ao banheiro, ao que Leopoldo respondeu que é comum que experiências mediúnicas causem desregulações fisiológicas, uma vez

que implicam em impactos na relação entre corpo e espírito – mais um motivo para que o médiuns dispendessem grande atenção ao autocuidado.

Nesse momento, a experiência mediúnica parecia ali um processo de autodescoberta em que os médiuns relatavam suas incompreensões e tentavam, em conjunto, extrair sentido daquelas estranhas sensações que colocavam na mesa efeitos emocionais e psicológicos. Daí a ênfase que os espíritas investem no aprendizado e controle da mediunidade. Esse é, inclusive, um importante ponto de diferenciação que os próprios kardecistas tornam explícito em relação a outras religiosas que envolvem incorporações e transes. Meus interlocutores comentaram mais de uma vez como religiões afro-brasileiras (especialmente a umbanda) e outras formas de espiritualidade acertam ao afirmar a existência do plano espiritual e ao propor a interação dos encarnados com essa dimensão da existência. Mas erram ao trabalhar essa interação num nível mais “cru” ou, em suas palavras, “menos evoluído”. Discuti esse tema com maior profundidade em outro lugar (SANTOS BARBOSA, 2018), mas, em resumo, os espíritas encaram seu tratamento da questão espiritual como a forma mais evoluída de religiosidade mediúnica. Existe um reconhecimento da veracidade e validade de muitas experiências espiritualistas em outras religiões, mas essas são tidas como acertos fortuitos, uma espécie de engatinhar ou infância do estudo e prática da mediunidade. Seria o espiritismo, com suas técnicas, pesquisas, análises, cursos e obras aprofundadas (muitas delas assinadas por espíritos), que representaria a modernização e consolidação da forma mais desenvolvida de trato com o plano espiritual.

Essa autodistinção e conseqüente supervalorização da perspectiva espírita sobre o fenômeno espiritual pode ser observada na classificação das experiências mediúnicas. Cavalcanti (1983) comentou sobre como os espíritas diferenciam seu modelo controlado e consciente da mediunidade dos transes e incorporações performáticas que, geralmente, implicam na inconsciência ou pelo menos num estado reduzido de vigília. Estas últimas formas de mediunidade estariam presentes em muitas religiões, desde religiosidades xamânicas e ao que meus interlocutores frequentemente chamavam de religiões “primitivas” até a umbanda e demais religiões afro-brasileiras²⁹. O ponto é que, para os espíritas, essa mediunidade seria de uma ordem evolutiva inferior, não por lidar com uma dimensão de mistificação ou falsidade (meus interlocutores reconheciam como genuínas a maioria das atividades mediúnicas de outras religiões), mas por carecerem de uma

²⁹ Retomaremos essa discussão, que tem implicações até apara as discussões sociológicas e antropológicas sobre o espiritismo, logo à frente.

técnica e um estudo aprofundado e de caráter científico do procedimento mediúnico. A incorporação consciente, na qual o médium retém controle e consciência sobre sua individualidade e corpo durante o procedimento, é encarada como um formato refinado e ideal da mediunidade, um verdadeiro objetivo de aprendizado a ser perseguido pelos que estudam o tema. Outra distinção quanto à mediunidade que observei diversas vezes em campo era a entre mediunidade “de fato” e uma mediunidade ou espiritualidade “intuitiva”. Essa noção difusa era invocada para dar conta de fenômenos em que uma pessoa sem treinamento ou sem qualquer contato mais desenvolvido com o mundo espiritual exibia qualidades ou experienciava fatos mediúnicos em geral, seja o que geralmente se classifica como “sexto sentido” ou pressentimentos no senso comum ou mesmo a capacidade de ver vultos ou sentir presenças relacionadas ao mundo espiritual.

Retomando o assunto do curso, é importante também destacar aqui que todo o trabalho dos médiuns espíritas em estudar e treinar suas capacidades mediúnicas é visto como um recurso inestimável na realização de um trabalho que constitui, no fundo, um ato de caridade, como sempre mencionava Leopoldo ao final das sessões do COEM. A doação, realizada por um médium, de seu corpo, energias e habilidades para a atuação em prol de espírito que necessitam do auxílio de guias, encarnados e desencarnados, é um dos grandes exemplos de mediunidade enquanto caridade. Naquele momento, durante tais reuniões na Casa do Caminho, ficava cada vez mais claro que o médium é, antes de qualquer coisa, um agente de caridade, um mediador, por assim dizer, de relações que são regidas por valores morais que formam – e mesmo definem – esse conceito.

O encerramento das reuniões do COEM segue, também, um modelo centrado na leitura de psicografias. O condutor da sessão pergunta se algum médium recebeu mensagens durante a atividade e os participantes decidem se desejam ou não tornar públicas as linhas que psicografaram. Os temas não variam muito em relação ao curso de desenvolvimento mediúnico e mesmo o estilo literário dessas mensagens era em grande medida análogo ao que ouve nas demais sessões do centro. Após a leitura, a reunião é dada como encerrada. Comparado ao grupo de desenvolvimento mediúnico, o COEM segue um enfoque mais prático e instrumental, nem sempre trazendo para o primeiro plano os temas morais relacionados à atividade mediúnica. Ele oferece aos neófitos uma instância reflexiva onde podem ser externalizadas ansiedades e autoanálises sobre o papel que desempenham no interior da religião. Esse caráter torna difícil de se apontar se o COEM é uma atividade mais avançada ou não que o grupo de desenvolvimento mediúnico, com meus interlocutores geralmente apontando uma espécie de circuito de

formação que partia do curso introdutório e logo seguia para a frequência simultânea tanto do grupo de desenvolvimento mediúnico quanto do COEM. Alguns deles brincavam que já seria provavelmente a “enésima” vez que concluíam este ou aquele curso.

Em termos institucionais, essas instâncias de atividades do centro têm como objetivo fazer o frequentador passar de um expectador comum – que assiste às palestras públicas somente – a um trabalhador ativo no centro e, principalmente, em torná-lo um sujeito ativo em seu aprendizado e evolução. O centro espírita tem a particularidade, talvez mais do que qualquer outra modalidade de cristianismo, de não se contentar em reunir frequentadores passivos regulares, mas em buscar uma participação ativa dos membros nas atividades que formam o calendário semanal do centro. É preciso ter em mente que um centro não é formado por uma hierarquia religiosa explícita, não existem sacerdotes ou qualquer funcionalismo religioso. A estrutura se assemelha muito mais a uma associação civil comum, com todas as funções de administração e realização das atividades religiosas recaindo sobre a própria comunidade. Existem, portanto, processos de eleição e apontamento de membros (geralmente frequentadores sêniores) para funções-chave do cotidiano do centro, mas a questão é, para essa estrutura funcionar com um mínimo de eficiência, a própria comunidade tem de se empenhar em manter e expandir o número de frequentadores de modo a garantir, justamente, a existência de uma comunidade organizada em torno do centro. Por isso a importância de elaborar um rol o mais completo possível de atividades que mantenham os frequentadores do centro engajados e integrados na comunidade em vez de apenas organizar palestras e eventos ocasionais.

Como já apontaram os trabalhos de Cavalcanti (1983), Lewgoy (2000), entre outros, a prática do espiritismo implica numa pedagogia em que o espírita vai aprendendo a tecer os valores e experiências da religião em sua vida cotidiana. Para utilizar o vocabulário que temos empreendido neste trabalho, uma vez que todas as atividades do centro retornam ao valor fundamental da caridade, esse processo tem como objetivo integrar, de diferentes formas, a noção de caridade – que é uma noção antes de tudo prática – na vida das pessoas que frequentam o centro espírita. A estrutura de cursos, palestras, sessões de treinamento e demais atividades que ecoam uma progressão quase escolar do aprendizado, visa justamente oferecer um ambiente propício a esse tipo de construção da noção de pessoa espírita. E os grupos de estudo e desenvolvimento mediúnico não são apenas instâncias em que os frequentadores se integram passivamente, eles são constantemente incentivados a participar ativamente através da realização dos passes, no

diálogo com os espíritos ou nas muitas funções auxiliares que são fundamentais para o bom prosseguimento das sessões. O produto desse conjunto de experiências é uma continuada transformação da pessoa que é encarada pelos espíritas como um avanço na caminhada evolutiva, como expansões da atuação individual centradas no valor da caridade.

Sobre o tema da noção de pessoa no espiritismo, Cavalcanti (1983) foi uma das primeiras pesquisadoras a trazer noções fundacionais do espiritismo para o escrutínio antropológico, ressaltando a importância dessas ideias para as práticas e discursos kardecistas:

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, p. 29, ênfase no original).

A autora faz uso de uma extensiva discussão dualista para apresentar o universo de conceitos espíritas que se constituem em torno dessa noção de pessoa (Mundo Invisível e Mundo Visível, diacronia e sincronia, Eu menor e Eu maior etc.). A partir dessas análises, é apresentada uma síntese que se completa ao inserir a questão da desobsessão:

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 uma 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, uma 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, p. 101).

Essa perspectiva sobre o sistema ideológico do espiritismo baseia-se, assim, na afirmação da distinção entre um eixo diacrônico, que diz respeito ao processo temporal através do qual um espírito encarna e desencarna sucessivamente com vista ao seu

desenvolvimento evolutivo, e um eixo sincrônico, que trata das relações de comunicação entre encarnados e desencarnados, remetendo ao modo como o “mundo visível” interage com o “mundo invisível” (numa palavra, a mediunidade). Apesar dessa divisão destacar de forma pedagógica os processos e práticas que observamos no dia a dia de um centro espírita, ela também acaba por construir uma separação artificial que tem sido reforçada na maioria dos trabalhos escritos posteriormente. Em resumo, o argumento que tenho conduzido até aqui é o de aquilo que Cavalcanti denomina “sincronia” no espiritismo, que defini ao longo da discussão pela noção nativa de mediunidade, nada mais é que uma expressão prática do eixo definido como “diacrônico”, que é o eixo da evolução ou, para utilizar o valor que dá vida a essa noção, o eixo da caridade.

Algumas consequências se assomam com essa afirmação. Em primeiro lugar, isso implica em dizer que existe, no espiritismo, uma preponderância da temporalidade no que diz respeito à cosmologia. Ora, essa não é uma afirmação polêmica aos olhos dos espíritas, uma vez que a única entidade realmente fora história ou do tempo é a própria divindade e o único caminho que o espírito tem de ao menos se aproximar desse grau de pureza espiritual é através da repetição do ciclo de encarnação e desencarnação, percebe-se que todos os valores e estruturas que compõem a visão de mundo espírita dependem de um posicionamento e uma mobilidade que é, no fundo, histórica. Não importa se estamos falando da caminhada evolutiva de um espírito ou de um planeta inteiro, em que se parte de um nível muito próximo da materialidade e com baixo desenvolvimento moral em direção à superação dessas condições limitantes e atrasadas. O tempo é um componente necessário do processo; não existe evolução sem caridade e esta última apenas se materializa na dimensão da prática, uma prática que é, em última instância, histórica.

Em segundo lugar, essa aposta na noção de caridade é radical: o que se propõe nesse argumento é que todas as noções fundamentais listadas por Cavalcanti (evolução hierarquia, mediunidade, estudo etc.) se desdobram a partir de um valor predominante, para fazer uso do vocabulário de Louis Dumont que baseia boa parte dessa discussão, que é a caridade. Até aqui, busquei demonstrar que meus interlocutores recorrentemente derivavam o sentido de suas ações da noção de caridade – ainda que valores adicionais também compusessem o quadro das complexas relações que formam a sociabilidade dentro de um centro espírita. Retomando algumas tipologias já citadas, defendendo que a interpretação de Lewgoy (2000, p. 226) de que o centro espírita realiza uma articulação de três “modelos sociais” – o templo, o hospital e a escola –, assim como a de Cavalcanti

(1983), que define o centro a partir dos dois aspectos centrais do espiritismo – o estudo e a caridade – podem (e nos discursos e práticas cotidianas dos espíritas de fato o são) ser subsumidas num valor englobante: a caridade. Dito de outra forma, as atividades religiosas (passes, incorporações mediúnicas, tratamentos espirituais etc.) bem como as atividades de aprendizado são expressões ou “materializações” de atitudes e disposições centradas num imperativo moral de dimensões cosmológicas que é a caridade.

Não se pode, portanto, entender um passe, uma psicografia, uma atuação de um guia espiritual ou um projeto de distribuição de mantimentos sem passar por esse complexo conjunto de representações que anima tais atos. E todos esses trabalhos, que dão vida a um centro espírita e constituem seu cotidiano, podem ser lidos em contraposição a uma espécie de negativo, uma inversão desse valor primordial do espiritismo, mas cuja lógica também está inclusa nas operações e funcionamento das leis universais. Trata-se da obsessão, uma condição espiritual que foi tema de muitas discussões antropológicas e sociológicas, apesar de seu status muito mais restrito que as demais dimensões da experiência espírita. Durante o trabalho de campo na Casa do Caminho, não obtive o acesso às sessões de desobsessão realizadas na casa do caminho, o que coloca em perspectiva o adjetivo “privativo” que quase sempre acompanha a agenda dessa atividade nos centros espíritas. Por conta dessa limitação, as descrições que se seguem foram baseadas em descrições e conversas obtidas a partir de meus interlocutores, da literatura (seja espírita ou das ciências sociais) e de experiências observadas em outros centros espíritas nos quais, por diferentes razões, consegui assistir a tais sessões.

3.2 – Desobsessão enquanto anti-caridade

Um elemento que sempre figura nos estudos sobre o espiritismo é alguma discussão sobre o caráter ritual da religião e a desobsessão é quase sempre utilizada como o exemplo preferido. Com efeito, sessão de desobsessão configurou-se como uma atividade muito destacada nas etnografias e reflexões dos pesquisadores que se debruçaram sobre cotidiano dos centros espíritas. Como argumentarei à frente, boa parte do teor funcionalista que permeava as pesquisas sobre umbanda e kardecismo na segunda metade do século XX foi superado, mas uma característica teórica permaneceu mesmo nos estudos mais recentes sobre o espiritismo kardecista: a centralidade da noção de ritual e a ênfase na sessão de desobsessão quando se fala sobre o espiritismo kardecista.

O tema da obsessão é tradicional na literatura espírita, sendo muito trabalhado desde os escritos doutrinários 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 possessão³⁰ 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, p. 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, como pontuado

³⁰ 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.

anteriormente: um espírito obsessor apenas pode se ligar a um encarnado caso estejam em faixas vibratórias semelhantes. A relação implica numa dimensão de mutualismo e consonância mental/espiritual. Isso significa que pessoas cujas ações e estado mental estejam embebidos em vícios e maus sentimentos estão muito mais expostas a essas formas de influência espiritual.

O processo de obsessão é complexo e tema de inúmeras reflexões por parte dos próprios 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 dão margem para 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.

Obsessões mais sérias incluem a influência direta sobre 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, infortúnios proliferassem ou que eram capazes de desanimar até 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, pois influencia de forma intensa o estado mental da pessoa que a sofre. Trata-se, antes de tudo, de 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 e nem sempre possuem consciência do dano que causam. Uma vítima que nutre sentimento 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, por assim dizer, de “saúde pública”. Sendo assim, é alvo do trabalho de muitos grupos espirituais e 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 desobsessão 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 por um dos médiuns e, então, tem início uma exaustiva sessão de argumentação e convencimento. O trabalho dos médiuns é convencer o espírito obsessor 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, p. 94).

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. 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.

3.3 – Pesquisas e rituais: a centralidade teórica da desobsessão

Esses elementos presentes na desobsessão tornam particularmente frutífera uma discussão sobre o lugar da desobsessão nos modelos antropológicos. Para citar dois exemplos, Cavalcanti (1983, p. 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, p. 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 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 consequências 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 médiuns que frequentam os cursos de desenvolvimento sabem que seu estudo e treinamento podem ser empregados nessas instâncias, mas não é algo que se deva focar 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 devendo 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 figurar

nas falas. A ênfase parecia 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 dele. Mas esse não é um tema que movimenta a experiência cotidiana do espiritismo. Por conta disso, é intrigante o fato de as pesquisas etnográficas sobre a religião dedicarem um número considerável de páginas à discussão da desobsessão e comentar apenas superficialmente, por exemplo, as palestras públicas, suas dinâmicas e sua centralidade na experiência religiosa dos participantes comuns de um centro espírita.

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 observação 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. E, se formos trabalhar num nível “ritual”, a psicografia é mais central para a prática do espiritismo do que a desobsessão. Esta última é, talvez, mais interessante para o antropólogo do que para o participante geral, já que permite àquele a observação concreta das dinâmicas hierárquicas da doutrinação e da mediunidade, além de uma série de questões concernentes às noções de culpa, livre-arbítrio, sofrimento, perdão, entre outras. As palestras merecem uma observação à parte, uma vez que, embora frequentemente 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 experimentar 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 se pode tomar essa complexidade como uma lente que ofereça ao olhar o sistema ideológico espírita da forma como experienciam os frequentadores do centro.

Mas quais seriam 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? Em primeiro lugar, 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. O preparo psicológico e emocional é fundamental para que o médium esteja apto a desempenhar seu papel na sessão, além de cuidados 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, p. 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 obsessor, a importância de estabelecer uma relação hierárquica na interação, todos estes são elementos que também fazem parte de muitas descrições antropológicas sobre contextos rituais em diferentes religiões ou formas de religiosidade.

Nesse sentido, talvez haja algum valor em refletir 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 da noção de ritual. Essa evocação seria fortificada pelo fato de o espiritismo ser, como insistentemente colocam seus praticantes, uma religião “sem rituais”. É claro que esse posicionamento deve ser colocado em perspectiva, algo que Cavalcanti (1983, p. 21-23) realiza 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, p. 649). O rito consistiria, assim, numa tentativa de reconstruir a continuidade do vivido que foi recortada e fracionada pelo mito em 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 contrassenso 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 distintas, entre as quais institui um afastamento. (LÉVI-STRAUSS, 2011, p. 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, p. 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, a derivada da obra de Lévi-Strauss é uma excelente candidata. Sua ênfase, muito bem notada por Cavalcanti, no rito como um processo que busca remendar as cisões na experiência vivida causadas pelo esquematismo³¹ do mito é bastante interessante para pensar a mediunidade enquanto

³¹ 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, p. 416). Trata-se, assim, do

elemento de mediação entre mundo físico e mundo espiritual, isto é, como uma forma de integrar instâncias ontologicamente separadas³². 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 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. Psicografias, palestras, passes e orações acabam tendo menos voz nesse modelo quando comparados com a batalha hierárquica da desobsessão.

Mesmo a pesquisa de Lewgoy (2000), 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, ainda que Lewgoy tenha realizado um estudo e análise notadamente completos sobre 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 ente 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 taxas imensas de audiência, 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, a psicografia é o fenômeno mais comumente invocado quando se fala em

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, p. 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”.

³² 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, uma vez que são tomadas como manifestações da caridade. 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.

espiritismo, pois sintetiza, de modo muito mais intenso, elementos da experiência espírita. A desobsessão pode articular temas mais densos e oferecer uma visão do aspecto ritualizado ou “estrutural” da religião, mas é a psicografia que marca grande parte do que se entende (e vive) por espiritismo.

3.4 – Do *continuum* mediúnico às afinidades rituais

Há, ainda, outra razão plausível para a ênfase antropológica na desobsessão. Retornando à famosa 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, p. 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. (CAVALCANTI, 1983, p. 100-101).

Este ponto é de grande importância na discussão antropológica sobre o espiritismo. As formas de contato com o mundo espiritual no kardecismo são bastante difusas e comportam inúmeras nuances. Dado que a mediunidade é uma característica de todo ser, qualquer atitude para com agentes espirituais é tomada como mediúmica, 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 aparece, dessa forma, como 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. Porém, 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 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, p. 98).

A questão da experiência da incorporação é um tema particularmente 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, p. 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, p. 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, p. 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, p. 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), apresentariam um aspecto cerimonial mais desenvolvido³³. 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.

³³ Ver Bastide (2016, especialmente a Parte II) para uma ampla discussão das estruturas rituais e cerimoniais nas religiões africanas e de matriz africana.

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 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, p. 223, nota 197).

Aubrée e Laplantine elaboram, neste trecho, uma crítica a Cândido Procópio de Camargo (com sua teoria do continuum mediúnicos 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 terapêuticas³⁴. 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, p. 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

³⁴ Para uma discussão mais aprofundada sobre o modelo de Camargo e os usos e críticas empreendidos por sociólogos e antropólogos posteriores, ver Camurça (2017).

pessoa humana e do mundo em que ela existe. (CAVALCANTI, 1983, p. 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 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. Chamo atenção mais para eventuais questões no modo como essa relação exerceu uma força teórica sobre modelos etnográficos do que a uma crítica da relação em si. A influência de grandes autores, como Roger Bastide e Cândido Procópio de Camargo talvez persista para além da já mencionada 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 citados 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.

3.5 – Negando a caridade

Apesar dos apontamentos acima, o fato é que a desobsessão se constitui como um componente doutrinário fundamental no espiritismo e sua posição no arcabouço nocional das obras, debates e personagens chave da religião a torna um excelente ponto de reflexão antropológica. Podemos, de saída, citar a leitura de Cavalcanti sobre o lugar ideológico dessa noção:

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 anti-obsessão, 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, p. 94).

A autora monta aqui uma espécie de pirâmide nocional em que mediunidade, encarnação e obsessão modulam diferentes formas de relação entre matéria e espírito. A encarnação e mediunidade constituiriam vértices afins, fundados no livre-arbítrio individual e possibilitadores da evolução de modo a afirmar a superioridade do espírito sobre a matéria. A obsessão, por outro lado, se apresentaria como um vértice oposto, não um exercício legítimo do livre arbítrio, mas uma perversão e violação das vontades de um agente sobre outro, ressaltando o domínio de um polo menos evoluído sobre o espírito. Essa articulação constitui uma interessante contribuição de análise estrutural que Cavalcanti forneceu aos estudos sobre a religião.

Numa discussão anterior (SANTOS BARBOSA, 2018), parti dessas ideias para discutir como as atividades e noções espíritas são articuladas através de uma noção de circulação. Atividades como o passe, a oração, a psicografia, as palestras, basicamente todas as atividades do cotidiano espírita constituem experiências religiosas em que observamos fluxos que movimentam diversas categorias de coisas (energias, palavras, objetos, sujeitos, cura, conhecimentos etc.). Esses fluxos de circulação se constroem como transversais em relação aos planos material e espiritual, ou melhor, é por meio desses processos de circulação que tais ordenamentos ontológicos se penetram e possibilitam o funcionamento geral das leis universais. Essa discussão difere, entretanto, da que vem sendo tecida neste trabalho numa questão central: naquele momento, tomei as falas e lições de meus interlocutores como demonstrativos de que a caridade seria um exemplo de um desses fluxos, embora particularmente importante para a doutrina. O argumento que venho desenvolvendo na presente reflexão, por outro lado, busca demonstrar que a caridade não é apenas uma modulação moral de fluxos nos quais “coisas” circulam. Ao contrário, é porque todos esses fluxos se orientam num eixo moral denominado caridade que tais “coisas” podem fluir.

As trocas que formam o que espíritas (e etnógrafos) classificam como oração, passe, mediunidade ou estudo apenas existem enquanto inseridas na lógica da caridade. Como muitas vezes me lembraram professores e alunos dos cursos da Casa do Caminho, uma prece que não carrega um legítimo sentido de abnegação e altruísmo não passa de burburinhos sem valor. Como podemos pensar a noção de passe sem trabalhar o imperativo moral do emprego das habilidades de manipulação das energias espirituais em prol daqueles que precisam? Como se pode pensar mediunidade sem que a discussão seja imediatamente capturada pela órbita da figura de um médium como Chico Xavier, cuja imagem emblemática é justamente a de alguém que viveu sempre para os outros?

Aliás, seria incorreto dizer que os espíritas não são capazes de vislumbrar no que consistiria uma mediunidade interessada e centrado no “eu”. A pesquisa de Sandra Jacqueline Stoll (2003), especialmente os capítulos em que se contrasta a figura de Chico Xavier com a de Luiz Gasparetto, oferece uma visão privilegiada sobre como o espiritismo tradicional encara com maus-olhos o emprego da mediunidade visando benefícios pessoais. Originalmente um médium especializado em pintura mediúnica, Gasparetto rompeu com o espiritismo kardecista em meados dos anos 1980, classificando a religião como antiquada, conservadora e exageradamente contrária às ideias de lucro e bem-estar material através do elogio de uma ascese obstinada. Gasparetto iniciou, então,

uma parceria duradoura com sua mãe, a também médium Zíbia Gasparetto, que deu origem a uma linha de espiritualismo dissidente que, apesar de ainda guardar aproximações com o espiritismo tradicional, possui maiores afinidades com ideologia da Nova Era, da filosofia metafísica, autoajuda e outros elementos geralmente classificados como “misticismo” contemporâneo. Juntos, criaram o “Espaço Vida e Consciência”, um centro de palestras, cursos e eventos na capital paulista.

Stoll ressalta várias falas de Gasparetto que colocam a responsabilidade dessa teimosa rigidez do espiritismo na influência do catolicismo: “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, p. 262). É curioso que grande parte do que Gasparetto classificava como “catolicismo” era precisamente o teor moral das relações que servem de base para a noção de caridade. Nessa linha, é desnecessário dizer que a posição de Gasparetto é bastante criticada, especialmente em termos morais, nos centros espíritas tradicionais. Não se nega, entretanto, a veracidade ou validade de suas experiências mediúnicas; o problema é a quem serve a mediunidade. Lewgoy (2004b) demonstra de forma clara como Chico Xavier articula uma imagem do médium que sacrifica a si mesmo pelo próximo e pela doutrina; não há espaço nesse modelo para uma mediunidade centrada no eu ou no emprego das experiências espirituais para a prosperidade material.

Retornando ao que chamei de estética da caridade, pode-se dizer, sinteticamente, que há no espiritismo um elogio da circulação de elementos materiais e espirituais ao mesmo tempo em que se faz valer um princípio de não retenção que marca com um valor moralmente negativo as tentativas de acumulação imobilizada de dinheiro, conhecimento, energia e demais dádivas potenciais que deveriam ser direcionadas para aqueles que delas necessitam. Isso significa dizer que existe uma força moral que molda as relações tal como concebidas pelos espíritas numa forma (no sentido forte do termo) muito específica, que é a da circulação hierárquica de prestações. Mais do que isso, que tais relações se polarizam num espectro moral que atribui uma marcação positiva ao que circula, ao que se move e ao que passa de mão em mão, e uma marcação profundamente negativa aquilo que é retido, estagnado ou imobilizado para benefício individual. Para exemplificar essa perspectiva, proponho realizar nas próximas páginas um contraste comparativo entre essas imagens de circulação e valorização da mobilidade da dádiva no espiritismo e a

clássica descrição de Nancy Munn sobre a produção de fama na ilha de Gawa através das trocas e dos processos de “expansão espaço-temporal” do *self* no circuito do Kula.

Meu objetivo ao trazer a discussão de Munn para a presente reflexão é duplo. Não se trata de forma alguma de simplesmente aplicar o modelo analítico da autora ao caso da circulação de dádivas no espiritismo. Muito menos de tentar estabelecer uma comparação no nível etnográfico da discussão. O objetivo é observar como determinadas práticas e discursos são dotadas de sentidos específicos e de como tais sentidos atuam na produção de relações e de uma visão de mundo. Trata-se, assim, de elaborar paralelos contrastivos que possibilitem analisar como opera no Kula um princípio de não retenção e um elogio à circulação questionando que tipo de novas perspectivas essas imagens podem trazer quando as contrastamos com elaborações espíritas sobre o tema da circulação e caridade. É nesse sentido que utilizo o termo “estética” para caracterizar, ao menos provisoriamente, a ênfase espírita na caridade.

Outra importante fonte de inspiração deste experimento é o trabalho de Coleman (2004), no qual é feita uma interessante, embora rápida observação sobre os movimentos de circulação de palavras, propaganda missionária e dinheiro no grupo religioso sueco *Word of Life*³⁵. 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 de si (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, p. 437). Embora o autor cite 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 –, a analogia ainda retém um grande potencial analítico e poderia trazer questões importantes para o debate caso fosse trabalhada a fundo. Minha proposta, portanto, caracteriza uma transposição e expansão desse *insight* de Coleman para o

³⁵ 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.

contexto do espiritismo kardecista, alinhando-o às já citadas questões da caridade e evolução espiritual na construção da pessoa espírita.

A discussão de Munn, embora tenha se tornado um clássico nos estudos de antropologia econômica, engloba processos mais amplos que circulação, troca e comércio. Trata-se de um modelo que visa apreender modos de “ação transformativa” capazes de produzir o valor que a comunidade encara como necessário para sua sustentação cosmopolítica. Nesse sentido, a questão chave se encontra nos processos dialéticos de criação e controle de valores negativos e positivos através da ação de inúmeros agentes no interior de um nexos simbólico. A discussão adquire, portanto, um teor de teoria da cultura na medida em que concerne agenciamentos através dos quais “membros da sociedade se engajam num esforço de construir e controlar a si próprios e a seu mundo social” (MUNN, 1986, p. 3, tradução minha). A autora, então, desloca o nível dessa reflexão para a agência da comunidade em sua própria autoprodução e manutenção, isto é, operando uma análise que enfoca tanto a ação e produção subjetiva dos atores quanto os elementos simbólicos que fabricam o próprio mundo social.

O elemento central de afirmação da comunidade é, justamente, a fama ou renome, definida pela autora como a valoração positiva da comunidade através de sujeitos externos. Esse processo de produção de valor positivo é ativado pelos nativos de Gawa através da externalização de certos elementos da ilha (alimentos, canoas, dádivas em geral) e sua circulação nos fluxos de trocas entre ilhas. Em contraste a esse movimento há os processos de criação de valor negativo, geralmente relacionados à uma falha nessa separação e externalização da dádiva em relação à pessoa. Para utilizar um exemplo recorrente da autora, enquanto o ato de dar alimentos a um visitante é encarado como uma ação transformadora de valor positivo, o consumo pessoal de alimento (ou sua acumulação desenfreada) é visto como negador dessa capacidade expansiva da circulação, produzindo valor negativo. Esse processo pode ser radicalizado na subversão ou destruição de valor atribuída à bruxaria, questão a que voltarei mais adiante.

Não entrarei aqui, por questões de espaço, nas minúcias teóricas envolvidas nas noções empregadas pela autora, embora haja material para uma interessante discussão sobre o emprego das categorias antropológicas de “valor”, “sentido” e “hierarquia” e suas potencialidades no estudo do espiritismo. Meu enfoque será trazer para o primeiro plano alguns aspectos importantes desse modelo: a vinculação entre valor positivo e negativo com movimentos de circulação e retenção/consumo de dádivas e a forma pela qual esses processos envolvem uma dimensão de produção da pessoa na medida em que constituem

uma expansão do que a autora denomina “espaço-tempo intersubjetivo”. Este último ponto refere-se à capacidade de determinados atores influenciar visitantes estrangeiros a agir futuramente de modo a realizar os retornos desejados, seja em hospitalidade quando o atual doador for ele próprio um visitante ou mesmo em eventuais trocas de itens de renome do Kula. O valor dos atos pode ser visto, nesse sentido, de acordo com suas capacidades essenciais e resultados potenciais num quadro de relações si-outro:

Argumento que no caso Gawano, valor pode ser caracterizado em termos de níveis diferenciais de transformação espaço-temporal — mais especificamente, em termos da capacidade relativa de um ato estender ou expandir o que eu chamo de espaço-tempo intersubjetivo — um espaço tempo de relações self-outro formado em e por atos e práticas. O valor geral de um ato ou prática é especificado em termos de seu nível de potência, isto é, o que eu sumarizo aqui como as capacidades expansivas relativas do espaço-tempo formado. (MUNN, 1986, p. 9, tradução minha).

“Espaço-tempo” é uma noção que indica justamente o nexos de práticas e relações que se prolongam tanto num eixo territorial quanto cronológico e que ligam entidades (objetos, pessoas, espíritos etc.) em termos de potências, emoções e influências ativadas por determinados atos culturais como, por exemplo, a troca. Já “intersubjetivo” refere-se à dimensão simbólica do processo que inscreve e define os agentes nessas práticas culturais, formando modos específicos de espaço-tempo através de relações e agenciamentos si-outro elencadas na experiência dos sujeitos. Esse ponto é importante para a autora na medida em que tais processos de “agir sobre” algo ou alguém e ser o objeto de tal agência são centrais na construção da pessoa em Gawa. E essa produção não se restringe a uma dimensão simbólica, mas também diz respeito à elaboração, expansão e circulação de imagens de si, isto é, a exposição do agente como pessoa generosa e expansão de sua fama e prestígio para outras ilhas.

Uma síntese resumida da imagem que Munn fornece sobre os processos de produção e transformação de valor em Gawa seria um constante encadeamento de transformações positivas e negativas numa dialética simbólica embebida nos mais diversos atos culturais, especialmente os ligados à troca. O “valor comunal” é criado por meio de transformações positivas que combinam um “incremento ou controle relativo de potências, definido em termos de algum parâmetro geral de significância cultural, com a capacidade de mediar contradições fundamentais nas premissas político-morais da comunidade” (MUNN, 1986, p. 20, tradução minha). Esse processo dialético está intimamente articulado a movimentos de expansão do espaço-tempo intersubjetivo através da circulação de elementos advindos do eu/pessoa em direção à um *outro*

culturalmente significativa. O consumo e acumulação é moralmente negativado através de uma metáfora da imobilidade e do sono, vinculando um sentido de estagnação que impede essa expansão da pessoa em direção à construção da fama e da efetivação da influência do si sobre outrem, também inscritos na dinâmica da troca. Como fica claro através das metáforas elaboradas pelos próprios nativos, há uma valorização político-moral da circulação produtora de valor positivo para o sujeito e comunidade e uma valoração negativa quando alimentos e outras coisas são consumidos ou retidos. O interessante nesse caso é a articulação entre circulação e expansão da pessoa e do que poderíamos chamar rusticamente de influência subjetiva, paralelamente a um movimento inverso em que o self se enfraquece e “diminui” quando retém coisas trocáveis³⁶.

Quando analisamos essas imagens frente ao esquema cosmológico espírita, algumas analogias começam a surgir. É claro que os contextos possuem diferenças radicais que pedem um cuidado minucioso nessa sobreposição, mas retomo abaixo trechos doutrinários, já citados num capítulo anterior, que apontam para uma relação produtiva ao menos em nível teórico:

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 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, 2014, p. 218, ênfase minha).

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, 2014a, p. 390).

³⁶Enfoquei neste movimento a dimensão da pessoa de forma muito mais enfática do que a comunidade ou sociedade, que constituem um ponto fundamental no trabalho de Munn. Um eventual avanço no sentido de incluir essa dimensão coletiva no contraste deve levar em conta discussões antropológicas sobre individualismo e religião, assim como debates que dizem respeito à forma ideológica pela qual a dádiva é mobilizada pelas chamadas *world religions*, frequentemente assumindo uma imagem de prestação livre que transcende a reciprocidade (PARRY, 1986). Entender como o cristianismo se relaciona com esses processos de individualização e flexibilização moral da reciprocidade seria um passo necessário para avançar nessa direção.

Também aqui se vê formar uma valoração positiva da circulação, sintetizada na primazia da caridade, e uma condenação moral do consumo pessoal e acumulação, articuladas numa dialética simbólica da qual depende a salvação da pessoa. Do mesmo modo, esse movimento é alinhado à evolução espiritual, tal como ressaltado por Cavalcanti, e desenvolvimento moral. Poderíamos dizer que o cristão egoísta falha em construir uma relação semelhante a um espaço-tempo intersubjetivo e espiritual entre ele e seus irmãos menos favorecidos, embora haja, no caso espírita, um esforço ideologicamente consciente de apagar a expectativa do retorno ou qualquer estratégia de constituir uma agência sobre a contraparte da relação. Entretanto, em ambos os casos estamos falando de um elogio à circulação e a movimentos de desenvolvimento da noção de pessoa, num caso em termos de fama e prestígio e em outro em termos de evolução hierárquica do espírito.

Por fim, outra analogia interessante é entre a bruxaria e a obsessão. Munn descreve a agência do bruxo 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, p. 19, tradução minha).

Em adição, a figura do bruxo é uma figura associada primariamente ao consumo e avessa à dádiva. O que está em jogo, portanto, na bruxaria gawana é a negação de uma vontade autônoma através da corrosão ativa do espaço-tempo da pessoa em prol do espaço-tempo negativo da bruxa. Cavalcanti, por sua vez, nos apresenta o fenômeno da obsessão como:

A obsessão, que pode ser leve ou grave, tem como limite final o aniquilamento do livre-arbítrio humano e efetivamente a posse de um espírito encarnado por um espírito desencarnado. O fenômeno pertence assim aos processos difusos da comunicação espiritual, que perpassa a vida cotidiana como os espíritos a concebem. A obsessão é, portanto, um fenômeno extra-ritual, i.e., ocorre na vida corriqueira, fora do sistema ritual espírita propriamente dito. No dia a dia, espíritos desencarnados e encarnados comunicam-se continuamente. O sistema ritual espírita, através da prática do estudo, da caridade, da mediunidade, trata, justamente, de regular e controlar esse intercâmbio permanente [...], de modo a que as tênues, porém críticas, fronteiras existentes entre eles [aspectos fragmentados da pessoa] não se dissolvam em formas desordenadas e malévolas de comunicação. (CAVALCANTI, 2004, p. 17).

O obsessivo, dessa forma, é um agente que, através de uma negação da estrutura moral da caridade – ao agir motivado pelo egoísmo e não pelo desejo de ajudar o próximo –

promove a corrosão de um dos componentes fundamentais da evolução espiritual: o livre arbítrio. Enquanto elemento imobilizante, avesso aos fluxos positivos que atravessam os planos material e espiritual e antitético da agência espiritual, a obsessão evoca uma espécie de negativo da caridade ou, para ser mais exato, sua negação em todos os aspectos doutrinários.

4 – Por uma compreensão antropológica da caridade

4.1 – Do espiritismo para a caridade enquanto objeto

É possível afirmar que todo espírita possui uma noção muito clara da importância da caridade para sua evolução espiritual, bem como do estudo e do desenvolvimento da mediunidade. Também é particularmente ciente de que a caridade envolve uma dimensão prática, uma reorganização ativa das relações para com pessoas e espíritos por meio de modelos de circulação de coisas, palavras, energias e outros elementos. Mas, assim como se observa em muitas modalidades de cristianismo, essa posição de ator que age em nome da caridade envolve um complexo jogo de posições. Em primeiro lugar, a caridade não deve se realizar de forma interessada; esse é, de fato, um dos elementos doutrinários de mais difícil assimilação para um observador externo. Uma vez que todos os espíritas têm perfeita ciência de que a caridade é necessária para sua evolução espiritual e para seu avanço nas faixas de vibração, é estranho pensar que essa caridade deva ser concretizada exclusivamente através de uma postura de desprendimento e não-interesse. Nesse sentido, fazer o bem a outrem apenas visando os frutos que essa ação gera para si é uma atitude errônea³⁷.

Dito de forma mais articulada, ao longo de minha participação nas atividades do centro, pude observar que as atitudes e disposições de meus interlocutores em torno da noção de caridade iam sempre no sentido de operar um constante reenquadramento de relações no qual as posições de doador e receptor são reorganizadas em torno de valores e imagens muito específicos. Entender essas figuras no interior da doutrina espírita é um

³⁷ Esse ponto é particularmente confuso na literatura espírita e mesmo nas falas dos frequentadores do centro. Quando perguntei a alguns interlocutores sobre uma possível hierarquização das ações, obtive respostas variadas, mas muitos deles pareciam concordar com a ideia de que uma boa ação interessada ainda é melhor do que boa ação nenhuma. Uma outra interpretação desse problema seria que, uma vez que o ser humano é uma criatura ainda imperfeita e atravessada pelos vícios do egoísmo, a ideia da caridade altruísta seria uma espécie de ideal a ser perseguido, mas apenas parcialmente realizado em nossa atual condição evolutiva. A perfeita caridade seria, nessa interpretação, uma possibilidade restrita aos espíritos mais evoluídos.

passo fundamental para compreender o próprio modo de ser espírita e como essa atitude se manifesta na vida cotidiana das pessoas. De um lado, existe um esforço constante de esvaziar a posição de doador de qualquer conteúdo hierárquico que ela possa adquirir. Esse é, por sinal, um tema de grande interesse antropológico no espiritismo. Tudo ocorre como se os espíritas já tivessem uma ideia muito clara de que as relações de doação que constituem a caridade possuem um enorme potencial hierárquico e que sua efetivação sempre produz dívida entre os dois polos da relação, um produto que, dentro da ideologia igualitária e individualista do cristianismo, é particularmente difícil de lidar. Como a dívida torna explícita o sentido da prestação e passa a demandar sua manutenção através de uma base hierárquica (o recebedor passa a estar em dívida para com seu benfeitor, estado que, na visão espírita, pode proliferar servidão, injustiça outros produtos indesejáveis), é preciso tomar certos cuidados ao realizar a caridade no sentido de esvaziá-la de seu potencial hierárquico e, por consequência, limitar a extensão da reciprocidade nela gerada.

Um exemplo desses cuidados é a despersonalização da doação, que pode se realizar de várias formas. Uma das principais é precisamente a realização da caridade através da intermediação institucional do centro, fazendo com que o indivíduo doador apareça menos do que a instituição. Acompanhei esse tipo de operação muitas vezes, quando, para citar alguns exemplos, um frequentador do centro doava alimentos, roupas, ou mesmo seu tempo e esforço na forma de trabalho voluntário para que essas dádivas fossem distribuídas através do centro e não de sua agência individual. De forma análoga, ao atuar em nome do centro em projetos e ações beneficentes, os voluntários e organizadores procuravam manifestar uma persona que se aproxima do funcionário público, alguém que serve em nome de um arranjo institucional, mas que não é a face da ação caridosa.

Mas espíritas também doam frequentemente de forma privada, sem passar necessariamente pela mediação do centro ou de alguma instituição. Nesse caso, um frequente reenquadramento que observei era a releitura da relação para que a posição de doador fosse convertida na de devedor ou pagador. Em outras palavras, ao doar de forma direta, muitos espíritas se enxergam pagando ou retribuindo a Deus, à Providência Divina ou a algum santo ou guia espiritual por algo que se entende como dádiva. Em várias ocasiões observei doadores enquadrando suas doações de cestas básicas a pessoas necessitadas como uma retribuição pela fartura e prosperidade pessoal ou doações de roupas realizadas como forma de agradecer por se possuir uma casa e itens de proteção

contra o frio do inverno. Também eram comuns doações no tradicional formato católico das promessas, em que se doa para agradecer e retribuir uma graça alcançada graças à intercessão de algum agente espiritual. Em todos esses casos, o que se pode observar é a reorganização da relação para que um componente de potencial hierarquização para cima seja convertido para uma hierarquização para baixo, transformando doador em devedor. Também aqui se percebe uma certa resignação do pensamento religioso para o inevitável caráter hierárquico da caridade; já que doar produz inevitavelmente algum componente hierárquico, que tal hierarquia seja despersonalizada ou invertida e direcionada para uma dimensão acima (as dívidas cosmologicamente mais fortes, para com Deus, santos etc.).

Se há a construção de uma noção bastante específica do doador, ocorre também um esforço de constituir e mobilizar uma imagem sobre aquele que recebe os dons. Inicialmente, o recebedor em potencial é um agente que se define por uma ausência: por lhe faltar algo, ele se encontra na legítima posição de angariar o auxílio daqueles que possuem o que lhe escapa. Mas é preciso ponderar a natureza dessa ausência. O espiritismo não vê com bons olhos a carência decorrente de vícios, de incompetência ou de escolha pessoal. Além disso, um primado da lei da evolução e da própria dinâmica das reencarnações é que o espírito, ao definir sua existência seguinte, está ciente das dificuldades que a permearão. Essa concepção gera, inclusive, leituras particularmente draconianas da doutrina, nas quais o sofrimento pessoal é derivado de uma escolha do espírito ou, mais importante ainda, das faltas cometidas em encarnações passadas que agora são cobradas na forma de dívidas cármicas. Essa posição não é muito prevalente entre os espíritas e apenas a encontrei ocasionalmente em campo, quase sempre de forma diluída.

Entretanto, é inegável que o próprio Kardec muitas vezes enquadra a penúria e o sofrimento como produtos da agência do próprio espírito ou como provações que devem ser aceitas com resignação:

708. Não há situações nas quais os meios de subsistência de maneira alguma dependem da vontade do homem, sendo-lhe a privação do de que mais imperiosamente necessita uma consequência da força mesma das coisas?

“É isso uma prova, muitas vezes cruel, que lhe compete sofrer e à qual sabia ele de antemão que viria a estar exposto. Seu mérito então consiste em submeter-se à vontade de Deus, desde que a sua inteligência nenhum meio lhe faculta de sair da dificuldade. Se a morte vier colhê-lo, cumpre-lhe recebê-la sem murmurar, ponderando que a hora da verdadeira libertação soou e que o desespero no derradeiro momento pode ocasionar-lhe a perda do fruto de toda a sua resignação.” (KARDEC, 2014, p. 329-330, ênfases suprimidas).

Existe, portanto, um cuidado na constituição do sujeito digno de receber a caridade. Ao mesmo tempo, o problema hierárquico reaparece na medida em que a relação ganha contornos nos quais um sujeito em uma posição privilegiada fornece o auxílio a outra pessoa, que se encontra em situação de fragilidade.

O problema está nos elos em que essa ideologia da caridade se encontra com os imperativos doutrinários da evolução. A pessoa que doa está numa posição capaz de realizar esse ato por acaso ou porque suas atuais circunstâncias decorrem de carma positivo? O recebedor dessa prestação está necessitado do auxílio por simples contingência ou porque sua evolução foi comprometida por atos condenáveis em vidas passadas? Como nenhum desses aspectos da vida espiritual é transparente aos agentes, a relação se torna carregada de potenciais hierarquias, arriscando a pureza e eficácia de sua realização enquanto ação:

886. Qual o verdadeiro sentido da palavra caridade, como a entendia Jesus? “Benevolência para com todos, indulgência para as imperfeições dos outros, perdão das ofensas.”

