



Universidade Federal de Alagoas
Instituto de Ciências Sociais
Programa de Pós-Graduação em Sociologia

**IDENTIDADES (IN)VISÍVEIS:
UM ESTUDO DE CASO DA CULTURA ESPÍRITA
EM SANTANA DO IPANEMA - ALAGOAS**

Daniel Arthur Lisboa de Vasconcelos

Maceió

2009

Daniel Arthur Lisboa de Vasconcelos

**IDENTIDADES (IN)VISÍVEIS:
UM ESTUDO DE CASO DA CULTURA ESPÍRITA
EM SANTANA DO IPANEMA - ALAGOAS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Alagoas, como parte dos requisitos para a obtenção do grau de Mestre em Sociologia.

Orientador: Prof. Dr. Walter Matias Lima.

Maceió

2009

Catálogo na fonte
Universidade Federal de Alagoas
Biblioteca Central
Divisão de Tratamento Técnico
Bibliotecário Responsável: Valter dos Santos Andrade

V331i Vasconcelos, Daniel Arthur Lisboa.
Identidades (in)visíveis, estudo de caso da cultura espírita em Santana do Ipanema / Daniel Arthur Lisboa Vasconcelos, 2009.
123 f.

Orientador: Walter Matias Lima.
Dissertação (mestrado em Sociologia) – Universidade Federal de Alagoas.
Instituto de Ciências Sociais. Maceió, 2009.

Bibliografia: f. 117-123.

1. Cultura espírita – Santana do Ipanema (AL). 2. Espiritismo. I. Título.

CDU: 316:133.9(813.5)



UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS - UFAL
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS - ICS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA - PPGS

Ata nº 19 da Sessão da Defesa de Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Alagoas.

Aos dois dias do mês de junho, do ano de 2009, foi instalada a Banca de Defesa de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Alagoas, às 15:30 horas no Auditório do PPGS, localizado no Instituto de Ciências Sociais, a que se submeteu o(a) mestrando(a) DANIEL ARTHUR LISBOA DE VASCONCELOS, (nacionalidade), Dissertação ligada a Linha de Pesquisa do PPGS _____ com o seguinte título: "IDENTIDADES CUNVISÍVEIS: UM ESTUDO DE CASO DA CULTURA ESPÍRITA EM SANTANA DO IPANEMA - ALAGOAS."

apresentado como requisito parcial para a obtenção do grau de mestre, conforme disposto no regulamento deste Programa, e tendo como Banca Examinadora, já referendada pelo Colegiado do Curso, os seguintes Professores Doutores:

- 1 WALTER MATIAS LIMA
 - 2 Dra. MARIA LUCIA BASTOS ALVES
 - 3 Proa. CLARICE NOVAES DA MOTTA
- sob _____ a _____ presidência do(a) WALTER MATIAS LIMA.

Analizando o trabalho, a Banca Examinadora atribui o conceito aprovado.

Assinaturas

Walter Matias Lima
Clarice Novaes da Motta
Daniel Arthur Lisboa de Vasconcelos

Este trabalho é dedicado a todos aqueles que nos proporcionaram, e proporcionam, as condições necessárias para evoluirmos sempre como seres humanos.

AGRADECIMENTOS

Inicialmente agradecemos ao que o Espiritismo considera “a causa primária de todas as coisas”; e a todas as outras causas que nos proporcionaram a oportunidade de concretizar este estudo.

Aos docentes do PPGS-UFAL, em especial ao orientador e amigo Walter Matias Lima. A todos os outros professores que não participaram de maneira direta dessa pesquisa, mas que contribuíram para que pudéssemos adquirir toda a bagagem acadêmica necessária à sua concretização.

Aos componentes da Federação Espírita do Estado de Alagoas, em especial à sua presidência, que sempre nos atendeu de forma cordial e solícita.

Aos integrantes do Grupo de Fraternidade Espírita André Luiz, de Santana do Ipanema, que acolheram nossa proposta de pesquisa com muito entusiasmo e tranquilidade, principalmente ao Dr. Avelar Alécio, pessoa que desprende boa parte de seu tempo em nosso auxílio.

Enfim, aos familiares e amigos agradeço a oportunidade da convivência e ao apoio cotidiano.

*«Né, Mourir, Renaître encore et progresser
sans cesser, tel c'est la loi».*

“Fora da Caridade Não Há Salvação”.

(Allan Kardec)

VASCONCELOS, Daniel Arthur Lisboa de. **Identidades (In)visíveis: um Estudo de Caso da Cultura Espírita em Santana do Ipanema - Alagoas**. 2009. Dissertação de Mestrado (Programa de Pós-Graduação em Sociologia) – Instituto de Ciências Sociais / Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2009.

RESUMO

Para o estudo que segue, entendamos por Espiritismo o conjunto de expressões culturais que têm um direto vínculo filosófico, religioso e/ou moral com a codificação de uma doutrina empreendida pelo pedagogo Hippolyte Leon Denizard Rivail, mais conhecido como Allan Kardec, na França, em meados do século XIX. No Brasil, a cultura espírita foi implantada ainda nesse mesmo século, e desde então vem sendo influenciada por uma cultura nacional sincrética. Com sua institucionalização capitaneada pela Federação Espírita Brasileira – FEB, o Espiritismo desenvolveu-se e chegou ao Estado de Alagoas, inicialmente destacando-se na capital, Maceió. O Principal objetivo deste trabalho, foi esboçar uma identidade cultural do Espiritismo na cidade de Santana do Ipanema, no interior do Estado; para isso, realizamos pesquisa bibliográfica e nos balizamos no método Tipológico/Weberiano para construção do referencial teórico. Passando à etapa seguinte, realizamos pesquisa de campo em uma instituição espírita naquela cidade, onde, em pesquisa participante, nos inserimos no grupo e coletamos dados de natureza qualitativa. O capítulo dissertativo final foi organizado com base nesses dados e em categorias que centralizam o *ethos* e a visão de mundo dos espíritas, quais sejam: “Estudo”, “Mediunidade” e “Caridade”.

PALAVRAS-CHAVE: Cultura Espírita; França; Brasil; Estudo de Caso; Santana do Ipanema-AL.

VASCONCELOS, Daniel Arthur Lisboa de. **Visible Identities: the Spiritist Culture in Santana do Ipanema City - Alagoas**. 2009. Master's Degree (PPGS-UFAL-BR) - Institute of Social Sciences/Federal University of Alagoas, Maceió, 2009.

ABSTRACT

This study refers for Spiritism the set of cultural expressions that have a direct philosophical, religious and/or moral bond with the codification of Hippolyte Leon Denizard Rivail (Allan Kardec) in France, in middle of century XIX. In Brazil, the Spiritist culture was implanted still in this exactly century, and since then it comes being influenced for a national culture. The institutionalization of Spiritism were commanded for the Federacy Brazilian Spirits. The Spiritism was developed and arrived at Alagoas, initially in Maceió. The Main objective of this work, was to sketch a cultural identity of the Spiritism in the city of Santana of the Ipanema-AL. For this, carry through bibliographical research. Passing to the following stage, we carry through research of field in a Spiritis institution in that city, where we insert in the group and we collect given of qualitative nature. The final chapter were organized based on categories that center the Spiritism culture: “Study”, “Mediunidade” and “Charity”.

KEYWORDS: Spiritism culture; France; Brazil; Study of Case; Santana of the Ipanema-AL.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO 1 - CONTEXTUALIZACAO HISTORICO-CULTURAL	
1.1 Primórdios Culturais do Espiritismo na Civilização	22
1.2 O Horizonte Espiritual e o Espiritualismo Moderno	27
1.3 O Espiritualismo Moderno e As Mesas Girantes	30
1.4 Allan Kardec e o Espiritismo	34
1.5 O Espiritismo na França e a Literatura Kardecista	39
1.6 A Chegada da Doutrina de Kardec ao Brasil	42
CAPÍTULO 2 - DOCTRINA E CULTURA ESPÍRITA	
2.1 A Cosmologia Espírita	47
2.2 Identidade e Noção de Pessoa	49
2.3 Progresso e Evolução no Espiritismo	50
2.4 Encarnação e Reencarnação, Causa e Efeito	52
2.5 A Moral Espírita	54
2.6 Uma Cultura Espírita	56
2.7 A Consolidação Histórica e a Institucionalização da Cultura Espírita no Brasil	60
2.8 A Federação Espírita Brasileira Como Principal Responsável Pelo Espiritismo no País	67
2.9 O Espiritismo em Terras Alagoanas	70
CAPÍTULO 3 - CAPÍULO 3 - CULTURA ESPÍRITA: ESTUDO DE CASO EM SANTANA DO IPANEMA - ALAGOAS	
3.1 Santana do Ipanema: Breve Histórico	75
3.2 O Centro Espírita em Santana do Ipanema	76
3.3 A Organização e as Atividades do GFEAL	77
3.4 O Estudo no Centro Espírita	81
3.4.1 As Palestras Doutrinárias	83
3.4.2 O Estudo Direcionado	86
3.5 A Mediunidade	90
3.5.1 A Educação Mediúnica	93
3.5.2 A Reunião Mediúnica	96
3.6 A Caridade	103
CONCLUSÃO	110
REFERÊNCIAS	117

INTRODUÇÃO

De nossa parte, a curiosidade a respeito do Espiritismo gerou-se, de maneira efetiva, a partir do ano de 2004, quando tivemos a oportunidade de presenciar um seminário espírita, realizado na cidade de Maceió, ocasião em que Divaldo Pereira Franco, conhecido médium e orador do meio espírita proferiu palestras acerca de temáticas da atualidade, abordadas à luz dessa doutrina, mais especificamente ligadas a temas de Psicologia.

Em sua conferência, o orador versava com muita fluência a respeito de teóricos como Freud, Jung e Reich; de temas da moderna psicologia como os transtornos de ansiedade, e depressão; também das recentes descobertas da Psiquiatria, e dos atuais tratamentos para esses transtornos psíquicos. Intercalado a esse discurso científico, percebia-se uma contínua alusão ao evangelho de Jesus Cristo, com críticas morais sobre fatos estudados pela ciência contemporânea e a constante citação de um “Livro dos Espíritos”.

Tal síntese cultural chamou-nos a atenção e, após o seminário, tivemos a oportunidade de iniciar breve diálogo com o orador, que nos indicou a leitura de “O Livro dos Espíritos”, de Allan Kardec, assim como a visita a alguma das “casas espíritas” de Maceió. Nessa ocasião também adquirimos um livro “psicografado” por esse médium, o qual tratava dos assuntos abordados em suas exposições no evento.

A curiosidade sobre como aquele tribuno conseguia articular, de modo tão específico, o discurso cristão, a noção de reencarnação, e temas de domínio acadêmico, levou-nos à leitura de seu livro, e a adquirir a citada obra de Allan Kardec. Também passamos a procurar e visitar alguns centros espíritas em Maceió, onde logo conhecemos diversos adeptos do Espiritismo e obtivemos melhores orientações de como “estudar a doutrina”. Frequentamos alguns grupos de estudo, a convite dos espíritas e, no decorrer desse ano a, curiosidade acerca do Espiritismo aumentava na proporção dos estudos. Nesse mesmo período, elaborávamos nossa monografia para a conclusão do curso de graduação (a qual tratava de outra temática), e nos preparávamos para as seleções de mestrado que viriam no ano seguinte.

Em meados de 2005, prestamos seleção para o Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Alagoas, desenvolvendo outros estudos, que nos levaram à aprovação no referido programa. No transcorrer das disciplinas cursadas, nosso interesse sobre a Sociologia da Cultura foi ampliando-se. Após o término das disciplinas, quando iniciariamos efetivamente a dissertação, recebemos a notícia de que assumiríamos

emprego público em outro município do Estado, fato que nos impediria de prosseguir com a proposta inicial de pesquisa. Em comum acordo com nosso orientador, o prof. Dr. Walter Matias Lima, decidimos reformular o projeto de pesquisa e ,assim, estudar a “Cultura Espírita” no Estado de Alagoas.

Assim, as disciplinas do curso nos despertaram um grande interesse pela Sociologia da Cultura, fato que nos motivou a esboçar idéias de pesquisas nessa área. Entretanto, a brevidade temporal do mestrado e a necessidade de delimitação de um objeto empírico de estudo, levou-nos a iniciativa de lançar um olhar sociológico sobre essa Doutrina que, em outras ocasiões, nos despertou interesse: o Espiritismo. Os estudos e as visitas que já tínhamos realizado em centros espíritas nos deram um razoável entendimento, em nível de senso comum, sobre a maneira como se comporta a cultura espírita na cidade de Maceió, entretanto, o desafio de realizar um estudo Sociológico em outro município seria algo novo em nossa vida acadêmica. Também a busca do desenvolvimento dessa temática, que seria algo inédito para uma pesquisa acadêmica na Universidade Federal de Alagoas fomentou ainda mais nosso interesse em empreender o estudo proposto.

Após nomeação para trabalhar no Serviço Público Federal, deveríamos nos deslocar para o município de Santana do Ipanema (distante aproximadamente 200km de Maceió). Ao chegar nessa cidade, ao final de fevereiro de 2007, descobrimos que lá, onde passaríamos a maior parte de nossa rotina semanal, existia um centro espírita, enfim, local ideal para a pesquisa de campo. Visitamos a instituição, conhecemos os responsáveis pela mesma, e lá obtivemos autorização para lá realizar o trabalho de campo.

Desse modo, buscamos referências sócio-antropológicas para tentar entender, do ponto de vista acadêmico, o que seria o Espiritismo¹, ou mais especificamente, como se concebe sua identidade cultural, no Brasil, Estado de Alagoas, e mais especificamente, naquele centro espírita de Santana do Ipanema? Como se comporta um grupo, ou uma comunidade, influenciada por essa expressão cultural?

Não é tarefa simples delimitar o significado do que seja Espiritismo em um país dotado de extensa variedade cultural, propenso a uma infindável gama de manifestações sincréticas, sejam elas de natureza religiosa ou não. O problema inicia-se ao tomarmos como exemplo a diversidade semântica do referido termo, assim como as ambigüidades e imprecisões a que sua significação tende nos remeter.

¹ Para esse estudo, utilizaremos a grafia Espiritismo, com inicial maiúscula, quando estivermos nos referindo especificamente à doutrina codificada por Allan Kardec, foco de nosso estudo. Quando o termo vier “entre aspas” será mantida a grafia que cada autor utiliza em outra obra ou contexto.

De acordo com Giumbelli (1997a), muito provavelmente a palavra “espiritismo” foi implantada no vocabulário brasileiro a partir da obra de Kardec, mas no decorrer do tempo nem sempre foi utilizado com essa referência, passando a representar diversos tipos de movimentos religiosos, místicos e outros que centram-se em torno da mediunidade e da interferência dos espíritos na realidade material. Devido a essa polissemia, cientistas sociais recorrem à utilização de expressões e categorizações como “baixo espiritismo”, “alto espiritismo”, “espiritismo de umbanda”, entre outras.

Conforme esse autor, a categoria “baixo espiritismo” passou a ser utilizada em um período histórico relacionado a uma constante criminalização das práticas espíritas, opondo-se a um “alto espiritismo” propagado por instituições de orientação kardecista, como a Federação Espírita Brasileira - FEB. Anteriormente a essa divisão, essa instituição já preconizava uma distinção entre “falsos” e “verdadeiros” espíritas, em virtude de suas relações com os aparatos repressivos então existentes. Não obstante a diversidade de definições, Giumbelli (1997) afirma que, em termos gerais, os trabalhos que estudam essa temática sob a ótica das ciências sociais enquadram-se entre duas perspectivas principais a saber: sociologistas e culturalistas.

Em termos sociologistas, tenta-se explicar “espiritismo” como ideologia, ou sistema cultural, onde a ênfase é dada nas explicações dos domínios sociais externos que o determinam. Entre esses estudos está o de Bastide (1967) que propôs uma distinção entre três formas de “espiritismo” conforme distinções de classe no Brasil Urbano, quais sejam: um “espiritismo ciência” das altas classes; um “espiritismo religioso” de dogmática kardecista das classes médias e brancas; e um “espiritismo de umbanda”, ritualístico e não organizado, das classes pobres e negras. Em síntese, Bastide propõe uma “psicologia das classes sociais”, com determinações externas (classes sociais, etnias, etc.) - sejam elas estruturais ou morfológicas - que interferem nos domínios do “espiritismo”. Já em outra oportunidade, Bastide (1971) também aborda a questão da ênfase nas práticas terapêuticas que correspondem a um anseio social pela saúde física e espiritual, aspecto muito presente na tradição brasileira, principalmente nos segmentos mais populares da sociedade.

Ainda nessa linhagem, podemos citar os trabalhos de Camargo (1961; 1973) que enquadram o “espiritismo” em um contexto mais geral de sociedade brasileira, explicando, em termos de funcionalismo, como o chamado “continuum Kardecismo-Umbanda” seria útil para uma adaptação do indivíduo na sociedade através de funções terapêuticas e de

integração a uma vida urbana, intermediada pelos valores éticos, sacrais, intelectuais e psico-sociais desse sistema.

Conforme argumenta Stoll (2003), foram as abordagens, preocupadas em entender o papel do “espiritismo” em um cenário marcado pelo chamado “desencantamento do mundo” que influenciaram toda uma produção subsequente acerca dessa temática nas ciências sociais. Sejam elas de abordagem histórica, sociológica ou antropológica, implantou-se uma noção geral de que, embora Allan Kardec tenha definido o Espiritismo como uma doutrina voltada para o caráter experimental da ciência, uma filosofia e uma referência moral cristã, no Brasil, o terreno cultural era propício para uma interpretação místico-religiosa.

As abordagens culturalistas mais atuais tendem a explicar como se configurou um “espiritismo à brasileira” nos moldes de uma cultura nacional, na qual se manifestaria a tendência a uma interpretação religiosa. Nessa perspectiva podem ser citados estudos mais recentes como os de Aubrée e Laplantine (1990) que apontam para o viés religioso que configurou o Espiritismo no Brasil com traços ritualísticos do cristianismo catolicista e das manifestações espiritualistas afro-brasileiras, o que denota uma maneira específica de se relacionar com os “espíritos”, que podem ser também “santos” e “demônios”, “orixás” ou “eguns”. Outro autor que reafirma o ponto de vista culturalista é Machado (1996), ao demonstrar que em seu início o Espiritismo propagou-se entre as classes mais cultas da sociedade brasileira, especialmente entre intelectuais, mas que a sua difusão entre as classes populares não poderia ocorrer sem profundas modificações de acordo com os valores culturais dessas. Tais modificações adaptativas a uma cultura popular teriam sido um dos principais motivos da rápida propagação do Espiritismo no Brasil que, desse modo, deixaria de ser algo estritamente estrangeiro e elitizado.

Apesar de corroborar essa interpretação, Stoll (2003:57-58) critica as abordagens que entendem o Espiritismo “à brasileira” como uma “distorção” ou uma “adulteração” de um modelo original, afirmando que “toda versão é um ato criativo”. Desse modo, pode-se propor a experiência de choque cultural como uma resposta específica de cada cultura a um sistema mais global, em que as respostas de adaptação doutrinárias do Espiritismo no Brasil constituem um ato criativo de “reinterpretação”, ou seja, uma “particularização cultural e histórica” de uma doutrina concebida com pretensão de universalidade.

Baseada em um estudo no qual Clifford Geertz² analisou comparativamente o desenvolvimento do Islamismo em duas civilizações diferentes – o Marrocos e a Indonésia -

² GEERTZ, Clifford. Observando el Islam. Barcelona: Paidós, [1968] 1994.

essa autora sugere a hipótese de que o processo de universalização das religiões produz uma lógica de diferenciação envolvendo sempre movimentos antagônicos, que são a adaptação às particularidades culturais (necessária para a difusão), e a luta pela preservação dos princípios específicos (necessária para a manutenção de uma identidade). Como são variáveis as respostas sociais a essa tensão, variam as expressões culturais na prática. Nesse sentido, as distorções culturais (religiosas, doutrinárias, rituais e/ou cosmológicas) não se configuram como desvios ou exceções, fazendo parte de um processo mais amplo de universalização cultural.

Assim, Stoll (2003) sugere que, a exemplo do Islamismo na Indonésia, o Espiritismo é uma doutrina importada que se difunde no Brasil, confrontando-se com uma cultura religiosa hegemônica e já consolidada, conformadora de um ethos nacional, a qual foi favorecida por um terreno cultural com práticas mediúnicas já disseminadas pelas religiões de tradição africana. Entretanto, concordando com Aubrée e Laplantine (1990) a autora enfatiza a incorporação de elementos do catolicismo difundido pelo país, a exemplo da noção cristã de santidade. Estudando a biografia de Chico Xavier³, a autora demonstra como a influência de um tipo-ideal baseado no exemplo de vida desse médium apresenta-se no ethos espírita do brasileiro.

Machado (1996) também recorre a uma abordagem típico-ideal, demonstrando algumas peculiaridades do sincretismo que gerou a interpretação da existência de “vários espiritismos”. Desse modo, começam a existir tipos sincréticos a partir da ação social dos indivíduos inseridos em toda essa manifestação cultural na qual o Espiritismo insere-se, pois as raízes africanas, católicas, místicas, entre outras, começam a penetrar na interpretação doutrinária kardecista trazida ao Brasil por alguns intelectuais da elite.

Enfim, diversas são as maneiras de se interpretar o fenômeno espírita sob a ótica das ciências sociais. Para este trabalho, utilizaremos o método weberiano da construção dos tipos-ideais, com intuito de obter uma maior precisão teórica sobre qual é o “tipo de espiritismo” a que nos referimos. Trata-se do Espiritismo (grafado com letra maiúscula para manter a fidelidade à expressão originalmente francesa) institucionalizado nesse país pela Federação Espírita Brasileira, o qual, através dessa institucionalização, busca manter um direto vínculo teórico, moral e religioso com a doutrina codificada por Allan Kardec no século XIX.

³ Mineiro, nascido em Pedro Leopoldo e criado em meio em meio a fervoroso catolicismo, Francisco Cândido Xavier (1910-2002) conhece o espiritismo, trabalhando à luz dessa doutrina no decorrer de sua vida de médium. É considerado pela comunidade espírita brasileira como o maior médium psicógrafo do planeta, com uma produção literária que até hoje tem projeção nacional e internacional. Para maior detalhamento biográfico, consultar Stoll (2003) e Lewgoy (2001).

O MÉTODO DE ABORDAGEM

Ao optamos por uma abordagem teórica voltada para os estudos sócio-culturais, onde nossa tentativa de contextualizar uma realidade empírica busca respaldo em descrições históricas, assim como em descrições típico-ideais, faz-se necessário um maior aprofundamento do método de abordagem o qual utilizaremos para construir o referencial teórico desse estudo. Segundo Lakatos e Marconi (1991) os métodos de abordagem se originam em áreas mais restritas das ciências sociais, a exemplo do método histórico, do comparativo, do monográfico, do estatístico, do funcionalista e do estruturalista. Nesse estudo, buscamos inspiração no método tipológico de Max Weber, que para essas autoras aproxima-se do método comparativo, quando o pesquisador, ao comparar fenômenos sociais complexos, constrói tipos ou modelos ideais desses fenômenos, no qual o cientista tem o papel de ampliar e ressaltar determinados aspectos mais significativos do fenômeno social a ser analisado.

Conforme o entendimento de Ringer (2004), o projeto metodológico de Max Weber contribui de maneira muito específica para uma unificação das ciências culturais e das ciências sociais, enfatizando a noção de compreensão, ou *Vestehen*. Trata-se de uma hermenêutica de cunho interpretativo e explicativo, na qual o pesquisador deve compreender textos, culturas e períodos históricos como símbolos que devem ser elucidados dentro de seus próprios sistemas de significação. Assim, conforme os preceitos weberianos, para se compreender as ações sócio-históricas dos indivíduos, deve-se analisar todo um complexo pano de fundo cultural que as orienta, ou seja, as diversas representações, as simbologias através das quais interpretam sua temporalidade, seu habitat espacial, suas relações com a natureza, com os outros indivíduos, com o sobrenatural, etc. Entretanto, para se dotar de alguma objetividade, a compreensão e a interpretação devem passar por um constante processo de verificação racional, balizado na atribuição hipotética de racionalidade.

A obra weberiana não constitui um sistema fechado de interpretação da realidade. Desse modo, na tentativa de compreender uma sociedade moderna constituída por um processo histórico de racionalização, Weber constrói as suas análises fundando uma ciência da cultura, a qual busca interpretar a ação social dos indivíduos para explicar suas causas, seu desenvolvimento e seus efeitos. Uma peculiaridade desse método é a negação de leis que determinam o devir histórico, ou seja, nessa acepção cada sociedade evolui de maneira singular, com uma história peculiar, e sob relações particulares, para que determinadas

circunstâncias culturais se configurem. Nesse contexto, podem intervir uma diversidade de fatores, sendo o papel do pesquisador “interpretar” o que pode, ou poderia, ocorrer caso essas variáveis sejam, ou fossem, diferentes.

É para ilustrar teoricamente a conexão entre “interpretação” e “explicação” que Weber recomenda a utilização dos chamados “tipos ideais”, os quais, de acordo com Ringer (2004:16) são constituídos como “simplificações ou caracterizações ‘unilateralmente’ exageradas de fenômenos complexos que podem ser hipoteticamente concebidos e depois comparados com as realidades que devem elucidar”. Tal instrumento de pesquisa é fundamental nas construções teóricas weberianas, permeando toda a sua obra sociológica. Em seu texto traduzido como “A ‘objetividade’ do conhecimento nas ciências sociais”, o teórico nos esclarece acerca da utilização desses instrumentos:

Obtém-se um tipo ideal mediante a acentuação unilateral de um ou vários pontos de vista, e mediante o encadeamento de grande quantidade de fenômenos isoladamente dados, difusos e discretos, que se podem apresentar em maior ou menor número ou mesmo faltar por completo, e que se acentuam, a fim de se formar um quadro homogêneo de pensamento. Torna-se impossível encontrar empiricamente na realidade esse quadro, na sua pureza conceitual, pois trata-se de uma utopia (WEBER, 1982:106).