O amor e a caridade são o complemento da lei de justiça, pois amar o próximo é fazer-lhe todo o bem que nos seja possível e que desejáramos nos fosse feito. Tal o sentido destas palavras de Jesus: Amai-vos uns aos outros como irmãos. A caridade, segundo Jesus, não se restringe à esmola, abrange todas as relações em que nos achamos com os nossos semelhantes, sejam eles nossos inferiores, nossos iguais, ou nossos superiores. Ela nos prescreve a indulgência, porque de indulgência precisamos nós mesmos, e nos proíbe que humilhem os desafortunados, contrariamente ao que se costuma fazer. Apresente-se uma pessoa rica e todas as atenções e deferências lhe são dispensadas. Se for pobre, toda gente como que entende que não precisa preocupar-se com ela. No entanto, quanto mais lastimosa seja a sua posição, tanto maior cuidado devemos pôr em lhe não aumentarmos o infortúnio pela humilhação. O homem verdadeiramente bom procura elevar, aos seus próprios olhos, aquele que lhe é inferior, diminuindo a distância que os separa. (KARDEC, 2014, p. 393, ênfases suprimidas).

Outro ponto interessante com relação à prestação da caridade é a identificação, ou melhor, a elaboração da imagem de um recebedor legítimo. Essa preocupação com a potencial dignidade daquele que recebe a caridade não é uma exclusividade espírita nem muito menos cristã. Para traçar um paralelo, a realização de caridade para com pobres e necessitados é um dos cinco pilares do Islã, sintetizado na noção de *Zakat*. Essas prestações possuem uma centralidade tanto na vida atual do doador quanto em suas perspectivas após a morte e atuam no sentido de purificar a riqueza, já que nem sempre se pode garantir que a origem do dinheiro ganho no dia a dia é limpa e honesta. Mas o *Zakat* não é dado indiscriminadamente, sendo definidos na extensa jurisprudência

islâmica quais categorias de necessitados são legítimos candidatos ao *Zakat*³⁸. O Corão estabelece que tais dádivas podem ser direcionadas aos pobres, aos necessitados, aos coletores (agentes idôneos responsáveis por reunir tais recursos e distribuí-los de forma correta; tarefa muitas vezes assumida por agentes estatais e ONGs), recém-convertidos ao Islã que estejam passando dificuldades por conta da conversão, cativos (a compra e libertação de escravos foi, historicamente, um uso importante do *Zakat*), devedores honestos, aqueles que lutam pelo avanço da religião e da palavra de Alá e viajantes que estejam em situação de necessidade.

Embora não constituindo uma tipologia dos recebedores legítimos da caridade, o espiritismo também se preocupa em definir elementos que constituem um candidato legítimo à caridade e algumas condições que norteiam a própria prática em si. Por exemplo, a ideia de quem nem sempre aquele que mais pede é o que é mais merecedor da dádiva é avançada por Kardec em diversos escritos. Da mesma forma, existe um grande esforço teórico espírita em purificar as possíveis degradações sociais que podem emergir do ato de pedir, bem como até uma tentativa de flertar com alguma noção de justiça social:

888. Que se deve pensar da esmola?

“Condenando-se a pedir esmola, o homem se degrada física e moralmente: embrutece-se. Uma sociedade que se baseie na Lei de Deus e na justiça deve prover à vida do fraco, sem que haja para ele humilhação. Deve assegurar a existência dos que não podem trabalhar, sem lhes deixar a vida à mercê do acaso e da boa vontade de alguns.”

a) Dar-se-á reproveis a esmola?

“Não; o que merece reprovação não é a esmola, mas a maneira porque habitualmente é dada. O homem de bem, que compreende a caridade de acordo com Jesus, vai ao encontro do desgraçado, sem esperar que este lhe estenda a mão. A verdadeira caridade é sempre bondosa e benévola; está tanto no ato, como na maneira porque é praticado. Duplo valor tem um serviço prestado com delicadeza. Se o for com altivez, pode ser que a necessidade obrigue quem o recebe a aceitá-lo, mas o seu coração pouco se comoverá. Lembrai-vos também de que, aos olhos de Deus, a ostentação tira o mérito ao benefício. Disse Jesus: ‘Ignore a vossa mão esquerda o que a direita der.’ Por essa forma, Ele vos ensinou a não tisanardes a caridade com o orgulho. Deve-se distinguir a esmola, propriamente dita, da beneficência. Nem sempre o mais necessitado é o que pede. O temor de uma humilhação detém o verdadeiro pobre, que muitas vezes sofre sem se queixar. A esse é que o homem verdadeiramente humano sabe ir procurar, sem ostentação. Amai-vos uns aos outros, eis toda a lei, Lei divina, mediante a qual governa Deus os mundos. O amor é a lei de atração para os seres vivos e organizados. A atração é a lei de amor para a matéria inorgânica.

³⁸ Esse ponto tem grande importância na atuação, por exemplo, de ONGs islâmicas, já que a captação do *Zakat* (que é uma contribuição que todo fiel deve realizar ao longo de sua vida) se constituiu como um importante fluxo de financiamento, adicionando também uma outra esfera de transparência e *accountability*: o destino das doações está em concordância com as leis islâmicas? Quem recebeu aquele recurso era, de fato, um candidato digno à beneficência?

Não esqueçais nunca que o Espírito, qualquer que seja o grau de seu adiantamento, sua situação como reencarnado, ou na erraticidade, está sempre colocado entre um superior, que o guia e aperfeiçoa, e um inferior, para com o qual tem que cumprir esses mesmos deveres. Sede, pois, caridosos, praticando, não só a caridade que vos faz dar friamente o óbolo que tirais do bolso ao que vo-lo ousa pedir, mas a que vos leve ao encontro das misérias ocultas. Sede indulgentes com os defeitos dos vossos semelhantes. Em vez de votardes desprezo à ignorância e ao vício, instruí os ignorantes e moralizai os viciados. Sede brandos e benevolentes para com tudo o que vos seja inferior. Sede-o para com os seres mais ínfimos da criação e tereis obedecido à Lei de Deus.” São Vicente de Paulo. (KARDEC, 2014, p. 394-395, ênfases suprimidas).

Esse trecho do Livro dos Espíritos é interessante por explicitar que o valor da caridade está tanto no ato quanto em sua intencionalidade. É preciso, sim, doar, mas se o ato for permeado por qualquer sentimento de orgulho ou de autodistinção, a atitude perde eficácia espiritual. Mas a caridade também inclui, prossegue o texto de Kardec, uma busca ativa por quem que realmente necessita da caridade, algo que nem sempre corresponde àquele que mais clama por ela. Analisar tais contextos e agir de forma espiritualmente informada e em consonância com a lei do amor ao próximo é um verdadeiro exercício da vida religiosa para o espiritismo. Mas o elemento mais interessante deste trecho de Kardec é sem dúvida a afirmação de que a caridade enquanto uma obrigação derivada de leis universais se cristaliza na forma de um encadeamento de obrigações desdobradas no ordenamento hierárquico do cosmos.

Todo espírito, encarnado ou desencarnado, possui superiores de quem pode esperar, desde que merecedor, o auxílio e a piedade necessários para sua própria melhoria e evolução. Entretanto, todo espírito possui relações de obrigação moral para com aqueles que se encontram em níveis abaixo do seu próprio; obrigações estas que são de mesma ordem que as anteriores: promover a ajuda e as condições que tais espíritos necessitam para avançar na estrada evolutiva e abandonar suas existências egoístas e cheias de vícios. Cumpre notar que essa ideia também promove um alargamento do escopo na definição da própria noção de caridade. Não se trata de prestações pontuais que podem ou não adquirir um caráter moral/religioso, mas de um ordenamento estrutural do universo que coloca em relação desde a criatura mais simplória até os mais puros agentes espirituais. E tais relações transparecem na forma de complexas dinâmicas de obrigação moral que envolve tanto o fornecimento de dádivas materiais (a esmola mencionada na situação), mas também uma vasta gama de prestações de outras ordens (moralização, ensinamento, piedade etc.).

Cabe aqui retomar um dos principais argumentos desta pesquisa: quando se fala em caridade no espiritismo, o que está em jogo não são simples conjuntos de valores e

atitudes frouxamente relacionados aos imperativos morais de uma religião e que parcialmente formulam uma soteriologia. Ao contrário, a caridade diz respeito ao próprio funcionamento do universo, às dinâmicas sócio-espirituais que atravessam, numa palavra, tudo. Como argumentado em outro trabalho (SANTOS BARBOSA, 2018, p. 90), ao discutir a caridade no contexto espírita, é preciso ir além das relações imediatas que geralmente compõem o foco analítico dos trabalhos de antropologia econômica. É necessário, num sentido inverso, ampliar o ponto de vista para além, citando alguns exemplos, da sopa distribuída pelo Grupo Irmão Basílio ou das realizações de passes na Casa do Caminho

E vale notar que, retomando o texto de Kardec, o que define essas modalidades de superioridade e inferioridade é o grau evolutivo do espírito, isto é, seu nível de mediunidade. Kardec é bastante cauteloso em fornecer uma definição sintética da noção de mediunidade, tornando o conceito bastante plástico ao longo de suas obras e expandindo seus usos e funções dentro da doutrina. Entretanto, um ponto de partida pode ser encontrado logo na introdução do Livro dos Espíritos, quando o autor comenta sobre a figura do médium:

[P]essoas, dotadas, para isso, de um poder especial, as quais se designam pelo nome de médiuns, isto é — meios ou intermediários entre os Espíritos e os homens. As condições que dão esse poder resultam de causas ao mesmo tempo físicas e morais, ainda imperfeitamente conhecidas, porquanto há médiuns de todas as idades, de ambos os sexos e em todos os graus de desenvolvimento intelectual. É, todavia, uma faculdade que se desenvolve pelo exercício. (KARDEC, 2014, p. 21).

O primeiro ponto ressalta a já bastante documentada definição funcional do médium enquanto ferramenta, cujo principal objetivo nos escritos e discursos espíritas é reduzir a margem de afirmação de uma possível intencionalidade na ação mediúnica (ponto historicamente explorado por detratores em acusações de charlatanismo ou loucura), além de reforçar um valor de humildade no desempenho das atividades mediúnicas. O médium é, assim, um mediador; um agente capaz de colocar em articulação domínios fisicamente (no sentido amplo do termo) apartados. Mas o que é mediado pelos médiuns? Ora, precisamente aquilo que circula entre esses dois planos, um conjunto particularmente extenso de palavras, coisas e energias cuja presença é produzida através da ação de um médium.

Uma primeira questão pode, assim, ser levantada. O médium participa das trocas que chancela? Sandra Stoll (2003, p. 266) discorreu em sua pesquisa sobre como os médiuns são excluídos da “reciprocidade no que se refere às trocas de ordem material”,

referindo-se aqui primariamente ao enriquecimento próprio e à capitalização das habilidades mediúnicas, um ponto recorrentemente afirmado pela literatura e pelos próprios espíritas. Essa autoexclusão moral que o médium e o espiritismo como um todo se colocam no que diz respeito aos ganhos materiais interessados alcança seu epítome ilustrativo na vida de Chico Xavier, justamente o médium que mais poderia ter colhido frutos materiais a partir de sua mediunidade (e sua biografia certamente aponta como havia abundantes oportunidades, sempre recorrentemente afastadas pelo comprometimento de Chico a um ideal profundamente ascético da atuação mediúnica³⁹). Mas a questão do porquê a mediunidade moralmente positiva é incompatível com a prática da exploração de ganhos materiais permanece aberta.

Quando perguntei, numa reunião do curso de desenvolvimento mediúnico da Casa do Caminho sobre as razões desse verdadeiro tabu da mediunidade interessada, o tema se estendeu durante vários encontros. O instrutor começou por me chamar a atenção para o ponto de partida de que a mediunidade é uma função da evolução espiritual; ainda que não relacionadas através de uma relação direta e proporcional – nem sempre um espírito ou pessoa de grande evolução demonstram avançado desenvolvimento mediúnico –, ambos os princípios são intrinsecamente relacionados. Por outro lado, Kardec e praticamente todos aqueles que desde então se debruçaram sobre o tema da mediunidade deixam claro que a mediunidade não é nada além de uma prática, de um fazer/agir que deve ser exercitado diligentemente e, principalmente, desenvolvido através do estudo guiado. Mas a questão primária permanece: mediunidade é um ato de caridade e, como tal, está submetido aos princípios determinantes da doutrina que afirmam a inegociável marca do altruísmo e desprendimento pessoal. A mediunidade não deve e nem pode ser interessada porque a caridade também não o deve ou pode. Entretanto, como um rápido sobrevoo da literatura antropológica sobre reciprocidade pode logo demonstrar, afirmações desse tipo não escapam de cair nas concretas ambiguidades e tensões que uma noção de dádiva pura enfrenta.

³⁹ Para uma discussão aprofundada da importante dimensão histórica que a vida de Chico Xavier tem no espiritismo brasileiro, vale a pena consultar a pesquisa de Lewgoy (2004b).

4.2 – Retomando alguns clássicos

Até aqui, muitas das palavras-chave levantadas pelo material etnográfico foram tratadas como se compusessem um aglomerado harmônico de noções: dádiva, troca, reciprocidade, dívida, caridade etc. Entretanto, essa impressão está longe da realidade e qualquer compreensão acerca da caridade no espiritismo (ou mesmo da caridade em termos amplos) deve passar por uma revisão crítica desses temas a fim de esclarecer o que cada uma dessas categorias mobiliza entre e dentro de diferentes sistemas ideológicos. Tomarei como primeiro passo dessa empreitada o artigo de Jonathan Parry (1986) sobre dádivas religiosas no hinduísmo e sua relação com as muitas interpretações da obra de Marcel Mauss na antropologia. Num plano muito geral, Parry está preocupado neste texto com a discrepância entre ideologias da reciprocidade e ideologias da não-reciprocidade – isto é, da dádiva pura, do presente puramente altruísta. A divergência não é matéria recente, traçando uma história teórica que é até mesmo anterior ao “Ensaio sobre a Dádiva”. Em *Argonautas do Pacífico Ocidental*, publicado em 1922, Malinowski descreveu as transações dos nativos de Trobriand num gradiente que ia das trocas comerciais aos presentes puros, esta última categoria sendo cristalizada, como lembra Parry (1986, p. 454), em “Crime e Costume na Sociedade Selvagem”.

A imagem que Malinowski ofereceu dos habitantes das ilhas Trobriand é famosa por recusar veementemente a aplicação de pressuposto da teoria econômica clássica nas relações de troca e produção, apontando seu caráter ficcional no contexto das sociedades caracterizadas como primitivas ou selvagens:

Outra noção que deve ser explodida, de uma vez por todas, é a do Homem Econômico Primitivo presente em alguns livros didáticos de economia atuais. Esta criatura fantasiosa e fictícia, que tem existido tenazmente na literatura econômica popular e semipopular, e cujo vulto assombra até mesmo as mentes de antropólogos competentes, comprometendo suas perspectivas com uma ideia preconcebida, é um homem primitivo ou selvagem imaginário, estimulado em todas as suas ações por uma concepção racionalista de interesse pessoal e alcançando seus objetivos diretamente e com o mínimo de esforço. (MALINOWSKI, 2014, p. 125, tradução minha).

Malinowski ressalta, como comprovação de seu ponto, que os motivos que animam as atitudes dos nativos são “de uma natureza social e tradicional altamente complexa” que passam longe de um imperativo de satisfação das necessidades imediatas ou propósitos puramente utilitários. O trabalho quase nunca é realizado tendo como guia um ideal de menor esforço e, o que é ainda mais destoante da mentalidade econômica ocidental moderna, praticamente todos os frutos do trabalho não são acumulados pelo sujeito, mas

redirecionados para seus afins, isto é, qualquer ideia de acumulação pessoal a partir do trabalho é rapidamente dissipada nas redes de relações de parentesco.

O princípio norteador desse comportamento e sua radical distinção dos valores econômicos modernos foi cristalizado ao longo das décadas posteriores, com destaque à leitura de Karl Polanyi, que viria a fundar toda uma linhagem de análises baseadas nessa radical divergência:

A subsistência da família - a mulher e os filhos - é tarefa de seus parentes matrilineares. O homem que sustenta sua irmã e a família dela, entregando-lhe os melhores produtos da sua colheita, ganhará crédito principalmente pelo seu bom comportamento, porém terá em troca muito pouco benefício material imediato. Se ele for preguiçoso, sua reputação será a primeira a ser atingida. O princípio da reciprocidade atuará principalmente em benefício da sua mulher e de seus filhos, compensando-o assim, economicamente, por seus atos de virtude cívica. A exibição cerimonial dos alimentos, tanto em sua própria horta como ante o depósito da que recebe, é uma garantia de que todos conhecerão a elevada qualidade da sua atividade como hortelão. Torna-se aparente, aqui, que a economia hortelã e doméstica é parte das relações sociais ligadas à posição de bom marido e ótimo cidadão. O amplo princípio da reciprocidade ajuda a salvar tanto a produção como a subsistência familiar. (POLANYI, 2000, p. 67).

Mas é também importante notar, como o faz Parry, que, embora o nativo descrito por Malinowski não seja um homem econômico, ele é certamente um “homem maximizador” (1986, p. 454). A preocupação com o prestígio em oposição aos bens materiais, a vaidade, a ambição e a relativa ausência ou ineficácia de sanções sobrenaturais são elementos levantados para afirmar que os nativos respeitam as trocas e continuam a trocar porque estas levam ao mútuo benefício das partes. Assim, na abertura do capítulo 4 de “Crime e Costume na Sociedade Selvagem” (2015), Malinowski observa que

[A] troca de produtos e serviços é realizada principalmente dentro de uma parceria permanente, ou está associada a laços sociais definidos ou acoplada a uma reciprocidade em questões não econômicas. A maioria dos atos econômicos, quando não todos, é vista como pertencendo a alguma cadeia de presentes recíprocos e contra-presentes, que no longo prazo se equilibram, beneficiando igualmente ambos os lados.

E logo em seguida, no capítulo 5, pontua que

Mas nada tem uma influência maior na mente dos melanésios do que a ambição e a vaidade associadas à demonstração de comida e de riqueza. Na doação de presentes, na distribuição do seu excedente, eles sentem uma manifestação de poder e uma elevação da personalidade.

[...]

A associação de uma transação semicomercial com rituais públicos definidos fornece outra força vinculante de realização através de um mecanismo psicológico especial: o desejo de exibição, a ambição de parecer magnânimo, a extrema estima da riqueza e da acumulação de comida.

O nativo, dessa forma, pode não corresponder à definição do homem econômico moderno, mas certamente compartilha de atributos comportamentais e psicológicos que Malinowski considerava como mais ou menos comuns à humanidade: uma tendência ao estabelecimento de relações que se equilibram entre si, a constituição de relações de troca de forma diádica entre indivíduos auto interessados, o descaso para com pretensas sanções religiosas, ambições e vaidades profundamente relacionadas a uma concepção de sujeito, etc. A noção moderna de indivíduo, produto da ideologia econômica ocidental (POLANYI, 2000; DUMONT, 2000), aparece quase que em sua totalidade, com exceção de seus traços cristãos e utilitaristas. A tendência é identificada, segundo Parry, em antropólogos posteriores, como a ênfase de Raymond Firth no ator tomador de decisões mesmo nos contextos primitivos e a crítica de Edmund Leach a Lévi-Strauss, que, discutindo a questão da circulação matrimonial, critica a noção de troca generalizada em favor de trocas diádicas (*quid pro quo*) que se equilibram no tempo.

É curioso, entretanto, que Parry identifique como análoga a este problema a análise sobre trocas e poder na vida social realizada por Peter Blau (1964). É verdade que o sociólogo americano trabalha com noções de reciprocidade e troca que também trazem à tona o tema do equilíbrio nas transações e toda a carga conceitual advinda do individualismo ocidental:

As forças de atração social estimulam as transações de troca. A troca social, por sua vez, tende a dar origem à diferenciação de status e poder. Demais processos emergem numa estrutura de status diferenciado que leva à legitimação e organização, por um lado, e à oposição e mudança, por outro. Considerando que a concepção de reciprocidade na troca implica a existência de forças de equilíbrio que criam uma tensão em direção ao equilíbrio, as operações simultâneas de diversas forças de equilíbrio produzem recorrentemente desequilíbrios na vida social, e a dialética resultante entre reciprocidade e desequilíbrio dá às estruturas sociais sua natureza e dinâmica distintas. (BLAU, 1964, p. 14, tradução minha).

A questão é que, ao contrário de Malinowski e de Annette Weiner, que é citada na mesma linha que Blau, este último está analisando justamente as relações de troca na sociedade moderna. Ambos bebem da fonte do indivíduo que faz cálculos e age em seu interesse, mas Blau está discutindo empreendedores no contexto empresarial e não trocas tribais do outro lado do globo:

Os lucros que ele obtém da empreitada são sua recompensa por ter assumido esses riscos. A liderança geralmente envolve a tomada de decisões cujo resultado é incerto e a prestação de serviços com a expectativa (mas a garantia) de promover a realização de objetivos coletivos. O aumento de poder que o líder bem-sucedido obtém é sua recompensa por ter tomado essas decisões e investimentos arriscados. (BLAU, 1964, p. 137, tradução minha).

Por que a menção a Blau? Em primeiro lugar, porque a pesquisa de Blau aborda o tema de o que acontece quando uma troca não é equilibrada. Como se pode conferir na citação anterior, um desequilíbrio na troca é acompanhado por uma espécie de incremento de base, para emprestar termos da matemática. É possível que o risco tomado por um empreendedor (muitas vezes traduzido na possibilidade de perder tudo) seja superior aos benefícios colhidos na aposta bem-sucedida. Ou, por outro lado, talvez um credor realize um empréstimo a juros mais baixos a um colega de modo a obter influência, poder, prestígio etc. Nesses casos ocorreria um incremento indireto, de outra ordem, na relação que restauraria o equilíbrio prejudicado pela assimetria da troca concreta. Não estamos muito distantes aqui das discussões sobre casamentos hipergâmicos, hierarquias sociais e sistemas de prestações religiosas, algo inclusive destacado por Parry. O interesse do autor em trazer para o primeiro plano esse tipo de discussão é justamente que

A mensagem geral seria a mesma. A dádiva é sempre uma “dádiva indígena” [*“Indian gift”*, em contraste com uma *indian gift*, ou dádiva indiana, assunto discutido na etnografia do autor] – isto é, pela qual se espera um retorno equivalente – e a noção de uma “dádiva pura” é mera ofuscação ideológica que mascara a verdade supostamente não ideológica de que ninguém faz nada de graça. É assim que a antropologia frequentemente parece estar incessantemente redescobrimdo a moral da Fábula das abelhas de Mandeville. (PARRY, 1986, pg. 455, tradução minha).

A questão seria que esse vício teórico, a insistência em sempre enxergar um algo por algo, teria levado gerações de antropólogos e antropólogas a ler o “Ensaio sobre a Dádiva” de forma distorcida. E essa limitação seria responsável pela dificuldade em compreender aspectos etnográficos que Parry avança a partir de sua pesquisa: certas dádivas religiosas no subcontinente indiano (*dana*) e seu aspecto quase que obsessivamente desinteressado.

Parry responsabiliza também a tradução de Ian Cunninson do “Ensaio sobre a Dádiva” para o inglês, publicada em 1954, que teria perdido de visto a sutileza empreendida por Mauss ao discutir como tais prestações são, ao mesmo tempo, voluntárias e obrigatórias, interessadas e desinteressadas. A linguagem empreendida por Cunninson direcionaria o leitor para uma pretensa dicotomia entre uma teoria desinteressada versus uma prática interessada, na qual o interesse econômico se torna auto interesse econômico (PARRY, 1986, p. 456). No que diz respeito à mais polêmica questão do Ensaio – por que as dádivas são retribuídas? –, Parry elogia a discussão sobre o espírito da coisa dada, que, por sua relação espiritual com o doador, forçaria o recipiente a retornar a dádiva, ainda que essa tenha sido talvez a mais criticada pontuação de Mauss. São citadas, nesse ponto, algumas leituras consagradas da questão que são úteis para o tema

discutido aqui. Por um lado, haveria a discussão avançada por Sahlins (2017) de que a despeito da questão do *hau* maori, que seria uma manifestação contextual de um princípio mais amplo de filosofia política, o “Ensaio sobre a Dádiva” seria, na verdade, um tipo de contrato social dos povos primitivos:

Como muitos predecessores filósofos, Mauss debate a partir de uma condição original de desordem, em certo sentido dada e intocada, mas então superada dialeticamente. Contra a guerra, a troca. A transferência de coisas que são, de alguma forma, pessoas e de pessoas que são, de alguma forma, tratadas como coisas, tal é o consentimento na base da sociedade organizada. A dádiva é aliança, solidariedade, comunhão – em resumo, paz, a grande virtude que os primeiros filósofos, Hobbes notavelmente, descobriram no Estado. Mas a originalidade e veracidade de Mauss é exatamente que ele recusou o discurso em termos políticos. O primeiro consentimento não é para a autoridade, ou mesmo para a unidade. Seria uma interpretação muito literal da clássica teoria do contrato descobrir sua verificação em instituições nascentes de chefia. O análogo primitivo do contrato social não é o Estado, mas a dádiva. (SAHLINS, 2017, p. 153).

Sahlins oferece uma compreensão do Ensaio como uma discussão acerca de como a dádiva ocuparia nas sociedades primitivas o lugar que o Estado ocupa nas modernas: uma forma de garantia da paz civil; não mais o contrato como forma de troca política, mas a troca como forma de contrato político. A troca, entretanto, não realizaria, como ocorre nas sociedades estatais, à dissolução das pessoas morais numa unidade holisticamente mais ampla – o Leviatã hobbesiano –, mas sim a uma complexa organização na forma de oposições correlacionadas que não incorreriam em sacrifício de igualdade ou liberdade⁴⁰.

O problema residiria no fato de que Sahlins separa o argumento da indissociação entre pessoas e coisas – o que anima o *hau* e “força” a realização da contraprestação – da discussão sobre a dádiva enquanto fundamento do contrato social. Seguindo de forma um tanto quanto simplista os passos da crítica de Lévi-Strauss, que será discutida logo abaixo, Sahlins falha em perceber a ligação entre as duas questões. É justamente porque a coisa contém traços de seu dono anterior que ela é capaz de constituir laços entre os envolvidos na troca. É sua inalienabilidade que possibilita a relação é apenas graças a esse caráter inalienável da dádiva que se poderia falar numa forma de contrato que suspende uma predisposição inicial ao conflito entre as partes envolvidas (PARRY, 1986, p. 457).

⁴⁰ Uma afirmação arrojada, dado que, mesmo para Mauss, parecem existir situações em que as prestações podem levar à anulação da liberdade e autonomia de um agente pouco hábil ou que se vê superado por um adversário superior. Certamente parece ser o caso das trocas agonísticas na Grécia homérica (BEIDELMAN, 1989; TURNER, 1989) ou da bruxaria em Gawa (MUNN, 1986), para citar apenas alguns exemplos.

Parry também cita a famosa introdução de Lévi-Strauss à obra de Mauss na qual, em meio a grandes elogios sobre o caráter quase-estruturalista da obra, a insistência na noção de *hau* é destacada como um exemplo do antropólogo se deixando mistificar por explicações nativas. Apesar da leitura de Lévi-Strauss ter recebido críticas, especialmente nas últimas décadas – como a de Sigaud (1999), para citar um exemplo –, as observações de Lévi-Strauss não se resumem a uma questão de acusação de mistificação. O assunto abordado pelo autor em sua Introdução é, aliás, bastante moderno: a dificuldade de se obter objetividade nos estudos antropológicos. Lévi-Strauss parte do fato de que o objeto da antropologia tem uma característica muito marcante e fugidia para a ciência moderna, pois é um objeto com o qual o observador partilha uma ligação subjetiva. As sociedades estudadas por antropólogos são, afinal, sociedades humanas, assim como o é a sociedade da qual faz parte o antropólogo (LÉVI-STRAUSS, 2003, p.27). É bem verdade, segue o raciocínio, que o sujeito possui a capacidade de se objetivar na medida em que pode tomar os aspectos externos à sua subjetividade como objetos (outras sociedades, grupos, religiões) e que essa objetivação pode ser prolongada infinitamente de modo a até permitir o estudo de sua própria sociedade, seu próprio grupo etc. Mas é também inescapável, de um ponto de vista epistemológico mesmo, que a reintegração desses objetos ocorre justamente na subjetividade da qual partiu o procedimento de *conhecer*.

Esse ponto, para Lévi-Strauss, se apresenta como um impasse, pois levanta o risco de que qualquer integração, qualquer ligação em termos de apreensão, entre o eu e o Outro, cujo substrato mais básico é sempre a subjetividade, não possua nenhuma existência para além dessa própria subjetividade inicial que corresponde ao eu. Em suma, o risco de que toda a possível identificação entre a subjetividade do sujeito observado e a subjetividade do observador contida em nossas teorias e reflexões apenas mantivesse sua integridade no interior da nossa própria subjetividade⁴¹. Trata-se de um problema epistemológico de primeira grandeza que, apesar de ter recebido relativamente pouca atenção (se comparado com as demais discussões avançadas no texto), antecipa muitos acalorados debates que ainda ocorrem na antropologia. A originalidade e inovação de Mauss teria sido precisamente, para Lévi-Strauss, a utilização de uma espécie de

⁴¹ Nesse ponto Lévi-Strauss parece fazer uma crítica velada à boa parte da filosofia ocidental com a qual havia se frustrado nos anos anteriores, como fica claro em suas muitas referências à questão em *Tristes Trópicos* (LÉVI-STRAUSS, 1996). A filosofia, desse modo, estaria sempre prisioneira da subjetividade do filósofo, independentemente do quão universais forem suas pretensões. O único caminho para um processo de conhecimento livre da espreita do eu, isto é, do sujeito, seria aquele trilhado pela antropologia, mais especificamente, a antropologia estrutural assim como pela linguística.

mediador para mobilizar essa dificuldade a princípio insuperável: o inconsciente. Presente na constante defesa que Mauss faz, em diversos textos, sobre a necessidade de uma colaboração entre psicologia e sociologia na compreensão dos fenômenos sociais, essa afirmação da importância do inconsciente – “[e]m magia, como em religião e em linguística, são as ideias inconscientes que agem” (MAUSS, 2003, p. 150) – seria o caminho para escapar da rigidez de categorias advindas de nossa própria razão e meio social. O locus em que se deveria buscar na análise social seria, como sintetiza Lévi-Strauss, aquele no qual se confundem as noções de categoria inconsciente e categoria do pensamento coletivo.

Não é surpresa que esse tipo de afirmação tenha empolgado Lévi-Strauss, especialmente porque caminhava no mesmo sentido que a linguística estrutural da época. As mais fundamentais questões do espírito humano estariam na nova fronteira epistemológica do século XX, o pensamento inconsciente. Lévi-Strauss é claro ao afirmar que seria este o “termo mediador entre mim e outrem” e é por via do pensamento inconsciente que é possível estabelecer alguma forma de identificação ainda que subjetiva (ao mesmo tempo que objetiva) entre alteridades e a partir de algo que é talvez um dos únicos universais simultaneamente cultural e fisiológico:

Assim, a apreensão (que só pode ser objetiva) das formas inconscientes da atividade do espírito conduz do mesmo modo à subjetivação; pois, em última instância, é uma operação do mesmo tipo que, na psicanálise, nos permite reconquistar nosso eu mais estranho e, na investigação etnológica, nos dá acesso ao mais estranho dos outros como um outro nós. Em ambos os casos, é o mesmo problema que se coloca, o de uma comunicação buscada, ora entre um eu subjetivo e um eu objetivante, ora entre um eu objetivo e um outro subjetivado. E, também nos dois casos, a busca mais rigorosamente positiva dos itinerários inconscientes desse encontro, traçados de uma vez por todas na estrutura *inata* do espírito humano e na história particular e irreversível dos indivíduos ou dos grupos, é a condição do sucesso. (LÉVI-STRAUSS, 2003, p. 29, ênfase minha).

O problema seria, a partir disso, que Mauss, embora animado pelo objetivo de ir além da manifestação das obrigações sintetizadas na fórmula tríplice de “dar, receber e retribuir” e buscando alcançar “realidades mais profundas” (p. 30), interrompe seu ímpeto justamente no momento do salto de fé: o *hau* é descrito como o motor, a razão, da troca e a teoria indígena é assimilada como teoria antropológica. A escolha visivelmente frustra Lévi-Strauss, que rebate polemicamente:

Mas, indígena ou ocidental, a teoria não é jamais senão uma teoria. Ela oferece no máximo uma via de acesso, pois o que creem os interessados, sejam fueguinos ou australianos, está sempre muito afastado do que eles pensam ou fazem efetivamente. Depois de ter destacado a concepção indígena, era preciso

reduzi-la por uma crítica objetiva que permitisse atingir a realidade subjacente. Ora, esta tem muito menos chance de se achar em elaborações conscientes do que em estruturas mentais inconscientes que se pode atingir através das instituições e, melhor ainda, na linguagem. (LÉVI-STRAUSS, 2003, p. 35).

A antítese presente na troca e o papel sintético do *hau* em resolvê-la seriam apenas “ilusões subjetivas”, frutos da reflexão (talvez mesmo filosófica) nativa sobre si mesmas e que compartilham das limitações de nossa própria filosofia quando a utilizamos para *nos* pensar. Não escapamos, desse modo, da sombra de nossa própria subjetividade.

Essa é, geralmente, a extensão da crítica de Lévi-Strauss que costuma ser citada em praticamente todos os cursos introdutórios de antropologia: o *hau* é mistificação nativa de algo que está no nível estrutural do pensamento humano. O que nem sempre é abordado, entretanto, é o que significa a segunda parte dessa sentença. Como Lévi-Strauss resolve a questão da troca? E é aqui que retornamos à discussão original. A troca não seria um complexo de relações em torno das obrigações de dar, receber e retribuir, mas o “reflexo subjetivo da exigência de uma totalidade não percebida” (p. 40). Enquanto fenômenos, a troca e o *hau* – assim como a comunicação, que também busca resolver uma cisão que se manifesta no diálogo – seriam uma síntese oferecida pelo pensamento simbólico para superar a contradição de que as coisas são percebidas como relacionadas “a si e a outrem, e destinadas por natureza a passarem de um a outro”. Lévi-Strauss parece adiantar, nessa reflexão, a utilização da noção de mediação que seria empregada em “A Estrutura dos Mitos”, artigo de 1955, em que se lê que “o pensamento mítico provém da tomada de consciência de determinadas oposições e tende à sua mediação progressiva” (2008, p. 242). Da mesma forma, a ideia das noções de troca e do próprio *hau* como tentativas do pensamento de superar contradições e descontinuidades remete à definição de ritual, avançada em “O Homem Nu”, publicado em 1971, na qual o rito consistiria numa espécie de tentativa de reconstituir uma continuidade do vivido que fora recortada e fracionada pelo pensamento mítico e seu impulso de definição e classificação⁴². Esses fragmentos de reflexão, além de apontarem um interesse constância na obra de Lévi-

⁴² Lévi-Strauss sintetiza a questão na seguinte afirmação: “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 contrassenso 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).

Strauss, remetem à relacionalidade desses temas e sua correlação com operações do pensamento que são, no limite, inconscientes:

Que elas sejam de um ou de outro representa uma situação derivada relativamente ao caráter relacional inicial. Mas não se dá o mesmo em relação à magia? O juízo mágico, implicado no ato de produzir a fumaça para suscitar as nuvens e a chuva, não se baseia numa distinção primitiva entre fumaça e nuvem, com o apelo ao mana para soldá-las uma à outra, mas no fato de que um plano mais profundo do pensamento identifica fumaça e nuvem, de que um é a mesma coisa que o outro, ao menos sob certo aspecto, e essa identificação justifica a associação subsequente, não o contrário. Todas as operações mágicas repousam sobre a restauração de uma unidade, não perdida (pois nada jamais é perdido), mas inconsciente, ou menos completamente consciente do que essas próprias operações. A noção de mana não é da ordem do real, mas da ordem do pensamento que, mesmo quando se pensa ele próprio, nunca pensa senão um objeto. (LÉVI-STRAUSS, 2003, p. 40-41).

O mana, o *hau* e tantas outras noções etnográficas profundamente ambíguas que impressionaram as grandes mentes daquela época remeteriam, assim, a uma tentativa de preencher o abismo entre significante e significado ou de lidar com uma relação inadequada ou negativamente percebida pelo pensamento, uma “superabundância de significante em relação aos significados nos quais ela pode colocar-se” (p. 43). Esse excedente, um “significante flutuante”, símbolo em nível mais alto de pureza e capaz de adquirir qualquer conteúdo é que seria o motor, a alma, da troca e a razão pela qual toda a ambiguidade descrita por Mauss (livre e obrigatória, formal e informal, altruísta e interessada) se manifesta nesse fenômeno. Então, é importante notar como não se trata apenas de acusar uma instância em que o antropólogo se deixou mistificar pelo nativo, mas de questionar o que anima essas relações de prestações e contraprestações, apreendendo o próprio substrato mais básico da teoria nativa ao mesmo tempo em que se discute as possibilidades da própria prática antropológica.

O texto de Parry deixa de fora tais questões que poderiam matizar sua própria discussão etnográfica, mas retomaremos esse ponto adiante. Recuperar a ambivalência presente nas leituras da obra de Mauss – a “teoria” nativa versus a teoria de fato – é importante para entender o movimento da discussão de Parry, um movimento que interessa para o presente estudo da questão da reciprocidade e das dádivas. Parry defende que a ênfase dada por Mauss na discussão sobre o espírito da coisa dada, isto é, a complexa mesclagem entre coisas e pessoas que se observa nas descrições colhidas pelo autor, não teria uma origem nem maori nem no coletivismo francês que muito influenciou a posição política de Mauss (FOURNIER, 2005), mas indiana, o que não seria improvável dada a extensa pesquisa realizada pelo autor sobre os textos védicos.

Parry faz então uma interessante afirmação: muitas leituras, especialmente a de Sahlins, se esquecem de mencionar que o “Ensaio sobre a Dádiva” se propõe a ser uma investigação sobre as origens históricas do contrato legal e/ou econômico. A ligação não é exatamente entre nossas formas modernas de troca e as trocas arcaicas, mas entre nossa estrutura jurídico-econômica dos contratos e as formas pré-modernas de organização das transações. Prosseguindo nesse raciocínio, Parry afirma que a própria definição do problema excluiu do estudo formas de troca em que obrigações contratuais (o problema da retribuição, do pagamento e da dívida) não estavam presentes. O Ensaio, visto desse ângulo, adquire um contorno que vai das trocas entre grupos que possuíam um teor “estético, religioso, moral, legal e econômico” para o contexto de trocas mercantis entre indivíduos e nas quais tais aspectos são destituídos até que apenas seu fundo econômico permaneça. De saída, nota Parry, essa evolução coloca um problema para a analogia hobbesiana de Sahlins, dado que Mauss parte de um domínio holista em direção à atomização enquanto Hobbes parte da atomização em direção a constituição de um todo ordenado. Mas, se as dádivas são formas arcaicas de nossos contratos modernos, o que seriam nossas dádivas modernas, nossos presentes, nossas doações? Nesse ponto o conjunto teórico da antropologia econômica encontra dificuldades para responder.

Parry traz interessantes observações de que, por um lado, talvez exista uma continuidade entre dádivas nas sociedades arcaicas e dádivas em nossa própria sociedade moderna. Entretanto, a proposição dominante parece ser a de que dádivas – esse tipo de prestações em que pessoas e coisas se relacionam de forma ambígua – passou a significar algo em nossa sociedade que é completamente diferente daquilo que usualmente significava nas sociedades arcaicas: “A troca de dádivas – na qual pessoas e coisas, interesse e desinteresse, se fundem – foi fragmentada, deixando dádivas em oposição à troca, pessoas às coisas e interesse ao desinteresse. A ideologia de uma dádiva desinteressada surge em paralelo com uma ideologia de uma troca puramente interessada.” (PARRY, 1986, p. 458, tradução minha). Retornando ao texto de Mauss, seríamos nós, modernos, os autores da oposição entre dádiva e interesse:

A própria palavra interesse é recente, de origem técnica contábil: “*interest*”, em latim, que se escrevia nos livros de contabilidade referindo-se aos rendimentos a receber. Nas morais antigas mais epicurianas, é o bem e o prazer que se busca, e não a utilidade material. Foi preciso a vitória do racionalismo e do mercantilismo para que entrassem em vigor, e fossem elevadas à altura de princípios, as noções de lucro e de indivíduo. (MAUSS, 2003, p. 306-307).

A própria ideia de uma “ideologia da dádiva” e a noção de auto interesse que lhe é oposta são parte de nosso vocabulário nocional, gerando até, como aponta o próprio Mauss, dificuldades de tradução e de apreensão de prestações que, no limite, são complexas amálgamas de presente, dívida, juramentos e obrigações. A partir disso, Parry faz uma leitura no mínimo curiosa:

[O] verdadeiro objetivo de Mauss não é sugerir que não existe algo como uma dádiva pura em *nenhuma* sociedade, mas antes mostrar que, para muitos, a questão simplesmente não é esta, uma vez que eles não fazem os tipos de distinção que fazemos. Portanto, embora Mauss seja geralmente representado como dizendo que *de fato* a dádiva *nunca é de graça*, o que acho que ele realmente está nos dizendo é como adquirimos uma teoria de que deveria o ser. (PARRY, 1986, p. 458, tradução minha, ênfases no original).

Esse é o núcleo do argumento de Parry e talvez seja possível refiná-lo em alguns aspectos. Nas linhas anteriores foi demonstrado, seguindo Mauss, que as distinções entre dádiva e interesse são frutos de nosso próprio pensamento econômico e que tais distinções não encontram eco nos contextos das sociedades pré-modernas. Seria mais preciso afirmar que Mauss discute como, em tais sociedades, as prestações são compostos ambíguos em que coexistem elementos ideológicos que nosso pensamento aprendeu (ou foi forçado através de processos históricos e ideológicos quase sempre violentos) a distinguir; o texto de Parry, entretanto, deixa em segundo plano a ênfase de Mauss na reciprocidade enquanto imperativo moral. É justamente porque Mauss enxerga tanto o auto interesse absoluto do homem econômico quanto o desinteresse do “rico esmolar” como noções problemáticas que a questão da reciprocidade emerge como um problema antropológico de primeira ordem. No domínio das relações concretas, a dádiva realmente nunca é gratuita, pois também nunca é apenas auto interessada. Esse ponto é muito importante para a compreensão da discussão etnográfica de Parry sobre dádivas religiosas na Índia e é possivelmente o grande mérito de seu artigo.

Mas para que a tese de Parry se sustente, o autor precisa lançar uma hipótese sobre a discussão de Mauss: a tentativa deste último em compor uma visão evolucionista das relações contratuais que vai das sociedades arcaicas que não partilham de nossas áridas divisões entre pessoas e coisas até as relações mercantis modernas encontra um obstáculo. Tal obstáculo seria a impossibilidade, em termos de registros históricos, de ligar os modelos de troca das sociedades arcaicas com as origens jurídicas de nossas instituições, que podem ser localizadas na separação entre pessoas e coisas afirmada pela legislação tardia do Império Romano. A Índia, afirma Parry (1986, p. 459), viria ao auxílio de Mauss (assim como de muitos estudiosos de história e filologia do período) como uma espécie

de elo perdido entre o universo das sociedades primitivas e as instituições indo-europeias. Para tal, Mauss se volta para a categoria de dádivas religiosas hindu, o *dana*, regido pelo *danadharmā*, a legislação das prestações religiosas. E o *dana* se configuraria como um exemplo perfeito para os objetivos de Mauss, uma vez que se trata de uma dádiva feita pelos hindus que “encorpora” (*embodies*) os pecados, ou melhor, as impurezas, 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. 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 doador 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 *dana* apresenta características bastante ambíguas. Em primeiro lugar, ele é um exemplo perfeito de prestação que retém uma essência do sujeito que a realizou, comprometendo qualquer ambição de dissociação entre pessoa e coisa. Mas a prestação também coloca em relação doador e recipiente, pois apenas um sujeito digno pode receber o *dana* sem trazer grandes perigos ao doador. O código de Manu estabelece que um brâmane que aceita contente os presentes e não realiza suas devidas funções está condenado ao inferno, o que o torna um recipiente relutante – e, portanto, adequado – do *dana*. A questão, entretanto, é que boa parte dos brâmanes estudados na etnografia de Parry se apossa dessas dádivas sem realizar os devidos rituais e prestações posteriores, seja por desconhecimento dos ritos adequados ou pela simples impossibilidade econômica de sempre passar a dádiva adiante com acréscimo sem se arruinarem. O resultado é que os sacerdotes acabam absorvendo a impureza do *dana* e levando a consequências muitas vezes fatais.

Mas o *dana* realiza ainda outra importante articulação, aquela entre dádiva e sacrifício:

[A] identificação entre o sacrificante e a vítima – que na teoria clássica é explicitamente um substituto de sua própria pessoa – é transportada para a teoria do *dana* como uma identificação entre o doador e sua dádiva. Assim como a vítima é um substituto do sacrificador, a dádiva é um substituto do doador. Ela representa, além disso, o que ele deve expiar. (PARRY, 1986, p. 461, tradução minha).

O *dana*, dessa forma, assim como algumas modalidades de sacrifício, teria a peculiaridade de promover a máxima identificação entre doador e dádiva (assim como sacrificante e vítima) antes da transferência (assim como da imolação), ao final da qual a separação entre eles se torna absoluta. Essa leitura está de acordo com a discussão de Mauss e Hubert, quando estes afirmam que

Em todos esses casos, o caráter cuja transmissão se opera pelo sacrifício não vai da vítima ao sacrificante, mas, ao contrário, do sacrificante à vítima. É nela que se descarrega. Desse modo, é antes da imolação, e não depois, que se dá o contato, pelo menos aquele realmente essencial. Uma vez descarregado na vítima, o sacrificante tende a evitá-la, assim como ao ambiente onde se passou a cerimônia. (MAUSS & HUBERT, 2013, p. 62).

A dádiva, assim, é alienada ao final da transferência e todo o processo da troca consiste na tentativa de extinguir os direitos do doador sobre aquilo é doado, como que resistindo a tendência “natural” da dádiva em colocá-los em relação. O espírito da coisa dada é substituído pelo fantasma do pecado, cuja característica marcante é que não deve jamais retornar, o fundamento da inalienação é tornado a razão mesma da alienação:

É preciso obter-se uma assimetria pura. O doador deve procurar o receptor relutante e dar livremente, pois a dádiva genuína nunca é solicitada. Nenhum retorno terreno de qualquer tipo é permitido e até mesmo um incremento no prestígio do doador enfraquece a dádiva, que deve, portanto, ser feita em segredo. (PARRY, 1986, p. 461, tradução minha).

Esta, então, é a dificuldade: o elo que Mauss teria utilizado para atenuar a ruptura entre nossas instituições e aquelas das sociedades arcaicas acaba se tornando uma questão ainda mais complexa. O *dana*, de fato, se constitui como uma prestação que extrapola a separação entre pessoas e coisas, mas também é uma prestação que resiste à aproximação do material melanésio e norte-americano que Mauss buscava alcançar.