Para uma sociologia na qual, segundo Weber (1982:92), “o conceito de cultura é um conceito de valor” torna-se essencial à utilização de algo que assegure ao pesquisador a objetividade do conhecimento. Conforme Tragtenbeg (1992), muitos sociólogos confundem a pesquisa objetiva com o juízo de valor, não utilizando de maneira correta o recurso heurístico que constitui os tipos ideais. Portanto, utilizaremos esses instrumentos conceituais em nossa pesquisa com o intuito de conferir-lhe uma maior objetividade, sintetizando “compreensão” e “experimentação”, “explicação” e “valor”, o “dever e o “ser” no conhecimento histórico-social, como preceitua Weber (1992a).

Contudo, é conveniente defender a opinião de que uma objetividade absoluta é impossível em ciências sociais, por isso os tipos ideais serão utilizados apenas como meios de se construir uma contextualização sócio-cultural, pois segundo Weber (1982:108) “[...] a construção de tipos ideais abstratos não interessa como fim, mas única e exclusivamente como meio de conhecimento”. Sob essa acepção, sua finalidade é a tentativa de evitar atribuição de valores subjetivos do pesquisador ao estudo, pois sua elaboração só tem sentido teórico até o ponto em que eles permitam realizar as interpretações e comparações propostas em uma pesquisa.

Para exemplificar como Weber utilizou esse procedimento, podemos citar os tipos puros de dominação: racional, tradicional e carismática (1991); a tipologia dicotômica (ascetismo – misticismo) para a análise das relações entre a religião e algumas ordens “desse mundo” (1982a); e as descrições tipológicas de “A ética protestante e o espírito do capitalismo” de racionalizações religiosas como o Calvinismo, o Pietismo, o Metodismo, e as Seitas Batistas (1994). Todas essas construções foram elaboradas com a maior pureza abstrata possível, mas não devem ser encaradas como um perfeito reflexo da realidade, pois foram forjadas através processo de racionalização, no qual se objetivou uma descrição referencial para se lograr, qualitativamente falando, a dimensão dos desvios entre uma ação racionalmente orientada em relação a fins (que levaria ao tipo puro) e uma realidade sócio-histórica concreta, influenciada por desvios irracionais de ação. É esse dimensionamento que permite ao pesquisador realizar conexões causais entre os fenômenos sociais e a ação dos indivíduos.

Apenas tecendo um breve esclarecimento sobre a categoria ação social, poderíamos, grosso modo, considerar que é um tipo de ação em que o agente refere-se ao comportamento de outros indivíduos, orientado, assim, seus atos. Nesse sentido, Weber nos esclarece que: “Nem toda espécie de contato entre os homens é de caráter social, mas somente uma ação dirigida para a ação dos outros” (1992:415); definindo-a como “[...] uma ação na qual o sentido sugerido pelo sujeito ou sujeitos refere-se ao comportamento de outros e se orienta nela no que diz respeito ao seu desenvolvimento” (1992:400). Assim, o autor propõe uma tipologia da ação social, que pode ser:

- 1) racional com relação a fins: determinada por expectativas no comportamento tanto de objetos do mundo exterior como de outros homens, e, utilizando essas expectativas, como “condições” ou “meios” para o alcance de fins próprios racionalmente avaliados e perseguidos.
- 2) racional com relação a valores: determinada pela crença consciente no valor - interpretável como ético, estético, religioso ou de qualquer outra forma - próprio e absoluto de um determinado comportamento, considerado como tal, sem levar em consideração as possibilidades de êxito.
- 3) afetiva, especialmente emotiva, determinada por afetos e estados sentimentais atuais;
- e 4) tradicional: determinada por costumes arraigados. [grifo nosso]

Enfim, de acordo com os preceitos desse teórico, em sociologia compreensiva a “ação social” deve ser tomada como um “dado central” que o pesquisador deve analisar com base no modelo de “racionalidade com relação a fins”. Também ressalta-se que na realidade empírica a linha divisória entre racionalidade e irracionalidade é praticamente inexistente, no entanto, com a interpretação de modelos de racionalidade intencional dos agentes, pode-se

lograr um elevado grau de evidência atribuindo a esses uma motivação de racionalidade correta vinculada a um tipo-ideal. Desse modo, os comportamentos desviantes dessa suposta racionalidade apontam causas externas àquelas atribuídas ao agente ideal.

Ilustrando a utilização dessa tipologia, Weber (1992) a relaciona com alguns aspectos de Sociologia da Religião, considerando, por exemplo, a “beatitude contemplativa” como uma ação afetiva; também afirma que o indivíduo que alcança uma “sabedoria religiosa” age de modo racional com relação a valores quando suas convicções o levam a defender valores como o dever, a dignidade, a piedade, entre outros, sem considerar as conseqüências previsíveis; nesse sentido podemos evocar a figura de um “profeta emissário”, que age segundo “mandatos” e “exigências” que o mesmo acredita serem dirigidas à sua pessoa. Corrobora com essa perspectiva, o seu comentário sobre a sociologia da religião no capítulo V de “Economia e Sociedade”, quando Weber afirma que a existência primordial da “ação religiosa” orienta-se para “este mundo”: “A ação religiosa ou magicamente motivada é, [...] uma ação racional, pelo menos relativamente: ainda que não seja necessariamente uma ação orientada por meios e fins, orienta-se, pelo menos, pelas regras da experiência” (1991:279). Com esses exemplos, Weber demonstra que a ação social tem como referência ações de outros indivíduos, mas que estão inseridos em um mesmo contexto cultural.

Enfim, é com base na construção dos tipos-ideais e na compreensão da ação social dos indivíduos que desenvolveremos a metodologia de abordagem desse estudo. Nossa tentativa será a de analisar o contexto sócio-cultural de uma realidade empírica na qual os indivíduos agem condicionados por um modelo doutrinário que pode ser representado pelas construções tipológicas empreendidas no decorrer da pesquisa. A adoção desse modelo levar-nos à busca de uma compreensão interpretativa, através de raciocínios probabilísticos, das possíveis causas, culturalmente condicionadas, que levam os indivíduos a agir de determinada maneira, sempre tomando como suporte um modelo de “ação racional doutrinária” que será condicionado pelos postulados presentes na obra de Allan Kardec, a qual servirá como uma referência tipológica.

METODOLOGIA DE CAMPO

Este é um estudo eminentemente qualitativo. Sobre pesquisas dessa natureza, podemos considerar que são direcionadas, nas ciências sociais, para realidades que não podem ser quantificadas; para fenômenos e processos que não podem ser reduzidos à

operacionalização de variáveis; ou seja, conforme explicita Minayo (1994:21-22) para “[...] o universo de significados, motivos, aspirações, crenças, valores e atitudes, o que corresponde a um espaço mais profundo das relações [...]”. Já Haguette (2007) considera que, no meio sociológico, os que se consideram qualitativistas enxergam nesse método uma superioridade que permite a compreensão mais aprofundada de determinados fenômenos sociais, que proporciona uma maior relevância dos aspectos subjetivos da ação social. Assim, a busca do entendimento qualitativo dos fenômenos sociais proporciona uma ênfase nas origens e nas razões de ser do objeto estudado.

No momento pertinente, optamos por uma incursão em campo, selecionando o estudo descritivo de caso como método de referência. De acordo com Triviños (1987) esse tipo de estudo objetiva o aprofundamento da descrição de uma realidade, onde os levantamentos de campo são medianamente profundos e servem para analisar o relacionamento de variáveis que contribuem para determinados fenômenos ocorrerem. Entretanto, para a realização de incursão qualitativa em um objeto empírico de estudo, qual seja, uma manifestação cultural em determinado grupo social, faz-se necessária a escolha adequada das técnicas de pesquisa, definidas por Lakatos e Marconi (1996) como o conjunto de processos e preceitos de uma ciência, assim como a habilidade de se utilizar deles. Nesse sentido, entre a diversidade de técnicas utilizadas para a coleta de dados nas ciências sociais utilizaremos especificamente da observação participante, da realização de entrevistas e da história oral, além da pesquisa bibliográfica e documental.

Sobre a observação, Lakatos e Marconi (1996) a conceituam como uma técnica para a obtenção de dados na qual o pesquisador utiliza seus sentidos, mas que não se restringe ao ver, ouvir e vivenciar. Os fatos e fenômenos a serem estudados devem passar pela análise do pesquisador. Tal procedimento constitui a peça fundamental na pesquisa de campo antropológica. Citando Radcliff Brown, Haguete (2007) afirma que termos como “trabalho de campo”, “estudo de campo” e “pesquisa de campo” foram inicialmente utilizados por antropólogos. Afirma também a autora que, atualmente, essa expressão não se resume apenas aos trabalhos de observação, incluindo também as técnicas de realização de entrevistas e de história oral.

Ao realizar o trabalho de observação, optamos pela inserção direta no grupo a ser pesquisado, que se caracteriza como um procedimento de observação participante. Seguindo os preceitos de Lakatos e Marconi (1996), o principal objetivo desse tipo de procedimento é o de ganhar a confiança do grupo a ser estudado, fazendo com que os indivíduos envolvidos possam compreender a importância da pesquisa, no entanto, as dificuldades enfrentadas pelo

pesquisador perpassam pela manutenção da objetividade na condução da investigação, já que a sua presença pode gerar influências no grupo devidas ao contato inevitável entre observador e observados. Realmente sentimos, em alguns momentos, as dificuldades impostas pela utilização dessa técnica, mas nosso cruzamento metodológico permite-nos corrigir eventuais desvios pela utilização do método de procedimento weberiano da construção e utilização dos tipos ideais, que nos serviram de norte objetivante dessa pesquisa.

Para complementar os dados obtidos através de pesquisa documental e observação participante, recorreremos às técnicas de entrevista e história oral. Haguette (2007) define a entrevista como um processo de interação social entre dois indivíduos na qual um deles (denominado entrevistador) objetiva obter informações do outro (o entrevistado). Nossa escolha foi pela técnica de entrevista semi-estruturada, ou seja, a aplicação de algumas perguntas abertas a indivíduos previamente escolhidos de acordo com sua importância para o estudo. Tais entrevistas foram gravadas em equipamento específico e armazenadas em computador para posterior análise e obtenção dos dados pertinentes. Decidimos utilizar essa técnica de entrevistas porque ela proporciona total liberdade aos entrevistados, permitindo a expressão de opiniões e sentimentos dificilmente expressados em questionamentos mais fechados, ou estruturados.

A história oral será esporadicamente utilizada como recurso de produção de documentação complementar às fontes documentais. Conforme Haguette (2007), apesar de ser difícil definir o que seja essa técnica, tudo aquilo que é oralmente produzido, gravado e preservado pode ser considerado história oral; também considera a autora que a utilização da história oral vem da preocupação com fatos relevantes e significantes para a compreensão de processos sociais, e não para uma acumulação anárquica e desordenada de dados que não acrescentem nada aos já existentes. Desse modo, para a obtenção de dados complementares relevantes ao estudo, recorreremos a uma busca de dados biográficos acerca do posicionamento dos entrevistados em sua possível contribuição ao tema, e preparamos roteiros de entrevista semi-estruturados para posterior aplicação e gravação em meio eletrônico e análise.

Analisados e filtrados todos os dados obtidos no decorrer das etapas anteriormente descritas, apresentamos o resultado da pesquisa em três capítulos, a saber. Do primeiro resulta uma revisão bibliográfica que busca descrever e contextualizar historicamente o objeto de estudo, desde os seus supostos primórdios civilizacionais, até a sua consolidação na França do século XIX e sua implantação no Brasil, ainda nesse século,

No segundo capítulo a nossa tentativa é a de explicitar, através da metodologia da construção dos tipos ideais, um entendimento do que seria a doutrina espírita. Também

tentamos construir um tipo ideal, com base em referências históricas, do que seria a cultura espírita no Brasil, tipo que será essencial para nortear a apresentação da pesquisa empírica no último capítulo, além contextualizaremos brevemente a evolução do Espiritismo no Estado de Alagoas, que iniciou-se pela capital Maceió.

No capítulo final traremos a proposta de estudo empírico da cultura de um grupo espírita da cidade de Santana do Ipanema, localizada no interior de Estado, onde a referência maior será um Centro Espírita que realiza atividades doutrinárias desde o ano de 1986.