Parry recorre a uma palestra de Thomas Trautmann que, até muito recentemente, continuava inédita⁴³ para tentar matizar o problema. O texto de Trautmann busca demonstrar que os ideais de dádivas matrimoniais nos contextos hindus são derivados desse mesmo conceito de dádivas religiosas – o *dana* – opondo, então, uma teoria não apenas da dádiva como também do parentesco baseada na reciprocidade a uma outra baseada na não-reciprocidade. Ambos os autores, Parry e Trautmann, reconhecem que as dádivas regidas pelo *danadharma* envolvem um retorno, mas esse retorno deve ser

⁴³ *The gift in India*, conferência realizada na décima primeira *Annual Conference on South Asia*, em 1982. Publicada apenas em 2017 no *HAU: Journal of Ethnographic Theory* (TRAUTMANN, 2017).

completamente despersonalizado, ocorrido não na forma de reciprocidade restrita ou generalizada, para utilizar termos da teoria do parentesco, mas num nível transcendente:

[o] dom religioso é retribuído, mas pelo mecanismo cármico impessoal. Se houver algum retorno visível (*drsta*) da parte do recipiente humano e *quid pro quo* – tal como deve ser assumido no caso de o destinatário ser um amigo ou parente – acredita-se que a dádiva tenha colhido sua própria recompensa neste mundo e tenha perdido seu caráter transcendente, juntamente com seu fruto (*adrsta*) cármico e invisível. Torna-se assim uma questão de mera reciprocidade mundana, nada diferente no fundo do que comprar ou vender. Assim, a doutrina brâmane da dádiva parte exatamente de onde Mauss começa: a percepção do caráter contratual obrigatório da troca arcaica de dádivas e sua identidade essencial com o intercâmbio comercial. Mas, embora ambas tenham o mesmo ponto de partida, as duas teorias têm direções diferentes: uma é uma sociologia e a outra é uma soteriologia. É exatamente porque a dádiva comum impõe uma obrigação ao destinatário que os juristas brâmanes a agrupam com a venda a compra, tal como Mauss – e a descartam-na. (TRAUTMANN, 2017, p. 494, tradução minha).

O *dana* recusa que a reciprocidade se estabeleça no aqui e agora e, o que é mais importante, ele despersonaliza o recipiente ao ponto em que este se torne apenas um simples atravessador que não nutre qualquer relação de obrigação moral com o donatário. Retorno impessoal e realizado numa vida futura e uma ideologia que nega a possibilidade de uma dádiva ser feita com a presença de qualquer tipo de anseio por recompensa, características que, para os autores, nos afastariam de uma teoria da dádiva tradicional tal como elaborada por Mauss. Além disso, não se observa, tal como aponta Malinowski para os habitantes das ilhas Trobriand, a constituição da sociedade através do dar e receber de presentes. Parry cita ainda a semelhança dessa categoria de dádivas àquela presente no budismo teravada, em que as prestações não possuem um recipiente, já que o Buda existe no Nirvana, isto é, fora do mundo, enquanto as dádivas mundanas (que são retribuídas por bençãos) são feitas para os deuses através de uma lógica de reciprocidade. Além disso, a obrigação de receber também não é muito clara nesses contextos; já os brâmanes, não se entendem como submetidos a ela e muitos até fogem a todo custo desse tipo de atividade.

O *danadharmā* seria, assim, um tema de difícil tratamento para a teoria da dádiva, dado que recusa uma lei moral de reciprocidade e, como nota Parry, não está claro se uma dádiva não retribuída envolve aumento de prestígio ao algo análogo, como prevê a teoria de Blau – vale notar a expressão “não está claro”, empregada por Parry (1986, p. 463). Ao menos para os contextos levantados por Parry, a presença do espírito da coisa dada implicaria numa ausência de reciprocidade enquanto as dádivas não puras – que se observa nas relações de dar e receber da vida cotidiana – careceriam desse espírito. Aqui

a discussão de Parry denota a insistência em trabalhar com uma definição muito estreita de dádiva. Tanto Parry quanto Trautmann (e mesmo outros autores anglófonos, como James Laidlaw⁴⁴) não têm problema em reconhecer que o *dana* produz um retorno. O problema, para eles, é que esse retorno é 1) essencialmente transcendente, escapando da dimensão das relações concretas (ao menos aos olhos do observador ocidental) e 2) destituído de personalização, dado que a retribuição não guarda elementos daquele que fez a contraprestação, comprometendo uma possível sequência que colocaria ambos, doador e recipiente, numa relação prolongada de troca.

Cabe perguntar se tais problemas não emergem de uma limitação em apreender a ambiguidade e os matizes de prestações que são, no fundo, matéria de reflexões religiosas. Dizer que as dádivas cármicas, por seu caráter transcendente, não formam o tecido social por não colocarem os atores concretos em relação indica uma miopia no que diz respeito ao complexo sistema de relações espirituais, míticas e mágicas. A ausência de imanência só é um problema dentro de uma ideologia que entende as relações transcendentais como menos válidas ou reais. Mais do que isso, perde-se, com essa compreensão, a capacidade de entender como brâmanes podem se relacionar aos doadores do *dana* de formas mais amplas. Dito de outra forma, apenas porque o retorno não é feito pelo recipiente ou porque sua essência não se encontra no fruto do karma não implica que tais agentes não estejam relacionados através de inúmeras outras formas. A discussão remete diretamente ao espiritismo, em que se vê exatamente a mesma despersonalização do retorno da caridade, mas que de forma alguma implica na ausência de relação entre doador e recipiente. O problema está em centrar a discussão numa dimensão processual e até mesmo individualista da troca, que necessita de um lastro concreto/material para sua realização e que tem dificuldades em enxergar conjuntos de relações que vão além das prestações restritas – a teoria da troca generalizada não apresenta esse tipo de problema ao pensar contextos em que o retorno não ocorre pelas mãos daquele a quem se realizou a prestação.

Esse problema surge também quando Parry retoma a já citada discussão de Sahlins para discutir o tema da produtividade. Sahlins argumenta que o *hau* constituiria uma espécie de ímpeto ideológico pelo equilíbrio na troca. Ao receber um bem e se ver forçado a retribuir, o sujeito estaria submetido a uma trava ideológica cujo sentido seria o de impedir a acumulação desenfreada de tipo mercantil. O “adicional” da dádiva (o *hau*) não pode ser simplesmente absorvido por aquele que a recebe, ele deve, ao contrário, retornar.

⁴⁴ Ver Laidlaw (2000).

Parry (p. 465) comenta que esse é um dos argumentos mais frágeis da discussão de Sahlins, pois não há nada nos registros das falas de Ranapiri sobre esse impedimento do “lucro”; uma forma de acumulação chega a até ser implicada no modo como as trocas são descritas. O que haveria de interessante na discussão de Sahlins sobre o princípio de produtividade é a possibilidade de entender a própria reciprocidade como a “fonte” dessa produtividade. A dádiva estaria relacionada, assim, a princípios de fecundidade e crescimentos derivados precisamente da circulação: “Ao devolver o presente de A, B ‘nutre o *hau*’ e, assim, garante – contra Sahlins – um futuro ‘lucro’ ou ‘rendimento’. Ao não fazer isso, ao ‘evitar o *hau*’, B destruiria a fonte de sua própria produtividade e vitalidade e, portanto, sucumbiria à bruxaria ou adoceria e morreria.” (PARRY, 1986, p. 465).

O princípio de produtividade da dádiva, dessa forma, estaria diretamente relacionado ao fato de que pessoa e coisa não se distinguem radicalmente. O impulso à reciprocidade não seria um freio primitivo contra a economia mercantil, como Sahlins buscou demonstrar, mas um poderoso catalisador da própria produção, isto é, como mecanismo de geração de valor. A questão é que essa importante conclusão a que chega Parry é acompanhada pela afirmação de que, embora tanto a dádiva maori quanto o *dana* possuam a característica de carregar a essência de seus doadores, este último traria destruição e morte àquele que deixa de passá-lo adiante enquanto o primeiro traria consequências semelhantes àquele que não opera o retorno ao dono original. O *dana* aparece, nesse esquema, como um tipo de circuito sem fechamento, sua eficácia moral dependendo justamente do fato de não se fechar, enquanto no caso maori o não fechamento do sistema seria o responsável pelas consequências fatais. Polos opostos, portanto, de uma dualidade reciprocidade *versus* sua negação. O sistema torna-se problemático, entretanto, porque o circuito de fato se fecha – ao menos em sua iteração atual – quando são levados em conta os frutos do karma que beneficiarão o doador em vidas futuras.

Mas essa aparente oposição também leva Parry a refletir sobre questões que formam a grande contribuição de seu artigo. A ideia de dádivas puras, desinteressadas e que dispensam reciprocidade, parece ser uma preocupação muito presente em sociedades orientadas por noções contratuais muito bem definidas na esfera econômica. Seria como se a dádiva pura surgisse enquanto a sombra ideológica de trocas mercantis também livres, isto é, alienadas e individualizadas, recebendo a carga moral que estaria ausente nas relações econômicas. A ideia encontra eco nas reflexões sobre a autonomização da

esfera econômica e sua histórica separação de outras dimensões ideológicas, como a moral, a política e a religião (POLANYI, 2000; DUMONT, 2000). Parry até faz uso de uma linguagem muito próxima da empregada por Polanyi e Dumont para descrever esse processo:

À medida que a economia se torna progressivamente desvinculada [*disembedded*] da sociedade e à medida que as relações econômicas se diferenciam cada vez mais de outros tipos de relação social, as transações apropriadas a cada uma se tornam cada vez mais polarizadas em termos de seu simbolismo e ideologia. Podemos, portanto, argumentar que é mais provável que uma ideologia da ‘dáviva pura’ surja em sociedades altamente diferenciadas e com uma avançada divisão do trabalho [...]. Novamente, em uma economia com um setor de mercado de dimensão considerável, a troca de dádivas não tem o significado material que tem para as muitas sociedades tribais nas quais fornece o único acesso a recursos escassos e cruciais. As dádivas podem, assim, ser dadas com o único objetivo de cimentar as relações sociais e sem qualquer insistência em um retorno equivalente. (PARRY, 1986, p. 466-467, tradução minha, referências suprimidas).

Apesar do funcionalismo no modo como Parry articula sua hipótese, derivando as características da dáviva de sua posição num sistema que garante a sustentação da sociedade, trata-se de uma ideia intrigante. Parry também parece seguir de perto o espírito da empreitada de Mauss, assim como a leitura de Sahlins, dado que se observa nesse processo como o Estado e a economia, enquanto esferas autônomas, foram assumindo as funções de coesão social que eram antes desempenhadas pela dáviva. É quando o contrato social passa se instituir numa estrutura política definida e quando as obrigações que relacionam os agentes de troca passam a se legitimar numa ordem autônoma fora da moral e da religião que a dáviva se torna livre para assumir trações de voluntarismo.

Para além dessa hipótese que implicaria na necessidade de se constituir uma história social de grande abrangência está a afirmação de Parry de que tal transformação da dáviva é paralela à constituição de um sistema ideológico específico, “como é sugerido pelo fato de que em todas as principais religiões mundiais é colocada grande ênfase no mérito de dádivas e esmolas, idealmente dados em segredo e sem expectativa de qualquer retorno mundano” (PARRY, 1986, p. 466-467, tradução minha). Tais sistema ideológicos avançam noções de salvação que colocam um mundo posterior livre de sofrimento em oposição ao imperfeito mundo atual e o acesso a esse novo mundo é mediado por um processo de modulação da pessoa, ou melhor, de uma ascese, para aproximar as discussões sobre individualismo e cristianismo desenvolvidas por Dumont (1993) a partir de Max Weber e Ernst Troeltsch. A grande ênfase das religiões mundiais numa ação sob constante avaliação moral leva a sua polarização num gradiente do pecado ao mérito, que

é a fundação desse desdobramento entre um aqui e agora marcado pelo sofrimento e pelo mal e um além puro e perfeito, acessível apenas aos que viveram como pessoas dignas desse mundo futuro. A própria desvalorização deste mundo em detrimento de um outro reforçaria o ímpeto ideológico de recusar a reciprocidade, uma vez que pode apontar para uma recusa da materialidade ou das vicissitudes de um mundo inferior. Essa postura culmina, portanto, na instituição de uma renúncia, “da qual a dádiva caridosa – enquanto um exercício leigo de ascetismo – é frequentemente uma expressão” (p. 468, tradução minha).

Essa tendência, segundo Parry, ajudaria a compreender como verdadeiros sistemas de cálculo de salvação, como a contabilidade do mérito no budismo ou a aritmética entre esmola e eliminação do pecado desenvolvida por São Cipriano – talvez também o “sistema contábil do universo” de Chico Xavier. O cristianismo teria ainda a particularidade, ao contrário do hinduísmo, por exemplo, de ter desenvolvido uma noção universalista da doação, fundada nas também muito particulares noções de igualdade e liberdade que inaugurou. E foi o mundo cristão, como nota Parry, o lócus do desenvolvimento de uma teoria da utilidade. A presença de uma ideologia que constantemente atribui às coisas deste mundo como impuras, corrompidas e mesmo como obstáculos à salvação teria facilitado o florescimento da separação radical entre pessoas e coisas, umas das bases para o desenvolvimento de uma economia de mercado. O cristianismo teria, assim, buscado separar o universo das trocas interessadas e permeadas por obrigações, marca de um mundo poluído, de uma vida póstuma livre dessas amarras e limitações. A dádiva enquanto elemento ideológico da religião se cristalizou como uma negação daquilo que rege as relações deste mundo para se tornar um ideal de desprendimento. Ao mesmo tempo, ao se tornar livre dos caracteres morais e sobrenaturais, a troca foi se configurando como o ambiente primário do auto interesse e do cálculo, até possibilitar o surgimento de um domínio puramente autônomo que a abrigasse: a economia.

Com renovada ênfase ideológica na autonomia do mercado, renovam-se os apelos para que a filantropia assuma as responsabilidades que aquele [o mercado] nega. Foi possivelmente por meio de tais especulações que Mauss chegou à sua conclusão moral agora talvez não tão estranha – que a combinação de interesse e desinteresse na troca é preferível à sua separação. (PARRY, 1986, p. 466-467, tradução minha).

Sumarizando de forma sintética, o argumento de Parry é que a dádiva pura, enquanto construto ideológico, é uma espécie de duplo ou produto da comodificação das

relações que emerge com o avanço histórico do mercantilismo e, eventualmente, do capitalismo moderno. Em outras palavras, a purificação promovida pelas relações comerciais obriga a dádiva a se recolher numa dimensão amplificada na qual a possibilidade de uma prestação totalmente desinteressada se torna possível em contraposição a um construto também ideológico que é a troca comercial puramente interessada e livre de pessoalidade. É claro que essa hipótese, embora muito interessante de um ponto de vista teórico, demandaria um monumental estudo comparativo para ser validada. Mas mais do que preocupações sobre pertinência histórica, ela também fornece novas possibilidades para pensar temas que imbricam religião e economia. Seu argumento aponta para um processo de separação ideológica entre uma dádiva orientada para o transcendente e esvaziada da “materialidade” que agora fornece o lastro para as trocas econômicas individualmente centradas. O operador dessa cisão fundamental teria sido o pensamento teológico cristão ou, de forma mais ampla, algum elemento presente nas religiões mundiais – uma vez que se encontram traços desse processo no islamismo, judaísmo, budismo e em outras religiões. Essa realidade dupla hierarquicamente estruturada, o mundo das trocas interessadas e o além alcançado pelo altruísmo e abnegação, remete também a discussões antropológicas em torno das noções de imanência e transcendência. Joel Robbins (2008; 2011), para citar um exemplo recente, realizou uma recuperação de discussões sobre a teoria da era axial, em especial o tratamento a ela dado por Shmuel Eisenstadt:

[A] hipótese da época axial tem como asserção principal a ocorrência, durante o período que vai aproximadamente do oitavo ao terceiro séculos antes da era cristã, de um conjunto de revoluções similares no plano das ideias e no da fundamentação institucional destas: revoluções observadas em várias culturas eurásicas (...). As revoluções da época axial distinguiram-se por levar à emergência, conceitualização e institucionalização de uma tensão básica entre a ordem transcendente e a mundana. (ROBBINS, 2008: 123- 124).

Tal tensão se refere a uma disjunção entre os dois planos que é formulada na valorização de uma ordem superior e metafísica que é fundamentalmente diferente da realidade deste mundo. Nesse sentido, enquanto as culturas pré-axiais não ordenariam hierarquicamente este e o outro mundo – isto quando um outro mundo é sequer reconhecido –, a revolução axial colocou em operação uma série de transformações de valores que culminaram no estabelecimento de uma fronteira entre este mundo imperfeito e um além que seria sua complementação aperfeiçoada. Tal distinção hierárquica teria servido de base para as religiões mundiais que se fundam no entendimento da ordem transcendente como portadora de um estatuto cosmológico e moral superior, relacionado

à(s) divindade(s) e em oposição a um mundo corrupto e pecador. Entretanto, Robbins também alerta para um problema que surge a partir dessa análise: “o binarismo do nós-axiais-modernizantes versus eles-pré-axiais-tradicionais”. Robbins propõe deixar de lado a teoria da era axial como uma filosofia da história e focar, em vez disso, as diferenças entre culturas que elaboram alguma distinção entre o transcendente e uma dimensão mundana e aquelas que não o fazem. Muitos antropólogos rejeitaram, justificadamente, a hipótese da era axial em razão dessa tipologia demasiadamente marcada entre dois grandes tipos de sociedade.

Mas a análise antropológica nos traz ainda outras observações analíticas interessantes. Historicamente, ao menos no Ocidente, a caridade foi definida como um dom que não pode ser retribuído diretamente – o clássico exemplo esmola que o rico dá ao miserável que lhe responde, no máximo, com “Deus lhe pague”. Esse ato gera, inevitavelmente, um descompasso social sobre o qual mesmo as sociedades mais arcaicas construíram sistemas de valor: o doador acumula algum tipo de crédito (a palavra deve ser tomada com cuidado em seu sentido mais neutro possível) enquanto o beneficiário é “subjugado”, isto é, passa a estar em dívida, perde status etc. Tal característica de relações deste tipo é a causa de, ainda hoje, a caridade ser encarada como uma atitude potencialmente elitista, salvacionista e até mesmo exploratória – o que a partir das filosofias iluministas daria início a uma secularização da caridade em direção a ideias de transformação social que culminariam na noção de filantropia.

Numa segunda frente, toda caridade que se deseja constituir como “dádiva pura” tem de enfrentar uma ambiguidade e contradição que a obriga a constituir camadas ideológicas que possibilitem sua dissociação de qualquer processo de reciprocidade, seja neste ou em outro mundo. Esses dois pontos são levantados na abertura da discussão de Jonathan Benthall (2017) sobre a noção de caridade. E a caridade, como qualquer dádiva, seguindo o argumento de Mauss, implica num sacrifício de uma parte de si, o que em contextos religiosos é frequentemente alinhado com atos de devoção, como por exemplo uma forma de emulação da dádiva fundamental de Deus para o homem, seja a criação ou a salvação. Tais atos são também formas pelas quais os recipientes dessas dádivas podem realizar algum tipo de retorno. (BENTHALL, 2017, p. 3).

Toda essa jornada teórica nos traz de volta a uma questão fundamental: no que consiste a ideia de uma ação livre de interesse? De que tipo de moralidade estamos falando quando enfocamos esse imperativo tão central das religiões abraâmicas do “fazer o bem sem olhar a quem”? Afinal, como toda a antropologia econômica pode demonstrar

desde suas primeiras reflexões no final do século XIX, a concepção de uma ação moralmente carregada sem qualquer traço de interesse, isto é, uma reciprocidade radicalmente oposta à um *quid pro quod* e que se apresenta como justa na medida em que não engendra o que a maioria das sociedades conceberiam como justiça numa relação de troca: o dar, receber e retribuir. Como poderia ter se formado esse tipo de moral e essa estranha concepção de troca? Que particularidades históricas lhes permitiram florescer e, mais importante, qual foi sua influência na constituição de nossas noções modernas de dádiva, justiça, Estado e desigualdade? Em suma, é possível testar, ao menos num nível geral, alguns aspectos da hipótese de Parry? Suas afirmações encontram algum eco no material historiográfico? Essas questões, cujo escopo é muito maior do que seria possível abranger aqui, tornam analiticamente produtivo direcionar o olhar para alguns momentos-chave na história das relações econômicas.

5 – Por que caridade? Algumas reflexões históricas

5.1 – Reciprocidade e agonismo na Grécia antiga

Foi dito até aqui que o espiritismo kardecista se constitui enquanto doutrina sobre uma base fundamental que ordena as relações e a própria cosmologia como um todo. Essa base seria um amálgama da noção cristã de caridade com preceitos iluministas presentes na sociedade europeia oitocentista que mobilizava imagens e compreensões do social, da justiça, da política e da própria religião. Mas logo emerge dessa discussão uma igualmente complexa questão: afinal, no que consiste a caridade cristã? A pergunta está longe de ser trivial, apesar da noção não gozar do mesmo prestígio sociológico que outros conceitos por ela mobilizados, como as noções de dádiva e dívida. Os valores de altruísmo e abnegação, as imagens da benevolência daquele que dá em contraste com a necessidade desesperada daquele que recebe e os postulados morais que rodeiam essa relação não são encontrados em todos os contextos histórico-geográficos e seus impactos na ordem social são sem dúvida notáveis, independentemente do ponto focal que se elege para a análise – economia, teologia, política, moral etc.

Partindo, então da suposição de que os valores que orientam a moralidade cristã nem sempre nortearam as relações de assistência social (aliás, bem antes das modernas noções de “social”), cumpre refletir por um momento sobre como relações desse tipo se

organizavam antes da expansão do cristianismo. Pois é também um fato que pobres, doentes, órfãos e sofrendores não entraram apenas recentemente no imaginário religioso/político e as formas de lidar com essas categorias, bem como com a dos ricos, dos líderes e dos notáveis sempre articularam, de uma forma ou de outra, um sem-número de ideias e práticas. Não se trata de visar uma genealogia da caridade que busque identificar as raízes das formas contemporâneas de ação altruísta, mas sim utilizar de algumas reflexões históricas como material etnográfico capaz de lançar luz às particularidades encontradas na prática dos agentes aqui estudados. A grande vantagem dessa postura metodológica é que a discussão histórica não é incluída como uma revelação sobre antigas formas de fazer caridade, mas como (1) fonte de material etnográfico (ainda que de “segunda mão”) e (2) como perspectivas teóricas sobre o dom, relações econômicas e religião, uma vez que historiadores e historiadoras não tecem suas análises sobre tais temas no vácuo, mas sob a égide de arcabouços teóricos muito específicos que avançam noções particulares nessa frente.

Anteriormente foi afirmado que o espiritismo despende um grande esforço para construir noções particulares de doadores, recebedores e da relação de caridade como um todo, derivando dessas imagens e valores sua visão de mundo e prática. Nessa linha, a questão aqui é procurar trazer para o debate algum deslocamento ou distanciamento controlado a fim de fragmentar algumas ideias fundacionais da própria sociabilidade moderna que orientaram não apenas a codificação do espiritismo como o próprio pensamento filosófico ocidental. Um possível ponto de partida é precisamente a Grécia antiga, onde podemos encontrar configurações familiares da dádiva e da noção de reciprocidade. Com efeito, independentemente do tempo ou lugar, falar de troca e reciprocidade é um requisito para falar da construção de qualquer noção de pessoa social, um ensinamento de Marcel Mauss que une tanto estudiosos da Grécia arcaica quanto do espiritismo brasileiro contemporâneo.

Retomando, assim, o “Ensaio sobre a Dádiva” e sua importante afirmação da integral relação entre as prestações a construção da pessoa, o conjunto relações categorizadas como trocas agonísticas, presentes nas caracterizações homéricas dos helênicos, oferecem interessantes observações sobre os temas da reciprocidade e hierarquia. Esse enfoque é abordado por Tom Beidelman (1989), ainda que de uma perspectiva crítica e mais elogiosa das contribuições de Simmel ao assunto. Nessa discussão, o autor cita um interessante ponto sobre as trocas que, a partir de textos como a *Ilíada*, apresentam uma ambiguidade que teria escapado a Mauss: a ideia de que existiria

uma preocupação entre os gregos de que trocas aparentemente igualitárias pudessem elicitar o surgimento de relações hierárquicas, surgidas principalmente da enganação, de erros de avaliação ou coerção (BIEDELMAN, 1989, p. 228). Os textos homéricos, quando citam trocas aparentemente desconexas (uma armadura de ouro sendo trocada por outra de bronze, um item aparentemente cotidiano por uma considerável parcela de butim, uma mulher capturada por um tesouro em ouro, etc.), estariam ilustrando uma aversão do pensamento grego à quantificação comercial e à equalização dos valores que acompanham as trocas recíprocas; em outras palavras, um elogio das trocas agonísticas, ainda que de modo distinto de como Mauss descreveu essa categoria de prestações.

O elogio de Biedelman a Simmel vem da ênfase deste autor na noção de que a troca econômica envolve sempre uma medida de sacrifício e resistência. Esse é um ponto que mereceria uma discussão mais prolongada da que é oferecida aqui, mas cumpre apenas notar que se trata de uma lógica curiosamente liberal e, apesar do pretense afastamento das noções modernas de comércio, a ideia de que todo ato de dar é também um ato de sacrífico (se deixa de ter algo ao dar a outrem) e que é deste sacrífico que se derivam noções de valor soaria bastante familiar aos teóricos utilitaristas bem como aos proponentes do que atualmente costuma-se classificar como neoliberalismo econômico. Porém, também é destacada na obra de Simmel a questão da personalização das trocas, especialmente no contexto helênico clássico, em que noções de vergonha e honra (e as espertezas e maquinações voltadas para a manipulação dessas categorias) eram fundamentais. É bem verdade que Simmel discutiu o processo pelo qual as trocas entre não-parentes facilitam a emergência de uma complexa etiqueta e performances sociais, como aponta Biedelman; e vale notar que o sociólogo alemão também caracterizou a troca como uma “imposição de identidade”, precedendo Mauss em alguns anos no que tange ao debate sobre como os dois lados da relação se constituem mutuamente na circulação de coisas e pessoas.

Entretanto, é fundamental destacar, por outro lado, que a discussão de Simmel possui um alcance epistemológico muito menor que a empreendida por Mauss alguns anos depois. Em primeiro lugar, a própria caracterização da acertada centralidade da troca na sociabilidade humana é particularmente estreita: “A maioria das relações entre os homens pode ser considerada na categoria de troca. A troca é a forma mais pura e concentrada de todas as interações humanas nas quais interesses sérios estão em jogo” (SIMMEL, 1971, p. 43, tradução minha). Não encontramos aqui um análogo da famosa fórmula maussiana de que a dádiva mobiliza interesse e desinteresse ou que é livre ao

mesmo tempo em que é compulsória. No lugar, é possível identificar uma abordagem influenciada pela economia neoclássica, centrada em noções muito particulares (e localizadas) de indivíduo, interesse e subjetividade:

O que alguém gasta na interação pode ser apenas sua própria energia, a transmissão de sua própria substância. Inversamente, a troca ocorre não por causa de um objeto anteriormente possuído por outra pessoa, mas por causa do próprio sentimento de alguém sobre um objeto, um sentimento que o outro anteriormente não possuía. Além disso, o significado da troca é que a soma dos valores é maior depois do que era antes, e isso implica que cada parte dá à outra mais do que possuía. (SIMMEL, 1971, p. 44, tradução minha).

A ideia de que a soma dos valores após a troca é maior que antes dela é uma interessante proposição que poderia ser enriquecida a partir de muitos materiais etnográficos que já estavam disponíveis na virada do século XIX para o XX. Entretanto, Simmel turva o potencial antropológico dessa discussão ao colocar no coração das concepções de valor mobilizadas pela troca as avaliações e interesses individuais que marcam a subjetividade burguesa e filosofia do homem econômico.

Da mesma forma, a noção de sacrifício empreendida pelo sociólogo é menos uma nuançada ideia de mediação dialógica, como propuseram Mauss e Hubert, mas a simples marcação negativa de crédito que emerge das atividades econômicas modernas. Simmel, assim, inicia sua discussão propondo a ideia da inseparabilidade entre troca e sacrifício: “De todos os tipos de troca, a troca de valores econômicos é a menos livre de algum matiz de sacrifício” (SIMMEL, 1971, p. 44, tradução minha). Logo em seguida, essa interessante afirmação é desenvolvida da forma mais ortodoxa possível: “Considerada com referência ao seu conteúdo imediato, a troca nada mais é do que a repetição causalmente conectada do fato de que um ator agora tem algo que antes não tinha e, por isso, perdeu algo que antes tinha.” (SIMMEL, 1971, p. 46, tradução minha).

O linguajar logo se torna familiar a qualquer leitor de Adam Smith ou dos muitos teóricos do liberalismo econômico, fazendo uso de conceitos e imagens como o homem econômico, agente livre, desejos pessoais, cálculos de valor, demanda individual etc. Não se trata de afirmar, é claro, que a análise de Simmel não oferece uma reflexão sociológica interessante sobre a troca econômica que matiza os teóricos da ciência econômica que lhe precederam, mas sim de apontar que as relações de troca e os sujeitos econômicos abordados por sua análise são historicamente circunscritos e seu universo conceitual não se propõe a operar qualquer distanciamento do material epistemológico que vinha orientando as discussões sobre o assunto até aquele momento. Desse modo, a oposição entre as teorias da troca de Simmel e Mauss levantada por Beidelman aparece como uma

questão mais circunscrita do que se poderia imaginar, já que se trata de teorias que não se prestam ao mesmo escopo e nem ao mesmo material:

Sendo assim, o homem econômico isolado, que seguramente deve fazer certos sacrifícios para obter certos frutos, comporta-se exatamente como aquele que faz trocas. A única diferença é que a parte com quem ele contrata não é um segundo agente livre, mas a ordem natural e a regularidade das coisas, que não satisfazem nossos desejos sem sacrifício de nossa parte mais do que qualquer outra pessoa. Seus cálculos de valor, de acordo com os quais ele governa suas ações, são geralmente os mesmos da troca. Para o agente econômico como tal é certamente irrelevante se as substâncias ou capacidades de trabalho que ele possui são enterradas no solo ou dadas a outro homem, se o que ele ganha com o sacrifício é exatamente o mesmo em ambos os casos.

Esse processo subjetivo de sacrifício e ganho dentro da psique individual não é de forma alguma algo secundário ou imitativo em relação à troca interindividual. Pelo contrário, o dar e receber entre sacrifício e conquista dentro do indivíduo é o pressuposto fundamental e, por assim dizer, a essência de toda troca bilateral. O último é apenas uma subespécie do primeiro; isto é, é o tipo em que o sacrifício é ocasionado pela demanda de outro indivíduo, enquanto o sacrifício pode ser ocasionado por coisas e suas propriedades naturais com o mesmo tipo de consequências para o ator. (SIMMEL, 1971, p. 46, tradução minha).

Que os gregos clássicos e suas relações de troca agonística pudessem ser compreendidos de forma mais produtiva pela análise de Simmel expõe apenas uma possível abertura de continuidade entre modelos de pensamento que permeavam o mundo helênico e a Europa mercantil. Mas até mesmo essa noção acaba sendo mais bem demonstrada pelas análises maussianas da competitividade dos presentes e honrarias e das origens de legislações contratuais que pariram os conceitos ocidentais de coisa e pessoa.

A sociedade grega clássica apresentava uma tensão entre valores igualitários e hierárquicos. A organização social constituída em torno de núcleos domésticos familiares (*oikos*), governados por uma figura masculina cuja relação com outros *oikoi* era a de garantir relações de aliança vantajosa com aqueles que possuíam prestígio similar através de presentes e casamentos, tendia a tensionar esses polos das relações sociais de forma que a habilidade em navegar por esse jogo de interações aparentemente amistosas, mas terrivelmente competitivas e arriscadas, era uma das mais valiosas qualidades sociais. Não é surpresa, nessa mesma linha, que noções de inveja e cobiça também proliferavam nessa configuração de distinção entre iguais, da mesma forma como a troca atuava como um instrumento que possibilitava, num contexto valorativo relativamente igualitário, a “captura” de outrem por meio da subordinação e do endividamento, formando verdadeiros aglomerados de posses e pessoas em torno de homens e/ou famílias que conseguiam colocar sua riqueza e habilidade social para gerar distinção: “A riqueza, a

terra, os guerreiros e os trabalhadores de uma família formavam um sistema interligado de produção. Riqueza e terra sustentavam e atraíam pessoas” (BEIDELMAN, 1989, p. 230, tradução minha). O caráter iminentemente aberto dessa organização social em que alguns poucos notáveis disputavam para colocar o maior número de pessoas e grupos sob sua órbita de influência torna particularmente sutil o conceito de aristocracia, já que comporta sempre o risco da ruína e da vergonha.

Para os gregos homéricos, o parentesco envolvia profunda solidariedade e revelação de identidade, mas também envolvia relações hierárquicas de idade e gênero. No *oikos*, a hierarquia era bem definida. Fora do *oikos* os *agathoi* propriamente ditos eram mais ou menos iguais. É nessa esfera externa, igualitária, que alguém se engaja em trocas agonísticas para manter e aumentar seu nome, sua dignidade (*aidos*), por meio do acúmulo de estima (*time*). A troca inevitavelmente envolvia a alteração de iguais em desiguais. (BEIDELMAN, 1989, p. 232, tradução minha).

Mais interessante para a presente discussão é o modo como esse tipo de organização social produzia e fazia circular coisas. Uma vez que dádivas carregavam em si uma espécie de insígnia social do doador (um tema clássico do Ensaio de Mauss), a troca voluntária de presentes, nas quais intensas disputas de atribuição de valor (sempre se pautando pela pessoa de quem realiza a prestação) se desenrolavam, era uma instância fundamental de circulação de coisas e pessoas para além do trabalho. O comércio, por outro lado, não gozava do mesmo prestígio, uma vez que se baseava numa relação particularmente domesticada de definição de valor da coisa vendida. O saque, no qual demonstrações de forma e fama definiam parcelas às quais um guerreiro teria direito na ocasião de batalhas e cercos, também se constituía como instância privilegiada de disputas, especialmente exploradas pela literatura homérica – como na famosa desavença entre os direitos do butim do primeiro ataque a Tróia, na *Ilíada*, que colocou Aquiles em direta oposição a Agamenon. Por fim, o ganho obtido legitimamente por enganação e roubo também era reconhecido, a depender da habilidade do agente em escapar da vingança do ofendido – um famoso exemplo de fracasso desse tipo sendo quando, na *Odisseia*, os marujos de Odisseu desrespeitam seu capitão e se apossam do gado de Apolo, ato prontamente punido pelo deus do Sol.

Os gregos homéricos extraíam sua personalidade, sua identidade social, da troca, fosse ela agonística ou não. Alguém conhecia sua posição e ‘nível’ [*rank*] por saber com quem recebia e dava mulheres, com quem trocava presentes e hospitalidade, o que era concedido a alguém a partir de outros como recompensas e com quem lutava na guerra e no esporte. Para conhecer a si mesmo, era preciso conhecer os outros que lhe respondiam. (BEIDELMAN, 1989, p. 231 – 232, tradução minha).

O quadro oferecido pela literatura homérica é, portanto, o de uma sociedade em que o ganho de um ator é resultado da perda de outro e a habilidade em navegar por essas tensas relações de troca sem que elas escalem para a violência pura e não mediada é um fator fundamental na aquisição e manutenção de status. É claro que essa imagem, por conta de sua derivação a partir de um material literário cuja fundamentação histórica é ainda imprecisa, coloca uma ênfase desmedida nas relações sob as quais noções de heroísmo, astúcia e fama são construídas. Não é surpreendente que as relações de fato comerciais, nas quais o nível de ganho e perda são particularmente controladas por processos de avaliação e regras de conduta, não apareçam com o mesmo destaque que o saque, a dádiva ao convidado, o roubo, entre outras. Afinal, tanto a *Ilíada* quanto a *Odisseia*, como pontua o próprio Beidelman, são obras que discutem o processo de definição da pessoa, da subversão e mácula da identidade e sobre as relações entre reciprocidade e heroísmo – na *Ilíada* o problema do heroísmo de Aquiles e das disputas causadas em torno da avaliação de sua legítima recompensa e na *Odisseia* os apuros de Odisseu ao passar por lugares em que seu nome heroico é desconhecido ou desprovido de valor.

Mas a questão base permanece: a sociedade grega marcava as relações de troca com um componente agonístico particularmente proeminente e as noções de pessoa, sua construção e destituição, passavam pelas disputas e negociações competitivas de/entre coisas e pessoas. Honra e vergonha, autonomia e submissão, eram valores primordiais na sociedade helênica clássica e sua articulação enquanto prática e discurso se dava no ambiente das trocas econômicas e cerimoniais/religiosas. Beidelman (1989, p. 249) ressalta esse contexto como um exemplo de como a leitura de Mauss da troca como um mecanismo de “solda” da sociedade ou de amenização/domesticação do conflito não se adequa a uma realidade que pode ser melhor lida pela ênfase de Simmel nas estratégias de divisão, de afirmação pública de ganhos e perdas. A clássica discussão maussiana do espírito da coisa dada, em que aspectos da pessoa residem e transitam através das coisas de forma a facilitar seu retorno de alguma forma e em algum nível é contrastado com a descrição de Simmel de como as coisas se tornam livres daqueles que a produziram e detinham através de processos interessados de perda e ganho. O valor desses objetos derivando não de relações com elementos da pessoa que os possuíam, mas do risco de perdê-los. Seria nesse ambiente de alto risco e competitividade que a subjetividade helênica se construiria ou se destruiria através de interações profundamente interessadas e competitivas com a alteridade. Numa palavra, a teoria de Mauss estaria baseada em

noções de solidariedade e coesão social enquanto a de Simmel no poder e na coerção centradas no indivíduo.

Não vem ao caso mergulhar muito profundamente nessa polêmica sobre que tipo de ênfase analítica faz mais sentido para refletir sobre a sociedade grega arcaica⁴⁵, embora a imagem oferecida por Beidelman lembre, talvez exageradamente, as relações encontradas no cotidiano de uma bolsa de valores. Entretanto, o interesse em recuperar esse material está em refletir sobre o tipo de elaboração que uma sociabilidade agonística poderia produzir para os fracos, os doentes, os incapazes e os demais agentes que historicamente se constituíram como recipientes da caridade. Não é como se a sociedade helênica não possuísse pobres e toda sorte de vulneráveis e a própria palavra filantropia tem sua raiz no grego, bem como a noção de *eleêmosynê*, que originou o conceito de esmola. Então não seria plausível supor que havia espaço para a caridade nessa organização social? A chave da questão, como de costume, está na forma como esses discursos e práticas eram definidos, pois o “fazer o bem” e as noções de solidariedade da época simplesmente não tinham os pobres e fracos como objeto.

O termo *philanthrôpos* se balizava não pelo sentido moderno de auxiliar os necessitados de acordo com alguma noção de moral cívica ou religiosa, mas sim pela obrigação e uma pessoa em honrar o seu povo, sua família e, especialmente, os convidados que se colocam sob a sua proteção. Os deuses também mostravam pouco interesse naqueles que eventualmente guardariam a chave do paraíso para os cristãos, nunca organizando obrigações religiosas em torno ajuda ativa aos miseráveis e sofredores. Os gregos arcaicos possuíam uma noção de sociedade, mas essa noção passava por definições muito precisas de seus agentes e de que tipos de prestações eles seriam dignos de receber. É bem verdade, por outro lado, que a noção de *eleêmosynê* envolve uma ideia de piedade, mas sempre direcionada a um compatriota, convidado, amigo ou familiar, desde que merecedores. A alegria de dar e distribuir nunca é trabalhada como direcionada àqueles não podem retribuir e sim para os quais algum nível de

⁴⁵ Existe ainda um texto de comentário escrito por Terence Turner (1989) e direcionado ao artigo de Beidelman, ambos publicados no mesmo volume da revista *Cultural Anthropology*. Neste comentário, Turner argumenta em defesa de uma análise fundada não em Mauss ou Simmel, mas em Marx, enfocando a dimensão da reprodução social que seria englobante em relação às discussões sobre troca: “A troca é vista como a forma geral de um processo total de produção e reprodução social, criação e ruptura de relações sociais e identidades pessoais.” (TURNER, 1989, p. 263, tradução minha). O autor também critica a noção maussiana da troca como fato social total, uma vez que promoveria uma purificação da noção de troca em relação à sua intrínseca articulação com a produção e reprodução social. Outra interessante observação levantada nesse comentário é sobre a importância de distinguir conceitualmente circulação e troca, a segunda se caracterizando como uma materialização da primeira, que se definira como um fenômeno amplo de comunicação que pode assumir outras formas de discurso e ação.

reciprocidade pode ser firmado, embora não de forma tão aguda quanto uma análise baseada puramente na literatura homérica poderia sugerir. Hesíodo, em *Os Trabalhos e os Dias*, oferece uma síntese dessa postura:

Chame seu amigo para um banquete, mas afaste-se de seus inimigos. Convide especialmente aqueles que moram perto de você. Pois se algo acontecer em sua propriedade, seus vizinhos virão de imediato, enquanto seus sogros e cunhados se cingem. Um mau vizinho é tão doloroso quanto um bom vizinho é uma grande bênção. Aquele que tem um bom vizinho tem para si algo de grande valor. Nem um boi se perderia se não houvesse maus vizinhos. Tome emprestado de seu vizinho uma quantia justa e pague-lhe com a mesma medida, ou até melhor, se puder, para que no futuro, se precisar de algo, possa contar com ele.

Não busque lucros imorais, pois estes são como perdas. Seja amigo daquele que é seu amigo e visite aqueles que o visitam. E dê a quem dá, e não dê a quem não dá: uma pessoa dá a quem também dá, mas ninguém dá a quem nada dá. Dar é bom; mas tomar sem dar em troca é uma coisa ruim, uma doadora da morte! Pois o homem que dá de bom grado, mesmo que dê abundantemente, esse homem se alegra com sua dádiva e se deleita em seu coração. Mas aquele que cede ao descaramento e toma para si alguma coisa, mesmo que leve apenas um pouco, é algo que dá frio na alma. (HESÍODO, 2017, p. 122, tradução minha).

A atitude geral defendida por Hesíodo é a de uma reciprocidade geral que não apenas elogia uma disposição à frugalidade e à generosidade como também condena enfaticamente a avareza como uma prática moral e socialmente repreensível. Mas dois pontos em particular saltam do trecho citado. Em primeiro lugar, o autor tece elogios ao esforço pessoal de um agente social em construir uma rede de prestações e contraprestações em que os sacrifícios e perdas que um lado pode angariar não é reconhecido como tal, mas sim como um mecanismo capaz de assegurar futuras trocas e o benefício coletivo. Hesíodo levanta quase que uma imagem de um coletivismo ou sistema de segurança social arcaico, desde que coisas, signos e pessoas fluam de forma produtiva. Mesmo nas situações em que desnivelamentos hierárquicos ocorram, o sistema é capaz de estabelecer uma ordem baseada nos valores que orientam essa práxis. Quando um homem arruinado se via sob a esfera de influência de outro mais rico e poderoso, este também lhe devia garantir hospitalidade e proteção, pois nenhuma relação produtiva, ao menos quando falamos de moralidades pré-modernas, pode se sustentar numa estrutura baseada exclusivamente em ganhos e perdas. E as narrativas míticas, bem como o próprio conselho de Hesíodo, estão cheios de lições sobre o que os deuses guardam para os maus vizinhos, para os avaros e para os mesquinhos.

O segundo ponto, por sua vez, está na independência dessa moralidade em relação ao “sobrenatural”. Hesíodo não precisa derivar a validade desse sistema de valores de um

apelo ao divino porque os próprios deuses estão a ele vinculados. Ora, toda a trama da *Iliada* é ocasionada por uma violação da *Xenia*, ou hospitalidade amigável, quando Paris desonra seu anfitrião ao raptar Helena e uma das facetas de Zeus era precisamente a de *Zeus Xenios*, o protetor dos forasteiros. Nesse sentido, em vez de fundar uma moral, a religiosidade grega mais procurava afirmar determinados comportamentos e discursos tradicionais cuja validade não era derivada de éditos divinos – como nas religiões abraâmicas –, mas do fato de que os deuses também dela participavam e a partir dela puniam ou recompensavam as pessoas comuns. Não apenas isso, mas todo o sistema de honra e status derivava dessa sociabilidade; a noção de *philotimia* (amor à honra) podia se traduzir também como um impulso à generosidade, mas não pelo valor intrínseco de dar a outrem (ou especialmente dar a quem não tem), mas num sentido amplo e competitivo de dar àqueles que promovem algum nível de reciprocidade. Por isso Hesíodo recomenda ser generoso com os vizinhos e não com os miseráveis.

Contrastemos agora o teor do conselho moral de Hesíodo com alguns versículos do Antigo e Novo Testamento para avaliar a mudança de tom e de gradação moral do quase coletivismo competitivo grego para os imperativos da generosidade transcendente judaico-cristã:

“O que furtava não furtar mais; antes trabalhe, fazendo algo de útil com as mãos, para que tenha o que repartir com quem estiver em necessidade”. (Efésios 4:28).

“O desejo do preguiçoso o mata, porque as suas mãos recusam trabalhar. Todo o dia ele deseja coisas de cobiçar, mas o justo dá, e nada retém”. (Provérbios, 21:26).

“Deem, e lhes será dado: uma boa medida, calcada, sacudida e transbordante será dada a vocês. Pois à medida que usarem, também será usada para medir vocês”. (Lucas 6:38).

“Dê-lhe generosamente e sem relutância no coração; pois, por isso, o Senhor, o seu Deus, o abençoará em todo o seu trabalho e em tudo o que você fizer”. (Deuteronômio, 15:10).

“Honre o Senhor com todos os seus recursos e com os primeiros frutos de todas as suas plantações; os seus celeiros ficarão plenamente cheios, e os seus barris transbordarão de vinho”. (Provérbios 3:9-10).

“Há quem dê generosamente, e vê aumentar suas riquezas; outros retêm o que deveriam dar, e caem na pobreza. O generoso prosperará; quem dá alívio aos outros, alívio receberá. O povo amaldiçoa aquele que esconde o trigo, mas a bênção coroa aquele que logo se dispõe a vendê-lo.” (Provérbios 11:24-26).

“Tragam o dízimo todo ao depósito do templo, para que haja alimento em minha casa. Ponham-me à prova”, diz o Senhor dos Exércitos, ‘e vejam se não

vou abrir as comportas dos céus e derramar sobre vocês tantas bênçãos que nem terão onde guardá-las” (Malaquias 3:10).

“E ordenou ao povo, que morava em Jerusalém, que desse a parte dos sacerdotes e levitas, para que eles pudessem se dedicar à lei do Senhor. E, depois que se divulgou esta ordem, os filhos de Israel trouxeram muitas primícias de trigo, mosto, azeite, mel, e de todo o produto do campo; também os dízimos de tudo trouxeram em abundância. E os filhos de Israel e de Judá, que habitavam nas cidades de Judá, também trouxeram dízimos dos bois e das ovelhas, e dízimos das coisas dedicadas que foram consagradas ao Senhor seu Deus; e fizeram muitos montões. No terceiro mês começaram a fazer os primeiros montões; e no sétimo mês acabaram. Vindo, pois, Ezequias e os príncipes, e vendo aqueles montões, bendisseram ao Senhor e ao seu povo Israel. E perguntou Ezequias aos sacerdotes e aos levitas acerca daqueles montões. E Azarias, o sumo sacerdote da casa de Zadoque, lhe respondeu, dizendo: ‘Desde que se começou a trazer estas ofertas à casa do Senhor, temos comido e temos fartado, e ainda sobejou em abundância; porque o Senhor abençoou ao seu povo, e sobejou esta abundância’” (2 Crônicas 31:4-10).

A questão colocada pelo texto bíblico é precisamente a inclusão de um terceiro termo, uma espécie de avalista ou mediador nas relações que unem os atores sociais: a figura de Deus. Uma vez que todas as coisas e, principalmente, todas as riquezas pertencem a Deus, as operações de troca e produção devem ocorrer segundo suas leis e isso implica em reconhecer a legitimidade de determinadas categorias de pessoas que detêm um status específico nessas relações. Em primeiro lugar, há a classe dos sacerdotes, descendentes de Levi que são dignos de receber e administrar as prestações que os judeus faziam ao Templo como resultados de sua posição de guardiões dos ritos, das leis e da moral de Deus perante o povo. Dado que Deus expressa, ainda em Genesis, sua intenção em viver ao lado de sua criação, essa possibilidade requeria a atuação dos levitas em manter o santuário livre de pecados e impurezas que pudessem afastar a presença da divindade. Outra categoria de pessoa que aparece é precisamente a dos pobres e necessitados.

O material grego clássico é relativamente escasso no que diz respeito ao tratamento dessas pessoas. Em geral, é possível dizer que não havia uma figura religiosa que protegesse e zelasse pelos pobres e, conseqüentemente, essa ausência se traduzia na ausência de comportamentos sociais instituídos e direcionados para essa população. Contrariamente, os pobres eram vistos em relação à religiosidade através de uma perspectiva de desvantagem, dada sua dificuldade ou incapacidade, por exemplo, de realizar sacrifícios aos deuses, de organizar ou participar da organização de festividades, entre outros canais tradicionais de contato com o divino. Em vez de conduto para graça divina, a pobreza aparece nesse contexto como um obstáculo para o exercício das funções religiosas e cívicas e que certamente não requeria a instituição de ações políticas e/ou morais para remediá-la. Mesmo a distribuição de alimentos em tempos de crise, realizada

pelas cidades-estados na Grécia e posteriormente pela Roma aristocrática, não se balizava por qualquer noção de proporcionalidade, os pobres não recebendo mais ou antes que os ricos.

Não vem ao caso discutir aqui as possíveis razões de ênfase judaico-cristã na figura dos pobres e sofredores ao ponto de lhes colocar no núcleo da soteriologia. Diversos trabalhos já se enveredaram por essa senda, cobrindo desde a discussão filosófica da genealogia da moral feita por Nietzsche até estudos históricos e linguísticos empreendidos por autores como Georges Dumézil. Mas um ponto em específico nessa discussão, sobre o qual voltaremos a falar mais à frente, é digno de ser destacado. É particularmente fácil traçar uma hipótese, ainda que muito rudimentar, sobre essa posição privilegiada dos pobres, fracos e oprimidos na teologia judaico-cristã. Historicamente, por se encontrarem numa encruzilhada entre vários impérios belicosos e expansionistas, os judeus sempre se viram sob a ameaça de conquista e agressão por parte de povos vizinhos. Ao mesmo tempo, o território por eles ocupado não era particularmente apropriado para o desenvolvimento de uma sociedade de caráter ultracentralizado e militarista, como era o caso dos vales do Nilo, da Mesopotâmia e demais territórios adjacentes ao Levante. Essas particularidades geográficas, históricas e sociológicas colocaram o povo judeu numa situação de constante jugo, pilhagem, tributo e demais formas de opressão. Pode-se, assim, levantar uma hipótese sobre o quanto uma materialidade do sofrimento, da relativa escassez e da constante agressão externa não poderia levar ao desenvolvimento de uma teologia que dispense tanta importância para o fraco, o doente, o pobre e o oprimido. Mais do que isso, o quanto essa materialidade também não poderia favorecer ideologias pautadas por noções de Terra Prometida ou de uma salvação em que Deus punirá os injustos e acolherá os que tanto sofreram neste mundo. Para citar um exemplo concreto, quando analisamos os impactos sociais do violento domínio Romano na Judéia, a seguinte passagem do Evangelho de Mateus ganha uma luz diferente:

Bem-aventurados os humildes de espírito, porque deles é o reino dos céus. Bem-aventurados os que choram, porque serão consolados. Bem-aventurados os mansos, porque herdarão a terra. Bem-aventurados os que têm fome e sede de justiça, porque serão fartos. Bem-aventurados os misericordiosos, porque alcançarão misericórdia. Bem-aventurados os limpos de coração, porque verão a Deus. Bem-aventurados os pacificadores, porque serão chamados filhos de Deus. Bem-aventurados os perseguidos por causa da justiça, porque deles é o reino dos céus. Bem-aventurados sois quando, por minha causa, vos injuriarem, e vos perseguirem, e, mentindo, disserem todo mal contra vós. Regozijai-vos e exultai, porque é grande o vosso galardão nos céus; pois assim perseguiram aos profetas que viveram antes de vós. (Mateus 5:3-12).

Independentemente sobre o quanto quisermos aprofundar essa hipótese, o fato é que as categorias levantadas por Mateus (e nos textos dos hebreus como um todo) não são encontradas nos textos gregos. Esse descompasso está relacionado a diferentes concepções de sociedade. A polis grega não se constituía como uma comunidade fundada no parentesco, tanto concreto como transcendental (pensemos nas comunidades judaicas, com sua ênfase nas noções de irmandade e descendência a partir de um Deus pai). Pelo contrário, tratava-se de uma rede alianças baseadas na localidade e numa série de estruturas comunais que dependiam de uma noção particularmente autônoma de pessoa, daí que os gregos se caracterizam muito mais como “amigos” do que “irmãos”. Esse é, afinal, o princípio da noção de sociedade civil. A reciprocidade grega, embebida na noção de amizade e consolidada num *quid pro quo* orientado para o acúmulo de honra e prestígio, era, parafraseando Aristóteles, a base do Estado:

A relação filantrópica entre iguais pode ser bilateral, onde um indivíduo ou família dá algo e recebe outra coisa. Pode ser troca de presentes, favores ou até mesmo familiares (nos casos em que os pais arranjam o casamento dos filhos). O mecanismo era que os presentes exigiam retribuição – não no momento, mas no futuro. Quando o pagamento era muitas vezes maior do que o presente original, depois de um tempo ninguém sabia dizer quem estava em dívida com quem. O resultado é um vínculo entre famílias que pode ser herdado de pai para filho. (MUUKKONEN, 2010, p. 1232, tradução minha).

A ferocidade desse sistema chegava a constituir um paradoxo em relação às noções de social presentes na região do Levante, como é destacado por Aristóteles:

Os benfeitores parecem amar seus beneficiários mais do que os beneficiários os amam, e isso é discutido como se fosse um paradoxo. Parece para a maioria das pessoas que isso acontece porque os beneficiários são devedores enquanto os benfeitores são credores. Portanto, assim como no caso dos empréstimos os devedores desejam que seus credores não existam ao passo que os credores realmente se preocupam com a segurança dos devedores, os benfeitores desejam que seus beneficiários existam, pois esperam gratidão em troca, enquanto os beneficiários não são ansiosos para realizar tal retorno. (ARISTÓTELES, 2000, p. 173, tradução minha).

A dádiva, nesse sentido, podia até ser vista como um elemento indesejável, uma vez que, caso não pudesse ser retribuída, incorria no desenvolvimento de relações hierárquicas e servidão ou dependência (*hiketes*, termo que é o equivalente grego do latim *clientus*, origem de noções como clientelismo etc.). Portanto, poderíamos falar em dois tipos de prestações ou relações de *philia* no contexto grego: um primeiro que se dava entre pessoas de status semelhante, no qual se espera a retribuição e que constitui o principal palco do competitivo jogo social; e um segundo, que se dá entre pessoas de status muito diferentes, no qual o lado mais fraco acaba preso no imperativo de ceder sua lealdade e obediência

ao benfeitor (MUUKKONEN, 2010, p. 1233). Não parece haver espaço nesse sistema para uma noção de valor que seja derivada de uma relação em que se realiza uma prestação sem retorno, isto é, baseada inteiramente numa noção, seja qual for, de altruísmo: “[Todas] ou a maioria das pessoas, embora desejem o que é nobre, escolhem racionalmente o que as beneficiará; e embora seja nobre conceder um benefício a outro sem qualquer reciprocidade em mente, é receber benefícios que beneficia a alguém.” (ARISTÓTELES, 2000, p. 161, tradução minha).

5.2 – Roma e as dádivas para a sociedade

Mas e quando falamos do outro lado do Mar Adriático? Como os romanos organizavam suas prestações morais? Afinal, Roma precisou desenvolver e aprofundar inúmeras concepções políticas advindas da Grécia clássica. Uma interessante ponte entre esses temas é o livro “Pão e Circo”, do historiador francês Paul Veyne (2014), que discute como essa herança helênica constituiu algo até mais amplo que uma “política social” na Roma Antiga. A pesquisa de Veyne é pertinente não apenas por discutir o chamado evergetismo greco-romano, mas também por avançar reflexões importantes sobre dom, economia e reciprocidade que vão além do contexto histórico a que o livro se refere. Pão e Circo é uma obra que discute um fenômeno intrigante ou mesmo escandaloso aos olhos modernos: os dons à coletividade realizados por certos notáveis nas sociedades gregas e romanas. Esse grupo de pessoas, que incluía tanto os cidadãos abastados quanto os dirigentes das cidades, senadores, membros da oligarquia e o próprio imperador, estava preso a uma “moral de classe” (VEYNE, 2014, p. 1) que lhes suscitava a necessidade de ser generosos ao povo, oferecendo presentes à plebe, melhorias à cidade, presentes que flertam com nossas concepções modernas de corrupção e clientelismo e toda sorte de prestações que não apenas agraciavam os súditos, mas – e esse é um ponto fundamental – eram por eles esperados. Evergetismo é o nome dessa prática que, enfatiza Veyne ao longo de toda a obra, não deve ser confundido com redistribuição, ostentação ou despilitização. O evergetismo, assim, incluía a doação de obras públicas à cidade, presentes aos funcionários públicos, gratificações, banquetes abertos à plebe, patrocínio de festivais religiosos, o famoso pão e circo pelo qual a sociedade romana se tornaria (negativamente) conhecida:

Todas as camadas da população beneficiavam-se dos dons. Os pobres recebiam-nos por caridade ou clientelismo, ou a título de cidadãos livres, e os escravos, por filantropia ou paternalismo. Os camponeses, rendeiros dos ricos, tinham o pagamento de impostos (*reliqua colonorum*) facilitado sob a condição de não abandonarem seus senhores, o que significava, para os proprietários, um meio de manter os colonos sob sua dependência; os advogados, enquanto sua vocação não fosse reconhecida como profissão e lhes fosse proibida remuneração por seu trabalho, eram contemplados com presentes de seus clientes a título de honorário. Os ricos transmitiam seus bens uns aos outros, doando-os com particular generosidade quando se tratava de outros ricos. As corporações constituídas também recebiam dons, desde o início do Império, dão ao estado romano é um privilégio reservado somente aos imperadores; em compensação, as cidades e as vilas municipais ganhavam dons da nobreza de Estado (ou ordem senatorial), da nobreza regional (ou ordem equestre) de notáveis que formavam a nobreza municipal (ou ordem dos decuriões) e dos ricos libertos. (VEYNE, 2014, p. 8-9, ênfase no original).

O evergetismo chamou atenção dos estudiosos por sua dimensão – boa parte dos prédios públicos, teatros, templos e obras de infraestrutura, além de comemorações e eventos, eram frutos desses dons. Não eram apenas os ricos que doavam, mas mesmo os menos favorecidos, através de presentes simbólicos – havendo até “categorias” de presentes apropriados à cada ordem da sociedade.

Quanto às disposições ideológicas desses dons, Veyne destaca que os homens livres ricos davam não porque eram ricos, mas porque essa atitude era alinhada com noções cívicas e com a própria definição de humanidade (em contraposição aos bárbaros e escravos), um sentimento presente na “Ética a Nicômaco”, onde consta um importante elogio de Aristóteles à virtude da liberalidade. Aqui Veyne já traça distinções importantes em relação às nossas noções econômicas modernas. Aristóteles fala de presentes que são dados e recebidos de acordo com o imperativo da temperança, sem ênfase ao que poderíamos equacionar ao lucro, ao salário, à justiça ou à caridade: “O mundo helenístico se apresenta como uma sociedade de ‘amigos’ e de cidadãos, não de trabalhadores assalariados, empreendedores ou funcionários públicos que estão submetidos a uma regulação universalista e à lei de ferro do mercado de bens e de trabalho” (VEYNE, 2014, p. 11). Essa afirmação também é importante para distanciar a relação de dádiva no evergetismo da caridade cristã e da filantropia moderna. A aristocracia romana, nessa época, ainda não estava imersa na *piae causae* que viria com sua conversão ao cristianismo, inexistindo uma moral de auxílio aos pobres, piedade para com os escravos ou uma noção de dever do rico de alcançar a salvação através de doações aos seus pares.

Muito diferente das noções que cercam a riqueza na sociedade de mercado, as coletividades greco-romanas entendiam que os notáveis possuíam um dever de contribuir com seus recursos com as despesas públicas em graus maiores ou menores de

espontaneidade. Veyne fala mesmo de uma dualidade entre a liberalidade sem coerção, fora do rol de obrigações compulsórias, e a nem sempre sutil pressão da plebe para que os prazeres populares fossem satisfeitos. Não é à toa que Veyne se remete ao conceito de Marcel Mauss – ainda que a ausência de citação seja no mínimo curiosa – ao afirmar que:

[U]ma evergesia é um “fato social total”: ela é um hábito ou mesmo um aspecto de direito escrito, uma atitude e um fenômeno de mentalidade; ela tem um alcance político-social (o pão e o circo não deveriam despolitizar a plebe?), um alcance dinástico: os notáveis formavam uma nobreza hereditária de fato, ou de direito; os aspectos econômicos e fiscais são uma evidência disso, mas os aspectos religiosos e culturais também: na Antiguidade, tudo o que é público é religioso, ou quase, e as festas e espetáculos públicos que associaríamos ao folclore tinham um aspecto ou um pretexto religioso. (VEYNE, 2014, p. 16).

Seguindo essa linha, Veyne começa uma série de caracterizações que nos interessam. Em primeiro lugar, um *evérgeta* promove um *mecenato* da vida pública, mas não de indivíduos; estamos distantes do senhor ou do representante do poder que concede benesses àqueles que lhe dão apoio. Há, por certo, um impulso pela caracterização negativa desse tipo de atitude, aproximando-a dos lobbies modernos ou da filantropia dos extremamente ricos, mas, como defende Veyne, temos aí diferenças importantes. O *evergetismo* não é fruto de uma escolha individual inserida num contexto em que um Estado tem o dever de suprir pelas necessidades de seu povo. Não se tem aqui as definições fornecidas pelo liberalismo individualista que (1) coloca o Estado como responsável pelo financiamento das obras públicas e (2) possibilita a atuação de notáveis nessa esfera por via de uma espontaneidade altruísta. O ordenamento político moderno dispensa os ricos de doarem à coletividade, assumindo esse dever, e abre espaço para a filantropia que pertence mais ao domínio moral do que jurídico. Contrariamente, os bens e serviços públicos não eram garantidos pelo Estado romano e as dádivas dos notáveis estavam marcadas por noções de justiça e livre-obrigação que nada tinham a ver com altruísmo.

Nessa linha, Veyne critica as explicações baseadas na pressão pública ou na vergonha diante da plebe, dado que tais atitudes apenas podem existir diante de alguma noção de dever ou senso moral que as fundamenta e que permanece obscura nessas explicações. Mas o historiador também não se contenta com outro grupo de interpretações, derivadas dos escritos de Aristóteles e que fornecem uma ilustração do *evergetismo* enquanto “virtude ética” e manifestação de “magnificência”, uma explicação sedutora na medida em que é simultaneamente histórica e antropológica (VEYNE, 2014, p. 27). Mas a *magnificência* – *megaloprepeia* – citada por Aristóteles deve ser melhor

entendida, pois se confunde com outra fundamental virtude presente na filosofia grega: a liberalidade. Enquanto a primeira diria respeito à arte de dar, especialmente quando se fala de bens coletivos, a segunda se remete também “à arte de receber presentes”:

Resumindo em poucas palavras, “o magnífico não gasta para si, mas para o interesse de todos, e seus dons possuem alguma semelhança com as oferendas consagradas aos deuses”; entendemos que ele dá sem receber presentes em troca: ele dedica sua fortuna e valores superiores, cívicos ou religiosos, e não inclui suas generosas doações em um sistema de trocas de bons ofícios que caracteriza a virtude mais modesta de liberalidade. (VEYNE, 2014, p. 28).

A reflexão aristotélica pende, assim, para uma virtude de classe em que os ricos e notáveis são dotados de “um orgulho que conduz às obras coletivas”. Mas tanto a liberalidade quanto a magnificência, afirma Veyne, não são explicações de ordem última, especialmente porque liberalidade para os romanos, por exemplo, engloba atitudes e disposições que nem sempre se relacionam com as evergesias. Além disso, não é possível definir se a magnificência seria um “traço antropológico universal” ou uma virtude histórica dos gregos.

Para contornar esta limitação, o historiador passa a um estudo das “regras do dom” e estabelece que não é suficiente apreender o que os gregos e romanos diziam sobre seus dons, uma vez que “eles eram como nós: algumas vezes se enganavam na concepção que tinham de si próprios, outras não.” (VEYNE, 2014, p. 36). Três invariantes são traçadas, então, para guiar uma reflexão sobre o evergetismo: o mecenato, as relações envolvidas na função política e o desejo pela eternidade ou memória. O evergetismo seria uma amálgama que, em graus variados, articula esses elementos num conjunto de atitudes muito específicas da sociedade greco-romana. Nesse ponto, Veyne é obrigado a fazer um longo desvio analítico, pois essas “invariantes” aproximam o evergetismo das discussões sobre redistribuição, reciprocidade e, principalmente, às noções envolvidas na caridade cristã. A distinção é feita de forma explícita:

Pura ilusão. O evergetismo e as obras piedosas e caritativas diferenciam-se por sua ideologia, seus beneficiários, seus agentes, as motivações de seus agentes, assim como por suas condutas; o evergetismo não tem relação direta com a religião; a própria palavra religião não possui o mesmo sentido quando a aplicamos ao ritualismo pagão e a uma religiosidade ética como o cristianismo; as relações das duas religiões com a moral também se diferenciam, diríamos que a palavra moral não quer dizer exatamente a mesma coisa nos dois casos. (VEYNE, 2014, p. 39-40).

Vale a pena já estabelecer aqui uma crítica que se tornará mais clara mais à frente. Embora a observação de Veyne seja precisa no que diz respeito à distinção entre as modalidades de religiosidade no cristianismo (e nas religiões abraâmicas como um todo)

e o paganismo greco-romano, sua validade no que diz respeito a uma incompatibilidade conceitual entre evergetismo e caridade depende de um afastamento do que poderia ser descrito como “nível estrutural” das relações de troca. Dito de outra forma, evergetismo e caridade se afastam na medida em que se toma a posição de um nominalismo sócio-histórico, enfocando as ideologias, mentalidades e atitudes, em contraposição aos mecanismos mais básicos que regem os circuitos de prestações e contraprestações. Veyne ilustra essa postura analítica quando argumenta que prefere a análise à síntese:

[N]ão deduzir seus julgamentos a partir de um código, não partir de uma “grande teoria”, mas proceder pela diferenciação, e não pela dedução, confrontar casos concretos que parecem próximos para elaborar uma jurisprudência e um tópico; isso com vistas a um horizonte que sempre recua, um saber sistemático que nunca será alcançado. A conceituação histórica ou sociológica definirá, desse modo, invariantes sempre provisórias, nunca sistemáticas, nunca separadas dos casos concretos a partir dos quais elas foram elaboradas. (VEYNE, 2014, p. 38).

A questão nos faz lembrar a crítica feita por Lévi-Strauss na introdução de “Antropologia Estrutural” quando pergunta: “Deveríamos então, levando ao extremo um nominalismo boasiano, tentar estudar cada um dos casos observados em sua individualidade?” Ao que responde que, no caso da antropologia, tal exercício estaria fadado ao fracasso antes mesmo de começar: “A etnologia e a etnografia (a primeira, aliás, reduzida à segunda) não passariam então de uma história envergonhada demais de si mesma, em razão da falta de documentos escritos ou figurados, para ousar assumir seu verdadeiro nome.” (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 24). O que permite, assim, que Veyne afirme que evergetismo e caridade não são fenômenos relacionados é uma insistência em tomá-los enquanto expressões individuais de processos históricos, mas essa válida postura, se tomada a partir da perspectiva metodológica do autor, não elimina a possibilidade analítica de tomá-los enquanto modulações de articulações lógicas do pensamento, em suma, como expressões de troca ou circulação.

Partindo dessa ideia, pouco importa que estejam em jogo diferentes ideologias, atitudes e sentimentos; essa variabilidade é até esperada. Também o são as prestações agonísticas da costa noroeste americana e todo o conteúdo moral envolto nos *taonga* maori. É justamente no ponto em que manifestações culturais tão diferentes se encontram em questões como a noção de pessoa, de dívida, honra, poder e reciprocidade que o grande potencial analítico da antropologia se encontra. Do contrário, o que resta é, como alfineta Lévi-Strauss, uma história envergonhada de si mesma.

Retornando à discussão de Veyne, é destacada a questão fundamental de que a caridade é a junção da ênfase judaica na obediência (especialmente nas implicações morais da obrigação de dar esmolas e de proteger o fraco), da importância da clemência no paganismo e da força da solidariedade que animava o cristianismo enquanto seita perseguida. Um ponto central do judaísmo e que influenciou todas as religiões abraâmicas é o deslocamento de perspectiva que permite que o rico ou o forte se coloque no lugar do pobre e do fraco. Essas preocupações, lembra Veyne, não eram parte do cotidiano de um cidadão de Atenas ou Roma. Em vez de esmolas aos pobres, helênicos e romanos promoviam honras e prazeres aos cidadãos; pensar na possibilidade de acabar como um escravo no futuro era uma atitude sem dignidade: “Um cidadão livre não se rebaixará enaltecendo a clemência; ele deixará esse elogio aos pobres que precisam convencer seus senhores [...]. [E]les sabem o que é a miséria, pois estão bem próximos dela, quanto ao cidadão, ele se sente solidário com seus concidadãos; ele se protege através de uma atitude ativa.” (VEYNE, 2014, p. 41).

O autor ainda ressalta que os ensinamentos de Cristo não possuíam nem um caráter universalista (como poderia, sendo um profeta na periferia do império?) nem nacionalista (já que a mensagem se destina especialmente aos cordeiros de Israel, mas não somente). E quanto a questão sobre se deveria ou não haver uma ordem política fundada na caridade, a atitude de Jesus reflete sua posição nas franjas da sociedade: dê a César o que é de César. A ordem política do mundo estava dada e não cabia àqueles israelitas ir contra o Império. O que lhes restava era edificar uma moral comunitária fundada na ajuda aos irmãos de miséria e na súplica pela esperança de uma vida melhor, se não neste, ao menos no próximo mundo. Uma moral de dominados e oprimidos, resultado do processo histórico vivido pelo próprio povo judaico. A instauração de uma política fundada nessa moral não estava no horizonte de visão porque a ideia de uma Igreja como centro efetivo de poder político estava particularmente longe da realidade; seria apenas a partir de Constantino e Teodósio que essa articulação se tornaria parte fundamental do cristianismo.

Essa leitura profundamente nietzschiana da moral judaico-cristã tem suas limitações, mas também ilumina as inerentes ambivalências entre moral e política que acompanhariam o cristianismo nos milênios seguintes:

Ética [...] feita por um homem e por homens que não possuem nenhuma responsabilidade no que diz respeito à redistribuição: seu único recurso é de se convencerem uns aos outros a atenuar, em troca de vantagem mútua, uma ordem e leis que não criaram nem de fato nem por consentimento. Essa ética

popular não desenvolverá princípios abstratos; ela se exprimirá em frases e exemplos típicos. Amar seu próximo como a si mesmo (não se trata, aqui, da solidariedade nacionalista do antigo Israel guerreiro, mas da solidariedade entre humildes). (VEYNE, 2014, p. 43).

Tal moral popular também se converteria em moral sectária – uma expressão arcaica de fenômenos que se observa nas redes contemporâneas de apoio e segurança social formadas por grupos pentecostais (mas não apenas)⁴⁶ – na medida em que o cristianismo se consolidava como uma religião com o olhar voltado para fora do mundo, mas também arduamente perseguida por inúmeras forças políticas. Aos poucos, entretanto, o cristianismo primitivo transformaria essa moral difusa em instituições, criando fluxos oficiais de auxílio aos doentes, às viúvas, aos idosos e outros párias.

Enquanto ética sectária, o cristianismo estruturou uma moral popular que não era muito diferente da moral da época, mas que era radicalizada e instrumentalizada em torno de uma identidade que buscava ao mesmo tempo se diferenciar e absorver o paganismo. Em especial, uma inovação do cristianismo se mostraria particularmente insidiosa à moral aristocrática romana: a afirmação de uma igualdade nas relações que não se limitava a uma função simbólica nacionalista (não apenas concidadãos do Império, mas irmãos em Cristo). Esse processo possibilitou que a caridade se consolidasse enquanto moral: “A caridade é uma moral estrangeira que se aculturou em Roma, a moral é uma seita que se tornou igreja, uma moral popular que se impôs a todos em nome de princípios religiosos.” (VEYNE, 2014, p. 46). Mas é interessante notar que a caridade cristã se constituiu em continuidade às atitudes do paganismo, alterando os valores nos quais tais práticas se encontravam imbuídas. Em alguns séculos, a caridade se tornara uma ética preconizada, nem sempre aplicada efetivamente na vida cotidiana, mas cuja importância tornava impossível renegá-la a um segundo plano, como ocorria no paganismo. A salvação aparecia agora como elemento central dessas práticas e disposições e em pouco tempo a caridade se tornou uma atitude central também na política.

Veyne fala mesmo de uma mudança de objeto do evergetismo, citando as recomendações de Santo Ambrósio de que os ricos deviam distribuir pão aos pobres e a contraposição feita por Santo Agostinho entre o evergetismo pagão como forma de distribuição de prazeres e a caridade, que estaria preocupada com as reais necessidades do povo. São Cipriano, continua Veyne, teria comparado as esmolas aos espetáculos públicos dos evérgetas pagãos, mas agora tendo Deus e os anjos como espectadores.

⁴⁶ Sobre esse tema, vale citar a coletânea “*Social Security in Religious Networks*” (LEUTLOFF-GRANDITS et. al., 2009).

Nesse ponto a ênfase do autor em separar evergetismo de caridade parece menos rentável. As continuidades surgem especialmente na questão da responsabilidade social dos notáveis – tanto os ricos pagãos quanto os cristãos estão vinculadas a um dever de realizar prestações à sociedade por via de valores que articulam inúmeras esferas da vida social. É bem verdade que tais valores são bastante diversos e mesmo as expectativas que recaíam sobre os notáveis cristãos eram menores do que o empenho com que tais indivíduos ricos se arruinavam ou da radicalidade com que teólogos da época defendiam o desprendimento no auxílio dos necessitados. Mas parece atuar aí duas modulações de um fenômeno comum mais amplo.

Ao analisar a figura dos notáveis, Veyne comenta que os ricos se empenhavam nas obras piedosas precisamente porque eram ricos e tal posicionam implicava numa responsabilidade. Um rico que não investe seus recursos em caridade seria, nessa moral, uma pessoa inferior, desprezível diante dos valores que englobavam as relações e a ideologia mais ampla da sociedade recém cristianizada. Em suma, os notáveis cristãos doam também porque são cristãos, porque essa prática de liberalidade está muito mais imbuída nas crenças religiosas do que o evergetismo cívico pagão. Somando a isso, a imbricação da caridade nas ordens religiosa e política trouxe também uma série de relações que não estavam presentes no paganismo, complexificando um fenômeno que já afetava as mais diversas esferas da vida social: “Os evérgetas doam para manter uma distância social ou por patriotismo e espírito cívico; em todos os casos, por interesse pelas coisas desse mundo. Os legados à Igreja são, por outro lado, destinados a pagar os pecados do falecido em detrimento dos interesses de seus herdeiros; eles são feitos para o outro mundo.” (VEYNE, 2014, p. 48). Ao conferir uma fundamental atenção ideológica à soteriologia, o cristianismo dobrou a centralidade moral de tais prestações, imbricando-as de forma muito profunda ao destino da alma, ao seu lugar neste e no próximo mundo. Embora seja difícil ter uma dimensão precisa da centralidade que a dimensão da crença possuía para essas pessoas, é possível supor que o medo da morte, a ideia do além e o próprio amor à Igreja eram elementos importantes na definição das atitudes e disposições no que diz respeito às obras piedosas.

Veyne retoma sua crítica da continuidade entre evergetismo e caridade, ao menos em questão de função, ao notar que a palavra “pobre” é característica do vocabulário judaico-cristão, não sendo uma noção muito presente nas línguas grega e romana. Qualquer noção que poderíamos aproximar de redistribuição ou assistência estava ligada ao povo enquanto universalidade formada pelos cidadãos livres e detentora dos direitos

relacionados ao evergetismo. Não se trata da inexistência de piedade ou compaixão para com os miseráveis e escravos, mas essas noções são melhor desenvolvidas em certas religiões e sociedades do que em outras. No mundo greco-romano, o auxílio a essas categorias de pessoa era restrito e geralmente tomado como expressão da generosidade extrema. A piedade era, em grande medida, suplantada pela noção de patrimônio cívico. O ideal de pessoa, nesse contexto, se realiza por via da posse de um patrimônio inserido na sociedade, isto é, que esteja dentro das relações que formam a coletividade. Os destituídos em Roma não eram invisíveis e esmolas para os mendigos não era uma atitude incomum, mas estava longe de constar na órbita de ação do Estado, da alta moralidade aristocrática ou mesmo das reflexões filosóficas. É o cristianismo que promoverá a ideia da caridade e da assistência como instituições, como dever dos poderosos (seja do Estado, seja da classe dos abastados), como, finalmente, virtude.

É importante ressaltar, assim, que o cristianismo promoveu uma importante alteração nas relações sociais. A sociedade pagã, profundamente marcada por relações desiguais passou a promover relações (não menos hierárquicas, vale notar) entre iguais. O notável não era mais a realização de um tipo de pessoa que diferia substancialmente da plebe. Tais diferenças foram expulsas para uma dimensão exterior (a política, a economia, a descendência etc.), mantendo a noção de pessoa cristã purificada dessas marcas que pertencem a este mundo, mas não ao outro. Esse movimento também promoveu alterações fundamentais no lugar do que à época eram praticamente “não-pessoas” – mulheres, crianças, velhos, miseráveis, doentes, deficientes etc. Essa modificação no estatuto ontológico de tais agentes os colocará num lugar de destaque no circuito de prestações religiosas: como recipientes privilegiados da piedade em forma de esmolas. A esmola, ainda no princípio do estabelecimento do cristianismo, se converteu numa atitude capaz de contrabalancear os pecados, um dom feito simultaneamente ao vulnerável e, por uma espécie de metonímia (já que o Deus dos cristãos é um Deus dos fracos e oprimidos), uma dádiva ao próprio Deus.

Sendo o cristianismo uma religião, parafraseando o estudo de Louis Dumont sobre individualismo (1993), voltada para fora do mundo, as esmolas e obras piedosas oferecem a oportunidade de promover renúncias parciais aos bens desse mundo. Uma religião tão fundamentalmente relacionada à figura dos fragilizados possuía dificuldades em lidar com o lugar dos ricos e poderosos que se convertiam. Não seria possível aplicar a eles a radicalidade do renunciante ou, posteriormente, das ordens monásticas. Foi preciso,

assim, que os primeiros teólogos refletissem sobre o lugar da riqueza da religião que agora se assentava como instituição:

Deus, escreve esse autor [Clemente de Alexandria] alhures, permitiu o uso de todos os bens, mas prescreveu um limite, que é a necessidade; o pecado é desejar infinitamente a riqueza pela riqueza, e não pela necessidade que se tem dela; a esmola e o espírito pelo qual ela é dada são as melhores garantias de uma atitude sã para com os bens desse mundo. Chegamos, desde o século IV, a uma dupla moral: os cristãos perfeitos fogem do mundo e da carne, outros cristãos, mais numerosos, permanecem no mundo; esses últimos pagarão por sua alma com a esmola e o legado à Igreja. (VEYNE, 2014, p. 53).

Mas Veyne retoma um assunto familiar ao afirmar logo em seguida que “a ascese não possui nada em comum com a filantropia”, uma vez que o rico dá a esmola com vistas à salvação e não pelo puro amor ao próximo. Ela seria, assim, uma moral de classe, uma prerrogativa dos notáveis em vez de um direito dos pobres, como poderíamos entrever no evergetismo. O problema, poderíamos sugerir, parece estar mais uma vez na tendência de tomar o conceito de filantropia de forma literal: amor puro ao próximo que se traduz numa dádiva livre de reciprocidade e plenamente altruísta. A discussão volta a estar refém noção da dádiva pura, mesmo que reconheça que ela não se realiza no ideal de caridade cristã.

Retomando a contraposição com o evergetismo, o que antes era um mérito de importância menor para a realização de um ideal da noção de pessoa, torna-se uma virtude central que guarda a chave da salvação da alma. Ideologia apropriada para uma religião tão centrada em dualismo extremos e na batalha cosmológica entre o bem e o mal, já que articula essa batalha também em figuras cotidianas, como o rico e o pobre. Este último não aparecia como uma figura digna de nota na ideologia da Roma pagã, sendo plenamente dissolvida “na universidade cívica da lei”. É com o cristianismo que o pobre entra no imaginário social e no sistema de pensamento da sociedade: “A Antiguidade não começou a reparar no pobre porque se tornou caridosa, mas foi o inverso; e por que ela não o notou antes? Porque ela simplesmente não pensava nele, nem mais nem menos; foi preciso que a escritura, os dogmas, a imitação de uma moral exótica a fizessem pensar nele”. (VEYNE, 2014, p. 55-56).

Da mesma forma, o cristianismo inovou ao associar a moral à religião. No paganismo, embora os deuses não fossem alheios à moral dos homens, eles também estavam sujeitos à moral; os deuses pagãos, em geral, não ocupavam a posição de criador e legislador do universo, nem zelavam pela ordem moral das coisas como ocorre com o Deus cristão. A salvação, no cristianismo, está condicionada à submissão e atuação de

uma lei, que não é apenas um código de conduta, mas um ordenamento cosmológico. É preciso, assim, participar ativamente da obra divina. O “sentimento religioso” (a consciência da insignificância das coisas dos homens diante das coisas de Deus) promoveria a humildade que corrói o orgulho cívico que possibilitava aos notáveis se tomarem como um tipo diferente de pessoa. Essa perspectiva seria intensificada pela horizontalização individualista do cristianismo, onde cada pessoa faz parte do plano de Deus, gerando um sentimento de solidariedade que vai além dos “interesses espirituais”.

O desejo de salvação se configura, nessa ótica, obediência e submissão. Submissão esta que leva também ao oferecimento dádivas a Deus:

O amor de Deus leva a oferecer algo a Deus e, através dele, ao seu próximo; pois pelo menos nessa terra não se pode amar sem sacrificar alguma coisa de si; o amor será gratuito somente no paraíso. Eis aqui uma excelente sociologia do dom: a esmola e o dom em geral consistem em sacrificar um interesse material por uma relação pessoal ou redimir-se ao trocar esse interesse pela salvação.” (VEYNE, 2014, p. 62).

Novamente, a ideia de que toda prestação implica num sacrifício é apenas a transliteração de uma ideia muito familiar ao Ocidente moderno: o princípio da escassez. Afirmar que, para dar algo, é preciso renunciar a esse algo pode parecer um truísmo quando se fala a partir de um arcabouço ideológico marcado pelo liberalismo e individualismo modernos, mas esse tipo de análise desconsidera fatores importantes. Quando um cristão diz que o amor de Deus é infinito ou quando ele busca aplicar em sua vida o princípio de dar-se a Deus, não estamos tratando apenas de uma situação em que um déficit de um lado representa superávit de outro. Nem sempre esse agente reconhecerá nessa dádiva uma perda de sua parte e nem sempre o que ele pode dar é resumível àquilo que ele *possui*. Deparada com essas questões, a “excelente sociologia do dom” se torna rapidamente uma frágil antropologia da caridade, dado que a perspectiva envolvida em como os atores apreendem sua ação e seus valores acaba perdida em prol de uma análise historicamente enviesada das relações de troca.

5.3 – De Bizâncio para a cristandade medieval

Uma mudança de ordem moral como a representada pela institucionalização da caridade não deve ser tomada como trivial e os processos pelos quais ocorreu constituem um material histórico e antropológico de grande interesse. É difícil apontar momentos de gênese dessas mudanças, a trajetória de Jesus, especialmente as passagens em que a

humildade dos servos e pobres é exaltada (Mt 19:30, 20:16, 22; Lc 10:40, 12:37, 13:30, 17:8, 22:26; Mc 1:31; Jn 2:5, 9, 12:26; Atos 6:2, 11.29, 12:25, etc.), sendo muito citada em fontes dos primeiros anos da era cristã, além, claro, de praticamente toda a hagiografia ao longo dos dois milênios seguintes. Entretanto, mais do que encontrar a fonte ideológica da caridade cristã, nosso interesse é rastrear as primeiras formulações institucionais nas quais essa ideologia se manifestou de forma concreta e, principalmente, extensiva, isto é, na forma de atos realizados por pessoas comuns e direcionados a quaisquer indivíduos que necessitassem de auxílio. Dando continuidade às discussões avançadas por Veyne em sua pesquisa sobre o Império Romano do ocidente, um desdobramento possível nos leva à Bizâncio do século VI, período seguinte ao nascimento das primeiras ordens monásticas e da institucionalização das *Diakoniai*, "organizações" que ministravam atos caridosos (*diakonia*):

[T]ais *diakoniai* do século VI diferiam de outras instituições de caridade da época, porque, ao contrário dos hospitais e orfanatos administrados por clérigos ou monges, davam aos leigos comuns a oportunidade de “se dedicarem a obras de benevolência ativa”. Em outras palavras, essas *diakoniai* forneciam uma oportunidade de se envolver em contato direto e caridoso com estranhos doentes e pobres, seja carregando-os, lavando-os, servindo-lhes comida ou dando-lhes moedas. (CANER, 2009, p. 46, tradução minha).

Os primeiros séculos da era cristã, especialmente no Império Romano do Oriente foram responsáveis pelo estabelecimento de instituições como hospitais e orfanatos; entretanto, existem poucas fontes que nos informam como os imperativos ideológicos/teológicos da caridade eram colocados em práticas (e os conflitos que certamente emergiam numa sociedade profundamente estratificada, como era o caso da bizantina). Os estudos históricos sobre o tema enfocaram primariamente a dimensão discursiva e/ou retórica da caridade na prática episcopal cristã (por exemplo, DEVINNE, 1995) em detrimento das organizações práticas dessas retóricas. A discussão de Daniel Caner (2009), entretanto, ressalta um elemento fundamental dessa literatura: o destaque a uma transformação nas concepções do que poderíamos classificar grosseiramente como seguridade social ou patronagem cívica que cada vez mais abandonava o modelo greco-romano de evergetismo direcionado aos concidadãos em favor de uma caridade universalista cristã, um processo que demandou novos arranjos institucionais e um realinhamento das ideias de pobreza, indivíduo e sociedade.

A palavra grega *diakonia* se refere a uma tarefa que o servo presta a seu senhor e seu uso era relacionado desde ao ato de preparar uma mesa para as refeições até as disposições de hospitalidade para com os visitantes. Na Bizâncio clássica, o termo era

usado para quaisquer tipos de atitudes caritativas, como esmolas e cuidados com os doentes e miseráveis (CANER, 2009, p. 48). Uma das marcas das *diakoniai*, entretanto, era a relação entre os recipientes das ações e as pessoas leigas que as realizavam. A descrição de Caner cita a esse respeito os escritos de João de Éfeso, um dos primeiros historiadores da igreja cristã, nos quais as *diakonia* são discutidas como um exercício espiritual capaz não apenas de conectar “alto e baixo” – em termos socioeconômicos e, por conseguinte, cosmológicos –, mas temporariamente promover inversões dessas posições. Em outras palavras, a *diakonia* era uma prática ascética de interessante caráter mediador e com uma função estrutural fundamental: tratava-se de uma forma de ascetismo capaz de solidificar uma identidade religiosa, mas sem desafiar a ordem social mundana concreta.

Peter Brown (2001) notou a centralidade daquilo que poderíamos classificar antropologicamente como uma potência mediadora da figura de Jesus nas narrativas e teologias do cristianismo no primeiro milênio de nossa era. A vida de Jesus oferece uma poderosa ligação entre noções sociocosmológicas de alto e baixo (Deus nascido homem, rei nascido servo). Seria, entretanto, um erro tomar a figura de Jesus, diante desse material, como a cristalização das noções de pobreza, simplicidade e humildade em oposição a outro polo de riquezas, opulência e poder. A figura de Jesus, observa Brown, fornecia uma imagem de coesão para a estrutura política imperial, correlacionando imperadores e escravos e estando presente tanto nos ricos quanto nos pobres. O resultado dessa concepção era um modelo de relações sociais em que todos são *isotimoi*, “iguais em honra”, irmãos unidos na imagem do messias. Não tardou para que essa ideia de comunidade religiosa ocupasse o lugar antes reservado às filosofias tradicionais que afirmavam, por exemplo, uma universalidade cívica compartilhada baseada num conceito de “humanidade” (como postulavam os estoicos).

O que deve ser notado nesse processo, porém, é a base daquilo que poderíamos descrever como o ímpeto moral de fazer o bem ao próximo: ideais clássicos de função civil ou noções filosóficas de unidade humana cederam espaço para uma *communitas* em Deus, transcendentalizando uma série de ideias sobre diferenças de status e relações interpessoais. Caner defende o conceito de “estética da sociedade”, elaborado por Brown (2005) para sintetizar a forma com que uma determinada sociedade representa a si própria como boa ou má. No caso do Império Bizantino, duas estéticas aparentemente incompatíveis estavam presentes: uma ordem social rigidamente estratificada através de

uma hierarquia da honra e riqueza e a presença de noções alinhadas à caridade cristã que afirmava a transitoriedade das diferenças mundanas.

A sociedade bizantina do século VI estava profundamente embebida na noção de *eutaxia*, ordem social, em que a população era separada em estamentos bem definidos em termos de privilégios e prestígio. Essa ordem, a que os escritores da época opõem diretamente a ideia de caos, estava fundada tanto na organização do direito imperial e títulos de nobreza quanto na própria igreja cristã: a *eutaxia* era expressão da providência divina, que dividiu os homens entre servos e senhores para que a sociedade operasse de maneira harmoniosa. Caner (2009, p. 55) chega a afirmar que a caridade, segundo essa visão de mundo, não buscava modificar o lugar das pessoas na sociedade, mas garantir que a ordem (as posições dos termos) operasse corretamente. A grande inovação teria sido que, embora fundamentalmente pautada pela diferença de status, a caridade não fazia distinção entre pessoas, colocando em prática o preceito de “a cada um conforme a sua necessidade” (Atos 2:45). O resultado desse arranjo ideológico era que tanto um mendigo estrangeiro quanto um nobre em desgraça seriam dignos de receber o auxílio dos caridosos.

O ordenamento ideológico bizantino residia, portanto, num amálgama de hierarquia temporal (embora justificado pela ordem divina) e uma estética religiosa de busca do Cristo nos semelhantes, sejam nobres ou mendigos. Caner destaca que esse equilíbrio podia ser observado no contexto monástico, que englobava tanto monges quanto agentes leigos. O que muitos pregadores da época, incluindo as famosas homílias de João Crisóstomo, buscavam direcionar era que os ouvintes realizassem a caridade de modo a transcender a *eutaxia* segundo o modelo de Cristo, isto é, do senhor que lava os pés de seus servos (CANER, 2009, pg. 62). Com efeito, esse espírito estava no núcleo do treinamento monástico da igreja bizantina, que atraía um número surpreendente de membros abastados da sociedade que, ao se dedicarem a Deus, abandonavam os signos de prestígio e arrogância e se dedicavam à mordomia da obra de Cristo, cortando lenha, servindo refeições aos que tinham fome, tratando dos leprosos, em suma, lavando os pés de estranhos. Crisóstomo, como cita Caner, afirmava que nos mosteiros reinava a igualdade e a oportunidade para a virtude, o que não implicava, de modo algum, no caos social descrito pelos defensores da *eutaxia*. Ao contrário, reinava ali um arranjo de primeira ordem (*protê eutaxia*), uma ordem social alternativa (e espiritualmente mais elevada) em que as posições sociais podiam ser colocadas de lado para o cultivo ascético da humildade. Não se trata, entretanto, do abandono da hierarquia: as ordens monásticas

eram (e ainda são) rigidamente ordenadas, mas o são de acordo com um princípio externo ao mundo e profundamente embebido em princípios de inversão – o esplendor da santidade está no rebaixamento pela humildade, na servidão ao Cristo presente em outrem; um monge com grande autoridade era justamente o que mais servia.