CAPÍTULO 1 – CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICO-CULTURAL

1.1 PRIMÓRDIOS CULTURAIS DO ESPIRITISMO NA CIVILIZAÇÃO

Como assinala Conan Doyle (1960), não há época histórica em que não se registrem traços de interferências sobrenaturais sobre a conduta do homem, e tal fato dificulta a fixação de uma data em que, pela primeira vez, apareceram os relatos de forças inteligentes desconhecidas influenciando as relações humanas. Desse modo, tentaremos delimitar uma descrição evolutiva do espiritualismo no decorrer da história civilizacional, à luz de um enfoque culturalista, método utilizado em pesquisas sócio-antropológicas. O fato de não enfatizarmos as influências culturais de uma tradição oriental permeada de crenças espiritualistas e reencarnacionistas deve-se a uma necessidade de delimitação de um estudo que tem sua base teórica e empírica diretamente situada em uma tradição ocidental surgida na França do século XIX, em meio a conceitos de liberdade, igualdade, racionalidade, e evolucionismo e implantada no Brasil a partir desse mesmo século, perpassando por uma intensa modificação cultural peculiar às características desse país.

Em interessante estudo de introdução histórico-antropológica ao Espiritismo, Herculano Pires (1964) relata-nos a importância das investigações científicas de Ernesto Bozzano⁴ sobre as formas pré-históricas do chamado fenômeno mediúnico, um dos pilares fundadores da cultura espírita⁵. Inspirado por Bozzano e pelo antropólogo inglês John Murphy⁶, esse autor utiliza um método constitutivo de “horizontes culturais”, que podem ser definidos como os meios (físicos, sociais e culturais) sob os quais se desenvolveram diferentes fases da evolução humana. Para fins de entendimento de como se desenvolveu o Espiritismo na humanidade, Pires (1964) esquematizou a fase pré-histórica do Espiritismo dividindo-a nos seguintes horizontes culturais: primitivo, tribal, agrícola, civilizado, profético e espiritual. Apesar do foco de nosso estudo não ser uma evolução histórica da cultura espírita em proporções civilizacionais, comentaremos brevemente, com base nesse autor, algumas características desses horizontes à guisa de contextualização do moderno Espiritismo, e

⁴ Discípulo de Herbert Spencer e estudioso das ciências sociais, esse pesquisador italiano contribuiu com os estudos para o esclarecimento histórico, sociológico e antropológico da problemática espírita. Sua obra de referência para esse estudo é: BOZZANO, E. 1946. *Popoli Primitivi e Manifestazioni Supernormali*. Verona: Edizioni Europa.

⁵ No decorrer do estudo discutiremos melhor o conceito de mediunidade na cultura espírita.

⁶ No original: MURPHY, J. 1951. *Origines et Histoire des Religions*. Paris: Payot.

também com fins de fazer a introdução a uma descrição tipológica da Doutrina codificada por Allan Kardec em meados do século XIX.

Importante frisar que as descrições desses horizontes não podem ser fechadas em si mesmas, ou estanques, pois os mesmos assumem características culturais que os aproximam dos chamados estados evolutivos da humanidade da Tese Comtiana⁷, na qual se explicita a mistura de elementos nos estados teológico, metafísico e positivo no decorrer do predomínio de cada uma dessas etapas.

A literatura sócio-antropológica aponta a existência de misteriosas forças que atuam sobre objetos e criaturas humanas em culturas consideradas primitivas. Na cultura polinésica, por exemplo, denominou-se essas forças de “mana” ou “orenda”, o que Max Weber mais tarde viria a teorizar como “carisma”⁸. Entretanto, Bozzano (1997) aproxima essa idéia da tese espiritualista da sobrevivência da alma, alegando que o pensamento humano, no horizonte primitivo e no tribal, seria incapaz de um alto grau de abstração, considerando a possibilidade dessas forças não serem de ordem imaginária, mas forças causadas por fenomenologias reais e positivas, mais tarde teorizadas por Kardec como forças mediúnicas. Tais fatos permitiam que indivíduos primitivos dotados de “carisma” pudessem realizar curas, previsões, comunicações com o lado misterioso de sua existência. Outro fato também considerado por Bozzano (1997) é a existência de entidades imateriais atuando junto a essas forças, ou seja, da existência de espíritos relatada, segundo Pires (1964), por diversos antropólogos e etnólogos. Também não podemos deixar de considerar que o antropomorfismo desse estágio cultural, forma rudimentar de adoração, é característica peculiar do homem que projeta sua imagem e seu sentimento vital em todas as coisas, fundamentando a tese de que nesse período a criatura humana teria certa dificuldade de abstração mental, ocasionando espaço para a interpretação de que fatos espíritas ocorressem de maneira positiva já nesse horizonte.

⁷ Em seu *Curso de Filosofia Positiva*, Augusto Comte estabeleceu um tipo de estrutura lógica que teria influenciado grande parte do pensamento social subsequente, a qual podemos chamar “Sociologia Positivista”. A referida tese de Comte pode ser resumida na sua *lei dos três estágios*, que corresponde às três fases atribuídas por ele pelas quais passou o conhecimento e o do homem, sendo eles: 1) o *teológico* ou *ficício*, que tem como característica principal um estágio primitivo, onde os fenômenos são explicados através da ação direta e contínua de agentes sobrenaturais, como deuses e espíritos; 2) o *metafísico* ou *abstrato*, uma fase de transição na qual os fenômenos são explicados por meio de forças ou entidades ocultas e abstratas, e não mais por agentes sobrenaturais; e 3) o *positivo* ou *científico*, o estágio em que se define a razão humana, no qual os fenômenos podem ser explicados por leis, demonstradas por experiências, é a fase do surgimento do positivismo. Apesar das características de cada estágio se fazerem presentes nos outros, cada um apresenta suas particularidades, como foi referido anteriormente (COMTE, 1978).

⁸ Max Weber identifica seu conceito de carisma com o de mana, orenda, dom... O carisma é uma característica específica, extraordinária. Indivíduos ou objetos podem ser detentores de carisma, que em alguns momentos especiais, podem estar presentes em toda uma coletividade (WEBER, 1994).

Passando, agora, ao horizonte agrícola, quando surgem as primeiras formas de vida social sedentárias, caracterizamos um momento no qual o desenvolvimento da razão humana levou-nos à prática da agricultura, à domesticação de animais, a um maior desenvolvimento tecnológico e ao aumento da riqueza. Nesse momento, afirma Pires (1964), ocorre um aprofundamento da crença tribal na existência de entidades imateriais, de maneira mais personalizada do que no horizonte primitivo, na qual também se faziam mais presentes os elementos da natureza. Assim abriu-se, também, campo para o desenvolvimento das adorações fetichistas, a exemplo da personalização da natureza ocasionada pelo aprofundamento do animismo tribal, com mitos exemplificados pela “Terra-Mãe” e pelo “Céu-Pai” associando-se aos conhecidos cultos aos ancestrais, muito comuns em civilizações antigas, a exemplo da egípcia, onde se cultuava o “Deus Sol” e as águas do Rio Nilo. Segundo Pires (1964) as heranças desse horizonte ainda permeiam a mentalidade moderna. China e Índia são civilizações que exemplificam, até hoje, o apego aos amuletos, à zoolatria, ao antropozoomorfismo, características desse horizonte. Nesse sentido, também o Deus bíblico dos hebreus conhecido como Iavé, ou Jeová, um Deus mitológico, ordenador de matanças e recebedor de oferendas, misturando características humanas e divinas, exemplifica o sincretismo de uma cultura ocidental que passava do horizonte agrícola ao civilizado.

A passagem ao horizonte civilizado ocorreu de forma lenta e gradativa nos impérios da antiguidade, tanto no oriente quanto no ocidente. Os grandes impérios na China, na Índia, no Egito, na Babilônia, na Pérsia, na Grécia e em Roma assumiram a estrutura de Estados Teológicos, onde o humano e o divino se confundiam nos diversos aspectos da vida sócio-cultural, caracterizando o predomínio de um novo estágio onde o homem era uma peça do estruturado sistema que lhe condicionava o pensar, o agir e o sentir. Nesses Estados, a estrutura política se confundia com a metafísica, a exemplo do politeísmo grego onde a corte do Olimpo era comandada pelo supremo Zeus. Característica peculiar que diferencia o homem desse estágio é o que John Murphy (citado por Pires, 1964) denominou de “Espírito de Civilização”, resultado de um processo civilizador⁹ que nos proporcionou a capacidade de individualizarmo-nos, formulando conceitos abstratos, juízos éticos e princípios jurídicos. Na antiga filosofia grega, Sócrates descortinou ao ser humano sua faculdade de formular conceitos e, na esteira da civilização, o homem adquire a capacidade de julgar, elaborando regras de conduta moral e princípios éticos nas suas relações com a sociedade e com o divino, transformando-se em um ser moral.

⁹ Analisando a história dos costumes e “O Processo Civilizador”, Elias (1994) traz à tona a problemática do indivíduo moldado pela vida social historicamente situada, ou seja, pelas manifestações sócio-culturais da civilização. Esse é o sentido que adotamos para a expressão.

Sob uma interpretação espírita, uma grande característica desse horizonte é o que Pires (1964) denominou Mediunismo Oracular, ou seja, a relação transcendental que os indivíduos - já dotados de grande capacidade de abstração, mas ainda presos a traços mais primitivos, resquícios de horizontes anteriores - tinham com os oráculos, objetos intermediários entre o indivíduo e a divindade, e que eram representados por templos, santuários, elementos da natureza, sacerdotes¹⁰ e até mesmo a própria divindade, que pode falar por si própria ou através de bosques sagrados, pitonisas¹¹, etc. Interessante frisar que esse contato com o metafísico ainda não proporcionava uma clara individualização, o que fez com que o homem dessa época tivesse grande dependência desses canais para entrar em contato com o misterioso e o divino.

Já no horizonte profético o gregarismo humano começa a ceder lugar para um indivíduo que começa a adquirir consciência de si mesmo, mais autônomo, que controlava sua razão, dotado de uma liberdade que o faz questionar as determinações coletivas. O poder da razão fez desse homem um senhor da sociedade, da natureza e de si mesmo, que podia impor-se a um mundo de contingências e de circunstâncias. Nesse novo horizonte cultural emergiram a filosofia grega, o profetismo hebraico, o misticismo hindu e o moralismo chinês, assim como o patriarcalismo mesopotâmico, o sacerdotismo egípcio e o magismo persa. Nesse momento, conforme Pires (1964), a cultura hebraica nos fornece grande substância para a análise da metafísica de um horizonte que é caracterizado pelos seguintes elementos: “1) Aceitação popular do monoteísmo, pela primeira vez na história, e conseqüente individualização da idéia de Deus; 2) Acentuação dos atributos éticos de Deus; 3) Estabelecimento de ligações diretas do Deus individual com o indivíduo humano; no caso, o profeta” (1964:56). Assim, o profeta¹² adquire maior autonomia e proximidade com o seu Deus supremo e, sob a ótica espírita, seria o início da individualização mediúcnica; podemos apontar como exemplo o profeta bíblico Abraão que, de acordo com o Antigo Testamento bíblico, conversava informalmente e diretamente com o próprio Deus.

¹⁰ Conforme preceitua Weber (2004) o sacerdote pode ser considerado como o propagador do culto, que reproduz a crença, os dogmas e a liturgia, fazendo com que a comunidade de fiéis (leigos) adquira e propague e interprete a cultura religiosa. Enfim, é o intermediário entre o indivíduo e o misterioso e divino.

¹¹ Na mitologia grega, a pitonisa era a sacerdotisa dos oráculos, intérprete dos Deuses.

¹² Conforme Weber (2004) entendemos por “profeta”, o indivíduo portador de um carisma puramente pessoal, o qual, em virtude de sua missão, anuncia uma doutrina religiosa ou um mandado divino. Historicamente podemos identificar “profetas emissários”, que propunham e divulgavam “leis” divinas; segundo Weber, esses emissários divinos cobravam de seus seguidores a prática da religiosidade no mundo, e estavam mais voltados para o tipo ascético, podemos citar como exemplo Jesus, o grande profeta do cristianismo. Já os chamados “profetas exemplares” pregavam como religião da salvação o tipo contemplativo, mais voltado para as práticas místicas. Um exemplo desse tipo personalizado seria Sidarta Gautama, mais conhecido como Buda.

Wilhelm Dilthey¹³ (citado por Pires, 1964) afirma que desde a antiguidade algumas idéias fundamentais dominam toda a metafísica humana, passando pelo Império Romano e culminando na obra dos pais da Igreja e dos últimos autores pagãos. Essas idéias consistem na concepção grega de Deus como inteligência suprema que arquitetou o universo; na herança grega do mundo como um sistema de relações jurídicas; e na crença judaica da criação do mundo. Tais concepções já se fazem presentes no horizonte profético, no entanto anunciam a perspectiva de um Horizonte Espiritual. O desenvolvimento cultural (associado ao amplo desenvolvimento da civilização) marca, entre os Judeus, o aparecimento de um personagem histórico que, na tese espírita, contempla a transcendência do homem para o novo horizonte: Jesus de Nazaré. O profeta que pregou a analogia do Deus-Pai, mais tarde, influenciará de maneira essencial o surgimento do que consideramos a “cultura espírita”. Nessa perspectiva, o Deus-Pai do Cristo transcende às perspectivas divinas anteriores, modelando uma nova mentalidade coletiva na cultura ocidental, onde as concepções espirituais tendem cada vez mais a se individualizarem, passando pela idade média, mas renascendo com o iluminismo, até atingir a modernidade.

¹³ No original: DILTHEY, W. 1947. *Hombre y Mundo em los siglos XVI y XVII*. México: Fondo de Cultura Económica.

1.2 O HORIZONTE ESPIRITUAL E O ESPIRITUALISMO MODERNO

Como foi abordado anteriormente, existem interpretações de que diversos fatos espíritas ocorreram no decorrer da história dos horizontes culturais. Corroboram com isso as afirmações de Dellane (1977), de que as crenças da imortalidade da alma e na capacidade de comunicação com os espíritos dos mortos eram relativamente generalizadas entre os povos da antiguidade. Segundo esse autor, que se auto-denomina um dos mais sinceros admiradores da obra de Allan Kardec, desde as mais remotas épocas da história há especialistas em “evocação dos mortos”.

Do remotíssimo código religioso védico, passando pelo antigo império Chinês, e pelos povos descritos na Bíblia, constatam-se as práticas de comunicação com entidades sobrenaturais e misteriosas. Relatos bíblicos indicam que Moises, o profeta hebreu, proibiu taxativamente que seu povo se entregasse a essas práticas de interrogação dos mortos, assim como a utilização de sortilégios e encantamentos, fato que levou o personagem bíblico Saul a consultar a “sombra” de Samuel por intermédio da Pitonisa de Endor. Também a comunicação com o misterioso esteve presente entre os seguidores da doutrina secreta da Cabala, que interpretou a Bíblia de maneira a dar um novo sentido a esses fenômenos.

Mais tarde, já na idade média, radicalizando a interpretação mosaica, a igreja católica, detentora do poder teocrático, lançava às fogueiras da inquisição, sob a denominação de mágicos e feiticeiros, aqueles que ousavam essa aproximação com o desconhecido. Exemplo histórico marcante foi o de Joana D’arc que desde criança, religiosa e devota, ouvia vozes as quais atribuía aos santos. Inspirada por essas visões e intuições sobrenaturais, organizou o exército Francês contra os ingleses na Guerra dos Cem Anos. Vitoriosa, contribuiu com Carlos VII e o reino Francês no século XV. Entretanto, após ser capturada em batalha, o peso da inquisição e dos interesses políticos levou-a ao suplício nas chamas da fogueira, condenada por um tribunal espiritual, pelo fato de não negar sua experiência metafísica perante a poderosa igreja da época.

Mas começam a florescer na humanidade os ideais modernos¹⁴, que trouxeram profundas mudanças intelectuais, sociais e políticas. Desenvolve-se o movimento iluminista, que traz novas “luzes” sobre a visão da natureza, da razão, do homem e de Deus. Nesse

¹⁴ Conforme Kumar (1997) o termo *Modernus*, deriva de (“recentemente”, “há pouco”), é uma palavra de tardia formação na língua latina, como *hodiernus* (derivada de *hodie*, “hoje”). Foi inicialmente utilizada nos fins do século V d.C., como antônimo de *antiquus*. Mais tarde, termos como *modernitas* (“tempos modernos”) e *moderni* (“homens de nosso tempo”) tornaram-se também comuns, sobretudo após a chegada do século X.

momento, o humanismo e o individualismo culminam numa época em que a razão humana se tornaria centralizadora de toda uma manifestação sócio-cultural.

Seguindo com a argumentação de Kumar (1997) a modernidade, no entanto, também é herdeira da Idade Média cristã, não obstante o contraste que convencionou-se na civilização ocidental de que o mundo antigo era pagão, e o moderno, cristão. Desse modo, o cristianismo contrapôs-se às concepções naturalistas e agrícolas dos horizontes culturais do mundo antigo, baseadas na mudança cíclica do tempo, do dia e da noite, das estações, enfim, dos ciclos naturais que no homem se manifestavam com o nascimento, a reprodução da espécie, a morte e o novo nascimento.

A cultura messiânica judaica legou-nos essa visão de mundo, a qual culminou com a era cristã, um marco do horizonte espiritual. A divisão da história em “antes” e “depois” do nascimento de Cristo dá um novo sentido espiritual ao tempo histórico, forçosamente modificando a escatologia humana para a compreensão, conforme Kumar (1997) de uma história com um começo (a criação e o pecado original), um meio (o advento de Cristo) e um fim (o Segundo Advento). Tal compreensão da história liga passado, presente e futuro, tanto num sentido cronológico, quanto num sentido teológico, numa concepção de tempo inteiramente humanizada, à imagem do Criador preconizado pela igreja, e fundamentada na filosofia escolástica de Santo Agostinho.

Chegado o século das luzes, o pensamento espiritualista tende a se reaproximar dos horizontes culturais antecessores, sendo corroborado, desse modo, pela tese da interação entre os horizontes, anteriormente citada. Em contrapartida, o pensamento iluminista do século XVII abria a possibilidade do ser humano praticar sua individualização, tendo consciência de si mesmo, com a capacidade de questionar o atavismo dogmático da Idade Média.

As heranças anteriormente plantadas por homens como Copérnico, Galilei, Bruno, Newton, Descartes, Halley, Franklin e Lavoisier projetaram o desenvolvimento filosófico-científico da humanidade de forma célere e contínua. As teorias iluministas sobre a possibilidade de um conhecimento racional e científico da natureza transpõem-se para o campo das humanidades, gerando métodos e sistemas filosóficos que buscavam o conhecimento racional das “leis da sociedade”, ao passo em que as monarquias absolutistas eram combatidas com fervor. País que obteve grande destaque no movimento iluminista, a França foi um importante centro irradiador desse novo modo de ponderar o conhecimento, que perpassou pela filosofia cartesiana em séculos anteriores.

Toda essa revolução racionalista ocasionou reações que se pautavam no questionamento dos ideais religiosos e metafísicos. Nesse ínterim, ganham força as doutrinas que atribuem à matéria e seu movimento as explicações ontológicas e cosmológicas, proporcionando novas interpretações filosóficas, modificando de maneira ostensiva os rumos civilizacionais, principalmente no ocidente. Nesse sentido, a reação materialista contra toda uma forma metafísica de interpretar a realidade foi efetiva. O Sociologismo do século XIX, o Positivismo, e o Materialismo Histórico propuseram duras críticas às correntes metafísicas e espiritualistas. Críticas essa, que segundo Incontri (2001:15) levaram Friedrich Engels¹⁵ a taxar espiritualistas de sua época de “ingênuos ou farçantes consumados”.

Por conta de todo esse panorama de idéias e descobertas científicas, houve uma profunda revisão das bases ideológicas e dos postulados filosóficos da civilização. Aconteceu uma grande reação na moral e na educação que anteriormente estavam sustentadas na fé, geridas principalmente pelas igrejas católica e protestante, passando agora a ser mais valorizado o conhecimento racional, não obstante o surgimento de um espaço para outros tipos de explicações metafísicas que se afastavam das tradições igrejeiras dominantes.

No campo religioso o dogmatismo das igrejas começava a perder espaço para outras correntes espiritualistas. Stoll (2003) chama-nos a atenção para um movimento de cunho religioso e intelectualizado que, a partir desse momento, começa a ganhar força na Europa. Trata-se do chamado Espiritualismo Moderno, tradição que reuniu de forma difusa e eclética diversas teorias, em nossa abordagem, características dos mais diversos horizontes culturais, com doutrinas orientais, pré-cristãs e cristãs, além daquelas que acabavam de surgir como sínteses de todo um processo filosófico-religioso-cultural da humanidade. Essas doutrinas, que tratavam de assuntos ligados a Espiritualismo, Teosofia, Mesmerismo, Misticismo, Magia, Feitiçaria, etc, eram uma reação muito particularizada às conquistas científicas e filosóficas de uma modernidade permeada de ideais neo-materialistas. Contudo, para uma delimitação do nosso objeto de estudo, demonstraremos alguns aspectos mais específicos desse novo movimento, os quais culminaram no surgimento do Espiritismo, como uma manifestação doutrinária autônoma do Moderno Espiritualismo.

¹⁵ cf. MARX, Karl; Engels, Friedrich. 1976. Sobre a Religião. Lisboa: Ed. 70.

1.3 O ESPIRITUALISMO MODERNO E AS MESAS GIRANTES

Relata-se que tal movimento iniciou-se nos Estados Unidos da América, especificamente no Oeste do Estado de Nova Iorque, região de forte cultura místico-religiosa, ocupada por diversos grupos ligados às novas doutrinas espiritualistas, como os mesmeristas e os imigrantes swedenborgianos. O surgimento dessas doutrinas deu-se ao passo em que os ditos fatos espíritas ocorriam em todo o mundo. Esses fenômenos foram pesquisados no ocidente, tanto na América quanto na Europa e foram relatados, por alguns estudiosos, a exemplo de Connan Doyle (1960) e foram registrados como uma história do Espiritualismo Moderno. Esse autor contribuiu com o relato de diversos casos de mediunismo, os quais ocorreram de forma dispersa, mas freqüente, em diversos locais e épocas, como os de Emmanuel Swedenborg¹⁶, que descreveu um incêndio ocorrido em Estocolmo, a uma distancia de 300 milhas do local onde estava, fato que, segundo Connan Doyle, despertou interesse do filósofo Kant. Também foram notáveis personalidades como Eduard Irving¹⁷, Andrew Jackson Davis¹⁸, e finalmente o episódio da aldeia de Hydesville¹⁹.

Segundo Thiesen e Wantuil (1980) Pancadas, ruídos misteriosos, respostas, (*rappings, noises, knockings, echoes*) começam a ocorrer por volta de 1844 nesse pequeno vilarejo em Condado Wayne, Estado de Nova Iorque. Na residência onde vivia a família Fox, eram comuns essas manifestações, o que levou as irmãs Fox a realizarem demonstrações publicas de seus dons especiais e ficarem conhecidas como poderosas médiuns. Esse episódio

¹⁶ Emmanuel Swedenborg, mais conhecido como “o vidente sueco” nasceu em Estocolmo no ano de 1.688, vivendo cerca de 84 anos. Homem de vasto saber, dominava diversas áreas do saber, como a engenharia militar, a física, a astronomia, a zoologia, a anatomia, a economia e principalmente, o conhecimento bíblico. Por diversas ocasiões conselheiro da corte sueca no século XVI, afirmava comunicar-se com espíritos que aconselhavam, além de possuir um dom de ver fenômenos distantes. Esse personagem é bastante referido na literatura espírita como um dos grandes predecessores da mediunidade moderna.

¹⁷ Edward Irving nasceu em Annam (em 1972) e, apesar de seu interesse pelos estudos, cresceu em meio a uma pobre classe de trabalhadores escocesa, sua experiência deu-se entre 1830 e 1833. Pastor da Igreja escocesa investigou fenômenos psíquicos na própria igreja e na comunidade onde atuava (a dos “Shakers”).

¹⁸ Também conhecido como o “Pai do Moderno Espiritualismo” Andrew Jackson Davis nasceu nos Estados Unidos, em 1826, viveu até 1910, em sua residência de Watertown, em Massachusetts, até os 84 anos. Já na sua adolescência afirmava ouvir gentis e agradáveis vozes, desenvolvendo mais tarde a clarividência (capacidade de ver fatos e lugares distantes, sem deslocar-se até eles). Connan Doyle (1960) relata que os espíritos (inclusive o do já falecido Swedenborg) apareceram-lhe e revelaram que seriam seus conselheiros. Segundo esse autor, Davis também possuía o dom de fazer diagnósticos psíquicos de enfermidades. Mediunizado, afirma-se que escreveu vários livros a exemplo de “Os Princípios da Natureza” (em 1874) logo depois “Filosofia Harmônica”, este ditado pelo espírito de Swedenborg. Narra-se, também, Davis previu os episódios ocorridos em Hydesville.

¹⁹ Connan Doyle (1960) narra o episódio em que ocorre um processo de comunicação entre vivos e mortos, realizado em 1948 pelas irmãs Fox. Narra-se que no decorrer desse processo de comunicação iniciado por conta da mediunidade dessas irmãs, chegou-se à descoberta de um crime ocorrido numa casa desse vilarejo muitos anos antes desses fenômenos ocorrerem. Para detalhes sobre o episódio, consultar Doyle (1960) e Thiesen e Wantuil (1980).

ganhou fama por ter desencadeado uma série de investigações públicas, como as “Comissões de Rochester”, em 1848, onde multidões visitavam o Corinthians Hall, um salão do município de Rochester - estado de Nova Iorque, acompanhando as tentativas de descobrir as verdadeiras causas (supostos truques) dos fenômenos ocorridos na presença dessas irmãs. A comissão que, conforme Connan Doyle (1980), teve como relator o redator-chefe do jornal Rochester chegou à conclusão de que os *raps* eram verdadeiros, e que algumas vezes ocorriam longe das irmãs, em paredes e portas, em resposta às perguntas feitas através de códigos. Independentemente da veracidade dessas respostas, não se encontrou outra hipótese satisfatoriamente explicável para a produção de tais ocorrências como a da interferência de forças inteligentes e imateriais. Posteriormente, foram organizadas outras comissões com o mesmo intuito, as quais chegaram às mesmas conclusões, tornando notórias e polêmicas as faculdades das irmãs Fox, que tornaram-se um marco do "Modern Spiritualism", movimento social norte-americano do século XIX.