O monastério como inversão da ordem temporal é uma notável característica bizantina e um exemplo fascinante das discussões de Dumont (2008) sobre englobamento do contrário e diferentes ordens de hierarquia. No contexto monástico bizantino, era comum que noviços fossem ordenados a acatar ordens de pessoas cuja posição social fora do monastério era muito inferior à sua própria. Essa característica não era comum no mundo cristão, dado que até mesmo Santo Agostinho defendia que monges de origem abastada recebessem funções administrativas a fim de evitar a perda de prestígio (CANER, 2009, p. 66). O monastério operava, assim, como uma espécie ordem paralela à hierarquia temporal, capaz de mediar as incongruências entre as concretas diferenças de riqueza e poder e a ideologia universalista da *communitas* cristã, fundada no ideal de irmãos igualmente inseridos no plano de Deus.

As *diakonia* monásticas ofereciam a oportunidade de materializar o imperativo da caridade numa espécie de emulação de imagens e relações. Caner (2009, p. 68) comenta que os monges residentes deviam se curvar aos monges visitantes, reconhecendo “que estes eram, de fato, Deus” e que deviam realizar seus trabalhos como se estivessem “servindo ao próprio Senhor”, enquanto a ingratidão diante dos serviços de outrem era reconhecida como ingratidão para com o próprio Cristo. De fato, muitas fontes da época condenam as ofensas e violências direcionadas ao próximo como violências direcionadas a Deus, tornando concreta uma ideologia que via no semelhante a imagem da divindade. Por outro lado, Caner também enfatiza que esse ordenamento não era sem ambivalências, dado que os monastérios dependiam diretamente dos ricos e poderosos, mesmo que a ideologia monástica se apresentasse como inversão englobante dessa ordem. Interessantemente, essa ambivalência fortaleceu a função mediadora da figura do monge na sociedade bizantina:

De fato, em vez de tentar mudar a ordem estabelecida, os monges passaram a ser vistos, pelo menos no século VI, como seus facilitadores ideais, qualificados por seu status liminar e treinamento como “pobres em espírito” para preencher a lacuna entre os ricos e os pobres comuns da sociedade, ao mesmo tempo em que ajudavam a manter os dois grupos separados um do outro. (CANER, 2009, p. 69, tradução minha).

Essa mediação tomava formas também bastante concretas, havendo relatos de ricos donos de terras instalando monastérios em suas propriedades a fim de estabelecer um fornecimento institucionalizado de pão e abrigo aos camponeses e servos. Nessas aplicações da caridade, as noções bizantinas de eutaxia eram respeitadas, como diferenciação através de prestígio e origem. A inovação dos monastérios estava, entretanto, no fato de serem instituições abertas a todos os indivíduos. O cristianismo pregava um acesso universal a Deus que deveria refletir nas instituições que agiam em nome de Deus ao compartilhar as riquezas que recebiam. Especialmente numa ordem política (e mesmo religiosa) particularmente burocrática como a bizantina, não é difícil imaginar que essa função fosse particularmente apreciada pelo povo. Caner ilustra essa tensão entre eutaxias com um sermão atribuído a João Crisóstomo em que é argumentado que, embora possa parecer humilhante que um senhor lave os pés de seu servo, seria ainda mais desonroso se ele se recusasse a fazê-lo, pois ambos, mestre e senhor, partilham de uma mesma natureza e de uma mesma honra que reside em Deus e é superior a qualquer honra dos homens.

O panorama até aqui, que é complementado e confirmado também pela argumentação de Claudia Rapp (2009), é que existem duas linhas possíveis de apreensão historiográfica sobre a consolidação da caridade no cristianismo. Uma primeira linha afirma a existência de uma continuidade entre a filantropia de um Deus que ama incondicionalmente a humanidade a ponto de enviar seu próprio filho para se sacrificar em favor dessa humanidade e a filantropia enquanto obrigação dos homens de imitar essa atitude ainda que remando contra a correnteza da ordem secular. A segunda se preocupa em apreender não o quanto a ordem cosmológica cristã se colocava contra o mundo, mas sim em como as ordens sociais da Roma tardia e, posteriormente, de sociedades hierarquizadas como a Bizantina se inseriram na organização institucional da religião cristã. Caner e Rapp se filiam a esta última perspectiva, analisando questões como, por exemplo, o papel de imperadores e bispos enquanto agentes no topo da hierarquia social e política, mas que também deviam acomodar, de alguma forma, a imitação de Cristo em suas ações públicas e privadas.

A análise de Rapp (2009) se preocupa particularmente com o processo de apontamento e instalação de bispos no Império Romano, demonstrando que uma característica recorrentemente citada nas fontes da época para um bispo ideal era a piedade (*eleemon*), um sentimento que, na filosofia grega, especialmente em Aristóteles, significava a capacidade de um indivíduo de ser tocado pelo infortúnio que recai sobre

seu semelhante (RAPP, 2009, p. 77). O cristianismo pautou, especialmente por volta do século IV, sua caracterização da piedade a partir da *eleemon* dos gregos, mesclando-a a elementos da moral judaica citada anteriormente e produzindo um amálgama que encontra eco nas definições modernas de empatia, isto é, a capacidade de sofrer ao entrar em contato com o sofrimento de outrem - uma interpretação ligeiramente diferente da leitura grega que privilegiava uma posição de observador externo em vez de um co-sofredor.

Mas, no caso dos bispos, a demonstração da compaixão deveria vir como uma imitação da atitude de Cristo de amar o pecador e reconduzi-lo à comunhão com Deus. Esse enquadramento certamente ofereceu grande compatibilidade com as funções administrativas que os bispos foram adquirindo na expansão da Igreja, incluindo o cuidado com os pobres. Rapp utiliza essas noções presentes nas fontes históricas para destacar a mímese de Cristo, isto é, a centralidade da piedade e moralidade para a formulação de uma “teoria episcopal da caridade” (RAPP, 2009, p. 79). E essa concepção da caridade colocava os líderes cristãos em posição muito diferente dos governantes pagãos. O papel social destes últimos, especialmente no mundo greco-romano, era entendido à época a partir de noções como salvador (*soter*) ou benfeitor (*euergetes*), epítomes da justiça e benevolência, mas cujas benesses dispensadas ao povo eram menos relacionadas a um ideal de piedade do que à filantropia enquanto necessidade de garantir uma ordem e seu poder político. Tomada nessa perspectiva, a caridade cristã possuía um caráter particularmente subversivo que não passou despercebido pelos últimos imperadores pagãos em seu afã pela eliminação dos cristãos.

A instrumental filantropia imperial não tardou a se transformar em uma virtude cristã particularmente importante para os líderes na medida em que cristalizava a oportunidade de imitar o cuidado de Deus para com seu povo⁴⁷. O *Diálogo Político*, tratado do século VI atribuído a Menas, é utilizado pela autora para ilustrar a contraposição entre noções pagãs e cristãs da figura do governante:

O *Diálogo* replica pensamentos antigos sobre o governante ideal sem concessões explícitas ao cristianismo. Segue a filosofia estoica ao assumir um Deus criador benevolente em cuja criação é o maior objetivo humano participar. Assim, Menas declara que a vida perfeita e abençoada do *homo politicus* consiste na mímese de Deus ao imitar suas benesses para a humanidade ao criar uma pólis justa. O governante beneficiará e salvará seus

⁴⁷ Rapp chega a comentar que essa interpretação da filantropia nem sequer é plenamente original do cristianismo, ressaltando a existência de exemplos na Grécia e Roma em que a filantropia dos imperadores lhes permitia “ser como deuses” (RAPP, 2009, p. 82).

cidadãos de várias maneiras, de acordo com suas necessidades, fornecendo-lhes entendimento (*episteme*), doutrina reta (*doxa*), fé (*pistis*), conformidade habitual com uma vida justa, medo das leis, e inspirando-os a imitar sua vida correta. Neste edifício teórico não há lugar para caridade, misericórdia ou compaixão. (RAPP, 2009, p. 82-83, tradução minha).

A figura do bispo, paralelamente, foi aos poucos absorvendo as funções imperiais da caridade, especialmente no que diz respeito a sua atuação na manutenção de uma ordem político-social estável. Os modelos acabaram, assim, se mesclando, possibilitando que a caridade se apresentasse como uma forma dos líderes da Igreja exercerem poderes alinhados à magnificência imperial e dos imperadores e governantes embeberem suas atitudes políticas na ideologia cristã. Essa articulação foi um dos elementos fundamentais para a profunda interconexão entre Estado e Igreja no Império Romano tardio.

Mas a noção de caridade, especialmente nas tradições judaica e islâmica, também possuem uma relação estrita com a noção de justiça. Como lembra Susan Holman (2008), as palavras *tzedakah* e *sedaqa/sadaqa*, termos comumente ligados ao que se entende como caridade, também significam justiça, especialmente no sentido de justiça social. As disposições envoltas nessas noções dizem respeito a prestações piedosas gerais que são categorizadas como o “certo a se fazer”, trazendo à tona questões como necessidades básicas, práticas não exploratórias de empréstimo, direitos a itens básicos como alimento e hospitalidade. Interessantemente, Holman (2008, p. 90) comenta ainda que essas atitudes eram muitas vezes relacionadas a ideias de “curar” ou “consertar” o mundo. Tais concepções produziram transformações relevantes quando, diante da expansão islâmica nos séculos VII e VIII, esses elementos ideológicos entraram em contato com os textos cristãos sobre esmolas e pobreza. É também particularmente interessante como muitos autores da época, principalmente nas regiões de língua grega, estavam formulando um vocabulário que, séculos depois, seria fundamental para a constituição de noções modernas de direitos humanos e justiça social. Entretanto, e essa é uma das preocupações do ensaio de Holman, foi necessário a construção de uma ponte entre as noções de justiça e os comportamentos concretos de fundamentação religiosa que constituíam a caridade e piedade, tornando o que hoje caracterizaríamos como filantropia parte da concepção geral de justiça.

As narrativas bíblicas estão cheias de exemplos nos quais a justiça aparece menos como uma ideia de julgamento a partir de conjuntos de construções legais e mais como um ideal de ordem cívica em que imperam a gentileza e equidade entre as pessoas. A justiça não estava em revés com a clemência e com o cuidado dos pobres e necessitados

e sua aplicação dependia de um comportamento alinhado tanto à ordem social quanto à piedade. Em termos linguísticos, não há nada em comum entre as palavras em grego "misericórdia" (*eleos*), "esmola" (*eleemosyne*) ou "amor ao próximo" (*philanthropia*) com "justiça" (*dikaïos*) ou "julgamento" (*krisis*), o mesmo sendo observado em latim. Entretanto, a tradição cristã do período certamente percebia uma relação entre a justiça divina e tais ideias, mas essa associação era fruto da exegese dos textos, não de uma afinidade ideológica inerente às noções.

Os sermões de Gregório de Nissa e Gregório de Nazianzo são levantados por Holman como exemplos de uma discursividade que promoveu a conexão entre caridade e justiça através de uma noção de natureza comum:

Argumentando por uma compaixão direta que inverteria essa dinâmica [a repulsa para com os mendigos e leprosos] e criaria uma interdependência mútua entre doadores e mendigos doentes, estes autores apelam aos direitos cívicos e à igualdade, embora nestes sermões em particular os pobres marginalizados, sendo párias, não são membros comuns ou reconhecidos da igreja ou da comunidade em geral. [...] Ele usa esses termos para fazer um apelo que não é baseado em uma etnia ou identidade político-cívica que poderiam levar a práticas de exclusão, mas amplia intencionalmente a definição desses termos de maneira a incluir a maioria, se não todos, pessoas carentes. (HOLMAN, 2008, p. 99, tradução minha).

Gregório de Nissa utilizava a noção de *anthropon anthropoi* (pessoa humana) para estender essa ideia de humanidade para muito além da concepção de pessoa na sociedade greco-romana clássica. O mesmo valendo para Gregório de Nazianzo, que falava de uma natureza comum a todos os homens (*koine physis*). Outro argumento comum nas fontes da época é o de que desigualdades econômicas não se traduzem em diferenças qualitativas no que diz respeito à natureza humana. A noção de que todos os homens são criados iguais, apesar de suas diferenças no mundo secular (que muitas vezes aparecem descritas com a palavra grega *anomalía*), não era de modo algum uma afirmação trivial, mesmo no período inicial da consolidação do cristianismo. A partir dessas discussões teológicas, iniciou-se também uma visão particularmente negativa do acúmulo de riquezas que produziria uma longa lista de efeitos no modo como o Ocidente viria a pensar o lugar de pobres e ricos nas relações sociais.

Apesar de uma disposição geral nos sermões desses autores do cristianismo nascente no sentido de considerar que qualquer necessidade de outrem é digna de auxílio por parte do cristão, independentemente se o necessitado pertence ao mesmo grupo ou mesmo religião, também é fato que distinções importantes se fazem presentes nos textos. Membros da comunidade parecem frequentemente deter prioridade no rol de recipientes

da caridade e o próprio João Crisóstomo afirmava que o infortúnio que se abate a uma pessoa de grande honra e dignidade é mais terrível que o cai sobre o pobre que está habituado ao sofrimento. Mas nem sempre os sermões se traduziam em política, mesmo nos casos em que os governantes eram cristãos:

Como a caridade financiada pela Igreja se formalizou nos séculos IV e V, muitas vezes foram os ascetas que optaram por praticar e aconselhar extrema generosidade, enquanto os legisladores céticos em relação aos pobres optaram por cautelas que resultaram, por exemplo, na primeira lei imperial que tentava controlar a mendicância pública, pelo menos na Itália, sob Graciano, Valentiniano e Teodósio em 382 d.C. (HOLMAN, 2009, p. 104, tradução minha).

Outro ponto digno de nota é que, embora a identificação da figura do pobre com Deus fosse uma imagem bastante difundida, ela não era a única articulada nos sermões e tratados. Era também frequente a ideia de que os ricos, com suas capacidades de expressar generosidade, honra e justiça, também estariam em consonância com um ideal divino.

O importante a se notar a partir desse material é como a relação entre uma noção muito específica de justiça era relacionada a uma noção igualmente específica de piedade para produzir disposições e comportamentos que guiavam o imperativo da caridade nesse período. Com efeito, a simples imitação da misericórdia divina enquanto comportamento concreto não era suficiente. Muitos autores ressaltavam que riquezas imorais, acumuladas através de atos condenáveis, tinham a capacidade de “poluir” ou dotar de impureza as esmolas (HOLMAN, 2008, p. 106). E o nível de cometimento com o ideal de filantropia divina também era notavelmente dinâmico, havendo um ápice de ascetismo e desprendimento em relação ao mundo (os “santos”, plenamente abnegados e livres de posses) e aqueles que não alcançam tamanha virtude, mas que devem continuamente buscar a aplicação da caridade em suas vidas cotidianas num exercício constante de imitação das virtudes divinas voltadas para o objetivo de “curar o mundo”.

A consolidação do pobre enquanto categoria social, cosmológica e política foi um processo fundamental na elaboração das concepções cristãs da caridade, especialmente entre os séculos IV e VI. Esse processo modificou profundamente as relações entre grupos e classes, moldando comportamentos específicos da aristocracia e dos governantes. Mas um desenvolvimento igualmente importante ocorria na relação entre os pobres (e os recipientes da caridade em geral) e a Igreja enquanto instituição. Magnani (2009) comenta que, a partir dos séculos VII e VIII, observou-se uma redução das esmolas e doações de ricos e governantes aos necessitados e um aumento das prestações direcionadas à Igreja e aos monastérios, engatilhando uma mudança na qual o clero aparecia cada vez mais

como um mediador das trocas entre o homem e Deus (MAGNANI, 2009, p. 112). É bem verdade que existe nesse movimento um caráter, digamos, infraestrutural particularmente evidente, dado que, ao identificar teologicamente a figura do pobre à de Deus, a Igreja foi capaz de justificar sua posição como a maior gestora de bens e terras da Europa, contrastando-se à ganância e avareza dos ricos e à inclemência e corrupção dos governantes. Mas é preciso também enfatizar o aspecto cosmopolítico desse posicionamento da Igreja como mediadora das trocas entre o mundo e o Reino do Céu.

A esmola e a caridade já se encontravam consolidadas enquanto atitudes necessárias à salvação, cimentando a noção de que a caridade purifica os pecados e abre caminho para a alma superar sua condição mundana. Mas Magnani destaca como bispos, desde o século III, começaram a defender a ideia que é preferível doar à Igreja, em vez de aos pobres, uma vez que a Igreja poderia promover a melhor distribuição das doações (em grande medida por conta da estrutura administrativa estabelecida a partir das funções dos bispados, comentada acima). A Igreja e seus membros atuavam, assim, como uma espécie de oficiantes ou sacrificadores, este último termo sendo até mesmo utilizado por Cipriano, que compara as esmolas aos sacrifícios realizados por Jó no Antigo Testamento (MAGNANI, 2009, p. 113). Em adição, os bispos também começaram, logo ainda nos primeiros séculos da Igreja, a deter o monopólio da administração das doações destinadas aos pobres, sendo este um importante componente da retórica das razões para a acumulação de riquezas pela Igreja. Entretanto, esse monopólio acompanhava a ideia de que os bispos eram meros mordomos ou guardiões dessas prestações. Um desenvolvimento quase que natural dessa organização foi o entendimento – logo tomado pelo discurso oficial – de que o clero seria um intermediário necessário das doações feitas à Deus e responsável pelo correto trânsito dessas prestações entre este e o outro mundo. Tais concepções basearam a fundamentação teológica da eucaristia, dos ritos de consagração e da própria relação de comunhão com a divindade.

Esse novo sentido das esmolas e doações à Igreja, agora estreitamente relacionado à proximidade com Deus também produziu efeitos nas concepções sobre ideais e virtudes da aristocracia. Magnani cita que a partir do século IV era comum que as tumbas dos ricos fossem decoradas com inscrições como “*pater pauperum*” e que declaravam o amor do falecido aos pobres e enfatizavam sua generosidade. Esse tipo de discursividade propunha alguma relação entre prestações financeiras mundanas e benesses no reino dos céus, abrindo caminho para uma correlação muito importante para o cristianismo como um todo entre caridade e salvação. Em torno dessa questão se constituiu um debate fascinante

– que apenas tocaremos superficialmente aqui – sobre algo que poderia ser classificado como uma “contabilidade” celestial. O problema da riqueza passou a ter de levar em conta que todos os bens e patrimônio do mundo são, em última ordem, pertencentes a Deus e que os homens apenas desfrutam dessas riquezas por Sua misericórdia. Esse uso, que têm traços de empréstimo e dívida, está marcado por normas morais que os homens devem respeitar e a Igreja promoveu grandes debates sobre que normas seriam estas. As riquezas terrenas são apenas momentâneas e são pálidas em comparação aos tesouros do Paraíso, então constituiu-se ao longo da Idade Média um tipo de sistema contábil, chancelado pela Igreja, que mediasse os trânsitos e conversões entre as duas notações: o mundo dos homens e o além. Uma área em que esse tipo de mediação se fez particularmente importante foi nas indulgências, isto é, nas prestações que alguém podia realizar à Igreja para aliviar pecados em benefício próprio ou de outrem. Vários teólogos e filósofos da Igreja, notadamente Agostinho, estabeleceram verdadeiras taxas de câmbio e “normas alfandegárias” para lidar com as particularidades dessas prestações, como a definição de que apenas falecidos que eram pecadores “intermediários” poderiam receber a intercessão via indulgências, nem maus ao ponto de não poderem ser salvos nem bons ao ponto de dispensarem a atitude como um todo (MAGNANI, 2009, p. 115). A realização de missas encomendadas também se tornaria praxe nas *donatio pro anima*, um verdadeiro sistema jurídico de dádivas e caridade que buscava cimentar a Igreja como a única mediadora capaz de transformar dádivas efêmeras em riquezas eternas.

E a questão da mediação e intercessão também se consolidou como pilar doutrinário enfatizado pela própria Igreja. Magnani lembra a passagem de Lucas (16:9): “E eu vos digo: Granjeai amigos com as riquezas da injustiça; para que, quando estas vos faltarem, vos recebam eles nos tabernáculos eternos.”. Esse tipo de afirmação foi apreendido como um chamado à aproximação com aqueles que pudessem interceder pela salvação do doador. Não é surpresa, assim, que ao longo da Idade Média os ricos e poderosos desenvolveram a prática de manter e cultivar relações com pobres e miseráveis através das esmolas a fim de que estes, movidos pela generosidade do benfeitor, pudessem orar pela intercessão dos santos em benefício de sua alma.

Nos documentos dos séculos VII a IX e seguintes, os doadores pedem a intercessão (*intercedere*, *intercessio*) dos santos e da Virgem, dos monges “servindo a Cristo” e dos pobres, na maioria das vezes através de orações pela remissão dos pecados. O lugar do mediador nas relações entre os homens e Deus é complexificado e reforçado pela multiplicidade de intercessores possíveis. Concretamente, o que se consolida é a dominação do clero. Pelo jogo das correspondências e pela inversão dos papéis, eles se consideram

pobres, além de arrecadar e redistribuir a esmola aos “verdadeiros” pobres. Ao fazê-lo, tornam-se meios necessários na comunicação com o além. (MAGNANI, 2009, p. 118, tradução minha).

Todas essas questões chamam atenção para a importância das dádivas na caridade cristã e das representações e práticas construídas em seu entorno. O tema mobilizou praticamente toda a teologia cristã em debates sobre as possibilidades de salvação, sobre a agência dos fiéis num mundo desigual, sobre política e o lugar da Igreja nas relações humanas e celestiais, sobre o fluxo entre o mundo dos homens e o reino de Deus, sobre a natureza dos pecados e as possibilidades de mitigá-los. Em suma, sobre discussões não apenas teológicas, mas que também tocaram profundamente nas concepções tradicionais e moderna de riqueza, pobreza, propriedade, moral, legalidade, sacrifício e sobre o trânsito em geral, não apenas de coisas, mas também de almas.

5.4 – Caridade medieval e a moral cristã

Apesar, ou melhor, em decorrência desses desenvolvimentos, foi na Idade Média tardia que a caridade religiosa se tornou um fenômeno social de imensa amplitude e imbricado nas dimensões ideológicas e práticas da sociedade europeia. É justamente nesse período, particularmente entre os séculos XI e XIV, que a caridade vai se desenvolver como uma práxis e como um verdadeiro objeto de reflexão da teologia cristã, figurando como um tema além das discussões dos patriarcas e bispos e entrando, de fato, no rol de atitudes do cristão comum. Com efeito, é precisamente na Idade Média que a questão da caridade se torna ainda mais interessante de um ponto de vista antropológico e histórico; afinal, trata-se de um período particularmente atribulado, política e economicamente instável e, ainda por cima, marcado pela retração institucional (com algumas notáveis exceções, especialmente na metade oriental do mundo cristão). Em outras palavras, mais do que nos contextos históricos anteriores, a caridade parece um fenômeno que vai contra o fluxo natural das coisas; o europeu medieval certamente precisava de fundamentações realmente poderosas que o convenceriam de que ajudar determinados tipos de pessoas era uma tarefa intrínseca a uma vida verdadeiramente cristã. Além disso, os contornos institucionais que essa atitude tomava, uma vez que sua realização seria certamente chancelada pela Igreja, também passou a ser uma preocupação importante e, conseqüentemente, de grande interesse para a presente discussão.

Em primeiro lugar, a noção de *caritas*, tal como desenvolvida pela teologia medieval em termos gerais, se constituía enquanto manifestação de um amor fundamental a Deus que, através dos temas da Criação divina encontrados em Gênesis, se desdobrava em amor ao próximo, a si e, num sentido particular, à Natureza (enquanto obra divina). Esse amor era, por sua vez contrastado ao apego às coisas e à riqueza, vistas como obstáculos à obtenção da salvação, tal como se observa na frequentemente citada passagem do capítulo 6 do livro primeiro de Timóteo:

De fato, a piedade com contentamento é grande fonte de lucro, pois nada trouxemos para este mundo e dele nada podemos levar; por isso, tendo o que comer e com que vestir-nos, estejamos com isso satisfeitos. Os que querem ficar ricos caem em tentação, em armadilhas e em muitos desejos descontrolados e nocivos, que levam os homens a mergulharem na ruína e na destruição, *pois o amor ao dinheiro é a raiz de todos os males*. Algumas pessoas, por cobiçarem o dinheiro, desviaram-se da fé e se atormentaram com muitos sofrimentos. (1 Timóteo 6:6-10, ênfase minha).

A bem-organizada pesquisa de Brodman (2009) destaca que essa perspectiva daria origem não apenas a diversas linhas de reflexão teológica, mas também a uma ênfase ascética que desaguaria em todas as seitas monásticas da era patrística e nos movimentos mendicantes e penitentes que viram no século XIII seu ápice. Essa discussão tinha no tema do amor divino seu núcleo moral e filosófico, uma vez que é o amor da divindade o arquétipo do amor perfeito a ao qual a humanidade deveria tentar imitar. É justamente o conteúdo e nuance dessa imitação que permeou boa parte dos debates teológicos medievais (BROODMAN, 2009, p. 4). A linha tradicionalista, que reúne figuras que vão desde Bernard de Clairvaux até Francisco de Assis, apostava em diferentes noções de anulação do eu pecador em favor da retração, da penitência e do contato estrito com Deus. Havia também os defensores de uma ação cristã mais ativa, que são representados por nomes como Tomás de Aquino e Inocência III. Para estes, o amor a Deus poderia ser melhor demonstrado não através da reclusão ascética, mas na manifestação concreta do amor ao próximo, tornada efetiva através da caridade. Buscar-se-ia, dessa forma, alcançar uma forma de amor vista como superior ou mais pura, já que derivada do amor divino. Além disso, ambos foram também pioneiros na definição de uma ação voltada ao viria a ser concebido na ideologia moderna como o “social”:

Os escritos de Inocência III e Tomás de Aquino, por exemplo, são particularmente importantes para estabelecer tanto uma obrigação quanto um direito. A primeira é imposta a todos os cristãos que, dentro de certos parâmetros, estão obrigados a partilhar os seus bens materiais com os necessitados. O último envolve o enobrecimento dos necessitados, que se

tornam não apenas objetos aptos para a caridade, mas também adquirem um direito positivo à assistência. (BROODMAN, 2009, p. 5, tradução minha).

É interessante notar, como aponta Grundmann (1995), que o ideal de caridade e desprendimento avançados pela grande maioria dos movimentos monásticos e ordens medicantes não estava vinculado a uma noção de direito ou piedade direcionada aos pobres, doentes e excluídos, mas sim a uma reação moral, originada nas classes afluentes da época, ao caráter perigoso e corrupto de sua riqueza. O chamado à pobreza e à distribuição dos bens não se dava pela ideia de que através da piedade e da ação caridosa se promoveria a realização de um ideal de amor divino ao próximo, mas sim pela afirmação de que o dinheiro é responsável por vícios e pelos maiores empecilhos à salvação. Da mesma forma, o ímpeto de se isolar em fraternidades também refletia uma desconfiança e um verdadeiro risco moral oferecido pela sociedade mais ampla. Assim como é possível ler também em Dumont (1993), se configura nessa estrutura ideológica a figura de um indivíduo-fora-do-mundo, construção fundamental para definição moderna de pessoa.

A preocupação com os pobres e desvalidos não surgiu, entretanto na Igreja medieval. Os patriarcas, tanto do ramo ocidental quanto oriental, já incluíam em seus sermões essa ênfase e a patrística como um todo serviu como um corpus inicial da filosofia cristã no que tange às reflexões sobre a caridade. Tanto em Inácio de Antióquia quanto no já citado João Crisóstomo é possível conferir a atenção do cristianismo primitivo à dimensão da caridade enquanto cuidado prático dispendido aos necessitados. Entretanto, o ponto chave da reflexão patrística é a caridade enquanto uma atitude individual e não como um imperativo institucional ou como uma norma eclesiástica. Seria apenas por volta dos séculos V e VI, com a institucionalização do cristianismo como religião do império que começaria a se pensar nessas dimensões para além das ações individuais. Mais especificamente, é quando a estrutura da igreja começa a se organizar em torno da figura dos bispos e de suas dioceses que a caridade passa a ganhar contornos oficiais, orçamentos públicos e privados e institucionalização de práticas (BROWN, 2001).

Esse foi um movimento fundamental, uma vez que noções de beneficência já estavam presentes na mentalidade da Roma imperial, exemplificada pela questão do evergetismo discutida anteriormente, mas é apenas com a atuação institucional dos bispos que se passa a observar o fazer o bem (*euergesia*) direcionado aos pobres e demais

membros fragilizados da população, especialmente viúvas, órfãos, doentes, pessoas com deficiências, mas também endividados, ricos caídos em desgraça etc.

Além disso, ao realizar o trabalho de caridade, os bispos cristãos transferiram o fardo da generosidade da elite da sociedade para os “comuns”, grupo que compreendia a Igreja do século V e, por extensão, para a comunidade como um todo. (BROODMAN, 2009, p. 12, tradução minha).

Dois pontos devem ser enfatizados nessa mudança. Em primeiro lugar, ocorreu um deslocamento nas atitudes de beneficência. Enquanto o evergetismo clássico se centrava em prestações que circulavam dos ricos para a sociedade como um todo (banquetes, obras públicas, festivais religiosos, etc.) e as prestações agnósticas do mundo grego orbitavam o universo das relações familiares – ou melhor, procuravam aglutinar ou absorver agentes independentes no interior de uma lógica de relações familiares através de dívidas, descompassos hierárquicos e matrimônios –, a caridade passava a ser concebida nessa época como atitude de suporte e piedade para com os desfavorecidos. E essa obrigação de ajudar os necessitados não se restringia mais à elite, uma vez que sua função deixou de estar atrelada (ao menos num sentido explícito) ao prestígio político e às atitudes econômicas, passando a representar uma das formas de alcançar a salvação e emular o amor divino no mundo.

Mas é também preciso trabalhar com cuidado as categorias de pessoas que passaram a ser os principais beneficiários da caridade religiosa. Já foi levantada anteriormente a questão de que a figura do pobre não era de fato uma categoria formada e definida no imaginário do mundo clássico. Da mesma forma, foi preciso um esforço ideológico no sentido de isolar e definir de forma clara um ideário de tipos de sofredores – viúvas, doentes, viajantes, órfãos, pessoas com deficiência – que englobavam até mesmo categorias que as sensibilidades modernas dificilmente tratariam com a mesma ênfase, como a muito destacada figura dos ricos que perderam seu status e posição, as mulheres em idade de casamento e os devedores que não fossem criminosos. É muito importante ter em vista que não se pôde constituir uma noção de caridade sem a elaboração de um variado arcabouço de ideias e avaliações morais que a acompanhavam e justificavam. As noções de pobreza, exclusão, marginalização e vulnerabilidade que permitem à reflexão moderna tão facilmente classificar e rotular determinados grupos é um produto muito específico e historicamente localizado de um processo mais amplo, particularmente relacionado ao surgimento e consolidação do Estado moderno e das noções iluministas de política pública. Todo esse conjunto de ideias radicalmente

corriqueiro para a ideologia moderna ainda não estava formado nos primeiros séculos do cristianismo e é nesse sentido que Peter Brown (2001) faz uma afirmação tão decisiva como a de que “de certo modo, foram os bispos católicos que inventaram os pobres”. Mais do que isso, foi através da constituição de uma classe social capaz de englobar os miseráveis e excluídos que os bispos puderam avançar uma agenda de institucionalização e, principalmente, de legitimação da agência episcopal nos assuntos políticos e econômicos.

É possível observar nos sermões de Leão I, São Jerônimo, Santo Agostinho e diversos outros grandes nomes da patrística uma reivindicação da responsabilidade sobre o trato dos pobres e, portanto, do estabelecimento de um aparato organizado para tal. É comum encontrar nesses escritos a ideia de que tudo o que pertence à Igreja pertence também aos pobres e Brodman (2009, especialmente cap. 1) cita vários exemplos de bispos e outros agentes religiosos que foram repreendidos e punidos com diferentes intensidades pela negligência no cuidado dessas pessoas. Entretanto, com a queda do Império Ocidental e a conseqüente ruralização e descentralização da sociedade como um todo, a caridade institucionalizada através da Igreja acabou afetada e muitas vezes relegada ao domínio do simbólico e ritualístico. O problema era justamente como definir uma responsabilidade social para com os pobres numa sociedade em que a esmagadora maioria da população vivia nos limites da subsistência. Nesse contexto, deu-se preferência a certos grupos de pessoas cuja existência era ameaçada por alguma circunstância atípica, como viúvas, órfãos, viajantes e, destacadamente, membros empobrecidos da elite. Sobre esse ponto, o conhecido trabalho Michel Mollat (1986) sobre a pobreza na Idade Média avança uma tipologia que distingue entre empobrecidos e indigentes, o primeiro grupo sendo formado por pessoas que perderam seu status e que, por isso, eram dignas de assistência.

Brodman (2009, p. 13-14) destaca ainda o importante fenômeno do monasticismo nesse contexto, dado que seus participantes eram, em geral, membros abastados da sociedade que escolhiam voluntariamente a pobreza como forma de se aproximar de Deus e cultivar a salvação. A expansão e consolidação dos mosteiros foi muito importante para deslocamentos ideológicos e práticos na noção de caridade cristã:

Nesta época, os mosteiros parecem ter substituído os abrigos episcopais como *loci* de hospitalidade, mas a sua caridade, exceto a destinada aos viajantes abastados, adquiriu também um caráter simbólico. O equivalente monástico dos *matricularii* episcopais era o *mandatum*, no qual os monges davam as boas-vindas aos viajantes, lavavam os pés e forneciam comida e abrigo, mas

muitas vezes apenas em determinadas épocas ou em número limitado. (BRODMAN, 2009, p. 14, tradução minha).

Esse quadro, de uma caridade particularmente localizada, segmentada e centrada nos indivíduos que circulavam pelos reduzidos fluxos que marcaram o contexto feudal, apenas começou a mudar com a chegada do século XII. Fenômenos complexos, como a urbanização, o crescimento populacional, a relativa estabilização política da Europa Ocidental e a expansão do comércio, possibilitaram novas concepções da pobreza e, principalmente, ainda seguindo a reflexão de Brodman, novos entendimentos sobre a caridade enquanto ação individual e/ou corporativa.

Certos teólogos conservadores do período mantinham uma distinção clara entre o auxílio dispendido aos pobres e o zelo religioso em prol da pobreza. Em outras palavras, o imperativo do desprendimento em relação às riquezas terrenas, para esses autores, era um objetivo descolado de qualquer avaliação moral sobre a natureza da ação caridosa. Era preciso se livrar das riquezas não porque os pobres e sofredores deveriam ser ajudados, mas porque a pobreza possibilita perseguir de forma mais pura e direta a Salvação. Entretanto, mesmo com esses discursos (que não era de forma alguma absolutos nos círculos teológicos da época), cada vez mais se entrincheirava uma ideia de que havia um dever cristão em amenizar o sofrimento do próximo. No final do século, muitas associações e paralelismos ideológicos começam a surgir nos sermões e sumas teológicas, especialmente aqueles que desenvolviam a questão da pobreza de Cristo. Vale lembrar aqui a interessante discussão de Jacques LeGoff (2017) sobre a figura de Deus na Idade Média. A noção de Deus avançada em boa parte do período feudal é a de um *Dominus Deus*, um Senhor Deus, um Deus que é antes de tudo rei. Essa *imagem* é fundamental para compreender as relações políticas que se desenvolveram no período, desde a legitimação do Império dos Francos até a formação do Sacro Império Romano Germânico. Essa ênfase muda, entretanto, quando o foco na *imagem* de Jesus começa a deslocar a questão para um outro âmbito:

O que, entretanto me parece muito revelador, e muito próprio para mostrar a grande complexidade do monoteísmo cristão da Idade Média, é que a partir do século XI o Cristo será representado, invocado, considerado sob o aspecto da humildade e do sofrimento. Claro, desde os primórdios do cristianismo, a encarnação do Cristo é o fato fundamental; porém, por muito tempo, e ainda na Idade Média, o Cristo encarnado, o Cristo crucificado será principalmente o Cristo ressuscitado, o Cristo vencedor da morte, que herda uma capacidade de um certo número de divindades antigas, o triunfo sobre a morte. Ora, a partir do século XI, e sobretudo no século XIII e ainda mais no século XIV, o Cristo é antes de tudo o Cristo da Paixão, o Cristo do Sofrimento. Esse Cristo será o tema do *Ecce Homo* [...]. (LEGOFF, 2017, p. 74-75).

Esse período é marcado, portanto, por uma nova compreensão da ideia dos “pobres de Deus”, não mais categorizando os pobres voluntário, membros das classes abastadas que por escolha própria passaram a viver em mosteiros e a praticar a abnegação, mas sim os miseráveis e abandonados que vagavam pelas ruas das renascentes cidades europeias. Brodman (2009, p. 16) comenta, a partir de outros materiais historiográficos, que essa concepção atravessaria a ideologia medieval até meados do século XVI, quando os pobres começam a ser apreendidos como ameaças à segurança, à saúde pública e, principalmente, um assunto a ser tratado, contido e controlado pelo governo.

O fato é que o início do segundo milênio marcou uma aceitação e mesmo um ressurgimento por parte da organização eclesial da responsabilidade pela proteção dos doentes e miseráveis (incluindo aqui viúvas, órfãos e as categorias citadas anteriormente). Logo essas ideias começaram a formar uma difusa concepção de que os pobres tinham um direito ao patrimônio da Igreja e mesmo do excedente que enchia os bolsos dos ricos, uma espécie de economia moral da restituição que embasaria parcela significativa das reflexões teológicas do período. Vale notar que ainda vigoravam ideias que colocavam a caridade no domínio da atitude privada não como um imperativo para a salvação, mas como um exercício de compaixão, e a afirmação dos riscos morais da riqueza não estava acompanhada de ideias análogas de justiça social; a pobreza não era, ainda, uma condição de sofrimento a ser corrigida pela prática do justo cristão:

Portanto, por volta de 1200, uma nova visão do pobre se estabeleceu. Ele não era aquele que, tal qual um monge, aceitava voluntariamente a pobreza como meio de chegar a Deus. Em vez disso, sua pobreza era apenas um fardo. A caridade e a justiça, ao contrário, exigiam que ele fosse assistido; a sociedade, em certo sentido, devia isso a ele como uma forma de restituição moral (BRODMAN, 2009, p. 14, tradução minha).

Um nome fundamental nessa verdadeira mudança de paradigma teológico foi Inocêncio III, árduo crítico da avareza e da indiferença dos abastados diante dos miseráveis. Seus sermões frequentemente atacavam o amor às coisas em oposição ao amor a Deus e ao próximo, assim como a falta de compaixão que levava o rico a ignorar as súplicas de seus irmãos menos favorecidos. É interessante que tais sermões também mencionavam questões sobre como a negação em ajudar o próximo era uma tentativa do avaro de fugir de sua dívida para com Deus e uma confissão de que não ama seu próximo como a si mesmo (BRODMAN, 2009, p. 20). Mas o grande diferencial dos escritos de Inocêncio III é sua defesa de uma atitude prática com vistas à virtude; virtude esta cujo

principal caminho atravessava justamente a caridade. Essa ênfase não pode ser subestimada, pois implicava numa inovadora recusa do chamado à vida contemplativa que dominava a teologia da época – especialmente o discurso corrente orientado pelas influentes ordens monásticas – e defendia uma disposição individual para “voltar” ao mundo e sobre ele agir através da caridade:

[Inocência III] argumenta que tal caridade tem três dimensões: a motivação do doador, a maneira pela qual o dom é realizado e a própria caridade em si. Ele explica isso imitando uma análise aristotélica baseada em quatro causas. Em primeiro lugar, uma boa ação deve ter uma causa final adequada; para o Papa Inocência, trata-se da felicidade eterna, e não favores ou vantagens terrenas. A modalidade da dádiva deve ser a felicidade; isto é, o doador deve ser alegre a seu respeito e não castigar ou repreender o objeto de seu benefício. O espírito que motiva o dom deve ser o amor; esmolas que carecem de amor, argumenta ele, são inúteis para a salvação. O doador, portanto, deve ter empatia pelo objeto de sua caridade e, talvez de forma mais ampla, pela sociedade. Portanto, antes de dar esmola, deve-se buscar a reconciliação com aqueles que o prejudicaram ou foram prejudicados por suas ações. Por último, a esmola deve ser dada usando algum critério ou sistema, não ao acaso ou indiscriminadamente. (BRODMAN, 2009, p. 21-22, tradução minha).

Os escritos de Inocência III introduzem uma variada gama de questões que estavam em voga nos círculos teológicos da Universidade de Paris, sua *alma mater*, mas que vinham na contramão do que se escrevia e pensava ao sul dos alpes. Em primeiro lugar, ele parte do pressuposto que a caridade possui uma intencionalidade que está relacionada a um ganho a quem doa – a salvação –, mas ao mesmo tempo ela deve emergir de um sentimento de amor que é contrário à intencionalidade do benefício próprio. Além disso, reconhece que a caridade implica numa relação particular entre quem doa e quem recebe, que pode até mesmo refletir questões como a dívida e (re)distribuição. Por fim, Inocência III também defendia que, dado que os recursos monetários são finitos, é preciso estabelecer um ordenamento que guie a administração desses recursos. O primeiro sujeito dessa “lista” seria justamente o próprio indivíduo, já que não é possível promover nenhuma virtude ou justiça se não obtemos as condições básicas para nosso próprio bem-estar, uma afirmação que também ia na via contrária dos defensores do ascetismo medieval. Em seguida, a prioridade se expandia de acordo com a proximidade com o doador: parentes, dependentes, amigos, irmãos de fé, pessoas virtuosas em geral etc.

A caridade, nessa perspectiva, visa a recompensa neste mundo e tal expectativa não deveria orientar a atitude. É precisamente neste ponto que Inocência III cita os pobres, os endividados e mesmo os inimigos como excelentes candidatos à caridade, pois são sujeitos que não podem ou não estarão inclinados a realizar uma retribuição. O imperativo da caridade, nesse ponto, ainda recebe outros componentes que são familiares ao nosso

conceito moderno de caridade cristã: a doação é uma obrigação não apenas dos ricos, mas também dos pobres, e que o “espírito” da caridade não está em seu valor monetário, mas na intencionalidade e sinceridade do doador. Essas características que podem parecer óbvias para a prática cristã moderna não eram de forma alguma a perspectiva dominante na teologia cristã anterior a esse período e foram escritos como os de Inocêncio III, bem como um contexto socioeconômico muito particular, que possibilitaram seu surgimento e consolidação como paradigma de práxis religiosa. Ou melhor, essa perspectiva sobre a caridade podia ser encontrada em alguns círculos filosóficos do cristianismo medieval, mas é a partir dessas condições que ela passou a se constituir como uma determinação pastoral, como uma ideologia a fazer parte da ação concreta da Igreja e de seus fiéis.

No mesmo período, outra importante voz colocava uma reflexão sobre a caridade no primeiro plano da teologia. A *Súmula Teológica*, obra máxima, de Tomás de Aquino dispense um volume inteiro (e vários capítulos dos demais) para definir e sistematizar o conceito de caridade para o cristianismo e, principalmente, seu lugar na vida do cristão. Logo de saída, ele promove a famosa derivação da caridade enquanto amor ao próximo que descende do amor a Deus:

[A] luz na qual devemos amar nosso próximo é Deus, pois o que devemos amar nele é que ele esteja em Deus. Daí, é claro que é especificamente o mesmo ato que ama a Deus e ama o próximo. E por isso a caridade não se estende apenas ao amor de Deus, mas também ao amor ao próximo. (AQUINO, 2006, p. 81, tradução minha).

E mais à frente:

Quem põe no homem expectativas tal como se fosse ele o principal autor da salvação é justamente culpado; mas não aqueles que veem no homem um ajudante que age como ministro de Deus. Da mesma forma, seria errado um homem amar ao próximo como se fosse o fim principal da vida, mas não se o ama por amor de Deus, que é o caminho da caridade. (AQUINO, 2006, p. 85, tradução minha).

Enquanto virtude fundamental, a caridade é, para Tomás de Aquino, um dever que precisa se traduzir em ação; já que se ama ao próximo através do amor a Deus, esse amor não pode se limitar ao nível cognitivo ou sentimental:

[O] papel de quem ama é ativo, pois ele deseja e faz o bem à pessoa amada, cujo papel é passivo. Amar supera ser amado, e por isso o amor de um benfeitor é maior. Pois é mais difícil dar do que receber. Assim, nutrimos um amor especial por aquilo que nos custou algo, enquanto tendemos a dar pouco valor ao que nos vem facilmente. Daí: É verdade que a bondade do benfeitor incita o beneficiário a amá-lo, mas não é por isso que o benfeitor ama o beneficiário, sendo a razão sua própria vontade de fazê-lo. [...] O amor por um benfeitor é mais uma questão de obrigação e, portanto, o que lhe é contrário é um pecado

ainda maior. Mas o amor que um benfeitor tem por um beneficiário é mais espontâneo e, portanto, mais imediato. Deus também nos ama mais do que nós o amamos, e os pais amam seus filhos mais do que seus filhos os amam. Mas não somos obrigados a preferir todos aqueles a quem fizemos o bem a todos os nossos próprios benfeitores. Pois aqueles de quem recebemos os maiores favores, ou seja, Deus e nossos pais, vêm antes daqueles de quem recebemos benefícios menores. (AQUINO, 2006, p. 155, tradução minha).

É importante notar aqui que Tomás de Aquino reconhece de forma explícita a existência de um desequilíbrio no amor divino (Deus ama o homem mais do que este pode amá-lo); uma vez que a caridade é função do amor divino, ela também implica num descompasso semelhante (o amor de um benfeitor por seu beneficiário é mais genuíno e livre de obrigações sociais que o inverso). Mas, ao mesmo tempo, é preciso buscar a superação desse descompasso, amando a Deus e aos nossos benfeitores de forma proporcional. É curioso como o teólogo parece insinuar um teor de dívida na definição da relação que temos com Deus que serve de “forma pura” das relações que temos com nossos benfeitores. Mas o ponto que “funda” uma noção coesa de caridade na teologia medieval é a ideia de que o impulso que move o amor do beneficiário para com o benfeitor reside neste último (em suma, no “Outro”). Contrariamente, o impulso que move o amor do benfeitor para com o beneficiário, está no “Eu”, ou melhor, na vontade – o termo tem grandes implicações filosóficas – subjetiva, que é interna e independente.

Este é o salto ideológico que possibilita um constructo moral em que a fórmula tradicional da dádiva, fundada na reciprocidade, é torcida através dos valores de altruísmo e abnegação. O núcleo do problema está na definição de Deus enquanto causa última da caridade e a definição de Deus enquanto um agente que detém um “excesso” que não reflete em reciprocidade: Deus nos ama mais do que podemos amá-lo e não há como superar essa assimetria, pois esse amor é uma espécie de lemniscata, é causa e fim de si mesmo. Não se pode estabelecer reciprocidade nestes termos. Quando essa impossibilidade, essa contradição, passa a servir de molde moral para a caridade, temos o inovador constructo ideológico que pode ser definido como dádiva pura, como “o dar sem esperar nada em troca”. Essa é uma inovação das religiões abraâmicas que, por diferentes vias teológicas, articularam um conceito de caridade que escapa radicalmente das prestações materiais e imateriais que se observa historicamente em outros contextos religiosos.