O caso das Fox gerou uma profunda inquietação na sociedade e na academia norte-americana, fazendo com que diversos estudos e discussões fossem desenvolvidos acerca da polêmica temática. De acordo com Wantuil (1994), a partir do interesse provocado pelas específicas faculdades dessas garotas, surgiu nos Estados Unidos o primeiro núcleo de estudantes do Espiritualismo Moderno. Para esse autor, também supõe-se que da família Fox, através de David S. Fox, tio das referidas irmãs Margaret, Kate e Leah, surge uma forma de “telegrafia espiritual”, em que o alfabeto citado em voz alta é interrompido por *raps* ou *echoes* em indicação à letra que o suposto espírito queira expressar. Desse modo, Isaac Prost, membro da Sociedade dos Quakers, obteve a seguinte comunicação, relatada no livro publicado por Leah Fox (Wantuil, 1994:6-7): “Caros amigos, deveis proclamar ao mundo estas verdades. É a aurora de uma nova era; e não deveis tentar ocultá-la por mais tempo. Quando houverdes cumprido o vosso dever, Deus vos protegerá; e os bons Espíritos velarão por vós.”²⁰

Wantuil (1994) relata que em 1851 um materialista confesso, ex-juiz do Supremo Tribunal de Nova Iorque, ex-senador, John Worth Edmonds, após suas investigações no campo da fenomenologia espiritualista, declara-se convencido da realidade das manifestações espirituais. Na época, tal anúncio abala a opinião pública norte-americana. Já em 1852 os professores W. Bryant, B. K. Bliss, W. Edwards, e David A. Wells, da Universidade de Harvard, após cuidadosas experiências, publicaram um manifesto em apoio à autenticidade do

²⁰ No original: FOX, A. Leah. 1885. The Missing Link in Modern Spiritualism. New York. P. 48.

fenômeno de levitação de mesas, admitindo a existência de uma força inteligente atuante, independente das pessoas que presenciavam os fenômenos.

Entretanto, com relação a esses fenômenos, nada chamou mais atenção da sociedade dessa época do que as conhecidas mesas girantes, dançantes ou falantes, denominadas “*tischrueken*” pelos alemães, “*table moving*” pelos ingleses e norte-americanos e “*table volante*” ou “*table tournante*” pelos franceses. Tal fenômeno propagou-se pela América do Norte e pela Europa em meados do século XIX. Thiesen e Wantuil narram que a imprensa da época prestava grande atenção a esses fenômenos, chegando a afirmar, através do crítico e literato Francês Julio Janin que “[...] o próprio Galileu fez menos ruído no dia em que ele provou ser realmente a Terra quem gira em torno do Sol.” (1980:57-58).

Esses fatos despertaram tanto interesse nos Estados Unidos que logo as experiências com as mesas atravessaram o Atlântico rumo à Europa. Os primeiros médiuns americanos desembarcaram na Inglaterra levando a novidade em 1852. Na Alemanha, as experiências com as mesas chamam atenção da imprensa francesa, estimulando a divulgação do fenômeno naquele país. Segundo Wantuil (1994), homens como o marquês de Mirville, o literato Eugène Nus, e o conde de Gasparin são os relatores da chegada das mesas girantes à França, no ano de 1853. O primeiro jornal francês a destacar o fenômeno foi o *L’Univers*. Extraindo uma correspondência do *Courier des États-Unis*, e no dia 25 de junho de 1852, esse jornal publica o seguinte trecho (WANTUIL, 1994:14):

Passam-se aqui, e em grande parte da América, fatos aos quais a imprensa dá uma certa atenção... Se os fatos são o que pretendem ser, eles anunciam uma revolução religiosa e social, e são o índice de nova era cosmogônica. O contágio se faz de maneira inexplicável, sem que seja possível compreender-lhe a causa: é uma alucinação que se apodera de quase toda a gente. Falo dos fenômenos conhecidos pelo nome de manifestações espirituais, ou manifestações dos Espíritos do outro mundo. Sei que estas palavras atrairão um sorriso de piedade para os lábios daqueles que não sabem de que se trata; apesar de tudo, a loucura, se loucura há, se apodera dos cérebros mais bem constituídos.

Não obstante o tom sensacionalista do texto, pode-se perceber o impacto que a novidade começava a gerar na imprensa. Com um artigo publicado em 26 de Julho de 1852, intitulado “*Les Spiritualistes d’Amérique*”, o *L’Univers* expressa sua primeira nota sobre o polêmico tema. Wantuil (1994:11-12) assim traduziu alguns trechos desse documento histórico:

Há um ano que os jornais políticos da América assinalam os progressos de uma nova seita, que possui adeptos *em toda* a superfície dos Estados Unidos. Tais progressos, longe de esfriarem, tomam notável desenvolvimento, e, em data recente, a atenção pública seguia o movimento dos espiritualistas, reunidos em convenção geral na cidade de Cleveland, às margens do lago Erie. Trata-se de um magnetismo, desta vez sem sonambulismo, e da evocação da alma dos mortos, que viriam guiar os vivos com seus conselhos. Duas jovens de Rochester, as irmãs Fox, respectivamente de 13 e 15 anos, foram, há 4 anos, as autoras dessa doutrina, ao sustentarem que elas, entravam, à vontade, em comunicação com os Espíritos.

Já em 1853, conforme Thiesen e Wantuil (1980), comunicar-se com mesas era o passatempo predileto nas reuniões da alta aristocracia parisiense. As pessoas sentavam-se ao redor das mesas e espalmavam suas mãos acima delas, gerando uma espécie de corrente energética que fazia os móveis se movimentarem, levantarem, responderem indagações com batidas. A maioria das pessoas via nesses fenômenos apenas um passatempo, mas alguns homens de ciência se importavam em tentar descobrir e explicar as suas causas, como o químico Chevreul e o conhecido físico inglês Faraday, que afirmou-se convicto da realidade dos fenômenos, esboçando suas teorias explicativa para tais acontecimentos.²¹

Apesar de a academia da época ainda tratar esses fatos com um certo ar de desdém ao espiritualismo em suas explicações, foram publicados alguns livros que tratavam do curioso tema, entre seus autores estavam Roubart, o Conde Gasparin, o Marquês de Mirville, entre outros. Ao passo em que a academia tecia suas considerações, o Clero começava a se preocupar com o interesse que tais manifestações estava despertando no seio da sociedade. Começam a ser tornar visíveis e frequentes os conflitos entre o Moderno Espiritualismo e a religião dominante, visto que simpatizantes desse nascente movimento passam a ser considerados, por muitos, como uma ameaça à ordem sócio-religiosa predominante. Na França, em 1853, as mesas girantes foram colocadas no *Index*, consideradas como manifestações demoníacas, mas como as pessoas não deixaram tais práticas, em 1856 o Santo Ofício taxou de hereges as pessoas que serviam de intermediárias para a comunicação com as mesas, acusando-as de hipnotismo e magnetismo (THIESEN; WANTUIL, 1980: 59-60).

Vale frisar que o estudo e a interpretação das consideradas manifestações mediúnicas levou a diversas formas de interpretação desses fatos e a diversos tipos de espiritismo. A partir desse momento, nosso objeto de estudo é a especificidade cultural de

²¹ O químico Michel Chevreul, em suas publicações, explicava os fenômenos da vara divinatória, do pêndulo e das mesas girantes como frutos ou da charlatanice ou de movimentos inconscientes dos operadores. Faraday atribuía tudo a movimentos inconscientes dos médiuns. Chevreul foi refutado por Mirville e Gasparin, que apontaram em seu trabalho erros metodológicos, de argumentação, e omissão de fatos. Mirville defendia a realidade dos fenômenos e exigia o pronunciamento da ciência sobre eles.

uma doutrina nascida dos estudos e da codificação empreitada pelo pedagogo Hippolyte Leon Denizard Rivail, mais conhecido no panorama espírita pelo seu pseudônimo: Allan Kardec.

1.4 ALLAN KARDEC E O ESPIRITISMO

Hippolyte Leon Denizard Rivail nasceu no dia 03 de Outubro de 1804, na cidade francesa de Lyon. Desde menino, Rivail apresentava uma natural inclinação para temas científicos e filosóficos. Segundo Wantuil (2002), o garoto inicia os estudos em sua cidade natal e, aos dez anos de idade ingressa no Instituto de Educação Pestalozzi, situado no castelo de Zäringen, cidade suíça de Yverdon, onde finaliza sua formação escolar.

Desde cedo revelando-se um fervoroso discípulo do pedagogo suíço Johann Heinrich Pestalozzi (1746-1827), assimilou os princípios de que a educação e o amor ao próximo seriam o caminho mais eficaz para minorar o estado de miséria no mundo, decorrente das deficiências morais e intelectuais do ser humano. Desse modo, a formação intelecto-moral de Rivail deve muito aos preceitos filosóficos, pedagógicos e religiosos de Pestalozzi, que negava o dogmatismo religioso, propagando um deísmo filosófico que o aproximava de Rousseau, com um cristianismo racionalista e tolerante, mas que o afastava do catolicismo e do protestantismo, colocando os princípios morais do amor e da caridade acima das interpretações religiosas. Com relação à pedagogia pestalozziana, Thiesen e Wantuil (1979:96) transcrevem um sumário de princípios feito por H. Morf, um dos melhores biógrafos do pedagogo suíço:

- I – A intuição é o fundamento da instrução.
- II – A linguagem deve estar ligada à intuição.
- III – A época de ensinar não é a de julgar e criticar.
- IV – Em cada matéria, o ensino deve começar pelos elementos mais simples, e daí continuar gradualmente de acordo com o desenvolvimento da criança, isto é, por séries psicologicamente encadeadas.
- V – Deve-se insistir bastante tempo em cada ponto da lição, a fim de que a criança adquira, sobre ela o completo domínio e a livre disposição.
- VI – O ensino deve seguir a via do desenvolvimento e jamais a da exposição dogmática.
- VII – A individualidade do aluno deve ser sagrada para o educador.
- VIII – O principal fim do ensino elementar não é sobrecarregar a criança de conhecimentos e talentos, mas desenvolver e intensificar as forças de sua inteligência.
- IX – Ao saber é preciso aliar a ação; aos conhecimentos o *savoir-faire*.
- X – As relações entre mestre e aluno, sobretudo no que concerne à disciplina, devem ser fundadas no amor e por ele governadas.
- XI – A instrução deve constituir o escopo superior da educação.

Precocemente iniciado na atividade pedagógica, e prestando considerável contribuição ao sistema de educação na França, entre os dezenove e vinte anos de idade Rivail publica sua primeira obra destinada aos educadores e a quem mais pretendesse ensinar noções iniciais de aritmética às crianças, a qual foi intitulada: “*Cours Pratique et Théorique D’arithmétique D’après la Méthode de Pestalozzi, Avec des Modifications – par H. L. D. Rivail, disciple de Pestalozzi*”. Nesse livro, o autor relaciona alguns princípios, nos quais percebemos a influência do sistema pedagógico de seu mestre, Pestalozzi (THIESEN; WANTUIL, 1979:96).

- 1º – Cultivar o espírito natural de observação das crianças, dirigindo-lhes a atenção para os objetos que as cercam.
- 2º – Cultivar a inteligência, observando um comportamento que habilite o aluno a descobrir por si mesmo as regras.
- 3º – Proceder sempre do conhecido para o desconhecido, do simples para o composto.
- 4º – Evitar toda atitude mecânica (*mécanisme*), levando o aluno a conhecer o fim e a razão de tudo o que faz.
- 5º – Conduzi-lo a apalpar com os dedos e com os olhos todas as verdades. Este princípio forma, de algum modo, a base material deste curso de aritmética.
- 6º – Só confiar à memória aquilo que já tenha sido apreendido pela inteligência.

Alguns desses princípios fazem-se presentes nas futuras pesquisas de Rivail-Kardec, assim como na codificação da doutrina que é o objeto central desse estudo. Já vivendo em Paris, após obter isenção do serviço militar por conta de seu trabalho pela educação, Rivail continua seus estudos e seu trabalho, fundando um instituto técnico, lecionando disciplinas nas mais diversas áreas do saber e publicando diversas obras, já contando com o importante apoio da Profa. Amélie-Gabrielle Boudet²².

No ano de 1823, Rivail decide ampliar seu leque de conhecimentos dedicando-se, além das disciplinas do campo da pedagogia, ao estudo de um novo ramo do conhecimento, o qual começava a adquirir impulso em fins do século XVIII até meados do século XIX. Trata-se do magnetismo animal, doutrina também conhecida como mesmerismo, já que foi Franz Anton Mesmer, doutor pela Universidade de Viena, o renovador e divulgador dos princípios dessa matéria. A veracidade dos fenômenos magnéticos (curas psíquicas, através de passes, diagnósticos e prescrições terapêuticas fornecidas por sonâmbulos, fatos de clarividência ou

²² Amélie-Gabrielle Boudet (1795-1883). Também conhecida entre os espíritas como “Madame Allan Kardec”. Casou-se com Rivail em 1832 e colaborou com o esposo nas atividades didáticas e em suas pesquisas (THIESEN; WANTUIL, 1979). Segundo a *Revue Spirite* de 1862, o casal não teve filhos (CHIBENI, 2000).

lucidez, previsões, visão a distância ou através de corpos opacos, entre outros) eram discutidas na França.

Estudando as diversas fases e graus do chamado sonambulismo, o pedagogo pôde testemunhar muitos portentos causados pela suposta ação de agentes magnéticos humanos. O marquês de Puységur, d'Esmon (professor da Faculdade de Medicina de Paris) e o naturalista Deleuze foram outros estudiosos que deram novas feições ao estudo do magnetismo, colaborando para as descobertas do chamado sonambulismo provocado. Nos relatos de Thiesen e Wantuil (1979), Rivail interessou-se pela aplicação do magnetismo na terapêutica, área de atuação do francês barão Du Potet, ao ponto de servir-se como magnetizador experimentado, a fim de inteirar-se cada vez mais dos diversos graus de força magnética que cada ser humano possui.

Ana Blackwel, tradutora da edição inglesa de “O Livro dos Espíritos” (1875), afirma em seu prefácio que Rivail distanciou-se das rivalidades doutrinárias entre os magnetizadores de Paris, entretanto, teve um ativo trabalho na Sociedade de Magnetismo de Paris, a mais importante na França. Além de proporcionar-lhe uma sólida bagagem, essa experiência com o magnetismo foi a porta de entrada, através das informações de seu amigo – o magnetizador Fortier, para que Rivail tivesse seu primeiro contato com as mesas girantes e falantes, o que mais tarde o levaria a afirmar: “Dos fenômenos magnéticos, do sonambulismo e do êxtase às manifestações espíritas, não há senão um passo; sua conexão é tal, que é, por assim dizer, impossível falar de um sem falar do outro” (THIESEN; WANTUIL, 1979:105).

Desse modo, Rivail narra que em 1854 ouviu falar pela primeira vez das mesas girantes, com a notícia trazida por Fortier de que não apenas as pessoas podiam ser magnetizadas, mas também as mesas, e que essas poderiam caminhar e girar à vontade. Ponderando tal fato, conclui que isso parecia possível, pois o fluido magnético poderia também agir sobre os corpos inertes e fazê-los mover. Algum tempo depois, ao receber a notícia de que além dos movimentos essas mesas também respondiam a perguntas, mesas falantes, relato que levou-o, precavido e céptico, a afirmar: “Só acreditarei quando o vir e quando me provarem que uma mesa tem cérebro para pensar, nervos para sentir e que possa tornar-se sonâmbula” (KARDEC, 1993:265).

Tais fatos levaram o pedagogo e estudioso do magnetismo a um profundo e acurado exame de tais fenômenos: “Eu estava, pois, diante de um fato inexplicado, aparentemente contrário às leis da Natureza e que minha razão repelia [...] a idéia de uma mesa falante ainda não me entrava na mente” (KARDEC, 1993:266). Rivail foi convidado por um amigo, o Sr. Pâtier, para assistir a experiências que eram realizadas na casa de uma

senhora, e em 01 de Maio de 1855, presenciou pela primeira vez os ditos fenômenos das mesas, os quais ocorriam em condições que não deixavam margens para dúvidas. Presenciando mesas que giravam, saltavam, corriam, assim como alguns ensaios de escrita mediúnica em ardósias, questionava-se sobre a causa de que necessariamente adivinham tais acontecimentos: “Eu entrevia naquelas aparentes futilidades, no passatempo que faziam daqueles fenômenos, qualquer coisa de sério, como que a revelação de uma nova lei, que tomei a mim estudar a fundo” (KARDEC, 1993:266).

Ampliando o horizonte de suas pesquisas, Rivail passa também a freqüentar sessões mediúnicas na casa da família Baudin, oportunidade a partir da qual conheceu as duas senhoritas Baudin, médiuns, filhas do dono da casa, entre as quais destacava-se a Srta. Caroline Baudin, que tinha uma mediunidade inteiramente passiva, expressada através de um processo de escrita em que se utilizava uma cesta chamada carrapeta, ou *corbeille-tourpie*²³, e também da psicografia direta (THIESEN; WANTUIL, 1979; KARDEC, 1993). Os temas tratados nessas reuniões eram geralmente frívolos, e os assistentes tratavam de assuntos da vida material: “[...] a curiosidade e o divertimento eram os motivos capitais de todos. Dava o nome de Zéfiro o espírito que costumava manifestar-se, nome perfeitamente acorde com o seu caráter e com a reunião” (KARDEC, 1993:268).

Enfim, foi nessas reuniões que Rivail começou os seus estudos sérios sobre o Espiritismo, aplicando um método experimental na tentativa de desvencilhar-se de quaisquer teorias preconcebidas: “nunca elaborei teorias pré-concebidas; observava cuidadosamente, comparava, deduzia conseqüências; dos e feitos procurava remontar as causas, por dedução e pelo encadeamento lógico dos fatos [...]”. Logo, com a aplicação desse método, percebeu-se que “[...] os Espíritos, nada mais sendo do que as almas dos homens, não possuíam nem a plena sabedoria, nem a ciência integral”. Tal revelação foi feita pelas próprias inteligências interrogadas pelo pesquisador imbuído desse método, pois: “O simples fato da comunicação com os Espíritos, dissessem eles o que dissessem, provava a existência do mundo invisível ambiente” (KARDEC, 1993:268).

Com o prosseguir de suas pesquisas junto aos Espíritos, Rivail começa a questioná-los acerca de diversos temas, que iam desde a Filosofia e a Psicologia, até a própria natureza do mundo espiritual, obtendo respostas profundas e lógicas. Em 30 de abril de 1856,

²³Conforme Kardec (1993) as médiuns eram duas senhoritas, as Baudin. As moças escreviam em uma ardósia com o auxílio de uma cesta: a carrapeta. Para ele, tal processo, o qual exige a presença de duas pessoas, excluía a possibilidade de interferência mental das médiuns... “Aí tive o ensejo de ver comunicações contínuas e respostas a perguntas formuladas, algumas vezes até a perguntas mentais, que acusavam, de modo evidente, a intervenção de uma inteligência estranha”. (KARDEC, 1993:266-267).

recebe, na casa de um amigo – o Sr. Roustan - uma revelação positiva transmitida através de uma médiun, a Srta. Japhet. Através do processo de comunicação com a cesta, descrito anteriormente, a primeira revelação sobre uma missão que deveria desempenhar, a de sua escolha como o missionário de uma nova doutrina que “revolucionaria o pensamento científico, filosófico e religioso [...]” (THIESEN; WANTUIL, 1979:69).

Assim, Rivail recebe de seus companheiros de estudos a missão de juntar as comunicações obtidas no decorrer dos anos de sessões, com a tarefa de compilar, separar, comparar, condensar e coordenar as comunicações que os Espíritos ditavam. Segundo Sausse (1969), eram cerca de cinquenta cadernos de comunicações diversas, confiados aos cuidados de Rivail, que apesar de possuidor de acurada capacidade de síntese, inicialmente recusou-se à árdua e morosa tarefa que o esperava, em razão de seus outros trabalhos. Entretanto, posteriormente foi informado de que para essa missão, estaria “assistido direta e indiretamente de uma plêiade de Espíritos Superiores superentendidos pelo *Espírito da Verdade*”²⁴, e que essa missão seria a de dar luz a uma nova doutrina. Após essas informações, Rivail faz a seguinte reflexão (THIESEN; WANTUIL, 1979:71).

Compreendi, antes de tudo, a gravidade da exploração que ia empreender; percebi, naqueles fenômenos, a chave do problema tão obscuro e tão controverso do passado e do futuro da Humanidade, a solução que eu procurara em toda a minha vida. Era, em suma, toda uma revolução nas idéias e nas crenças; fazia-se mister, portanto, andar com a maior circunspeção e não levianamente; ser positivista e não idealista, para não me deixar iludir.

Assim, dando continuidade a sua tarefa, Rivail continuou frequentando diferentes reuniões espíritas e propondo sempre novos questionamentos, colhendo comunicações de diversos médiuns (mais de dez, segundo seus relatos), sempre comparando e realizando a fusão de todas as respostas até chegar à seguinte conclusão:

Eu, a princípio, cuidara apenas de instruir-me; mais tarde, quando vi que aquilo constituía um todo tomava as proporções de uma doutrina, tive a idéia de publicar os ensinamentos recebidos, para a instrução de toda a gente. Foram aquelas mesmas questões que, sucessivamente desenvolvidas e completadas, constituíram a base de **O Livro dos Espíritos**. (KARDEC, 1993:270).

²⁴ Conforme o relato de Sausse (1969), em 26 de Março de 1856, Rivail recebe, em uma sessão espírita na casa da família Baudin a primeira comunicação do espírito familiar que assim se apresentou: “[...] Para ti chamar-me-ei *Verdade*, e todos os meses, durante um quarto de hora, estarei aqui, à tua disposição”. 30 de Abril de 1856 é a data que recebe a primeira revelação sobre sua missão.

As pesquisas de Rivail foram o marco fundamental do Espiritismo na França, e a publicação de suas obras lança uma inovadora interpretação sobre os fenômenos que deram origem a uma nova doutrina. A partir desse momento, o codificador dessa doutrina adota um pseudônimo, tido como revelação espiritual acerca de um de suas vidas pretéritas. Surge Allan Kardec.

A adoção do pseudônimo deve-se a curioso fato, quando na iminência da publicação de sua primeira obra sobre o Espiritismo, Hippolyte Léon Denizard Rivail recebe a revelação de um de seus “espíritos protetores” sobre seu nome em uma de suas “vidas passadas”, onde vivera como Druida Gaulês. Segundo Sausse (1969), o cognome Allan Kardec foi revelado por um “espírito” (aquele que autodenominava-se Zéfiro) o qual dizia ter sido seu amigo do passado, nas Gálias.

1.5 O ESPIRITISMO NA FRANÇA E A LITERATURA KARDECISTA

A primeira edição de “O Livro dos Espíritos”, obra fundamental para a edificação da doutrina espírita, é publicada em 18 de abril de 1857, continha 176 páginas onde eram apresentadas respostas a quinhentas e uma perguntas, observadas, comparadas e julgadas feitas aos Espíritos. Tal obra dividia-se em três partes que versavam sobre a “Doutrina Espírita”, as “Leis Morais” e as “Esperanças e Consolações” (WANTUIL, 2002).

O primeiro livro da codificação espírita teve grande êxito. Com respaldo em Jacques Lantier²⁵, Stoll (2003) afirma que essa edição esgotou-se ainda no mesmo ano, com a segunda edição saindo em 1858, seguidas de mais três nesse mesmo ano. Já com base em Canuto de Abreu, Thiessen e Wantuil (1979) afirmam que a segunda edição desse livro “inteiramente refundida e consideravelmente aumentada” veio a público no dia 18 de março de 1860 e já continha “[...] os princípios da doutrina espírita sobre a imortalidade da alma, a natureza dos Espíritos e suas relações com os homens, as leis morais, a vida presente, a vida futura e o porvir da Humanidade - segundo os ensinamentos dados por Espíritos superiores com o concurso de diversos médiuns” (KARDEC, 1996). Não obstante as controvérsias acerca das datas, o fato relevante é a informação trazida por Aubréé e Laplantine (1990), de que Kardec tornara-se um autor de grande penetração literária no segundo império francês, destacando-se de modo ímpar sobre os outros escritores que tratavam da temática da comunicação com os mortos. Esse sucesso editorial deve-se, também, à boa aceitação do periódico lançado por

²⁵ No original: LANTIER, Jacques. 1980. O Espiritismo. Lisboa: Edições 70.

Kardec, a *Revue Spirite*. Lançada no dia 1º de janeiro de 1858, essa revista era integralmente redigida e revista por Kardec, tornando-se, segundo seu próprio editor um “poderoso auxiliar” na elaboração doutrinária e na implantação do movimento (THIESEN; WANTUIL, 1979a)

Concomitantemente à receptividade de suas obras pelo público, Kardec adquire maior autonomia quanto aos seus estudos e pesquisas espíritas. No ano de 1857, ainda, a residência do casal Kardec passa a abrigar reuniões de seu próprio grupo, primeiro passo para a criação, em 1858, da Sociedade Parisiense de Estudos Espíritas²⁶. Nesse mesmo ano publica um guia que continha instruções sobre as condições para a comunicação com os espíritos e os meios de se desenvolver a faculdade dos médiuns, intitulado “Instrução Prática Sobre as manifestações Espíritas”. Em 1859 é formulada uma “Introdução ao conhecimento do mundo invisível ou dos Espíritos, encerrando os princípios fundamentais da Doutrina Espírita e respostas a algumas objeções desfavoráveis” sob o título: “O que é o Espiritismo” (KARDEC, 1995).