De forma igualmente inovadora, Tomás de Aquino também propõem escalas de diferenciação que adicionam nuances ao imperativo cristão da caridade. Antes de tudo, o núcleo ideológico individualista do cristianismo – tema importante da discussão de

Dumont (1993) – é reafirmado através da aceitação de que a divisão hierárquica fundamental entre alma e corpo encerra diferentes relações com o próximo:

Existem duas realidades no homem: a espiritual e a corporal. Agora, como afirmado anteriormente, quando falamos sobre amar a nós mesmos, é nossa natureza espiritual que temos em mente. E aqui somos obrigados a amar a nós mesmos mais do que qualquer outra pessoa, exceto Deus. [...] [Mas], no que diz respeito ao bem-estar de nossa alma, devemos amar nosso próximo mais do que nosso próprio corpo. (AQUINO, 2006, p. 129-131, tradução minha).

Também é reconhecido que não é possível manifestar o amor a Deus e a materialização da virtude fundamental que é a caridade sem o substrato material que é o corpo, uma consideração direcionada especialmente ao monasticismo e miséria voluntária levados ao extremo. Nesse sentido, a caridade e as esmolas devem vir do excedente em relação ao bem-estar do cristão, não podendo comprometer sua vida digna e de seus dependentes. Mas, se a nossa alma tem precedência, em nossa própria perspectiva e ação, em relação ao próximo, essa própria noção de alteridade também comporta distinções que impactam em como a caridade se cristaliza concretamente:

Portanto, deve-se dizer que, mesmo em relação ao nosso afeto, devemos amar um próximo mais do que outro. A razão é que, como tal amor procede de um princípio duplo, Deus e a pessoa que ama, segue-se necessariamente que quanto mais próximo seu objeto estiver de qualquer um deles, mais caro ele lhe será, pois, como dissemos anteriormente, onde quer que você encontre algum princípio nas coisas, a ordem entre elas depende da relação destas com aquele. (AQUINO, 2006, p. 135, tradução minha).

Essa afirmação produz certo impacto quando pensada diante do que se toma como uma ideologia cristã geral na modernidade. Comumente, vemos utilizado um princípio de que é aquele mais afetado por um déficit que requer maior cuidado e atenção por parte do cristão: é o que mais tem fome que deve receber o primeiro prato, é o que mais necessita da palavra que deve receber o primeiro sermão etc. Mas Tomás de Aquino fornece uma lógica diferente; na medida em que o princípio da caridade é o amor e esse amor possui diversidade quando se depara com as particularidades do mundo concreto, é a relação do indivíduo para com Deus e para com o benfeitor que passam a ser as réguas morais para a definição dessas prioridades. Quanto mais próximo alguém está de Deus, maior é (ou deve ser) o nosso impulso de caridade para com ela, pois a caridade é um reflexo do amor e da justiça de Deus e esse amor e justiça seguem uma *ordem*. Da mesma forma, quanto mais próximo de um indivíduo, maior é o vínculo que anima o amor (que envolve o desejar bem e a expectativa de salvação) deste para com o beneficiário; decorre desse

princípio e do próprio vínculo afetivo natural que parentes e amigos recebem prioridade quando o assunto é caridade:

Mesmo assim, a amizade entre parentes, enraizada na própria natureza, é a mais estável e prevalece nas questões relacionadas à natureza. Portanto, há uma obrigação maior de garantir que eles recebam as necessidades básicas para a vida. (AQUINO, 2006, p. 143, tradução minha).

Brodman (2009, p. 26) destaca que o teólogo também define um nível subjacente de reciprocidade na medida em que reconhece que, ao alimentar um miserável por amor a Deus, o cristão acumula benefícios espirituais; paralelamente, o beneficiário que agradece e ora por seu benfeitor também promove, através de sua intercessão, um benefício pelo ato de caridade. Mas, ainda assim, não se deve confundir a caridade trabalhada nestes termos com uma certa noção moderna que encara as prestações religiosas sempre como irrestritas e absolutistas (a ideia de que o amor de Deus não faz distinção, portanto a atuação dos cristãos em prol de seus irmãos também não deve fazê-lo). Em verdade, as discussões teológicas desse período dispõem particular atenção às nuances e distinções que a caridade, enquanto virtude e como objeto de reflexão teológica, comporta. Tais discussões tiveram como “efeito colateral” grandes avanços no pensamento cristão sobre temas como culpa, mérito, hierarquia, sofrimento e salvação:

Uma dimensão importante desses tratados do século XIII sobre a caridade é a aprovação que eles dão à discriminação como um elemento necessário na doação caridosa. Vale a pena discutir esse ponto, pois vários autores modernos argumentaram que a caridade religiosa, em oposição àquela motivada por impulsos seculares, tem um caráter indiscriminado. Isso ocorre, argumenta-se, porque tal caridade se preocupa principalmente com seus efeitos sobre o benfeitor, para quem o mérito ou a necessidade do destinatário é irrelevante. Claramente, tal posição, no entanto, está em desacordo com aquelas assumidas por Inocêncio III e Tomás de Aquino, que estabeleceram prioridades baseadas em mérito, necessidade e relacionamento. Implícita em seus escritos está uma distinção entre os pobres merecedores, chamados nas fontes medievais de *pauperes verecundi*, e os indignos ou, pelo menos, menos merecedores. (BRODMAN, 2009, p. 28, tradução minha).

O conceito de pobreza e sua implicação como legitimador da caridade era um assunto explorado com bastante ênfase. Algumas ordens monásticas, por exemplo, consideravam como pobres apenas os mais marginalizados membros da sociedade, excluindo a classe dos trabalhadores destituídos pois, embora eles também fossem afetados pelas penúrias diárias, ao contrário dos mendigos e miseráveis, eles não aceitavam sua condição de destituição material, o que os levava ao trabalho. Não bastava, assim, emular a pobreza de Cristo, mas também encarar tal pobreza como um componente permanente e essencial da vida cristã, e só então a pessoa estaria apta a receber as

prestações religiosas que tais ordens denominavam caridade. Outra perspectiva, encontrada entre os dominicanos – que Brodman classifica como “*social conservatives*” –, parecia implicar que, como os pobres estariam passando já em vida por uma espécie de purgatório, eles estariam mais aptos que os próprios ricos a alcançar o Paraíso, motivo pelo qual a caridade para com eles não seria tão prioritária. Por outro lado, grande atenção também era dada à figura do doador, em particular sobre que tipos de recompensa sua ação generosa poderia engendrar. Como a caridade sempre surgia enquanto uma discussão associada à salvação e, portanto, à noção de pecado, diferentes linhas teológicas engendraram diferentes enfoques nesse quesito: pensadores mais focados nos aspectos cosmológicos da caridade e na ética cristã enquanto uma prática a ser cultivada na vida cotidiana enfocavam as recompensas que a caridade podia trazer quando realizada de forma sincera e com vistas à amenização do pecado que todo indivíduo carrega; já os teólogos e clérigos mais focados na faceta moral do assunto destacavam o sofrimento dos miseráveis e alguns aspectos que, em séculos posteriores, poderiam ser considerados relances de noções de justiça e bem-estar social.

Mas, em geral, a teologia desse período, que viu um ressurgimento da caridade como tema de central importância, reconhecia que algum nível de julgamento e avaliação era conduzido por Jesus para conceder ou negar a salvação ao cristão e era um dever deste plantar em sua vida cotidiana as sementes que poderiam gerar o fruto da graça divina, atuando como espécie de contrapeso do pecado. Essa perspectiva, notadamente patrística, mobilizou atitudes que não eram restritas à uma ou outra classe, dado que tanto imperadores quanto trabalhadores comuns realizavam dádivas a hospitais e leprosários. Em algumas obras é possível até ver uma curiosa reflexão em que se afirma que apenas pode haver generosidade onde há miséria, sendo, portanto, a pobreza e o sofrimento dos aflitos uma espécie de oportunidade para que pessoas de melhor condição financeira exerçam o imperativo da caridade. Por outro lado, também era comum o ideário da intercessão – muito presente no cristianismo tradicional mesmo atual – no qual o beneficiário da boa ação está apto a interceder, através principalmente de orações, em nome do doador.

O fundamental dessa discussão é que as reflexões e determinações morais relacionadas à caridade não surgiram dentro de um vácuo religioso, mas estabeleceram ao longo de vários séculos e de um imenso rol de sumas teológicas e sermões, interações complexas com as dimensões práticas das relações familiares, econômicas, políticas e sociológicas em geral. E mais do que isso, tais interações e acomodações não eram

encaradas pelas pessoas como contraditórias, embora muitos enxergassem uma espécie de “contaminação” da lógica religiosa por essas dinâmicas mundanas. Brodman cita a interessante discussão de Teofilo Ruiz, estudioso medieval originário de Castela que “via pouca dimensão social na caridade e argumentava que as doações aos pobres e às boas causas eram parte de um ‘cuidadoso cálculo’ e uma forma de ‘investir na salvação’. Para ele, os pobres eram pouco mais que um ‘instrumento na crescente barganha frenética pela salvação’”. (BRODMAN, 2009, p. 39, tradução minha).

Por outro lado, também é preciso reconhecer que, apesar da ênfase institucional, a prática recorrente da caridade era limitada a um número relativamente pequeno de pessoas, principalmente aquelas que detinham meios para tal ou que, por um motivo ou outro, acionavam o universo moral da caridade com alguma intencionalidade específica (culpa, promessas, realização de missas dedicadas aos mortos, prestígio, busca por influência política etc.). Embora a caridade “surja” no pensamento religioso medieval como uma preocupação primariamente eclesiástica, como ressalta a pesquisa de Brodman (e a Igreja certamente buscou ativamente um posicionamento estratégico como zeladora dos recursos destinados aos sofredores), ela frequentemente extravasava essa esfera, estabelecendo interações sociológicas complexas com o poder político, com o domínio econômico e com a moral popular que desafiam as concepções modernas de separação entre o religioso e o secular. Além disso, por mais que a Igreja se esforçasse para consolidar um monopólio das obras pias, essa empreitada sempre encontrou “furos”, alguns dos quais foram incorporados na própria estrutura do catolicismo (caso das ordens monásticas e da ideologia mendicante). E o fato é que os próprios níveis de abordagem da questão da caridade apresentavam ambiguidades:

Como vimos, os teólogos morais, assim como as próprias instituições, tendiam a enfatizar uma mensagem social: a obrigação do doador de doar e o merecimento dos pobres. No entanto, sermões e outros apelos feitos diretamente aos leigos tinham uma abordagem mais egoísta. Eles alertavam os indivíduos sobre as consequências eternas do pecado, ao mesmo tempo em que ofereciam nas obras, como a caridade, uma oportunidade de expiação e reparação. (BRODMAN, 2009, p. 42, tradução minha).

6 – Elementos para uma perspectiva histórica da caridade no Brasil

6.1 – A importância das misericórdias para uma noção de “social”

A passagem do século XVI para o XVII marca uma importante transição no modo como as nações europeias encaravam a caridade e as questões de saúde e bem-estar social, em grande medida devido às aceleradas transformações sociais, econômicas, jurídicas e teológicas que esse período mobilizou⁴⁸. Além das radicais mudanças estudadas por Norbert Elias (2011) enquanto “processo civilizador”, as concepções medievais sobre a pobreza, as doenças e a “desordem” em geral começam a dar lugar a uma postura primariamente estatal no sentido de ordenar aquilo que viria a ser descrito como o “social”. O controle governamental em direção a questões de higiene, educação, saúde e ordem pública despontam como questões políticas e colocam as coroas europeias em rota de colisão com o agente que tradicionalmente lidou com muitas dessas questões: a Igreja.

Nesse quesito, a coroa portuguesa foi capaz de estabelecer “um alargado consenso normativo na área da caridade e da assistência, e, como assumiu a coordenação do processo, recolheu daí os respectivos dividendos. E isso sem recorrer ao frágil aparelho administrativo nem usar seus recursos financeiros.” (ABREU, 2010, p. 350). Grandes ações nessa direção pelo governo português da época foram a reforma dos hospitais, estabelecimento de normas sanitárias e a formação acadêmicas de profissionais de saúde com financiamento público, além do processo mais interessante para a presente discussão: o estabelecimento de centenas de Misericórdias através de uma notável coordenação com a Igreja e na qual transpareceu a “enorme eficiência do poder central na transmissão da informação, mostrando-o capaz de comunicar até às periferias os seus modelos assistenciais que, se não eram de formação social, pelo menos conformavam as populações aos valores e objetivos da monarquia.” (ABREU, 2010, p. 349). A primeira Santa Casa de Misericórdia foi criada em 15 de agosto de 1498, em Lisboa, através da atuação da rainha Leonor de Lencastre, esposa de D. João II. A fundação deu origem à Confraria de Nossa Senhora de Misericórdia, que eventualmente entraria em conflito com as demais confrarias católicas conforme ganhava protagonismo na área do cuidado e da cura.

O estabelecimento de instituições de assistência aos pobres na Europa pré-Revolução Industrial foi analisado por Marco Van Leeuwen (1994) através da noção de ação coletiva, ressaltando que as elites possuíam, de fato, motivações de ordem religiosa

⁴⁸ Para trabalhos que discutem essa transição, ver Hindle (2009) para o caso inglês e Porter (1999) e Rosen (1958) para uma perspectiva geral centrada na relação entre Estado e saúde, entre muitos outros.

e moral, mas que também entravam em cena uma série de fatores de outras ordens: as teorias miasmáticas da saúde, segundo as quais doenças e epidemias se espalhavam através do “mau ar” urbano produzido pela miséria e sujeira; a necessidade de conter as sedições e revoltas das camadas pobres; a crescente importância de manter um ambiente social estável, gerido pela administração pública e capaz de atender às necessidades de mercado, de trabalho e comércio, além do prestígio e ganhos sociais que as obras de caridade traziam àqueles que as patrocinava. E os pobres, como aponta Abreu (2010), não eram apenas recipientes passivos dessas políticas e ações “generosas” ou de disciplina sanitária, fazendo uso de estratégias e técnicas de subversão em muitos casos, desde o ocultamento de rendas e recursos até o abandono de crianças que eram imediatamente “adotadas” pelos próprios pais através da patronagem de instituições, além da elaboração de redes próprias de auxílio e seguridade nos mais diversos contextos.

O que é importante de se destacar desse processo, entretanto, é que tanto os projetos governamentais, a patronagem e beneficência dos abastados, e a astúcia dos pobres eram atitudes que se desenvolviam no interior de certas ideologias e valores. A historiografia é repleta de estudos sobre a noção religiosamente carregada do pobre merecedor, assim como não faltam estudos sobre como os “comportamentos desviantes” podiam lançar uma pessoa ao controle de instituições disciplinares e excluí-la completamente do universo da caridade (ABREU, 2010, p. 354). Os loucos, os criminosos e os hereges, para citar exemplos clássicos, embora constituindo uma representação fiel dos excluídos, miseráveis e necessitados, não eram incluídos no rol de beneficiários dignos da generosidade dos ricos, do governo ou do clero. Nesse momento histórico, a caridade se desenrola em estreita relação com ideais de moralidade, trabalho e merecimento, ainda que mais aparente do que efetivo (não eram raros os casos de pessoas com condições financeiras dando entrada nas obras de misericórdia a fim de obterem tratamento médico e auxílios).

O caso dos hospitais é um marco na história da caridade, já que é nesse período que sua função deixa de estar ligada a um espaço de passagem e acolhimento de pobres, peregrinos e doentes para um ambiente de cura e tratamento propriamente dito, capaz de propiciar alimento, descanso e a efetiva recuperação das mazelas. O problema da gerência e estatuto legal dos hospitais foi levantado pela primeira vez em grande amplitude pelo concílio de Vienne (1311-1312), que, apesar da falta de conclusões e elaborações no sentido de padronizar a administração dessas instituições, ficou conhecido como a “Magna Carta dos hospitais” (WATSON, 2020, p. 295). Mesmo com um avanço

insuficiente, os hospitais começaram, ainda no século XIV, a despontar no horizonte de visão dos Estados nascentes como uma questão a ser tratada com cuidado

A coroa portuguesa foi pioneira em realizar um esforço de organização nesse sentido. As Reformas de D. João II e D. Manuel I promoveram a consolidação dos hospitais centrais e de um modelo organizacional nacional para instituições desse tipo no reino. Mais importante ainda, durante o reinado de D. Manuel I ocorreu a incorporação do patrimônio de instituições caritativas da Igreja (capelas, hospitais, abrigos etc.) nos Bens da Coroa, fortalecendo a supervisão e influência estatal nessa esfera e possibilitando, eventualmente, que tais obras fossem incorporadas às Misericórdias, que angariavam grande influência na área de saúde e “assistência social” nesse período (ABREU, 2010, p. 356). Em 1593, o cardeal-arquiduque Alberto VII da Áustria, vice-rei de Portugal, emitiu uma provisão que muito fortaleceu as misericórdias, especialmente diante das confrarias católicas que perdiam influência:

Que referia, afinal, a provisão de 30 de junho de 1593? Resumidamente, explicitava quais eram as áreas de intervenção social sob a responsabilidade da Misericórdia de Lisboa, determinava a proibição de qualquer outra confraria lhe fazer concorrência na prestação dos serviços assistenciais que oferecia (“derrogando pera este efeito todos os estatutos e constituições apostólicas e tudo o mais que tiver necessidade de ser derogado”) e reiterava a autoridade régia sobre a misericórdia. Na prática, tratava-se de quase declaração conjunta, da Coroa e do papado, em que se anunciava que a assistência era competência da misericórdia e que sobre a misericórdia prevalecia o rei (ABREU, 2010, p. 357).

Em paralelo às Misericórdias, o poder central português também buscava exercer controle em todo o campo do que, em termos modernos, é considerado como “saúde pública”: prevenção e controle de epidemias, administração rural com vistas a evitar períodos de fome, regulação dos cursos de medicina, oficialização das instituições de cura etc. A medicina, enquanto disciplina acadêmica, e os médicos, enquanto grupo de interesses e corporação, se consolidam nesse período e com especial destaque à Universidade de Coimbra, sempre em estreito diálogo (nem sempre pacífico) com a Coroa Portuguesa. As elites locais também foram acionadas nesse processo, facilitando a implementação de políticas sanitárias em todo o reino, construção de infraestrutura e mediando os processos jurídicos e administrativos que tais reformas demandavam a nível local. A figura de D. Manuel I foi fundamental para o estabelecimento desse sistema, dada a desconfiança com que os notáveis do reino viam as misericórdias e o próprio avanço do poder central num campo tradicionalmente dominado pela Igreja e pelas benesses dos nobres e ricos. Os cargos e títulos proporcionados pelos conselhos de administração das

misericórdias foi um catalisador de sua implementação, empregando redes familiares e alguma medida de clientelismo para garantir o apoio de nobres e oficiais e imbricar essas instituições às câmaras municipais. Isso tudo ao mesmo tempo em que abria a possibilidade de ascensão social para funcionários e técnicos não necessariamente pertencentes às classes mais privilegiadas e formulava uma linha de comunicação entre os níveis de administração local e a esfera real, como descreve Abreu:

[A]o criar, a partir de uma instituição assistencial, condições para a formação de uma elite local com influência social, capacidade de acesso ao poder político e de organização de redes de poder,⁴⁶ a Coroa não só facilitou a disseminação das misericórdias e do que elas significavam em termos de uniformização de práticas e procedimentos administrativos e normativos como potenciou as hipóteses de diálogo com as periferias. O que era por si só um facto importante foi-o ainda mais em tempos de monarquia ausente, como ocorreu durante o período filipino. Sabemos que as misericórdias não eram agentes do poder central, mas a possibilidade de se dirigirem diretamente à Coroa e o facto de à volta delas circular boa parte da vida comunitária, tornaram-nas veículos privilegiados de comunicação entre o poder central e o país, permitindo àquela melhor conhecimento do reino, sem intermediação de outros corpos e sem custos financeiros. (ABREU, 2010, p. 362-363).

Esse processo de reforma administrativa da saúde por meio das misericórdias encontrou obstáculos no século XVII. Dívidas, má implementação de políticas fiscais e administrativas e até um certo abandono do ímpeto modernizante do século anterior ameaçou o lugar das misericórdias como os espaços privilegiados da cura e da assistência em Portugal. Nesse momento, entretanto, começa a delinear uma tendência geral nas nações europeias: o esclarecimento começa a propagar a inclusão de ideais racionalistas nas políticas nacionais e alinhados às noções de progresso e bem-estar. O controle da saúde pública deixou de significar apenas o controle de epidemias e tratamento dos convalescentes, passando a englobar objetivos demográficos e administrativos ligados à prevenção e fiscalização ativa por meio de várias instituições – e não apenas no domínio da saúde, mas também da criminalidade, do trabalho etc. A importância dos hospitais nesse processo é refletida pela decisão de Sebastião José de Carvalho e Melo, o Marquês de Pombal, de manter as misericórdias fora “das leis de desamortização e das novas regras sucessórias e de vinculação da propriedade, bem como do subsídio militar da décima” (ABREU, 2010, p. 365), também afirmando a incapacidade do Estado português de assumir plenamente a administração e financiamento de tais instituições e de mantê-las numa relação de dependência com a esfera da caridade no que tange ao financiamento e aos elementos morais da atuação das misericórdias.

A administração pombalina representou um novo pico no esforço por parte do Estado português de colocar em prática projetos amplos no sentido de garantir o controle e influência do governo na manutenção da ordem, saúde e tranquilidade públicas. Entretanto, apesar de novos estatutos jurídicos, ordenamentos administrativos, políticas sociais, reformas e instituições nascentes, os esforços governamentais não conseguiram produzir um novo sistema de nacional de controle da saúde e da ordem aos moldes do que se fazia em Lisboa. Abreu cita a resistência das autoridades e populações locais e mesmo de figuras-chave no poder central que travaram as medidas de racionalização no âmbito da assistência social com os mais diversos recursos jurídicos. Esse fracasso refletiria, também, o modo como o campo da assistência e, num nível geral, da própria caridade não se colocavam como domínios passivos dos quais o Estado podia se apropriar facilmente. Elites, populações, clero e a burocracia estatal disputaram modelos de vigilância, controle e tratamento, acelerando, com isso, o processo de reestruturação dos hospitais, a formalização das profissões médicas, o avanço das disciplinas sanitárias, a formação de um campo formal cada vez mais autônomo que viria a se configurar como “assistência social”, etc. Doentes, órfãos, mendigos, vagabundos, criminosos e demais párias se tornaram o núcleo de um problema muito mais amplo do tratado aqui e que se expressa em questões do tipo “como gerir o social?” e sobre o papel do Estado nisso tudo.

Todo esse de esforço do poder central de Portugal em avançar uma agenda de controle sobre os domínios da saúde e da ordem pública, com ênfase na assistência e instituições como as misericórdias – e a conseqüente resistência dos poderes locais, tanto dos notáveis quanto da população geral – é importante por fornecer uma base para a compreensão da história da caridade e da assistência social no Brasil. O que ocorreu em Portugal e nas colônias nesse quesito foi muito diferente do que ocorreu em outros países; o sistema de misericórdias levou a ação estatal (assim como nobreza e clero) a estruturas político-sociais muito diferentes das produzidas pelas *poor laws* inglesas que vigoraram do século XVI ao XX, para citar um exemplo conhecido. O lugar privilegiado dos hospitais religiosos no campo da caridade e assistência foi transmitido ao Brasil através das políticas coloniais. Com efeito, tais instituições foram fundadas concomitantemente com o avanço do processo de estabelecimento português nas terras brasileiras, como se percebe nos anos de fundação das Santas Casas de Santos (1543), Salvador (1549), Rio de Janeiro (1567), São Paulo (1599), João Pessoa (1602), Belém (1619) e São Luís (1657). Longe de ficar restrito ao período colonial, o modelo de hospitais filantrópicos com vinculação religiosa, do qual as Santas Casas são o ícone, permanece atual e presente

em instituições muito mais recentes, como as Beneficências Portuguesas, os hospitais filantrópicos fundados pela comunidade judaica, sírio-libanesa, as casas de apoio a idosos, crianças abandonadas e populações em risco, muitas das quais com vínculos explícitos com ordens católicas, centros espíritas, congregações protestantes, etc.

A origem histórica das misericórdias é particularmente interessante. Elas se constituíram enquanto associações de leigos, concretizando um dos valores centrais do cristianismo – a assistência aos necessitados – numa estrutura de confraria. A afiliação a tais confrarias não era restrita a membros do clero, o que as diferenciava de outros grupos religiosos e as colocava como associações abertas à sociedade geral e com laços de patronagem com a Coroa e o Papado. No século XVI ocorre o processo de transferência dos hospitais para a administração das misericórdias, acompanhado da padronização hospitalar citada acima. Nesse período de transição, as misericórdias começaram a adquirir um caráter mais fechado. Em primeiro lugar constituiu-se o que Abreu (2001) denominou uma “irmandade dentro da confraria”, isto é, a formação de um grupo seletivo de indivíduos de boa fama e virtude para desempenhar funções-chave na administração das misericórdias. A reestruturação da assistência pública solidificou esse fechamento ao profissionalizar a ação das misericórdias, restringindo sua estrutura institucional aos especialistas e notáveis.

A relação entre Coroa e misericórdias era tão estreita que, no Concílio de Trento (1545 a 1563), a Igreja cedeu às pressões de Portugal e colocou tais instituições sob a proteção régia, excluindo-as (assim como a assistência hospitalar como um todo) da fiscalização mais direta do clero (ABREU, 2001, p. 593). Portugal formulava, assim, um sistema de assistência sob o qual a Coroa detinha grande influência e vale lembrar que, nesse período, as misericórdias também desempenhavam outras funções relacionadas ao tratamento da alma e da morte, como missas e funerais. As contribuições dos crentes para essas atividades também ficaram sob a tutela do Estado, garantindo que o sistema hospitalar teria uma fonte sólida de financiamento e escapando das inconveniências de editar novos impostos que descontentariam a população. Em 1618, as misericórdias são reorganizadas sua estrutura se fecha ainda mais, processo acompanhado de uma “nobilização” de cargos como escrivão, tesoureiro e provedor (ABREU, 2001, p. 594). Esse processo aproximou as misericórdias, agora uma verdadeira rede de instituições com presença em muitas províncias e colônias, das elites locais e das câmaras municipais. A partir desse momento, as misericórdias se tornariam agentes centrais na política urbana e

no desenvolvimento do Império, operando como pontes entre os diferentes níveis da administração estatal portuguesa.

As misericórdias também foram fundamentais na sustentação da estrutura colonial. A Coroa portuguesa tinha a obrigação de fundar e financiar as instituições religiosas nas terras conquistadas de além-mar. A velocidade com que as misericórdias se espalharam pelas coloniais demonstra, seguindo o argumento de Abreu (2001), o grande interesse português em empregar tais instituições nos esforços de consolidação dos territórios conquistados. Dois modelos de implantação poderiam ser distinguidos: o empregado no norte da África, Ásia e ilhas atlânticas, no qual as misericórdias se instalavam concomitantemente à chegada dos portugueses; e o empregado no Brasil e no litoral africano, em que as misericórdias se instalavam quando já havia uma estrutura administrativa operante e o território se apresentava como de interesse e/ou rentável. Nesse sentido, as misericórdias no Brasil seguiram as particularidades do avanço português sobre o território e operava como uma espécie de elemento final do processo de assentamento dos colonizadores. Por trás da fundação das misericórdias estava não apenas a Coroa, mas os governadores locais e o próprio clero. A partir da atuação da misericórdia, estruturava-se uma rede de relações políticas, econômicas e patronais que cimentou as transformações pelas quais passara o modelo das misericórdias na metrópole:

[E]m termos gerais assistiu-se a um cerrar de fileiras por parte de um reduzido número de indivíduos que, quase sempre em alternância, pelos benefícios que daí decorriam, serviam como mesários das Santas Casas e como vereadores municipais. (ABREU, 2001, p. 598).

Originalmente, as misericórdias detinham o monopólio de muitos serviços assistenciais e mesmo religiosos, privilégio que alcançaram através do conflito direto e vitorioso contra outras confrarias religiosas do reino. Iniciaram, assim, sua trajetória com um leque de atividades que iam das missas realizadas para retirar as almas do Purgatório até o cuidado direto de doentes, presos, viúvas e órfãos. Entretanto, por razões econômicas, as misericórdias foram aos poucos restringindo sua atuação a esse segundo grupo de atividades, limitação que se fez mais imperativa conforme a anexação dos hospitais, agora sob o modelo de Santas Casas de Misericórdia, avançava. Nesse quesito as misericórdias das colônias começavam a se diferenciar das instaladas na metrópole. Estas últimas concentraram suas ações nas atividades relacionadas à administração hospitalar enquanto aquelas operavam num escopo mais amplo, variando de acordo com as particularidades da colônia em questão. Na Índia, por exemplo, era comum que as

misericórdias assumissem funções de hospital e alojamento militar, serviço pelo qual eram remuneradas a partir dos soldos dos soldados.

O “monopólio da assistência” (ABREU, 2001, p. 602) de que gozavam as misericórdias era defendido com fervor contra a intromissão de quaisquer outras entidades, religiosas ou não, e até mesmo contra outras misericórdias:

E, se no que concerne à Igreja, de início, não deveria haver lugar para o confronto de interesses, uma vez que a Igreja privilegiava o trabalho missionário e a prestação de cuidados espirituais – que ora se dividia ora se complementava pela ação do clero secular e das ordens religiosas –, enquanto as Misericórdias se concentravam sobretudo na assistência física, “reservando” os cuidados espirituais às almas dos defuntos, a partilha das doações pias e a prestação dos serviços funerários acabaram por funcionar como focos de contencioso permanente, especialmente problemáticos quando os agentes religiosos se organizavam em confrarias e tentavam conquistar o espaço das Santas Casas. (ABREU, 2001, p. 602).

Era comum, especialmente no Brasil e na África, que misericórdias já estabelecidas lutassem com todas as armas disponíveis para evitar o surgimento de novas misericórdias, como ocorreu nas disputas em Olinda e Recife, dado que a competição significava ter de dividir as esmolas e doações que recebiam.

O histórico da caridade e assistência no Brasil colônia, portanto, está intimamente relacionado aos processos de centralização dos serviços de assistência que marcaram a política real portuguesa no período, incluindo as relações nem sempre pacífica com o clero e com as elites locais. O que deve ser enfatizado, ainda seguindo o argumento de Abreu, é que as misericórdias foram peças fundamentais em diversos processos imbricados entre si que dizem respeito à formação do próprio Estado e de instâncias de controle. Passando para um argumento antropológico, as misericórdias permitiram ao Estado colonial centralizar um feixe de fluxos de prestações que antes ocorriam de forma assistemática (as muitas modalidades de caridade e assistência, religiosa ou não, que proliferaram na Idade Média). A inovação dessa instituição foi justamente a aproximação do universo da caridade, antes estreitamente vinculado às instituições religiosas, da administração estatal. Gerenciamento e administração de recursos e da população, isto é, uma combinação que se ramificará de inúmeras formas até chegar nos modelos atuais de políticas de seguridade social e filantropia não-governamental. Embora seja incorreto enxergar uma intenção histórica nesse processo – tendo em vista que o Estado português e, posteriormente, o brasileiro nunca englobaram plenamente a lógica da caridade e da assistência em sua esfera de gestão –, é fundamental apreender que, num certo momento, as redes de auxílio e suporte primariamente religiosas despertaram a atenção do Estado

ao ponto de demandar uma centralização institucional e uma instrumentalização administrativa com vistas ao colonialismo, política local e expansão das fronteiras populacionais ao mesmo tempo em que os fundamentos morais da caridade cristã permaneciam em destaque.

No contexto britânico anterior às *poor laws*, cada paróquia mantinha *workhouses* (também chamadas de *poorhouses*), frequentemente no ambiente rural, que abrigavam pessoas e famílias afetadas pela condição de miséria. Esses indesejáveis dividiam seu tempo entre o trabalho na casa ou fazenda e em obras públicas em benefício da paróquia. Com a introdução das *poor laws* e a condição de pobreza sendo cada vez mais aproximada à imoralidade, criminalidade, ócio e ao vício, as *workhouses* ganharam contornos reformatórios, submetendo muitas vezes famílias inteiras ao trabalho forçado e empregando castigos físicos como medida de correção. Nesse quesito, a Inglaterra foi pioneira nos projetos patrocinados pela burguesia e governos locais que aproveitavam a mão de obra dessas pessoas, cujo custo era ínfimo se comparado com outros grupos da população geral e cuja produção podia ser explorada em conjunção a um discurso moral da caridade.

Nos países católicos, os hospitais, monastérios e outras instituições religiosas desempenhavam a função de abrigo aos desamparados, especialmente crianças e doentes. É, assim, particularmente notório que a própria estrutura escravista tenha feito uso da Santa Casa de Misericórdia, nela depositando escravos doentes, crianças indesejáveis e velhos incapazes de trabalhar. Esse tipo de articulação demonstra como a caridade sempre existe inserida numa malha de relações que abarcam outros componentes para além do costumeiro arcabouço moral-religiosos, englobando também estruturas político-econômicas profundamente integradas e com efeitos terrivelmente concretos na vida das pessoas. Um desses efeitos, a altíssima taxa de mortalidade das crianças abandonadas nas famosas rodas dos expostos, levou a Santa Casa a reuni-las em suas próprias dependências e sob a responsabilidades das Irmãs de Caridade, o que levaria, na virada do século XIX para o XX, ao estabelecimento de muitos asilos, orfanatos e abrigos mais estruturados em torno das atividades de assistência dos hospitais de caridade.

Assim, no período colonial e durante o Império, as misericórdias foram os principais (algumas vezes os únicos) atores no campo da assistência e da caridade diante dos necessitados, mesclando nessa atuação relações entre clero e Coroa que, em grande medida, deram forma à política social e contribuíram para o surgimento de disciplinas e campos de saber organizados em torno do controle do corpo, da burocracia, do trabalho

etc. Essa figura começa a mudar no período imperial e, principalmente, com a Primeira República. As irmandades e instituições religiosas continuaram a agir e mesmo intensificaram sua presença naquilo que viria a se consolidar como “assistência social” no século XX. Entretanto, a partir da segunda metade do século XIX, uma série de atores começam a tomar para si o problema da desordem, da doença, da vadiagem com muito mais intensidade e a partir de um conjunto de valores cada vez mais oficializados em saberes disciplinares: as polícias, a comunidade médica, os governos locais e todos os demais agentes que, a partir de ideias nascentes de sanitarismo, bem-estar e saúde pública, além de concepções raciais da desordem urbana, exerceram um poder controlador na forma de tratamento, “moralização”, apreensão e fiscalização das camadas populares.

6.2 – A filantropia moderna e o lugar do Estado

Ao mesmo tempo em que tais processos ocorriam no Brasil e, com diferentes modulações políticas, em outras nações, as próprias noções e componentes ideológicos por trás da caridade também passavam por importantes transformações que viriam a promover sua bifurcação em torno dos conceitos de caridade e filantropia. Este último termo foi recuperado para a língua inglesa por Francis Bacon no ensaio “*Of Goodness, and Goodness of Nature*” (1612) como uma noção ainda difusa, baseada em determinadas palavras gregas que se traduziam livremente enquanto ideais aristotélicos de bondade, bons modos e virtude. Posteriormente, o escritor e lexicógrafo inglês Samuel Johnson daria ao termo sua formulação moderna de “amor à humanidade”. A noção de filantropia se imbricou filosoficamente de forma bastante profunda com as discussões sobre Estado, instituições, cidadania, direitos individuais e moral pública que marcaram o período do esclarecimento, bem como o processo de secularização que acompanhou (de diferentes formas, a depender de qual margem do Canal da Mancha os tratados eram escritos) tais debates.

Na Inglaterra, o primeiro marco legal de restrição sobre a noção de caridade foi o *Statute of Charitable Uses* (1601), cuja promulgação seguiu os desdobramentos da Reforma Protestante e subsequente enfraquecimento da estrutura institucional católica. Em decorrência, o problema do trato da pobreza e cuidado dos doentes e miseráveis retoma com força o espaço público, desaguando neste estatuto cujo principal efeito foi o estabelecimento de nomeações oficiais a administradores locais que passaram a ter uma

responsabilidade civil diante desses grupos que, cada vez mais, eram encarados como um problema de segurança e saúde pública. O século XVI marcou também a promulgação das *Poor Laws* por parte da dinastia Tudor, um conjunto de leis que, em geral, tomava a “vadiagem” e ociosidade atribuídas aos pobres e incapazes como vícios que corrompiam a sociedade e que deviam ser, antes de tudo, eliminados. Essa postura serviu de base para o estabelecimento das *House of Corrections* e *Workhouses*, além de severas restrições de mobilidade e atribuição de trabalhos forçados às pessoas que se enquadravam nos grupos-alvo. Durante todo esse século, o governo inglês lutou contra os catastróficos efeitos da dissolução dos monastérios, hospitais, orfanatos e leprosários geridos pelos católicos e, com efeito, foi obrigado a levar a cabo uma das primeiras reformas legislativas com enfoque na pobreza, no “gerenciamento” das populações miseráveis e nas estruturas de auxílio destinadas a esses grupos.

Nessa linha de estruturação institucional de agentes locais publicamente apontados, até o início do século XVIII, as caridades civis eram conduzidas em sua maioria por paróquias e guildas locais, ainda muito próximas do governo ou, semelhantemente, da Igreja da Inglaterra. Entretanto, ao longo desse mesmo século e graças, em grande medida, a um cada vez mais intenso ativismo protestante, iniciativas privadas alinhadas com trabalhos de caridade começam a se organizar. Ao contrário das iniciativas anteriores ligadas à Igreja Católica ou à Coroa Inglesa, essas associações e organizações de cunho privado tinham linhas de atuação mais variadas, não atuando exclusivamente através de hospitais, orfanatos, casas de abrigo ou instituições desse tipo. A intensificação de associações locais, profissionais, bem como ligas antiescavidão, uniões comerciais, entre outras categorias de organização, levaram a uma complexa descentralização das iniciativas que anteriormente eram classificadas sob a égide da caridade, ao menos no que diz respeito ao mundo anglófono.

Nos Estados Unidos, mesmo que anteriormente à independência, essa tradição ganhou raízes profundas, destacadas pela famosa citação de Tocqueville que se encontra na introdução deste trabalho. Corporações que datavam do período das Treze Colônias tiveram papel fundamental na formulação do que viria a se tornar o Estado americano e uma linhagem de pensamento que unia a noção de filantropia com ideias de Estado e sociedade civil influenciou profundamente figuras-chave, de Benjamin Franklin a Andrew Carnegie. Foi através de iniciativas filantrópicas de cunho privado que universidades, institutos de pesquisa, teatros, centros de ensino e cultivo das artes, além de uma miríade de ligas e associações comerciais se estabeleceram, processo que,

famosamente, logo começou a também atrair grandes empresários e magnatas, como John Rockefeller, William Vanderbilt e Henry Ford. Existe, inclusive, bibliografia, embora não tão extensiva quanto se poderia desejar, sobre o fenômeno da filantropia de notáveis, especialmente bilionários, artistas e políticos, que mesmo hoje reúne parcela significativa dos fluxos de financiamento filantrópico nas mais diferentes áreas⁴⁹.

Entretanto, o que cumpre destacar nesse processo é que um dos principais fatores dessa, por assim dizer, diversificação institucional da caridade e sua reorganização, seja enquanto dever social do Estado ou enquanto livre atribuição de uma sociedade civil organizada, foi a secularização ou purificação das ações anteriormente classificadas como caridosas e profundamente integradas em sistemas morais (quase) sempre religiosos. Especialmente com a expansão e consolidação da Reforma Protestante e concomitante organização dos Estados nacionais – e todos os processos em torno das noções de nacionalismo, direitos universais e do papel da sociedade civil –, a Igreja foi perdendo o monopólio das iniciativas em torno do cuidado da pobreza, da doença e da invalidez em geral. Mais do que isso, tais grupos cada vez mais passaram a compor um problema que, mais do que piedade, requeria controle e correção, por assim dizer, racional. As associações da pobreza com imoralidade, doença e sujeira e, acima de tudo, como um ataque à sociedade, à uma noção de modernidade e ao próprio Estado são tema de uma miríade de trabalhos nas ciências sociais, de modo que não cumpre aqui explorar a fundo tais discussões. Mas é importante destacar que esse período representou um divisor de águas na forma como problemas anteriormente tratados sob a égide dos valores morais/religiosos passaram a ser instrumentalizados e “corrigidos”. Enquanto em determinados contextos emergiram abordagens híbridas que atacavam o problema não apenas através do Estado (seja por via da medicina ou da polícia), mas também da sociedade civil (seja pelas igrejas ou pelas associações privadas), abordagem esta que não era necessariamente menos violenta, outros optaram por uma verdadeira guerra ao que era concebido como a raiz dos principais males da civilização.

O caso do Brasil é emblemático nesse sentido. Em primeiro lugar, uma grande proximidade e afinidade entre o aparelho estatal e a Igreja levaram, como toda a discussão sobre as misericórdias apontam, a uma vinculação muito mais próxima entre a esfera política (e, conseqüentemente, policial, estatística e administrativa) e os problemas sociais representados pela pobreza, doença e toda sorte de vulnerabilidade

⁴⁹ Para citar alguns exemplos: Fisher (1986), Sklair (2010, 2017), Hanson (2015).

socioeconômica. Essa tendência atravessou os períodos colonial e imperial e ganhou força ímpar durante o estabelecimento da república, quando esse fundo ideológico se encontrou com o cientificismo positivista que detinha enorme influência nos meios militares e entre profissionais liberais que passaram a deter o poder burocrático. Esse desdobramento nos permite iniciar um retorno à discussão sobre o espiritismo e de como o tema da caridade, tanto em sua acepção moral-religiosa quando em seu sentido moderno-iluminista de filantropia, atracou com grande força nas margens brasileiras.

6.3 – Sanitarismo na Primeira República e um retorno ao espiritismo

A cidade do Rio de Janeiro serve como uma imagem quintessencial do processo sanitaria, citado e estudado por muitos historiadores e tomado em relação com a assistência social pelas pesquisas de Quiroga (2011), Rangel (2013), entre outros. O conhecido trabalho de Chalhub (2006) sobre epidemias e cenário urbano no Império aponta que, na cidade do Rio, em torno de 41,5% da população era composta de escravos e que boa parte da população negra viva, juntamente com os demais grupos pobres e marginalizados, em cortiços e habitações precárias que, nas palavras de uma coluna no *Jornal do Commercio* de 1869, citada por Chalhub (2006, p. 26) estavam se “transformando em asilos de escravos fugidos, em detrimento de seus possuidores, para jogos e outros atos imorais e prejudiciais”. As precárias condições de moradia e de urbanismo em geral em que as camadas pobres da cidade se encontravam eram encaradas pelas autoridades e especialistas como um duplo problema: como risco à saúde pública e como focos de rebeldia, vagabundagem e desordem social. O higienismo, dessa forma, não se constitui como uma resposta científica à problemas de ordem sanitária, mas como um movimento político, alinhado com os saberes disciplinares, que buscava lidar com a óbvia, na perspectiva da época, correlação entre pobreza, rebeldia e doença. Vale lembrar, como enfatiza Chalhub, que as condições dos cortiços e moradias precárias a que se referem essas descrições provocavam surtos praticamente anuais de epidemias, parasitas e mazelas que proliferavam e se transmitiam com facilidade em ambientes superlotados e sem serviços públicos básicos.

Esse problema também se desdobrava para as autoridades da época em relação à dimensão do trabalho, especialmente conforme a escravidão ia perdendo força e a população de negros libertos (e fugidos) aumentava exponencialmente. Como lidar com

esse grande contingente de pessoas e seus descendentes se colocava como um problema urgente que apenas se agravou com as crescentes ondas de imigrantes que chegavam ao país (QUIROGA, 2011, p. 3). Essa massa popular sob a qual o governo tinha pouca influência e cujos comportamentos eram percebidos como promíscuos, avessos ao trabalho, imorais e até mesmo criminosos requeria novas formas de controle e de inserção no novo modelo de mercado de trabalho que se instaurava no país a fim de evitar revoltas e sedições. Quiroga destaca como essa população formada por escravos, ex-escravos, imigrantes pobres e trabalhadores mal remunerados possuía um nível de mobilidade urbana que causava profundas tensões com as elites e o poder público. As “classes perigosas” colocava um problema de fixação e fiscalização que era, em grande medida, relegado à polícia:

Desta forma, se se pode dizer que ocorre, na cidade do Rio de Janeiro, uma certa descoberta das classes populares, tal descoberta virá acompanhada de uma série de desqualificações e pré-julgamentos (ou de uma atitude de “suspeita generalizada” em relação a seus modos de vida e trabalho) além de um tratamento abertamente repressivo nos casos de manifestações coletivas, fossem elas rebeliões e motins populares (como a Revolta da Vacina) ou mais diretamente ligadas a greves e movimentos operários. Não é à toa que uma das instituições de maior crescimento nos finais do Império e início da República, será exatamente o aparato policial. (QUIROGA, 2011, p. 4-5)

A repressão policial foi acompanhada por um movimento técnico-científico centrado na ideia de modernização nacional, especialmente do cenário urbano e da estrutura pública dos serviços de saúde, educação, segurança e mobilidade. As políticas higienistas se colocavam como acima dos interesses particulares, guiadas por um ímpeto civilizatório não menos ideológico do que os elementos que buscava exterminar: os resquícios de um passado colonial, bruto, imundo e primitivo. Os técnicos e fiscais assumiram uma posição ativa, com respaldo institucional, político e acadêmico, na prática de adentrar a vida privada das populações, identificar focos de proliferação de imoralidades, doenças e desordem e aplicar as medidas corretivas com a força necessária. A intervenção e controle das práticas, moradias e dos modos de vida na cidade foi percebida como assimétrica e quase sempre violenta, marcando o estabelecimento de noções de saúde pública e combate aos problemas relacionados à pobreza com uma imagem muito clara de autoridade e agência estatal que inibia qualquer ideia de organização popular nesse campo, iniciativas que eram, inclusive, encaradas pelo poder público como ameaças à ordem e ao desenvolvimento do país.

O campo da filantropia não ficou alheio a esses movimentos. A partir da primeira metade do século XIX, a filantropia brasileira começa a integrar junto ao seu arcabouço

de valores e legitimadores ideológicos elementos advindos da ciência e filosofia iluminista. O universo religioso judaico-cristão permanece como o principal referente moral, mas ideais de desenvolvimento social, fraternidade humanista, superação das estruturas coloniais e pré-modernas começam a formular um impulso de racionalização e, até certo ponto, separação entre o núcleo moral da religião e a atuação filantrópica. As elites brasileiras, especialmente profissionais liberais, pensadores e militares, influenciados pelo positivismo e alguma medida do socialismo francês, começam a avançar novos modelos de instituições sociais, também marcadas pela competência e pela técnica em oposição aos motivos e comportamento emotivos que, nessa perspectiva, orientariam a caridade religiosa. Quiroga (2011) argumenta que essas características fizeram com que o movimento filantrópico no Brasil tivesse um aspecto primariamente elitista (baseado na ideia de “governo dos melhores”) e conservador, pois nunca buscavam alterar as raízes dos problemas, localizadas no capitalismo que aqui se expandia. Essa caracterização é válida, mas oculta alguns elementos particularmente interessantes nesse processo.

O caso do espiritismo kardecista é emblemático nesse sentido. Por volta das décadas de 1850 e 1860, a entrada da religião no Brasil seu deu especialmente através das colônias e grupos franceses, tendo jornalistas, profissionais liberais e militares como seus principais divulgadores. Mas alguns anos antes, por volta de 1840, a homeopatia despontava no país como uma linha influente de discussões sobre “ciências da saúde”, algo marcado pela vinda ao país dos médicos Benoît Jules Mure e João Vicente Martins, respectivamente da França e Portugal, dupla que fundaria o Instituto Homeopático do Brasil em 1843⁵⁰. O instituto, inclusive, se colocava como missão a divulgação e uso da homeopatia para as classes pobres do país, contando até mesmo com médicos e cirurgiões da Academia Imperial de Medicina entre seus membros. A presença de núcleos de disseminação das ideias homeopatas representaram um terreno fértil para a chegada das primeiras obras e artigos sobre o espiritismo, com sua ênfase em noções como fluído vital e magnetismo, afins das discussões homeopatas da época. Tanto na Bahia, por volta da década de 1860 e com a destacada atuação de Teles de Menezes, com a fundação do periódico espírita “O Écho d'Além-Tumulo” e com a eventual criação da pastoral “Contra

⁵⁰ Detalhes sobre esse processo podem ser encontrados no Dicionário Histórico-Biográfico das Ciências da Saúde no Brasil (1832-1930), mantido em sua forma online pela Fiocruz: <<https://dichistoriasaude.coc.fiocruz.br/iah/pt/verbetes/insthombr.htm>>. Acesso em 20 de novembro de 2022.

os erros perniciosos do Espiritismo” por parte da arquidiocese de Salvador, quanto no Rio de Janeiro do mesmo período, com a chegada de muitos exilados fugidos das perseguições políticas de Napoleão III, o espiritismo rapidamente ganhou uma estrutura e despertou interesse das elites e círculos intelectuais brasileiros.

Em 1873, o espiritismo também começa a se consolidar no Rio de Janeiro, com a fundação da Sociedade de Estudos Espíritos - Grupo Confúcio, considerada o primeiro centro (e instituição) espírita da capital, sendo renomeada alguns anos depois para Sociedade de Estudos Espíritos Deus, Cristo e Caridade. Logo segue a tradução e publicação das obras de Kardec e do importante periódico “Revista Espírita”. Na década seguinte, principalmente em decorrência de fragmentações e dissidências nos grupos espíritas do Rio de Janeiro, a Federação Espírita Brasileira é fundada e se estabelece como principal marco institucional do espiritismo no país até a atualidade. A literatura antropológica, sociológica e histórica sobre espiritismo no Brasil, especialmente os trabalhos de Giumbelli (1997b) e Arribas (2010), cita recorrentemente a tensão presente até hoje entre as vertentes religiosa e científica no interior do kardecismo que, em grande medida, ocasionaram essas cisões e ramificações do movimento em seu processo de consolidação em solo brasileiro. A questão diz respeito aos confrontos intelectuais ocorridos nos grupos espíritas e, posteriormente, na própria Federação Espírita Brasileira, bem como ao processo de perseguição jurídica que o espiritismo sofreu durante a Primeira República (Giumbelli, 1997a).

Nesse período, 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 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 receiptista e homeopática) e aos filosóficos.

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 receiptista’ 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 interessante de se notar, no caso do espiritismo brasileiro, é como os termos “elitista” e “conservador”, empregados por Quiroga para descrever o movimento filantrópico brasileiro nesse período acabam por apagar inúmeras iniciativas que, em grande medida, lutavam contra as incursões do poder estatal pelo direito de participação na discussão do que seria, legitimamente, projetos e atividades de caridade e assistência social. Não se trata aqui de discordar acerca dos teores elitistas e conservadores que, especialmente, as políticas públicas abraçavam, mas reconhecer que essa caracterização

parte de uma perspectiva específica. É preciso lembrar que a caridade e a assistência são e foram, especialmente nesse período, verdadeiras arenas de disputas ideológicas, isto é, constituíram historicamente campos em que diferentes atores manifestaram diferentes visões de mundo, valores e concepções de suas ações. Uma vez mais, é possível retornar às discussões atuais sobre caridade, filantropia e assistência social, onde benfeitores e profissionais do terceiro setor buscam insistentemente se separar da noção moralista de caridade, tida como paternalista e limitante, enquanto agentes religiosos se esforçam por afirmar que caridade não se reduz a uma concepção torta de esmola.

Ademais, o processo descrito por Quiroga, isto é, as raízes históricas da assistência social no Brasil, não pode ser tomado como plenamente absorvido por uma perspectiva estatal. Os agentes que instrumentalizavam o conhecimento científico e mesmo as iniciativas de repressão policial o faziam numa chave epistemológica que nem sempre desaguava em questões de controle e gestão populacional/econômica. Melhor dizendo, nem sempre era essa a perspectiva dominante que orientava e motivava os atores envolvidos. Perde-se profundidade etnográfica quando se afirma que, por exemplo, a prática de caridade das ordens religiosas não endereçava os reais problemas estruturais que engendravam a desigualdade e miséria. Em primeiro lugar porque um enquadramento do problema nestes termos é, sem dúvida, uma construção analítica moderna e distante das concepções correntes na época. Em segundo lugar, porque perde de vista a questão fundamental para uma antropologia da caridade: qual é a concepção de pobreza e/ou sofrimento (ou criminalidade, vadiagem, em suma, quaisquer categorias “nativas”) que tais iniciativas buscam combater e como esse combate é apreendido pelos atores em questão?

O problema de, a partir de análises contemporâneas sobre sociologia econômica, marcar as iniciativas da época de acordo com sua ineficácia diante dos problemas tal como hoje concebidos é que se corre o risco de cair numa “ilusão retrospectiva”, como coloca Paul Veyne (2014) sobre a tendência de historiadores e cientistas sociais de abstrair “todas as outras circunstâncias, infinitamente variadas, dessas intrigas incontáveis” (2014, p. 66). Esse tipo de caracterização leva o analista, ainda citando Veyne, a nunca ser capaz de prever nada, mas ter sempre razão. Ao analisar a trajetória da assistência brasileira, surgem encadeamentos que *explicam* sua incapacidade de resolver os problemas sociais: a violência política, o elitismo, seu caráter conservador etc. Mas o que está além desse recorte? Quais os valores, os conteúdos morais, as incertezas e ineficiências percebidas pelos próprios agentes que colocavam tais políticas em prática?

Mais do que caracterizar a caridade e filantropia através de uma perspectiva localizada – que conduz, sem dúvida, a uma compreensão do problema, mas não a buscada aqui – vale mais a pena estudá-la enquanto fenômeno multifacetado e etnograficamente profundo, apreendendo as inúmeras perspectivas que convergem (e disputam) no interior dessas atitudes.

Quiroga lista, ainda, algumas inovações que foram marcantes na filantropia higienista e que abriram caminho ou lançaram as bases para o posterior desenvolvimento da assistência social enquanto campo acadêmico e de política social:

A introdução de estudos e da necessidade de conhecimento em relação às áreas de atendimento, o que significava o estabelecimento de estatísticas (de doenças, de mortalidades epidêmicas e de casos atendidos dentro das Instituições além das estatísticas de criminalidade). Tais estudos passam a fundamentar a formação de uma opinião pública acerca da realidade social do país;

Os relatórios de inspeções com base nos quais se construíram muitas das pautas parlamentares e das propostas jurídico-legais da época;

A importância das demarcações, seleções e classificações entre os necessitados atendidos (ou potencialmente atendidos), o que resultaria na divisão do mundo dos pobres. Estes seriam subdivididos entre: os dignos e os indignos; os recuperáveis e os irrecuperáveis; os sadios e os doentes; os válidos e inválidos, os normais e os anormais. Todas essas classificações teriam “critérios racionais” de atribuição, onde, obviamente a subjetividade e a perspectiva de classe do observador jogariam importante papel no julgamento;

Os debates e a socialização de ideias de processos políticos e sociais que emergiam e se consolidavam em outras realidades tornando-os presentes nos Centros de Formação do país, como foram os casos das Faculdades de Direito e Medicina fundadas no século XIX e inícios do Século XX. (QUIROGA, 2011, p. 7-8).

Essas inovações são contemporâneas ao esfacelamento do modelo das misericórdias como ícone da filantropia no Brasil, causado pela própria consolidação da medicina como disciplina formal, acadêmica e, portanto, englobada pela lógica do Estado mais do que pela Igreja, pela falência do sistema de irmandades e das vias de financiamento por doações e heranças, assim como pela laicização geral ocorrida com a Proclamação da República. O que permanece, entretanto, são elementos de sua estrutura ideológica, para além da moralidade religiosa da caridade, que também são descritos por Quiroga: o teor profundamente hierárquico da relação, pautado menos pela noção republicana de direito do que pela tradicional concepção da “ajuda”; a presença de uma dívida moral na relação de auxílio que liga benfeitor a beneficiário, isto é, um nível suplementar de personalismo; a tendência do sistema de gerar dependência e submissão a partir desse esquema moral-hierárquico da relação de ajuda.

Tais elementos, segundo a autora, teriam relação não apenas com o universo religioso (e hierárquico) da caridade, mas com estruturas igualmente amplas derivadas do escravismo e colonialismo que marcaram, e ainda marcam, a sociedade brasileira. A forma da filantropia e da assistência social nascentes no Brasil estaria, assim, próxima das relações de clientelismo, das trocas de favores e da mediação hierárquica entre polos profundamente desiguais em termos de posição social. Essa caracterização permite que Quiroga conclua seu texto afirmando que

O que a filantropia instaura e perpetua é, pois, um modo de assistir aos necessitados sem apagar as desigualdades e distâncias sociais que separam os benfeitores (e filantropos) de um lado, e os indigentes e necessitados, de outro. Tal matriz enraíza-se de tal forma na realidade da assistência social que sua superação permaneceu (e permanece) como um dos maiores desafios à implantação de políticas públicas norteadas por noções de direito e cidadania das camadas mais pobres no país. (QUIROGA, 2011, p. 9, ênfase no original).

A imagem de uma assistência social ou filantropia de caráter apenas superficial ou paliativo, isto é, que não busca enfrentar as reais condições estruturais de produção de pobreza e vulnerabilidades sociais, é bastante arraigada entre movimentos políticos, pensadores e mesmo na sociedade em geral. Essa concepção se faz especialmente presente em descrições com um teor de intervenção política mais direta e crítica das iniciativas religiosas/tradicionais de intervenção social, que serão melhor exploradas adiante. E, retomando um ponto do início desta pesquisa, essa caracterização pode ser uma das razões pelas quais a caridade permaneceu por décadas como um objeto pouco explorado pelas ciências sociais.

Dessa forma, a ideia de que as formas tradicionais de caridade não são eficazes ou que não sejam capazes de resolver, de fato, os problemas que buscam remediar deve ser empregada com muito cuidado. O risco é apagar – com essa perspectiva que possui concepções muito específicas do que significa “resolver” tais “problemas” – o ponto de vista das iniciativas assim criticadas, isto é, ignorar como instituições e projetos religiosos ou de caráter mais tradicional enxergam sua agência no combate à pobreza, doenças, abusos e demais condições. Além de arriscar a implosão da noção de caridade em construtos anacrônicos que, ao final de tudo, eclipsam suas complexidades, nuances e sua presença nos mais diversos fenômenos do passado e presente. Continuando no século XIX, as irmandades e associações que frequentemente eram as únicas iniciativas de caráter assistencial atuantes, especialmente no interior do país, possuíam um escopo muito mais amplo do que uma concepção estreita de caridade poderia indicar. Em adição às atividades estritamente assistenciais – manutenção de hospitais, hospícios, asilos,

orfanatos e abrigos –, essas instituições também prestavam auxílios adicionais à população que os necessitava, como doações e ajuda para a realização de casamentos e funerais, momentos sociais de grande importância para a população e que representavam desafios para aqueles que não os podia custear. Outro âmbito em que tais associações assistiam era o da vida espiritual, realizando e incentivando a participação da população em missas, festas e ocasiões que, em termos gerais, possibilitava às pessoas o bem viver e, ainda mais importante, a morrer bem. No fim das contas, quando se fala em caridade, estamos sempre falando de processos e valores que vão muito além do nível da economia política, da moral religiosa ou do ativismo político. Estamos falando de estruturas profundamente humanas, como trocas, hierarquia, comunicação, com a particularidade de que se trata dessas estruturas articuladas à diversas esferas da vida social de acordo com o contexto histórico, geográfico e cultural que se toma como objeto. Ressaltar, ao menos uma parte dessa riqueza analítica, foi um dos objetivos desta discussão.

Conclusão

Muitas coisas foram discutidas nos capítulos anteriores e articulá-las num contínuo analítico, ou ao menos narrativo, talvez seja um dos principais desafios encontrados até agora. Apesar de tudo, praticamente todas as questões permanecem em aberto, uma vez que provavelmente nenhuma delas é o tipo de questão que se fecha com apenas algumas páginas. E isso em grande medida porque, como buscou-se apontar ao longo de todo o texto, a caridade, em suas mais diversas manifestações, permanece como um objeto sobre o qual a antropologia está em débito pelo menos desde os estudos pioneiros sobre dádiva e religião. Talvez Benthall esteja correto em sua afirmação de que, devido à carga religiosa e sentimental e também por conta da preferência disciplinar por modos de circulação e transformação mais estruturais de valores – a esta altura, pode-se ao menos afirmar que poucos fenômenos são estruturais quanto este! Ou talvez a caridade, por conta de sua particular trajetória histórica pelo que viria a ser descrito como ideologia euro-americana, logrou em se imbricar de tal maneira nas esferas da vida social que apenas se torna realmente visível naquelas instâncias em que suas implicações morais e sociológicas se tornam absolutamente inescapáveis. Mas ela já esteve no centro dos mais acalorados debates teológicos da cristandade, já orientou um grande número de ordenamentos jurídicos que desembocaram em conceitos caros à modernidade e, principalmente, já foi, e em alguns contextos continua sendo, um importante catalisador e articulador de sociabilidades.

Mas compete realizar ao menos uma tentativa de traçar caminhos analíticos pelos materiais, especialmente em benefícios de pesquisas posteriores que possam avançar relações apenas ensaiadas aqui. Nessa linha, a presente conclusão visa oferecer um resumo dos argumentos desenvolvidos ao longo do texto a fim de conferir a eles uma linha comum de discussão. As ideias principais e os materiais bibliográficos e etnográficos serão retomados a fim de oferecer uma figura geral capaz de ilustrar de maneira sintética o percurso e os objetivos gerais da pesquisa. A primeira e mais simples afirmação que se pode fazer a partir das discussões aqui levantadas é que a caridade importa para o espiritismo, e importa muito. Não apenas como um elemento discursivo ou como um exercício de legitimação política e social. A caridade é o valor englobante do kardecismo, ela articula a cosmologia religiosa como um todo. Partindo de um prisma sociológico, apontamos que ela é o valor que possibilita unificar todas as facetas de atuação de um centro espírita. Essas facetas foram historicamente agrupadas nas

categorias institucionais de hospital, escola e templo. Outro desdobramento dessa tipologia é o igualmente clássico tripé de elementos que comporiam a agência espírita, seja em torno do centro ou no que tange aos indivíduos: estudo, mediunidade e caridade. O objetivo de demonstrar que a caridade é, no espiritismo, um valor englobante, desagua na afirmação de que todos esses aspectos da práxis e ideologia kardecista são desdobramentos, em diferentes níveis de um só macrocomponente moral: a caridade. Em suma, e empregando o vernáculo da obra de Louis Dumont, a caridade é, no espiritismo, um valor englobante.

A discussão sobre esse englobamento parte de um preceito básico: a participação ativa dos espíritos nas vidas dos vivos, ou melhor, na constante interação entre o mundo espiritual e o plano material. Essa interação se dá primariamente através da circulação de coisas (utilizamos o termo em seu sentido mais aberto possível, incluindo de energias e conhecimentos até elementos dotados de um certo nível de concretude, como o fluído universal descrito pelos espíritas). A afirmação de que elementos circulam entre o plano material e o mundo espiritual implica em também afirmar que deve haver alguma forma de mediação nessas trocas, técnicas de controle e imperativos morais que regem tais circuitos. Com efeito, grande parte da doutrina espírita se debruça precisamente sobre essa questão. Quanto se toma o centro espírita como locus de análise, essa imbricação toma formas particularmente concretas, o que permite demonstrar de forma mais palpável a afirmação anterior de que todas as atitudes e disposições no espiritismo são animadas e subsumidas pela caridade.

Partindo dessa ideia, um dos objetivos da pesquisa foi entender a cosmologia espírita a partir da ótica da caridade, um esforço que meus interlocutores também demandavam de minha análise no contexto da Casa do Caminho. Foram exploradas, nessa empreitada, as noções de evolução e pureza espiritual, sua articulação com a reencarnação, com o importante conceito de carma e de lei do retorno. Todos esses constructos ideológicos traçam uma imagem de um universo particularmente dinâmico, no qual os agentes – espíritos – constituem suas existências a partir de um esforço direcionado ao afastamento do polo inferior da criação (a matéria) e em direção à pureza espiritual representada pela divindade. Esse percurso, que se dá através de uma multiplicidade de mundos, anima toda a cosmologia espírita e seu motor é precisamente a caridade enquanto principal atitude de aproximação com a divindade. Nessa linha, não se está muito distante da tradicional *imitatio christi* tradicional, mas sua imbricação com o processo de purificação da dimensão espiritual e, no limite, de toda a soteriologia – leia-

se a concepção espírita de “salvação” –, confere uma centralidade fora do comum para o tema da caridade ao ponto de, como diversas vezes citado, não haver salvação fora da caridade. O grande ponto de uma estrutura cosmológica desse tipo é, justamente, que o espiritismo, sendo uma religião profundamente preocupada com tais fluxos de circulação entre mundo espiritual e plano material e baseando todos os seus valores no que é, afinal, uma manifestação da troca, inevitavelmente se configura como uma religião extremamente frutífera para a reflexão antropológica sobre temas que cruzam as discussões sobre moral e economia.

Tomar a caridade como valor englobante implicou em afirmar, algo polemicamente, que todas as atividades do centro espírita ocorrem sob sua égide. Em outras palavras, uma perspectiva que parte da caridade para a compreensão do espiritismo logo se esbarra com a constatação, avançada pelos próprios interlocutores em campo, que suas ações dentro e fora do centro são formas de concretizar e exercitar a caridade. Nesse sentido, não é produtivo refletir sobre mediunidade, estudo, cura ou sobre qualquer outro fenômeno que se observe no contexto kardecista sem também passar pelo conceito que anima todas essas ações e disposições. Entretanto, como buscamos argumentar nos momentos de revisão bibliográfica, nem sempre essa relação fundamental fora explicitada nos estudos sociológicos e antropológicos sobre a religião, embora todos eles certamente percebam a importância da noção para seus interlocutores. Em termos de metodologia essa é, talvez, a contribuição central que esta pesquisa busca fazer aos estudos sobre o tema: fornecer, pelo menos, um ponto de partida para a compreensão do espiritismo a partir do valor mais fundamental *segundo seus próprios praticantes*.

Essa contribuição metodológica também se desdobra também numa tentativa de contribuição analítica. Nesse ponto, citamos a afirmação de que a caridade espírita se busca constituir como plenamente altruísta no nível ideológico, ao passo em que é confrontada pela concreta consequência da prestação, que sempre engendra um componente *indesejado* de reciprocidade. Por outro lado, essa tensão também promove ambivalências morais e, principalmente, um contexto exemplar para pensar o clássico tema da dádiva, dado que a evolução espiritual é colocada em movimento numa espécie de gangorra entre o dar, receber e retribuir. Uma dessas ambivalências morais é, por exemplo, que o polo inferior, menos evoluído e mais ligado à materialidade, é uma necessidade do sistema. Não há como alcançar a pureza espiritual sem a existência dos que estejam num nível inferior; a estrutura depende, assim, de quem está em baixo para possibilitar a escalada de quem está em cima, ao passo de todo o sistema está em constante

renovação na medida em que novos espíritos entram no sistema para fomentar a escada evolutiva. É através dessa imagem que propusemos uma perspectiva diferente do que foi chamado na literatura de eixo diacrônico do espiritismo: a relação entre caridade e evolução mediada pela lei do retorno como integração lógica do carma.

Mas toda a discussão sobre essa perspectiva que visa uma compreensão diferenciada do espiritismo kardecista se pautou pelas atividades da Casa do Caminho e na demonstração que tais atividades são manifestações ou modulações práticas da caridade. Em primeiro lugar, podemos citar as preces e vibrações, que buscamos descrever aqui como noções práticas que, no espiritismo, constituem e atualizam malhas de relações através do cosmo responsáveis por unir desencarnados e encarnados e possibilitando interações entre eles. Esse é um ponto de entrada para entender como diversas ações positivas e moralmente elogiadas são formas de caridade. Por outro lado, elas também são formas pelas quais os espíritos, encarnados ou desencarnados, lidam com a realidade absoluta de uma dívida impagável para com a divindade. Tais ações constituem-se, assim, como exercícios limitados no sentido de tentar introduzir algum nível de reciprocidade a um insuperável desequilíbrio hierárquico. Como nossa dívida para com Deus é grande demais para qualquer tentativa de contraprestação, utiliza-se um *proxy* na forma do próximo – que, no fim das contas, também foi gerado à imagem de Deus –, especialmente do próximo que se encontra numa posição mais desfavorável que aquele que realiza a ação.

A psicografia foi tomada como um gancho privilegiado para a discussão sobre a manifestação concreta, ou melhor, material de circuitos de circulação entre o aqui e o além. Se, por um lado, elas tratam de mensagens destinadas a agentes geralmente menos evoluídos que aqueles que as enviam, as psicografias também elicitam experiências, memórias, concretizam o além no aqui e agora para além da transmissão de uma mensagem. E esse caráter multifacetado da experiência psicográfica surge a partir do entendimento que, no fim das contas, estamos falando de mais uma modalidade de atualização da caridade. Psicografia, como meus interlocutores cansavam de me dizer, é mediunidade e esta última só existe enquanto *práxis* da caridade. O ser humano, como todos os seres animados por espíritos, são criaturas dotadas de uma mediunidade inerente que varia conforme seu grau de pureza e evolução. Ora, pureza e evolução são índices totalmente vinculados à ação caridosa, o que nos permite estabelecer uma relação que está no núcleo desta pesquisa e que se configura como uma leitura sintética das discussões bibliográficas sobre o espiritismo: quando se fala de mediunidade, se fala também de

caridade, pois, na medida em que o ser humano é um ser mediúnico, ele também é um ser que age, ou deve agir, para o outro. A mediunidade se manifesta concretamente na vida dos frequentadores da Casa do Caminho como cristalizações dos fluxos de inúmeras coisas que transitam entre os planos material e espiritual e essa circulação se dá através de um movimento hierárquico e definido: a caridade (ou sua inversão, que logo retomaremos).

Nessa linha, percebe-se a centralidade da noção de materialidade para uma compreensão e para a própria experiência da mediunidade. Essa relação torna, curiosamente, o espiritismo num contexto etnográfico privilegiada para uma discussão sobre as recentes críticas a um certo “cristianismo da antropologia”, que teria conferido um lugar privilegiado à transcendência nos estudos sobre as mais diversas formas de cristianismo. O nó central desse argumento é que toda experiência mediúnica no espiritismo se dá através de um meio material, seja o próprio corpo, as cartas psicográficas, os livros sempre presentes nas sessões, o copo de água fluidificada, os gestos do passe, os componentes materiais das doações realizadas no centro e fora dele etc. Aquilo que poderíamos chamar, no contexto espírita, de “tecnologias de mediação” está, portanto, imbricado à própria noção de pessoa, uma vez que a mediunidade é um componente inerente à pessoa espírita. Portanto, a experiência mediúnica é, antes de tudo, uma experiência corporificada. A questão levantada algumas vezes pela pesquisa – podemos entender a mediunidade como mediação? – torna-se mais analiticamente rentável porque possibilita divisar uma expansão ontológica da própria noção de mediunidade: todos os atos e todos os seres são dotados de mediunidade, pois a relação entre os planos de existência é uma constante.

Tais exercícios também possibilitam unificar algumas tipologias que se tornaram clássicas nos estudos sobre o espiritismo kardecista. O conhecido “tripé do espiritismo”, que reúne as noções de estudo, mediunidade e caridade como as bases da doutrina ou ainda a ideia de que o centro espírita seria um misto de templo, escola e hospital aparecem, assim, como desdobramentos posteriores que emanam de uma estrutura mais profunda, cuja influência na cosmologia e sociologia do espiritismo é, como buscamos apontar, englobante: a caridade. Isso não significa que a noção tenha passado despercebida pelas muitas pesquisas sociológicas e antropológicas, pelo contrário. A bibliografia reconhece explicitamente a importância daquilo que chamamos nos capítulos anteriores de estética da caridade, mas tomando-a, a partir, por assim dizer, do eixo da hierarquia sociológica, isto é a partir de relações e interações como a clássica imagem dos espíritas letrados de

classe média que realizam ações caridosas voltadas a um público externo pobre e marginalizado ou então pela via analítica intercessão-mediação através da discussão sobre as articulações entre catolicismo e espiritismo. Tais ramificações são sem dúvida parte da figura geral, mas o ponto aqui defendido é que a caridade não foi tomada como núcleo ontológico da religião. Além disso, muitas vezes são justamente essas imagens que os espíritas constroem de si mesmos e empregam em processos de legitimação e embate na arena das religiões no Brasil; elas também fazem vez de narrativa pública.

Mas um sistema ideológico e moral inteiro constituído sobre uma noção que bebe numa série de articulações lógicas de ordem econômica não está isento de tensões. O espiritismo tem cotidianamente de lidar com a ambiguidade de enfatizar uma noção de caridade altruísta e desinteressada como motor da evolução espiritual – uma dinâmica diacrônica e histórica, portanto – ao mesmo tempo em que as consequências práticas dessa ênfase insistentemente ressurgem como uma espécie de substrato indesejado na forma de reciprocidade e das hierarquizações dela decorrentes. Ora, o principal argumento desta pesquisa é que as atividades religiosas do espiritismo se constituem enquanto tais através de sua validação como formas ou cristalizações do valor/imperativo moral da caridade. Esta última deriva sua validade cosmológica, na forma de princípio estruturante, através do desinteresse e do desapego: deve-se fazer o bem sem olhar a quem e sem esperar nada em troca, do contrário o ato torna-se pouco eficaz (embora nunca nulo) no que tange ao processo de evolução espiritual. Entretanto, o sistema planta sua própria torção, pois a caridade efetivamente gera um retorno, dado que possibilita o avanço do espírito pelas diferentes “classes” de pureza. Manipular ou mediar formas através das quais esse retorno ou excedente de valor se torne despersonalizado ou não-direcional é uma preocupação importante para os espíritas e à qual dedicam particular esforço. Existem diversas estratégias para “esvaziar” a caridade de seu conteúdo intrinsecamente hierárquico, como utilizar a mediação do centro nas ações, a conversão da figura do doador em devedor ou mesmo o anonimato. Mas se tratam, no fim das contas, de sucessos apenas parciais que sempre geram algum subproduto moralmente ambíguo.

Se o espiritismo enfatiza a caridade como o polo moralmente superior das atitudes e disposições morais, a obsessão pode ser encarada como uma espécie de anti-caridade, isto é, como inversão ou perversão das relações de circulação que marcam as dinâmicas da oração, do passe, das palestras e da própria mediação/intercessão que os espíritos bons realizam em prol dos encarnados. Contrariamente, os espíritos obsessores cooptam as energias, pensamentos e ações de suas vítimas, paralisando seu processo evolutivo

através, precisamente, de uma espécie de imobilização da mediunidade e, dessa forma, do próprio movimento que possibilita o distanciamento da matéria. Como argumentado anteriormente, o espiritismo é uma religião que faz um elogio à circulação ao mesmo tempo em que condena e torna explícitos os perigos morais da estagnação e do consumo puro que se cristalizam nas atitudes centrados no “eu” em vez do “outro”. Kardec, em mais de uma ocasião, descreveu o egoísmo como o maior de todos os males; se essa afirmação é articulada com a famosa fórmula de que “fora da caridade não há salvação”, temos um gradiente moral que vai da pura circulação – a caridade perfeita que, como argumentado, só pode existir num nível ideológico – até a completa parada dos fluxos de circulação que cercam uma pessoa através da ação maliciosa de um espírito mau, que é o estado de obsessão.

Mas a partir desse esquema, o espiritismo também se depara com dificuldades. A já citada tensão com o problema da reciprocidade é o maior exemplo, mas há também a questão de como definir que tipo de pessoas são receptores dignos da caridade, tendo em vista que a religião está embebida dos valores absolutistas que marcam certo cristianismo tradicional pós Idade Média – é preciso ajudar a todos indiscriminadamente – ao mesmo tempo em que também partilha de valores liberais iluministas que também desembocaram em ideologias higienistas e de controle populacional. De certa forma, o problema sempre retorna na forma do que fazer com o sujeito quando o assunto é a caridade, seja o provedor ou o receptor. Por isso, a questão da mediunidade interessada é um tópico delicado no espiritismo kardecista; uma vez que mediunidade é uma forma de caridade, ela está submetida aos imperativos do altruísmo e desprendimento pessoal. Como lidar, então, com a dimensão produtiva que qualquer relação de troca traz à tona? Foi nesse ponto que optamos por recuperar algumas discussões clássicas da antropologia, especialmente da obra de Mauss através da crítica de Lévi-Strauss em que foi possível divisar alguns marcos analíticos que possibilitam pensar a natureza desse problema – a troca, afinal, busca reconstruir cisões operadas pelo pensamento; é um impulso de todo que vai contra a fragmentação e daí o problema das hierarquizações e da produção, que emergem também como formas de ordenar elementos díspares que existem no espaço social e mental.

A partir da discussão de Mauss, passamos à contribuição de Jonathan Parry, que demonstra como o etnólogo francês estava focado em contrastar, no Ensaio Sobre a Dádiva, nossa estrutura jurídico-econômica dos contratos às formas pré-modernas de organização das transações. Esse fundo analítico e de cunho histórico – para alguns o

termo seria evolucionista – teria sido frequentemente ignorado ou pelo menos reduzido em sua importância para as discussões avançadas no Ensaio. Mas se as dádivas são formas arcaicas de contrato, se seguimos a leitura de Parry, o que seriam nossas dádivas modernas, entre elas a caridade? É a partir desse questionamento que Parry apresenta sua principal tese: a ideologia de uma dádiva desinteressada surgiria em paralelo a uma ideologia da troca puramente interessada. O problema do interesse *versus* desinteresse na dádiva seria fruto não de uma incomensurável diferença ontológica entre nós modernos e eles arcaicos ou entre a economia/comércio e as prestações de cunho moral ou religioso, mas sim o resultado de inúmeros vises de nossa própria perspectiva que necessita separar tais elementos em polos antitéticos. O ponto seria, portanto, que tal separação é fruto de nossa ideologia, nossas formas de abstrações, que são resultados de um processo histórico inegavelmente particular. Se investimos na ideia de Parry, essa dificuldade que se exhibe para os antropólogos também a ser visível para os próprios espíritas, que precisam fazer malabarismos doutrinários para lidar com a ambiguidade entre interesse e desinteresse que a dádiva inevitavelmente carrega. A síntese do problema, seguindo Parry, é que nós produzimos a ideia de a dádiva, especialmente em sua forma carregada, como é o caso da caridade, *deve* ser pura.

Mas uma discussão nesses termos força também uma necessidade de definir melhor os contornos conceituais do escopo da noção de reciprocidade. Autores anglófonos insistiram pesadamente na ideia de dádiva pura enquanto artefato cultural por um olhar excessivamente centrado nas relações concretas e discursos explícitos – para além, claro, de seus próprios vieses e fundamentos de visão de mundo, como descrito por Cannell com a alcunha de “cristianismo da antropologia” –, levando a descartar ou pelo menos a minimizar outras dimensões de circulação como uma espécie de precipitado das relações *de fato*. Seria necessário, então, passar a encarar outras dimensões da circulação, a interação com outros agentes, outros canais em que o dar-receber-retribuir se concretiza seja de forma efetiva ou ideológica. Inúmeros autores da antropologia econômica já apontaram como o ímpeto pela reciprocidade é um catalizador de produtividade, possibilitando incrementos de valor e garantindo a continuidade da circulação e a promoção de novas iterações/relações. O caso espírita não é exceção, ilustrando exemplarmente esse ponto ao basear toda sua cosmologia e dinâmica diacrônica na relação entre caridade e evolução espiritual.

Mas, para além dessa questão, o mais interessante do argumento de Parry é a ideia de que a dádiva pura se constituiria como sombra ou negativo da afirmação ideológica

das trocas puramente mercantis, despessoalizadas, que a ideologia ocidental individualista desenvolveu em especial a partir do Renascimento. Trata-se de um argumento que encontra eco na literatura substancialista, especialmente no clássico estudo de Karl Polanyi sobre a desimbricação e autonomização da esfera econômica bem como na discussão de Louis Dumont sobre a gênese do individualismo moderno através do surgimento da economia política. Nesses contextos de trocas econômicas aquecidas, seria possível também observar ideologias religiosas baseadas em noções de retorno num nível transcendente e após o mundo concreto/atuado, o que também forneceria uma pista para a crescente importância do ascetismo e individualismo conforme estruturas e instituições econômicas cada vez mais sofisticadas vão se constituindo. Tem-se, desse modo, um tensionamento das relações em direção à separação entre as trocas interessadas e despessoalizadas que constroem o que chama de “mercado” das morais e orientadas para o paraíso que são forçadas, quase que clandestinamente, a existir num domínio externo e cada vez mais ideológico. Esse movimento teria possibilitado e acelerado o surgimento da economia enquanto esfera autônoma e da religião enquanto um plano moral à parte das relações políticas e econômicas e cada vez mais individualizado, culminando no intimismo autocentrado protestante.

Entretanto, essa narrativa, ao menos na forma como Parry a propõe está organizada em torno de noções puras ou tipos perfeitos: a troca totalmente interessada, bem como a dádiva pura não encontram expressão nas relações concretas, que são sempre marcadas por ambiguidades, tensões e modulações dessas fórmulas. Mas é, de fato, interessante pensar como toda caridade, especialmente nas religiões abraâmicas, que deseja se constituir como dádiva pura, isto é, que deseja mobilizar e tomar parte nessas dinâmicas ideológicas, precisa lidar com as ambiguidades e tensões que surgem nas relações concretas. Em poucas palavras, o problema da hierarquia constantemente volta à tona. Mas seria interessante não nos limitarmos à especulação no que tange às diversas ideias que compõem essa hipótese e é por essa razão que a segunda parte da pesquisa buscou se debruçar sobre alguns trabalhos historiográficos, em diferentes contextos culturais, para apreender como a caridade ou dinâmicas de dádiva e troca se constituíram e foram mobilizadas. O objetivo desse salto no enfoque, da etnografia do espiritismo para uma historiografia não-exaustiva da caridade foi menos buscar uma genealogia ou algum tipo de imagem evolutiva da caridade do que observar se alguns dos movimentos propostos por Parry – bem como Polanyi e Dumont – são elementos produtivos para pensar o fenômeno da caridade e, em última instância, se eles podem nos ajudar a pensar

a importância dessa noção no espiritismo e, quem sabe, no mundo moderno como um todo.

A sociedade grega clássica, tomada como um primeiro contexto interessante para pensar algumas dessas questões, era estruturada numa lógica de circulação e troca profundamente agonística, derivando radicalmente a constituição da subjetividade de seus agentes a partir do nexos de relações interessadas, competitivas e com alto potencial de hierarquização. Haveria espaço nesse sistema para a caridade? A questão nos leva de volta à moral e as dificuldades e anacronismos começam a surgir: as noções de fazer o bem na Grécia arcaica simplesmente não tinham os pobres e fracos como objeto e as sensibilidades dos agentes certamente não ecoam aquelas observadas no cristianismo moderno. A ênfase do sistema recaía sobre a defesa e privilégio da família, dos amigos e dos conterrâneos enquanto grupo primário das interações sociais. Esse contraste ressalta o quanto foi importante para o cristianismo construir uma categoria dos recipientes legítimos da caridade, isto é, o quanto a elaboração de uma ideia de que determinados grupos (os doentes, os pobres, os sofredores, os viajantes etc.) deveriam ser um campo de intervenção do cristão e da sociedade com consequências cosmológicas foi um processo complexo e com profundas reverberações. No Grécia arcaica, não havia valor na dádiva àqueles que não poderiam retribuir, pois esse tipo de prestação não é capaz de engendrar prestígio ao *oikos* ou ao nome do doador. A sociedade em geral colocava grande ênfase nas articulações recíprocas da troca de forma muito direta. A troca produtiva aqui não precisava escoar para um nível ideológico no qual a ausência de reciprocidade seria possível, especialmente porque não havia espaço para transcendência nesse tipo de relações. Mas havia também uma condenação moral à avareza, mesquinhez e ao mau vizinho: o sujeito que não age em benefício de seu grupo, de sua família ou de sua cidade era visto como pária, mas por razões diferentes do que ocorreria no cristianismo. A *Philotimia* (amor à honra) agia como um impulso à generosidade direcionada àqueles que pudessem retribuir e não como um valor intrínseco do ato de dar; seu dinamismo era devido à sua potência em termos de sociabilidade e não de seu apelo moral a alguma forma de transcendência.

Como consequência, a noção de pólis grega não se baseava numa comunidade de irmãos que partilhavam de uma mesma fé e que, por isso, estavam unidos por uma ancestralidade comum que derivava de Deus. Qualquer noção de sociedade que se pudesse levantar a partir desse contexto estava baseada em alianças interessadas e hierarquizadas formadas por agentes livres individuais e jurídicos que atuavam num

complexo jogo agonístico no qual pessoas individuais e morais se formavam a partir das próprias dinâmicas de prestígio e honra – em termos positivos e negativos. E essa imagem acaba por persistir, ao menos parcialmente, no contexto romano. O evergetismo, prática na qual os notáveis da sociedade realizavam prestações para o coletivo na forma de banquetes, cerimônias, prédios públicos e outras formas de ações que ficaram conhecidas pejorativamente como “pão e circo”, estava centrado numa ordem social baseada em cidadãos, apesar da grande estratificação em termos de poder político e econômico. O principal ponto que o evergetismo levanta em seu contraste com a noção cristã de caridade é que, entre a elite pagã, inexistia a *piae causae* que viria apenas com a conversão ao cristianismo e com processos de transformação e adaptação das elites a um tipo muito diferente de prestação à sociedade. O cuidado aos pobres simplesmente não era um problema moral, não havendo senso de responsabilidade dos notáveis e governantes em promover algum tipo de socorro àqueles que pouco ou nada tinham. É possível falar, assim, de uma moral de classe orientada por um senso de justiça e estética (no sentido amplo), mas não de uma ideia de dever do Estado ou de uma responsabilidade transcendente para com o grupo dos vulneráveis.

Um dos principais argumentos de Paul Veyne, que realizou a mais conhecida discussão historiográfica sobre o evergetismo, é de que o fenômeno não se trata, absolutamente, de caridade. Entretanto, estamos, assim como no caso grego, falando de dádivas e de modalidades de circulação e das noções morais que as cercam. Há um fundo lógico universal que une esses fenômenos enquanto articulações básicas do pensamento, que são, em última instância, fenômenos de comunicação. É precisamente essa ideia, esse ponto de partida que se observa desde o Ensaio de Mauss que possibilita trazer tais fenômenos para a discussão de forma analiticamente produtiva. E, para além disso, o próprio Veyne dá uma importante pista para esse movimento: a caridade seria, diferentemente do evergetismo, a junção da ênfase judaica na obediência (especialmente as implicações morais da obrigação de dar esmolas e de proteger o fraco que seriam derivadas das condições particularmente desfavoráveis que o povo judeu se encontrou no que tange à sua posição político-militar no mundo antigo), com a importância da clemência no paganismo e a força da solidariedade que animava o cristianismo enquanto seita perseguida nos séculos de sua formação. Esse amálgama também teria ao mesmo tempo necessitado e fomentado a definição de noções subjacentes de igualdade não apenas na dimensão cívica da coisa pública, mas também na ideia de que a sociedade cristã é formada por uma união de irmãos em Cristo para além de seu status de

concidadãos; em outras palavras, da introdução de um ordenamento valorativo que afirmava alguma igualdade num nível diferente e superar daquele das relações político-econômicas.

Esse processo, em conjunto com mudanças estruturais nas diferentes esferas da vida social, possibilitou um longo processo de institucionalização da caridade a partir da consolidação do cristianismo no mundo romano. Se voltamos o olhar para a Bizâncio do séc. VI, por exemplo, é possível observar a crescente importância das *diakoniai*, “organizações” que ministravam atos caridosos diversos (*diakonia*, daí o termo derivado diácono, isto é, servo ou ministro). Essas instituições tinham como diferencial a possibilidade de que os leigos trabalhassem no cuidado de desconhecidos, especialmente pessoas marcadas como sofredores e dignos de caridade. Já se observava nesse momento uma compartimentalização da sociedade e uma orientação de atitudes e sensibilidades para com a parcela vista como desfavorecida e fragilizada. As *diakoniai* são índices interessantes da transformação nas concepções de cuidado com o povo e com alguma ideia ainda rudimentar de “social”, saindo do evergetismo direcionado aos concidadãos em princípio iguais em sua posição em sua inserção na cidade para uma caridade universalista que entendia haver algum dever moral no sentido de ajudar os que nada ou pouco tinham. Em poucas palavras, é o processo no qual a irmandade em Cristo suplantava a pólis.

Esse processo demandou novos ajustes institucionais e novas ideais de pobreza, indivíduo e sociedade, como apontado acima. Entretanto, as *diakoniai* também são importantes de um ponto de vista histórico e antropológico porque eram uma forma de ascetismo capaz de solidificar uma identidade religiosa, mas sem desafiar a ordem social mundana concreta. A sociedade bizantina era altamente hierarquizada e organizada em torno de burocracias aristocráticas; quando a figura de Jesus começa a despontar como um mediador, esse papel é logo articulado no sentido de suprir uma imagem de coesão para a estrutura política imperial. Cristo é entendido como rei e servo, uma inovação ideológica que, embora fazendo grande sentido no contexto histórico judeu (um povo que em diversos momentos de sua história foi de conquistador a escravo), era radicalmente inovador para as sociedades romana e helênica. O ponto é que essa imagem possibilitava legitimar as duas faces da moeda, um movimento muito conveniente para instrumentalizar uma ideologia da igualdade espiritual confrontada pela inexorável estrutura político-social aristocrática. O cristianismo, assim que adotado como religião imperial, logo se converteu num modelo de relações sociais que promovia a igualdade

num nível superior e englobante, mas legitimava e naturalizava as desigualdades estruturais.

Esse sistema também contribuiu para a consolidação de um ímpeto moral em fazer o bem ao próximo, uma ideia que fugia das dinâmicas sociais anteriores e que levava os ideais clássicos de função civil ou noções filosóficas de unidade humana a cederem espaço para uma *communitas* em Deus, transcendentalizando uma noção ideal de igualdade compartilhada que mediava as diferenças de status e relações interpessoais. Essa estrutura possibilitou que a sociedade bizantina mantivesse sua ênfase ideológica e institucional na noção de Eutaxia, ordem, enquanto expressão da providência divina que dividiu os homens entre servos e senhores para que a sociedade operasse de maneira harmoniosa. Nessa linha, a caridade e as *diakonai* não buscavam revolucionar as relações ou propor subversões, como muitas heresias e grupos dissidentes do cristianismo primitivo e, posteriormente, medieval propuseram, mas garantir a ordem e o bom funcionamento do sistema, cuidando dos extremamente pobres e desvalidos. É justamente por conta dessa noção de ordem transcendentemente derivada que se observa em vários sermões da época (e mesmo posteriormente) afirmações de que um nobre em desgraça seria tão ou até mais digno de ajuda do que um mendigo.

É também nesse contexto que começa a emergir o movimento monástico como uma espécie de contexto limiar em que a eutaxia poderia ser torcida para uma lógica superior e externa ao mundo. É possível ler essa dinâmica como um exemplo de englobamento do contrário, no sentido dumontiano, em que uma ordem englobante pode ser englobada em determinados contextos menores a fim de garantir estabilidade e unidade lógica para o sistema. O monastério surge, assim, como uma espécie de continuação e inversão da ordem temporal ao passo que os monges eram vistos, por seu caráter liminar, como agentes ideais para preencher a lacuna entre pobres e ricos ao mesmo tempo em que mantinham a separação entre tais grupos. Dentro do monastério a inversão da eutaxia secular se fazia valer, mas fora dele o monasticismo fortificava a ordem político-econômica vigente. Em realidade, muito da ordem greco-romana se amalgamou à ideologia cristã, permanecendo presente mesmo em traços morais do ocidente moderno.

Por fim, um último ponto levantado por essa discussão sobre o contexto bizantino é importância da organização episcopal através das dioceses e das figuras dos bispos, cuja virtude central recorrentemente afirmada era justamente a piedade. Essa institucionalização centralizou funções administrativas e políticas que emergiam do

cuidado aos pobres e sofredores. Esse é o ponto em que a Igreja começa a realizar investidas poderosas em direção ao poder secular, promovendo até mudanças estruturais no papel e no significado das posições de governo. A majestade dos reis pagãos, especialmente no mundo greco-romano, era entendida à época a partir de noções como salvador (*soter*) ou benfeitor (*euergetes*), isto é, como epítomes da justiça e da benevolência, mas cujas benesses dispensadas ao povo eram menos relacionadas a um ideal de piedade do que à filantropia enquanto necessidade de garantir uma ordem das coisas e do mundo. Nesse ponto podemos, de fato, falar em um certo caráter subversivo da caridade, pois ela articulava uma imitação do cuidado de Deus para com seu povo que era diferente da relação que os governantes empreendiam. Não tardou para que esse aspecto do Fenômeno fosse instrumentalizado pelos imperadores e pela aristocracia. Paralelamente, os bispos foram se tornando porta-vozes dessa caridade imperial, também atuando para a manutenção da ordem temporal e mediando a articulação entre noções de justiça (enquanto aplicação de construtos legais, bem como o cuidado do governante por seu povo) e caridade. Em poucos séculos o clero foi capaz de se apresentar como o guardião dos recursos e da autoridade necessária para cuidar dos pobres, assim como responsável pela elaboração de normas sobre riqueza e pobreza e sua relação com a salvação, colocando a Igreja como nó central na circulação de coisas entre Deus e os homens.

Essa base estrutural que se desenvolveu em formato e ritmo diferentes nos dois extremos do império seguiu em funcionamento apesar do choque sociológico causado pela queda do império ocidental e início da Idade Média. É justamente ao longo da segunda metade do primeiro milênio que a caridade vai passando a ser parte quase que intrínseca dos ideais de vida cristã. O período, especialmente em sua fase tardia, foi responsável por desenvolvimentos teológicos em torno da questão do amor divino e da constituição de uma moral cristã derivada dele. A tensão entre o ascetismo tradicionalista e uma ideologia mais ativa da ação cristã, manifestada na caridade em quando ação concreta de amor ao próximo, conferiu forma a boa parte dos debates filosóficos dentro e fora dos contextos eclesiais. E foi desses debates que emergiram algumas fagulhas de ideias, divisadas entre a moral e a política, que viriam a fundamentar noções de “social” e moral pública, especialmente no que tange à afirmação de uma obrigação e direito no sentido de ajudar aos necessitados – a definição do pobre enquanto um sujeito que detém um direito sobre recursos dos que muito tem é, sem dúvida, uma inovação de

grande impacto. A caridade como noção e como atitude ganhou força também a partir de uma crescente percepção do poder corruptor da riqueza partida, especialmente, da nobreza (não à toa muitos monges tinham origem aristocrática).

Falando em termos de desenvolvimentos teológicos, a Patrística em particular impulsionou a definição da caridade enquanto atitude livre e individual e menos como imperativo institucional, como vinha se consolidando na burocracia imperial romana. A organização institucional a partir dos bispados certamente avançou e se tornou a padrão geral da Igreja, mas cada vez mais os sermões e tratados teológicos sinalizavam para a virtude da caridade enquanto ação do cristão individual. É desnecessário dizer que essa tendência também fomentou definições mais sofisticadas de categorias de pessoas às quais se devia auxiliar e prestar beneficências, um dever cada vez menos exclusivo dos ricos, monges e bispos, mas também dos comuns. O elemento que cimentou a centralidade da caridade nos debates teológicos medievais foi sua crescente presença nas reflexões sobre soteriologia, trazendo o tema para o coração do próprio cristianismo: a noção de salvação.

Em paralelo a tais avanços na teologia e filosofia, a urbanização, o crescimento populacional, a relativa estabilização política da Europa Ocidental, bem como a expansão do comércio, catalisaram a reorganização das atividades econômicas e, com elas, da caridade. Na Idade Média tardia consolidou-se a ideia de que é um dever cristão amenizar o sofrimento do próximo, especialmente por conta da imagem cada vez mais popular da pobreza de Cristo disputando espaço com o Deus imperial que ganhara espaço nos processos de legitimação das primeiras coroas europeias. A face régia da divindade, fundamental para a constituição dos impérios carolíngios e germânico, aos poucos deu lugar à mais popular face do Cristo da via sacra, o Cristo flagelado, tornado homem e submetido aos sofrimentos da humanidade. Os miseráveis e abandonados passaram a estar sob a égide dessa imagem de um Cristo pobre, rejeitado e sofredor e essa associação impactou profundamente as mentalidades e os costumes, ainda mais quando se observa a popularidade dos movimentos eremitas e monásticos fundados na pobreza e rejeição da afluência material.

Conforme se solidificava o imperativo moral do auxílio aos sofredores enquanto atitude cristã e profundamente relacionada à noção de salvação, a caridade começa a se apresentar como uma verdadeira economia moral da restituição, fundada em atividades práticas disseminadas por todos os grupos e classes da sociedade. Toda a questão da encomenda de missas, das esmolas, das indulgências, enfim, de inúmeras prestações

elencadas sob a tutela da Igreja com vistas ao além, passa a configurar um rol de atitudes comuns e parte da economia mais ampla. Aos poucos começa-se a divisar uma relação de necessidade entre realizar caridade e obter a salvação, quase sempre com a Igreja posicionada como mediador desses fluxos. Dessa noção emergiu, por consequência quase que lógica, a imagem dos pobres e miseráveis como ótimos candidatos à caridade especialmente porque não podiam retribuir, incentivando a abnegação sincera e possibilitando um retorno que se concretiza apenas no além: a salvação.

Os escritos de Tomás de Aquino tiveram também grande influência na caracterização do modo como a caridade era percebida e exercida, bem como no papel que ela passou a ter no interior da doutrina cristã. Suas discussões expressavam uma percepção de que, se a caridade é derivada do amor de Deus e este é sempre hierárquico – Deus nos ama mais do que poderíamos amá-lo –, então sua expressão concreta pelo homem deve também se manifestar fora das dinâmicas da reciprocidade, ela deve ser antes de tudo altruísta e abnegada. Por conta disso, a caridade também comporta um componente de descompasso hierárquico que lhe é inerente, pois ela emula a relação entre Deus e homem, talvez a mais hierárquica relação possível. Busca-se, então, de inúmeras formas, mitigar esse impasse e a teologia medieval certamente tentou articular e reconfigurar os problemas através de uma miríade de perspectivas afim de lidar com a questão, mas o problema fundamental permanece: ao basear a caridade numa relação entre um termo absoluto (Deus) e outro limitado (homem), a questão da hierarquia e da reciprocidade se tornou intrínseca à noção de caridade cristã.

O fim da Idade Média e início da era moderna marcou um período de transição no modo como as sociedades europeias mobilizavam a caridade e sua articulação com as questões de saúde pública e bem-estar social. Muitas transformações importantes ocorreram no período, como a consolidação econômica e política após a fragmentação provocada pelo feudalismo e a formação dos Estado-nações, em síntese, o Processo civilizador. Essa alvorada de novas instituições e estruturas político-sociais levou também a mais uma reconstrução do problema da pobreza, da doença e da desordem como instâncias de intervenção do Estado nascente. Na Europa em particular, se manifestava inúmeras tendências e novas modalidades de controle sobre o que seria caracterizado como social. O caso de Portugal é emblemático por sua particularidade (e influência no posterior contexto brasileiro), pois permite observar como a coroa portuguesa assumiu de forma gradativa um espaço antes exclusivo da igreja no que tange ao cuidado de determinados grupos e do poder sociológico e estatístico, portanto político, que esse

cuidado implicava. Por outro lado, o império colonial também demandou a criação de um aparato administrativo, ou melhor, a reestruturação de instituições já utilizadas, principalmente oriundas da Igreja que passavam a estar a serviço do governo português. O país foi, portanto, pioneiro na formulação de legislações sobre hospitais, de normas que regiam a prática da medicina e no estabelecimento das misericórdias, instituições de cuidados com pobres e doentes, através de um esforço coordenado com a Igreja. E as camadas abastadas também tiveram papel importante nesse processo, especialmente o de garantir que o nascente mercado capitalista e as dinâmicas de trabalho e comércio pudessem operar sem os riscos das epidemias, sedições etc.

Portugal foi ainda mais longe na ocupação das funções administrativas e sociais que antes pertenciam ao clero no que diz respeito à prática da caridade aos sofredores, operando a incorporação do patrimônio de instituições caritativas da Igreja (capelas, hospitais, abrigos etc.) nos Bens da Coroa. Ao mesmo tempo, a clara incapacidade do Estado português em assumir plenamente esse universo antes dominado pela caridade eclesiástica forçou uma série de concessões que não demoraram a minar a intenção centralizadora da coroa, especialmente por conta de compromissos e acordos com a nobreza e o clero. As misericórdias foram peças fundamentais em diversos processos imbricados entre si que dizem respeito à formação do próprio Estado e de instâncias de controle, exemplificando de forma clara como a questão da caridade foi fundamental para a formulação de políticas, instituições e ideais que guiaram a modernização e trouxeram a tona novas concepções de política e sociedade, para além da dimensão moral e religiosa.

Pouco depois, o Esclarecimento emerge na Europa como movimento de introdução de ideais racionalistas nas políticas nacionais e alinhados às noções de progresso e bem-estar. Com os novos avanços na filosofia e ciência, vem também a inovadora instrumentalização de dimensões demográficas, sanitárias e científicas para os dispositivos e disciplinas de controle, contribuindo para retirar a caridade de cena em prol de medidas mais “modernas” e seculares, ou melhor, jogando-a para o domínio exclusivo em que sua realização passaria a ser encarada como legítima, a esfera privada. O estabelecimento das ciências normais e a atitude cada vez mais rigorosa no que diz respeito ao controle dos costumes e comportamentos desviantes foi acompanhado também do estreitamento das noções de mérito e dignidade, enfatiza-se o pobre merecedor em contraste com os vagabundos, andarilhos e rebeldes, enquanto outros grupos (loucos, doentes e hereges) passam a ser alvo de diferentes mecanismos de

controle – a prisão, o manicômio, o hospital, a escola. Devido a este quadro, também a caridade vai se desenvolvendo e se moldando no interior desses ideais de moralidade, trabalho e merecimento, formatando sua imagem para algo mais próximo do que podemos observar atualmente. A caridade patrística e dos tomistas, enquanto atitude intrínseca à vida cristã e destituída de julgamento, pois derivada por amor mais direto que se pode divisar, o de Deus pelo homem, deixa de ser a formulação base do fenômeno.

Do outro lado do Canal da Mancha, uma série de marcos legais na Inglaterra – reforma anglicana, enfraquecimento das instituições católicas e legislações sobre a pobreza dão forma a um problema que antes apenas aparecia na agenda estatal de forma difusa. Em especial, o confisco e expulsão das instituições católicas em decorrência do rompimento com a Igreja promove um vácuo no cuidado dos grupos sofredores, disparando uma necessidade de formatar estatutos, treinar oficiais e gerenciar administrações locais para lidar com o problema colocado por esses grupos que antes eram responsabilidade dos hospitais eclesiásticos, abrigos, orfanatos e paróquias. As *Poor laws*, promulgadas pelos Tudor, foi uma das primeiras legislações que descreveram a pobreza como propiciadora de vícios que corrompem a sociedade e, portanto, como mal a ser controlado e combatido. Mas as ações para “cuidado” com os pobres e sofredores não ficou restrito ao Estado, ao contrário do que ocorria na Europa continental. Com o crescente ativismo protestante, as associações civis foram se tornando mais populares e independentes do Estado, expressando variedade no que diz respeito aos objetivos e atividades promovidos por tais instituições. Essa ênfase ativista e associativa anglófona teve como efeito uma notável descentralização dos processos de gerenciamento dos problemas sociais, movimento oposto do que ocorria nos impérios coloniais, especialmente os ibéricos.

O contexto liberal-iluminista europeu balizou seu tratamento da caridade através de dois valores: a secularização, partir da qual se afirmou que os problemas sociais tratados pela caridade deveriam ter como ponto focal o Estado e a sociedade, excluindo a religião, agora relegada à dimensão individual; e a nascente definição moderna de filantropia, que expressa e materializa esse anseio pela condução social e consciente de tais problemas, ainda que por uma via primariamente moral. Os Estados Unidos são um exemplo interessante de mobilização desses valores, apesar das muitas particularidades do secularismo americano, intensificando um modelo descentralizado e relativamente independente do Estado. Nesse sentido, é possível dizer que a caridade – bem como a filantropia – passou a implicar em arranjos institucionais e ideológicos cada vez mais

diversos e na mobilização de noções e valores diferentes daqueles empregados alguns séculos antes. Os nacionalismos, a emergência da noção de direitos universais, as revoluções, a consolidação da noção de sociedade civil, são processos que também promoveram o enfraquecimento do papel e legitimidade da Igreja como agente centralizador do cuidado com os pobres e doentes. Em paralelo a isso, o problema ia deixando de ser uma questão de piedade para um problema de controle, cuja solução passava a responsabilidade de hospitais, manicômios e prisões e de seus agentes legitimados e autorizados por critérios burocráticos e científicos. Nem é preciso destacar que, a partir desse contexto, tem-se um radical enfraquecimento da relação entre a figura do pobre e Deus.

Quanto ao caso brasileiro, o contexto imperial tardio e republicano brasileiro foi marcado pelo positivismo e pela crescente ênfase policial e sanitária por parte do Estado. O Rio de Janeiro é frequentemente citado na literatura como uma espécie de laboratório de políticas e projetos de controle social e saúde pública que, em sua maioria, incluíam práticas violentas. É preciso também destacar que as tensões derivadas da abolição da escravidão também contribuíram para a escalada de revoltas, intervenções policiais e incursões sanitárias, dado que a população pobre era deixada à sua própria sorte no que tange à segurança e bem-estar social. É, portanto, quase que paradoxal que a imposta necessidade de modernização e garantia de que a sociedade operasse em consonância com as boas condições necessárias ao mercado tenha se instrumentalizado de maneira tão violenta. Especificamente sobre o tema da filantropia, a partir do século XIX começa a haver uma integração de valores e legitimadores ideológicos advindos da filosofia iluminista e positivista. Permanece o universo religioso cristão como principal organizador moral, mas novos componentes se amalgamaram em valores e ideais híbridos cuja particularidade ainda carece de pesquisas mais aprofundadas, de um ponto de vista tanto historiográfico quanto antropológico. A piedade cristã convivia de forma tensionada com a certeza da necessidade da eliminação do passado pré-moderno e o impulso de racionalização. E não se deve subestimar a relação desse movimento com as elites e sua participação ativa em tais processos, componente que ajuda a pensar como a caridade no Brasil se consolida como um fenômeno das classes média e alta e particularmente conservadoras.

Esse é um gancho interessante para o retorno ao espiritismo, que chega no Brasil na segunda metade do século XIX através das colônias francesas. A doutrina logo atrai profissionais liberais, militares e outros grupos das classes abastadas e estabelece uma

frutífera relação com a homeopatia, que se colocava como um campo importante de intervenção nos problemas da pobreza e doença no país. Essas multifacetadas ênfases em dimensões para além do que se concebia como religião “pura” provocou tensões no interior do movimento entre as vertentes religiosa, filosófica e científica. Porém, é um fato que práticas terapêuticas e receitistas permitiram que o espiritismo ganhasse apelo entre a população e contribuíram para a consolidação do espiritismo no país. Não demorou, conseqüentemente, para que houvesse um choque com o ímpeto higienista do Estado republicado. Seguiu-se a esse choque a caracterização, no código penal, de tais práticas como charlatanismo e como verdadeira incursão do espiritismo contra os ideais de secularismo e modernização que o Estado visava promover. O impasse forçou um esforço de contraposição por parte dos espíritas, voltando-se à utilização da caridade, um tema central nas obras de Kardec, e avançando uma ênfase renovada na ideia de que o kardecismo seria uma religião e, portanto, teria suas práticas protegidas pela constituição e pelos valores republicanos de liberdade de crença. A FEB (Federação Espírita Brasileira) teve papel central nesse processo de reformatação institucional e um certo retorno à moralidade cristã mais tradicional por parte do espiritismo, traçando de forma muito mais clara e organizada o que significaria espiritismo brasileiro.

Toda essa sucessão de processos e eventos que ligam às primeiras definições de atitude moral por parte do cristianismo primitivo – e as molduras de valores e ideias que o precederam e formataram, especialmente no contexto greco-romano – à formulação das políticas públicas do Estado republicano brasileiro e a ênfase do espiritismo na noção de caridade não é mera conexão espúria. Esse talvez tenha sido o principal argumento desta pesquisa. A sumarização apresentada nesta conclusão, que justamente por seu intento de resumir as discussões traçadas nos capítulos anteriores pode ter conferido ares de funcionalismo a um fenômeno muito mais orgânico e difuso do que se poderia pensar, buscou justamente a profundidade dessa relação e, principalmente, o estranhamento que a ausência de estudos centrados no tema da caridade causa quando se analisa mais detidamente o alcance e consequência de sua influência no mundo moderno.

Em última instância, o argumento central é que a caridade é um fenômeno extremamente complexo. Independente se o tomamos a partir do caso kardecista, no cristianismo medieval ou em suas modulações parciais em outros contextos, falar em caridade implica em falar em muitos valores, atitudes e disposições cuja translação ao longo dos séculos produziram arranjos institucionais e visões de mundo. Enfocou-se aqui com um pouco mais de atenção o processo pelo qual a noção de caridade tornou-se um

caminho para salvação, já que é essa a linha que nos conduz à máxima de Kardec de que fora da caridade não há salvação, mas existem inúmeras outras dimensões do tema que poderiam levar à discussão para as noções de justiça, bem-estar social, aparatos de controle e vigilância, dinâmicas e moralidades econômicas, entre outros construtos ideacionais que são caros às estruturas contemporâneas.

A ausência de uma síntese final nestas páginas não é, de forma alguma, se motivo. A pesquisa tem um “final” aberto e seu formato mais próximo do ensaio não deixa dúvida quanto ao intuito. O objetivo foi apontar como a caridade, enquanto fenômeno estrutural, tem importância no espiritismo, nas religiões, na formação das instituições modernas e do Estado. E que, apesar dessa importância, não se tem muitos estudos enfocados na caridade enquanto fenômeno. Aliás, o fato de que é possível derivar tantas discussões de interesse histórico e antropológico a partir de um número limitado de obras – as escolhidas para compor esta tese formam apenas um subgrupo – é talvez a maior prova que se poderia levantar da riqueza do assunto. Nas primeiras páginas da introdução foi comentado que a caridade, apesar de sua centralidade explícita no espiritismo, foi menos enfocada nas pesquisas sobre essa religião do que outros temas, como mediunidade, estudo ou ritual. Mas buscou-se aqui argumentar que essa ausência é, de certo modo, ilusória, pois, ao discutir esses outros temas, todas as pesquisas estão, no fundo, falando sobre caridade – ao menos do ponto de vista de meus interlocutores da Casa do Caminho.

O percurso traçado aqui é, por sua vez, ilustrativo da potência da etnografia e da antropologia enquanto perspectivas analíticas. Estudar a Casa do Caminho levantou a questão da centralidade da caridade para os espíritas; estudar os problemas que essa ênfase coloca aos espíritas permitiu passar à discussão da caridade enquanto fenômeno antropológico. A partir dessa caracterização, foi possível identificar algumas hipóteses na literatura antropológica que apontavam para como a questão da reciprocidade e da dádiva pura podem ser compreendidas no interior dos processos históricos do Ocidente. A questão que levou às discussões historiográficas – a hipótese de Parry sobre o surgimento da dádiva pura a partir de contextos em que se observa a purificação das noções de dádiva e mercadoria – possibilitou perceber que essa é apenas a ponta do iceberg. Os processos que levaram à concepção da caridade tal como o espiritismo e o cristianismo como um todo a definem passa por muitos outros domínios além da ideologia das estruturas econômicas. O que se espera, a partir das incompletas tentativas de conectar alguns processos e tendências expressadas aqui, é que mais e mais pesquisas preocupadas com as nuances dessa frequentemente esquecida noção possam surgir.

No que diz respeito ao espiritismo, espera-se que especialmente a primeira parte da tese constitua uma contribuição às análises sobre uma das mais importantes religiões do diverso quadro brasileiro. Mais do que dizer que a caridade é um valor importante para os espíritas, buscou-se argumentar pela expansão do conceito de modo a refletir a complexidade do material etnográfico. Apontar como muitas das noções comuns nas análises e no discurso corrente sobre o espiritismo são derivadas ou ao menos fundamentadas na caridade, e explorar o que essa caridade significa para o cotidiano dos espíritas, foi o principal movimento que animou todas as discussões adicionais ao longo da pesquisa.

Referências Bibliográficas

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

ABREU, Laurinda. O papel das Misericórdias dos lugares de além-mar na formação do Império português. **História, Ciências, Saúde**, vol. VIII (3), p. 591-611, 2001.

_____. O Século das Misericórdias. **Cadernos do Noroeste**, v. 20 (1-2), Série História 3, p. 467-484, 2003.

_____. “O papel das Misericórdias na sociedade portuguesa de Antigo Regime”. In: **A Misericórdia de Montemor-O-Novo: História e Patrimônio**. Évora: Tribuna de História, p. 25-43, 2008.

_____. Limites e fronteiras das políticas assistenciais entre os séculos XVI e XVIII continuidades e alteridades. **Varia História**, v. 26, n. 44: p.347-371, 2010.

_____. **O Poder e os Pobres: As Dinâmicas Políticas e Sociais da Pobreza e da Assistência em Portugal (Séculos XVI-XVIII)**. Lisboa: Gradiva, 2014.

_____. “Misericórdias, Estado Moderno e Império”. In: **Portugaliae Monumenta Misericordiarum**, Novos Estudos, Volume 10, p. 245-277, 2017.

AQUINO, Tomás de. **Summa Theologiae, Vol. 34**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

ARISTÓTELES. **Nicomachean Ethics**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

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.

ALEXANDER, Catherine. “Charity and Philanthropy”. In: CALLAN, Hilary (org.). **The International Encyclopedia of Anthropology**. Wiley-Blackwell, 2008.

ASAD, Talal. **Genealogies of Religion: Discipline and reasons of power in Christianity and Islam**. Baltimore: 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>. Acesso em: 12 de maio de 2019.

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

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

BEIDELMAN, T. O. “Agonistic Exchange: Homeric Reciprocity and the Heritage of Simmel and Mauss.” **Cultural Anthropology**, vol. 4, no. 3, 1989, p. 227–259.

BELTING, Hans. Iconic Presence. Images in Religious Traditions. **Material Religion**, v. 12, n. 2, p. 235–237, 2016.

BENTHALL, J. Time to look ‘The Gift’ in the mouth. **Anthropology Today**, v. 17, n. 4, p. 1–2, 2001.

_____. “Charity”. In: D. Fassin (Org.); **A Companion to Moral Anthropology**. p. 359–375, 2012. Hoboken: Wiley-Blackwell.

_____. “Charity”. In: Stein et al. (orgs). **The Cambridge Encyclopedia of Anthropology**, 2017. Disponível em: <http://doi.org/10.29164/17charity>. Acesso em: 12 de dezembro de 2019.

BERGER, K. & PENNA, R. M. **The Elitist Philanthropy of So-Called Effective Altruism**. Stanford Social Innovation Review, 2013. Disponível em:

<https://ssir.org/articles/entry/the_elitist_philanthropy_of_so_called_effective_altruism>. Acesso em 16 de dezembro de 2019.

BIALECKI, Jon; ROBBINS, Joel; HAYNES, Naomi. “The Anthropology of Christianity”. **Religion Compass**, nº 2(6): 1139-1158, 2008.

BLANES, Ruy; ESPÍRITO SANTO, Diana. Introduction: On the Agency of Intangibles. *In: The Social Life of Spirits*. Chicago: The University of Chicago Press, 2014.

BLAU, Peter. **Exchange and Power in Social Life**. New York: John Wiley & Sons, 1964.

BONFIM, Paula. **A “Cultura do Voluntariado” no Brasil: Determinações Econômicas e Ideopolíticas na Atualidade**. São Paulo: Cortez, 2010.

BORNSTEIN, Erica. The impulse of philanthropy. **Cultural Anthropology**. Vol. 24(4), p. 622-651, 2009

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

BOWERSOCK, Glen; BROWN, Peter; GRABAR, Oleg (Orgs.). **Interpreting Late Antiquity: Essays on the Postclassical World**. Cambridge: Harvard University Press, 2001.

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

BRITO, Márcia & Melo, Maria Emília (orgs.). **Hábitos de Doar e Captar recursos no Brasil**. São Paulo: Peirópolis, 2007.

BROODMAN, James William. **Charity and Religion in Medieval Europe**. Washington: The Catholic University of America Press, 2009.

BROWN, Peter. **Society and the Holy in Late Antiquity**. Berkley: University of California Press, 1982.

_____. **The Making of Late Antiquity**. Cambridge: Harvard University Press, 1993.

_____. **Poverty and Leadership in the Later Roman Empire**. Londres: University Press of New England, 2001.

_____. “Remembering the Poor and the Aesthetic of Society”. **Journal of Interdisciplinary History**, 35, p. 513– 522, 2005.

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 Santuário, 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.

CANER Daniel. **Wandering, Begging Monks: Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity**. Berkley: University of California Press, 2002.

_____. “Charitable Ministrations (Diakoniai), Monasticism, and the Social Aesthetic of Sixth-Century Byzantium”. In: **Journal of Early Christian Studies**, v. 14, n. 3, 2006, p. 329-377.

_____. “Towards a Miraculous Economy: Christian Gifts and Material “Blessings” in Late Antiquity”. FRENKEL, Miriam & LEV, Yaacov (orgs.). **Charity and Giving in Monotheistic Religions**. Berlin: Walter de Gruyter, 2009, p. 45-73.

CANNELL, Fenella. "The Christianity of Anthropology". **Journal of the Royal Anthropological Institute**, vol. 11, nº 2, 335-356, 2005.

_____. (org.). **The Anthropology of Christianity**. Londres: Duke University Press, 1-51, 2006.

CAVALCANTI, Maria Laura. **O Mundo Invisível: cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no espiritismo**. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

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

CHALHUB, Sidney. **Cidade Febril: cortiços e epidemias na corte Imperial**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

COLEMAN, Simon. **The Globalization 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.

CSORDAS, Thomas. **The Sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing**. University of California Press, 1994.

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

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

DE CORDIER, B. Faith-based aid, globalization and the humanitarian frontline: an analysis of Western based Muslim aid organizations. **Disasters**, vol. 33, p. 608-628, 2009.

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

DEVINNE, Michael. **The Advocacy of Empty Bellies: Episcopal Representations of the Poor in the Late Roman Empire**. Tese de Doutorado: Stanford University, 1995.

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

_____. 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 of Florida Press, 2015b.

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

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

ELIAS, Nobert. **O Processo Civilizador (Vol. 1).** Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

FASSIN, Didier. **Humanitarian reason: a moral history of the present.** Berkeley: University of California Press, 2011.

FERNANDES, Rubem Cesar. **Privado Porém Público: O Terceiro Setor na América Latina.** Rio de Janeiro: Relumê Dumará, 1994.

FISHER, Donald. Rockefeller Philanthropy: And the Rise of Social Anthropology. **Anthropology Today**, v. 2, n. 1, p. 5-8, 1986.

FINLEY, Moses. **The Ancient Economy.** Berkeley: University of California Press, 1999.

FONIF. **A Contrapartida do Setor Filantrópico no Brasil.** São Paulo, 2018.

FOURNIER, Marcel. **Marcel Mauss: A Biography.** Princeton: Princeton University Press, 2005.

FRENKEL, Miriam & LEV, Yaacov (orgs.). **Charity and Giving in Monotheistic Religions.** Berlin: Walter de Gruyter, 2009.

FRENKEL, Miriam. “Charity in Jewish Society of the Medieval Mediterranean World”. In: FRENKEL, Miriam & LEV, Yaacov (orgs.). **Charity and Giving in Monotheistic Religions.** Berlin: Walter de Gruyter, 2009, p. 343-363.

FRIEDMAN, E. **Reinventing Philanthropy: A Framework for More Effective Giving.** Dulles: Potomac Books, 2013.

GEREMEK, Bronislaw. **Poverty: A History.** Oxford: Blackwell, 1997.

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.

GIVING USA. **Giving USA 2020: Charitable giving showed solid growth, climbing to \$449.64 billion in 2019, one of the highest years for giving on record.** 2020. Disponível em: <<https://givingusa.org/giving-usa-2020-charitable-giving-showed-solid-growth-climbing-to-449-64-billion-in-2019-one-of-the-highest-years-for-giving-on-record/>>. Acesso em: 24 de junho de 2020.

GODELIER, Maurice. **O Enigma Do Dom**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

GONÇALVES, Marcos. Caridade, abre as asas sobre nós política de subvenções do governo Vargas entre 1931 e 1937. **Varia História**, v. 27, n. 45: p.317-336, 2011.

GRANOVETTER, M. Economic Action and Social Structure: The Problem of Embeddedness. **American Journal of Sociology**, Vol. 91, No. 3, pp. 481-510, 1985.

GRUNDMANN, Herbet. **Religious Movements in the Middle Ages: The Historical Links between Heresy, the Mendicant Orders, and the Women's Religious Movements in the Twelfth and Thirteenth Centuries, with the Historical Foundations of German Mysticism**. Notre Dame: Notre Dame University Press, 1995.

HANSON, J. The Anthropology of Giving: Toward A Cultural Logic of Charity. **Journal of Cultural Economy**, 8:4, 501-520, 2015.

HESÍODO. **The Poems of Hesiod: Theogony, Works and Days and The Shield of Herakles**. Oakland: University of California Press, 2017.

HINDLE, Steve. **On the Paris? The micro-politics of poor relief in rural England c.1550-1750**. Oxford: Clarendon Press, 2009.

HOLMAN, Susan R (org.). **Wealth and Poverty in Early Church and Society**. Grand Rapids: Baker Academic, 2008.

HOWELL, J. In their own image: donor assistance to civil society. **Lusotopie**, v. 1, n. 1, p. 117–130, 2002.

HOWELL, S. **The Ethnography of Moralities**. London: Routledge, 1997.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE) & INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA (IPEA). **As Fundações Privadas e Associações sem Fins Lucrativos no Brasil, 2010**. Rio de Janeiro, 2012.

JONES, Nicholas F. **Rural Athens Under the Democracy**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004.

JUUL PETERSEN, M. **For humanity or for the ummah? Aid and Islam in transnational Muslim NGOs**. London: Hurst, 2015.

KAAG, M. 2007. “Aid, umma and politics: transnational Islamic NGOs in Chad”. In: OTAYEK, R. & SOARES B. (orgs.). **Muslim politics in Africa**. New York: Palgrave Macmillan, p. 85-102, 2007.

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.

KEANE, W. **Ethical Life: Its Natural And Social Histories**. Princeton: University Press, 2016.

KISSEL, J. Effective Altruism and Anti-Capitalism: An Attempt at Reconciliation. **Essays in Philosophy**, 18, no. 1: 1–23, 2017.

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

_____. “Ethics / Morality”. In: Stein et al. (orgs.). **The Cambridge Encyclopedia of Anthropology**, 2017. Disponível em: <http://doi.org/10.29164/16values>. Acesso em: 12 de dezembro de 2019.

LANDIM, L. **Para além do mercado e do Estado? Filantropia e cidadania no Brasil**. Rio de Janeiro: ISER, 1993.

_____. **As Pessoas, Voluntariado, Recursos Humanos, Liderança**. Seminário “Filantropía, Responsabilidad Social y Ciudadanía; Antigua, Guatemala, 2001.

_____. “Experiência militante”: Histórias das assim chamadas ONGs. **Lusotopie**, n. 1, p. 215–239, 2002.

LANDIM, L. & SCALON, M. C. **Doações e Trabalho Voluntário no Brasil: Uma pesquisa**. Rio de Janeiro: 7Letras, 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. “Não Congelarás a Imagem”, ou: Como não Desentender o Debate Ciência-Religião. **MANA**, 10(2):349-376, 2004.

LE GOFF, Jacques. **Your Money or Your Life: Economy and Religion in the Middle-Ages**. New York: Zone Books, 1990.

_____. **A Idade Média e o Dinheiro: Ensaio de uma antropologia histórica**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2015.

_____. **O Deus da Idade Média**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2017.

LEUTLOFF-GRANDITS, Carolin; PELEIKIS, Anja & THELEN, Tatjana (orgs.). **Social Security in Religious Networks: Anthropological Perspectives on New Risks and Ambivalences**. Oxford, Berghan Books, 2009.

LEV, Yaacov. **Charity, Endowments, and Charitable Institutions in Medieval Islam**. Gainesville: University Press of Florida, 2005.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Tristes Trópicos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

_____. “Introdução à Obra de Marcel Mauss”. In: MAUSS, Marcel. **Sociologia E Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

_____. “A Estrutura dos Mitos”. In: **Antropologia Estrutural I**. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

_____. **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.

LIMA, Diana. ““Trabalho”, “mudança de vida” e “prosperidade” entre fiéis da Igreja Universal do Reino de Deus”. **Relig. soc.**, Rio de Janeiro, v. 27, n. 1, p. 132-155, 2007a.

_____. “Ethos “emergente”: as pessoas, as palavras e as coisas”. **Horiz. antropol.**, Porto Alegre, v. 13, n. 28, 2007b, p. 175-202.

_____. ““Prosperidade” na década de 1990: etnografia do compromisso de trabalho entre Deus e o fiel da Igreja Universal do Reino de Deus”. **Dados**, Rio de Janeiro, v. 51, n. 1, 2008, p. 7-35.

MAGNANI, Eliana. “Almsgiving, Donatio Pro Anima and Eucharistic Offering in the Early Middle Ages of Western Europe (4th–9th century)”. In: FRENKEL, Miriam & LEV, Yaacov (orgs.). **Charity and Giving in Monotheistic Religions**. Berlin: Walter de Gruyter, 2009, p. 111-121.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonauts of the Western Pacific**. Londres: Routledge, 2014.

_____. **Crime e Costume na Sociedade Selvagem**. Petrópolis: Vozes, 2015.

MARIANO, Ricardo. “Os neopentecostais e a Teologia da Prosperidade”. **Novos Estudos Cebrap**, n. 44, 1996, p. 24-44.

MARIZ, Cecília L. “Perspectivas sociológicas sobre o pentecostalismo e o neopentecostalismo”. **Revista de Cultura Teológica**, 1995, 3: 37-52.

MAUSS, Marcel. **Ensaio 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.

MCKEEVER, Brice. **The Nonprofit Sector in Brief 2018: Public Charities, Giving, and Volunteering**. Urban Institute, 2018. Disponível em: <<https://nccs.urban.org/publication/nonprofit-sector-brief-2018>>. Acesso em: 24 de junho de 2020.

MESGRAVIS, Laima. A Assistência à Infância Desamparada e a Santa Casa de São Paulo: A Roda dos Expostos no Século XIX. 1975. **Revista de História**, v. 52/2, n. 103: p. 401-423, 1975.

MESQUITA, Wania. “Um pé no reino e outro no mundo: consumo e lazer entre pentecostais”. **Horiz. antropol.**, Porto Alegre, v. 13, n. 28, 2007, p. 117-144.

MEYER, Birgit (Org.). **Aesthetic Formations: Media, Religion, and the Senses**. New York: Palgrave Macmillan, 2009.

_____. Mediation and immediacy: sensational forms, semiotic ideologies and the question of the medium. **Social Anthropology**, v. 19, n. 1, p. 23–39, 2011.

_____. **Mediation and the Genesis of Presence: Towards a Material Approach to Religion**. Utrecht: Universiteit Utrecht, 2012.

_____. The Icon in Orthodox Christianity, Art History and Semiotics. **Material Religion**, v. 12, n. 2, p. 233–234, 2016.

_____. “Mediação e a Gênese da Presença: Rumo a uma Abordagem Material da Religião”. In: GIUMBELLI, E.; RICKLY, J.; TONIOL, R. (orgs.). **Como as Coisas Importam: Uma Abordagem Material da Religião – Textos de Birgit Meyer**. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2019.

MEYER, Birgit; MOORS, Annelies (Orgs.). **Religion, Media, and the Public Sphere**. Bloomington: Indiana University Press, 2006.

MITTERMAIER, A. 2013. “Trading with God: Islam, calculation, excesso”. In: BODDY, J. & LAMBEK, M. (orgs.). **A companion to the anthropology of religion**, 274-293. Oxford: Wiley, 2013.

MOLLAT, Michel. **The Poor in the Middle Ages: An Essay in Social History**. Yale: Yale University Press, 1986.

MORAES, Cristina de Cássia Pereira; TAVARES, Lara Alexandra; SOUZA, Rildo Bento de. Três Tempos de Caridade, Assistência e Filantropia em Goiás (Séculos XVIII ao XX). **História: Questões & Debates**, v. 65, n.1, p. 23-53, 2017.

MORAWSKA VIANNA, C. **Os enleios da tarrafa: etnografia de uma relação transnacional entre ONGs**. São Carlos: EdUFSCar, 2014.

_____. Cooperação internacional católica: entre a política dos movimentos sociais e o ativismo da fé em ação. **Religião & Sociedade**, v. 35, n. 2, p. 213–248, 2015.

MORGAN, David. **Religion and Material Culture: The Matter of Belief**. New York: Routledge, 2010.

MORRIS, I. Gift and Commodity in Archaic Greece. **Man**, v. 21, n. 1, p. 1–17, 1986.

MOSSE, D. **Cultivating development: an ethnography of aid policy and practice**. London: Pluto Press, 2005.

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.

NOVAES, R. Caridade, filantropia, solidariedade: mutações e reciclagens em experiências religiosas. In: E. Giumbelli; F. Tavares (Orgs.); **Religiões e temas de pesquisa contemporâneos: diálogos antropológicos**. p.215–232, 2015. Salvador: EDUFBA.

OLIVEIRA, Tatiana. **O Jogo das Dádiva: Considerações sobre a prática da aposta na Igreja Universal do Reino de Deus**. Curitiba, Dissertação de mestrado, PPGAS-UFPR, 2006.

ORO, Ari Pedro. “‘Podem passar a sacolinha’: um estudo sobre as representações do dinheiro no pentecostalismo autônomo atual”. **REB**, no. 210, 1993, p. 301-323.

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

PAHLITZSCH, Johannes. “Christian Pious Foundations as an Element of Continuity between Late Antiquity and Islam”. In: FRENKEL, Miriam & LEV, Yaacov (orgs.). **Charity and Giving in Monotheistic Religions**. Berlin: Walter de Gruyter, 2009, p. 125-151.

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.

POLANYI, K. **A Grande Transformação: As origens políticas e econômicas de nosso tempo**. Rio de Janeiro, CAMPUS-Elsevier, 2000.

PORTER, Dorothy. **Health, Civilization, and the State: A History of Public Health from Ancient to Modern Times**. Londres: Routledge, 1999.

PRANDI, Reginaldo. **Os mortos e os vivos: uma introdução ao espiritismo**. São Paulo: Três Estrelas, 2012.

PROSPERI, Adriano. **Dar a Alma: História de um Infanticídio**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

QUIROGA, Ana Maria. Assistência Social no Rio De Janeiro: Desqualificação dos Atendidos, Racismo Científico e Filantropia. *Revista Libertas*, v. 11, n. 1, 2011.

RAHEJA, Gloria. **The Poison in the Gift: Ritual, Prestation, and the Dominant Caste in a North Indian Village**. Chicago: University of Chicago Press, 1988.

RANGEL, Rosangela Faria. **Assistência no Rio de Janeiro: Elite, filantropia e poder na primeira república**. PUC-Rio: Tese de Doutorado, 2013.

RAPP, Claudia. “Charity and Piety as Episcopal and Imperial Virtues in Late Antiquity”. In: FRENKEL, Miriam & LEV, Yaacov (orgs.). **Charity and Giving in Monotheistic Religions**. Berlin: Walter de Gruyter, 2009, p. 75-88.

RECEITA FEDERAL DO BRASIL. **Relatórios Grandes Números DIRPF**. Disponível em: <<http://receita.economia.gov.br/dados/receitadata/estudos-e-tributarios-e-aduaneiros/estudos-e-estatisticas/11-08-2014-grandes-numeros-dirpf/estudo-gn-irpf-ac-2016.pdf/view>>. Acesso em 24 de junho de 2020.

REDE SALESIANA DE ESCOLAS. **Filantropia e Legislação Brasileira**. Brasília: Cisbrasil - CIB, 2011.

RICKLI, João. **Negotiating Otherness in the Dutch Protestant World: Missionary and Diaconal Encounters between the Protestant Church in the Netherlands and**

Brazilian Organizations, 2010. Amsterdã: Vrije Universiteit. Disponível em: <<http://dare.uvu.vu.nl/bitstream/handle/1871/16170/title?sequence=5>>. Acesso em: 26/7/2017.

_____. Encounter and engagement: negotiating otherness in the Dutch Protestant development cooperation network in Brazil. **Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology**, v. 9, n. 1, p. 599–621, 2012.

ROBBINS, Joel. 1994. “Equality as Value: Ideology in Dumont, Melanesia and the West”. In: **Social Analysis**, n° 36, 21-70.

_____. 2001. “God is Nothing but Talk: Modernity, Language and Prayer in a Papua New Guinea Society”. In: **American Anthropologist**, vol. 103, n° 4, 901-912.

_____. 2003. “What is a Christian? Notes Toward an Anthropology of Christianity.” In: **Religion**, vol. 33, n° 3, 191-199.

_____. 2004. **Becoming Sinners: Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society**. Berkley: University of California Press.

_____. 2008. Sobre alteridade e o sagrado em uma época de globalização: o "trans" em "transnacional" é o mesmo "trans" de "transcendente"? **Mana**, Rio de Janeiro 93, v. 14, n. 1.

_____. 2011. Transcendência e Antropologia do Cristianismo: linguagem, mudança e individualismo. **Relig. soc.**, Rio de Janeiro, v. 31, n. 1.

ROBBINS, J. & SOMMERSCHUH, J. 2016. “Values”. In: Stein et al. (orgs). **The Cambridge Encyclopedia of Anthropology**, 2016. Disponível em: <http://doi.org/10.29164/16values>. Acesso em: 12 de dezembro de 2019.

ROSAS, Nina. **Representações e desdobramentos da caridade da Igreja Universal do Reino de Deus**. São Paulo, Dissertação de mestrado, PPGAS-USP, 2011.

_____. “As ações sociais da Igreja Universal: recrutamento e empreendedorismo no A Gente da Comunidade de Belo Horizonte”. **Ciencias Sociales y Religión**, Porto Alegre, ano 14, n. 17, 2012, p. 27-51.

ROSEN, George. **History of public health**. Nova York: MD Publications, 1958.

SÁ, Isabel dos Guimarães. **A Fundação das Misericórdias e a Rainha D. Leonor (1458-1525): Uma Reavaliação**. Jornadas de Estudo Sobre as Misericórdias; Penafiel, Portugal, p. 15-33, 2009.

SAHLINS, Marshall. **Stone Age Economics**. Londres, Routledge, 2017.

SANTOS BARBOSA, Allan Wine. **Dádivas de além-túmulo: circulação e hierarquia no espiritismo Kardecista**. Dissertação de mestrado. São Carlos: Programa de Pós-Graduação da UFSCar, 2018.

_____. “Aqui a gente não faz milagre”: Particularidades do tratamento espiritual de doenças no espiritismo kardecista. **Campos**, v. 20, n. 1, p. 80-100, 2019a.

Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/campos/article/view/65027>>. Acesso em: 02 de abril de 2021.

_____. A construção espírita do problema do aborto: ordem espiritual e discurso público. **Religião & Sociedade**, v. 39, p. 152–172, 2019b.

SCHELIGA, Eva. **Educando sentidos, orientando uma práxis: etnografia das práticas assistenciais de evangélicos brasileiros**. São Paulo, Tese de doutorado em Antropologia Social, PPGAS-USP, 2011.

SCHUBERT, S. **Understanding cause-neutrality**. Centre for Effective Altruism, 2017. Disponível em: <<https://www.centreforeffectivealtruism.org/blog/understanding-cause-neutrality/>>. Acesso em 15 de dezembro de 2019.

SCHWARTZMAN, H. B. **Ethnography in Organizations**. London: Sage Publications, 1993.

SCOTT, James. **The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia**. New Haven: Yale University Press, 1976.

SIGAUD, Lygia. “As vicissitudes do "ensaio sobre o dom"”. **Mana**, v. 5, n. 2, p. 89-123, 1999.

SILVA, Vágner Gonçalves da. **Candomblé e Umbanda: Caminhos da Devoção Brasileira**. São Paulo: Selo Negro, 2005.

SIMMEL, Georg. **On Individuality and Social Forms**. Chicago: University of Chicago Press, 1971.

SKLAIR, J. **A Filantropia Paulistana: Ações sociais em uma cidade segregada**. São Paulo: Editora Humanitas, 2010.

_____. **Philanthropy in Brazil and the UK: Wealth, Responsibility and the Pursuit of Social Change by Economic Elites**. Tese de Doutorado. Londres: Goldsmiths College, University of London, 2017.

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.

TEIXEIRA, Jacqueline Moraes. **Da controvérsia às práticas: conjugalidade, corpo e prosperidade como razões pedagógicas na Igreja Universal**. São Paulo, Dissertação de mestrado, PPGAS-USP, 2012.

THOMPSON, E. P. **Costumes em Comum: Estudos sobre a Cultura Popular Tradicional**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

TOCQUEVILLE, Alexis de. **Democracy in America**. Chicago: Chicago University Press, 2000.

TRAUTMANN, Thomas. “The gift in India”. **HAU**, Vol 7, No 2, p. 485–496, 2017.

TURNER, Terence. Agnostic Exchange: Homeric Reciprocity and the Heritage of Simmel and Mauss: A Commentary. **Cultural Anthropology**, Vol. 4, No. 3, p. 260-264, 1989.

U.S. BUREAU OF LABOR STATISTICS. **Volunteering in the United States – 2015**. 2016. Disponível em: <<https://www.bls.gov/news.release/pdf/volun.pdf>>. Acesso em: 24 de junho de 2020.

VAN LEEUWEEN, Marco H. D. “Logic of Charity: Poor Relief in Preindustrial Europe. **The Journal of Interdisciplinary History**, v. 24, n. 4, 1994, p. 589-613.

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.

_____. “Globalização: Antropologia e Religião”. In: **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.

VEYNE, Paul. **Pão e Circo: Sociologia História de um Pluralismo Político**. São Paulo: Editora UNESP, 2014.

WARFIELD, Samantha. **Volunteering In U.S. Hits Record High; Worth \$167 Billion**. 2018. Disponível em: <<https://www.nationalservice.gov/newsroom/press-releases/2018/volunteering-us-hits-record-high-worth-167-billion>>. Acesso em: 24 de junho de 2020.

WATSON, Sethina. **On Hospitals: Welfare, Law, and Christianity in Western Europe, 400-1320**. Oxford: Oxford University Press, 2020.

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.