Conforme Sausse (1969:27-28), em Setembro de 1860, Kardec realiza uma viagem e constata os progressos da doutrina em cidades como Lyon, Sens, Mácon e Saint-Etienne, afirmando que a frase “O Espiritismo está no ar” é a melhor expressão para o desenvolvimento doutrinário, a exemplo de Lyon, onde os espíritas eram numerosos em todas as classes sociais, contando-se em centenas entre os operários. No decurso do *tour*, um dia após realizar discurso elogiando o movimento espírita lionês, em 19 de Setembro, o viajante recebe a seguinte comunicação dos espíritos: “Porque te admiras disso? Lião foi a cidade dos mártires; a fé aí é vivaz; ela fornecerá apóstolos ao Espiritismo. Se Paris é a cabeça, Lião será o coração” (SAUSSE, 1969:29).

No ano de 1861, é publicado o mais completo estudo sobre a mediunidade da obra Kardecista, intitulado “O Livro dos Médiuns”, o qual contém o “[...] Ensino especial dos Espíritos sobre a teoria de todos os gêneros de manifestações, os meios de comunicação com o mundo invisível, o desenvolvimento da mediunidade, as dificuldades e os tropeços que se podem encontrar na prática do Espiritismo constituindo o seguimento d’O Livro dos Espíritos” (KARDEC, 1998).

²⁶ No dia 1º de abril desse ano, é instituída legalmente a *Société Parisienne des Études Spiritiques* – SPES (SAUSSE, 1969); também chamada por Kardec ‘*Société Spirite de Paris*’, ‘*Société des Études Spiritiques*’, ou ‘*Société de Paris*’ (CHIBENI, 2000). Nas reuniões semanais da SPES foram desenvolvidas diversas atividades mediúnicas e de estudo supervisionadas por Kardec. As reuniões geralmente não eram públicas, mas havia “reuniões gerais” para apresentação de visitantes, por membros da Société. Tal restrição de acesso dava-se aos objetivos das reuniões relacionados à pesquisa teórica e experimental dos fenômenos. Também foi um meio de elaboração da doutrina espírita. (CHIBENI, 2000; THIESEN; WANTUIL, 1979a).

Em fevereiro de 1862 é publicada nova obra, dessa vez trata-se de “O Espiritismo na sua expressão mais simples”, “uma exposição sumária do ensino dos Espíritos e suas manifestações” (KARDEC, 1989). Nesse mesmo ano realiza nova viagem pelo interior da França, e narra, em obra intitulada “Viagem Espírita de 1862” sua experiência em que percorreu diversas cidades²⁷ em sete semanas, constatando, por onde passou, o progresso das crenças espíritas. Fazendo um paralelo entre essa viagem e a anterior afirma que, em 1860, na cidade de Lyon deveriam existir algumas centenas de espíritas, já no ano seguinte esse número deveria estar em torno de cinco a seis mil, sendo que nessa última visita, o cálculo seria difícil, mas poderia ser avaliado em torno de vinte e cinco a trinta mil. Em Bordeux os espíritas não chegavam a mil no ano de 1861, e no ano seguinte esse número decuplicou-se. Com relação à propagação cultural do Espiritismo nas classes sociais, o viajante espírita afirma que a doutrina difunde-se partindo de classes com maior esclarecimento ou de mediana cultura, propagando-se principalmente das classes médias para as mais altas e baixas, constituindo-se, os grupos de estudo, quase que exclusivamente por membros de tribunais, magistrados e por funcionários públicos. Já alguns aristocratas mostravam simpatia à causa, mas pouco se reuniam.

Em abril de 1864, ganha força literária o ensinamento moral e Cristão do Espiritismo, quando Kardec publica “Imitação do Evangelho Segundo o Espiritismo”, obra que continha “[...] a explicação das máximas morais do Cristo em concordância com o Espiritismo, assim como suas aplicações perante a vida” (KARDEC, 1995), sendo republicada em 1866 com o título definitivo de “O Evangelho Segundo o Espiritismo”. Antes dessa republicação, em agosto de 1865, é publicada a obra “O Céu e o Inferno, ou a Justiça Divina Segundo o Espiritismo”, ou seja. “[...] um exame comparado das doutrinas sobre a passagem da vida corporal à vida espiritual, as penas e recompensas futuras, os anjos e os demônios, as penas eternas, etc.; seguido de numerosos exemplos acerca da situação real da alma durante e depois da morte” (KARDEC, 1999)

Finalmente, em 6 de janeiro de 1868, Kardec completa o ciclo de suas principais obras com a publicação de “A Gênese, os milagres e as predições segundo o Espiritismo”, obra que, conforme indica seu título, são analisados os temas da Gênese, dos milagres e das predições, em suas relações as leis decorrentes do estudo e da observação dos fenômenos espíritas” (KARDEC, 1992).

²⁷ Em seu texto, Kardec refere-se a Provins, Troyes, Sens, Lyon, Avignon, Montpellier, Certe, Toulouse, Marmande, Albi, Sainte-Gemme, Bordeaux, Royan, Mesches-sur-Garonne, Marennes, St.-Jean d'Angély, Angoulême, Tours e Orléans.

Após anos de trabalho intenso na edificação do Espiritismo, no dia 31 de março de 1869, morre em Paris Hippolyte Léon Denizard Rivail, provavelmente vitimado pela ruptura de um aneurisma de aorta, conforme relatam Thiesen e Wantuil (1979a), em seu apartamento, no momento em que atendia um caixeiro de livraria. O corpo foi sepultado ao meio-dia de 2 de abril daquele ano, no cemitério de Montmartre, e se estima que mais de mil pessoas acompanharam o cotejo que passou pelas ruas de Grammont, Laffitte, Notre-Dame-de-Lorette, Fontaine e pelo Boulevard de Clichy (CHIBENI, 2000). Conforme esse autor, na primeira reunião da société após a partida de Kardec, surgiu a idéia da edificação de um monumento póstumo, que foi construído no dólmen do cemitério Père-Lachaise, para onde foram levados, em 1870 os restos mortais do célebre espírita.

Posteriormente à sua morte, foram publicadas, ainda, suas Obras Póstumas, uma compilação de escritos do Codificador do Espiritismo lançada em Janeiro de 1890 por dirigentes da Sociedade Parisiense de Estudos Espíritos. A obra transcreve ainda, uma [biografia](#) Kardec originalmente publicada na [Revista Espírita](#), o [discurso](#) proferido pelo [astrônomo Camille Flammarion](#) no seu sepultamento, e várias das [comunicações mediúnicas](#) ocorridas em reuniões freqüentadas pelo codificador.

1.6 A CHEGADA DO ESPIRITISMO AO BRASIL

O Doutrina codificada na França, por Allan Kardec, chegou ao Brasil ainda no século XIX, período da “Belle Époque”, em que a cultura francesa exercia grande influencia sobre a sociedade brasileira. Segundo Stoll (2003), acredita-se que, há aproximadamente 150 anos, imigrantes leitores de jornais europeus trouxeram ao país a moda de experiências de comunicação com as chamadas “mesas girantes”. Conforme Weguelin (2005) o conhecido Jornal do Comércio publica, em 14 de junho de 1853, no Rio de Janeiro, a primeira notícia no Brasil sobre as famosas mesas girantes, através do Dr. José da Gama e Castro, correspondente do jornal em Berlim.

Como na França, o maior veículo de divulgação da doutrina no Brasil passou a ser a literatura. Machado (1996) nos informa que em 1860 foi lançado o primeiro livro espírita impresso no Brasil: *Les temps sont arrivés* (Os tempos são chegados), de Casimir Lieutad. No entanto, Weguelin (2005) citando Canuto de Abreu, defende que há um real mistério sobre quais os primeiros livros espíritos publicados no Brasil: a obra de Lieutad ou uma tradução

atribuída ao francês Alexandre Canu, da obra kardecista “O Espiritismo em sua Expressão mais Simples”. Controvérsias à parte, em exemplar da revista Espírita de 1864, Kardec já tecia comentários acerca dos progressos do Espiritismo no Brasil, destacando o importante veículo que vinha sendo sua obra supracitada (WEGUELIN, 2005:85):

Verificamos com satisfação que a idéia espírita faz sensíveis progressos no Rio de Janeiro, onde ela conta com numerosos representantes, fervorosos e devotados. A pequena brochura *Le Spiritisme à sa plus Simple Expression*, publicada em língua portuguesa, contribuiu, não pouco, para ali espalhar os verdadeiros princípios da Doutrina.

Logo, em Salvador, entre os anos de 1860 e 1870 foi lançado o primeiro periódico espírita brasileiro intitulado Echos do Além Túmulo, por Luiz Olímpio Teles de Menezes: professor, jornalista e membro do Instituto Histórico da Bahia. Segundo Giumbelli (1997), Teles de Menezes também lança nessa década o opúsculo "O Espiritismo - Introdução ao Estudo da Doutrina Espírita" com extratos de "O Livro dos Espíritos" traduzidos pelo próprio.

Assim, abriu-se também, o espaço para a formação de grupos dedicados ao estudo e à divulgação da doutrina espírita. Os primeiros grupos kardecistas constituídos no país surgiram em Salvador (em 17 de setembro 1865) o "Grupo Familiar do Espiritismo" fundado por Luiz Olímpio Teles de Menezes; e no Rio de Janeiro (em 2 de agosto de 1873) a “Sociedade de Estudos Espíritos Grupo Confúcio”. Conforme Stoll (2003), esses grupos eram formados, predominantemente, por membros da colônia francesa instalados na Corte e por intelectuais, médicos, engenheiros e militares das elites e classes médias locais. Afirma Weguelin (2005) que no ano de 1876 (em 23 de março) é fundado no Rio de Janeiro, por participantes do “Grupo Confúcio” e sob orientação de Bittencourt Sampaio, a "Sociedade Espírita Deus, Cristo e Caridade", onde se destacavam os estudos de orientação evangélica.

A partir daí, muitos outros grupos espíritas são fundados no país, com especial destaque àqueles formados no Rio de Janeiro, como a “Congregação Espírita Anjo Ismael” (em 20 de maio de 1887); o “Grupo Espírita Caridade” (em 8 de junho de 1888); a “Sociedade Acadêmica Deus, Cristo e Caridade” (em 3 de outubro de 1879); o “Grupo Espírita Fraternidade” (em 21 de Março de 1880) e o que anexou-se a esse, o “Grupo Humildade e Fraternidade” (em 6 de junho do mesmo ano); assim como o “Grupo dos Humildes” ou “Grupo do Sayão” (em 15 de janeiro desse ano) e a “União dos Espíritas do

Brasil”, fundada nesse ano e presidida pelo futuro fundador da Federação Espírita Brasileira: Augusto Elias da Silva.

Ainda em 1875 surge, a partir do Grupo Confúcio, primeiro órgão de propaganda espírita no Rio de Janeiro, sob a direção de Antônio da Silva Neto, também denominada como a sua inspiradora francesa: Revista Espírita. Nesse mesmo ano foi lançada no Rio de Janeiro, então capital e centro político-cultural do Brasil, a primeira tradução de “O Livro dos Espíritos” de Allan Kardec atribuída a Joaquim Carlos Travassos e publicado pela Editora B. L. Garnier. Segundo Machado (1996), essa edição foi rapidamente esgotada por uma camada da população que não tinha acesso às leituras em Francês, mas estava ávida pelo conhecimento dos mistérios dessa nova doutrina. Conforme Weguelin (2005), ao longo desse ano surgem outras traduções de “O Livro dos Espíritos”, “O Livro dos Médiuns”, “O Céu e o Inferno” e da Revista Espírita.

No decorrer dos anos a divulgação da doutrina aumenta, e a literatura cresce. Em 1876 é lançada a tradução de “O Evangelho Segundo o Espiritismo”, sendo lançada em 1882 a tradução de “A Gênese” e, em 1883, outro periódico espírita denominado “Reformador”. Nesse periódico é lançada a tradução de “O que é o Espiritismo”, o qual foi publicado como livro no ano de 1884. As “Obras Póstumas” são apresentadas em fascículos no ano de 1891 e como livro em 1892.

Ao passo que a obra kardeciana é traduzida, importantes fatos ocorrem para a consolidação de um movimento nascente em terras cariocas, como o surgimento, em 1881, da Revista da Sociedade Acadêmica Deus, Cristo e Caridade, instituição com grande prestígio no meio espírita e que nesse mesmo ano recebeu uma proibição policial para a realização de suas atividades. Com a polêmica gerada em torno desse fato, em 6 de setembro de 1881 uma comissão de espíritas visita o então imperador Dom Pedro II, que na época afirmou não consentir com as citadas perseguições. Já em 1882 a diretoria dessa mesma sociedade dirige um ofício ao imperador, agradecendo pela liberdade com que podia exercer as suas atividades, mesmo após o episódio ocorrido no ano anterior. Nesse mesmo ano é realizada a 1ª Exposição Espírita do Brasil, sendo, também, e inaugurada a *Livraria da Sociedade Acadêmica*, com o intuito de difundir a literatura espírita.

Nesse ínterim de divulgação do Espiritismo no Brasil destacou-se o periódico denominado “Reformador – Órgão Evolucionista”, lançado pelo fotógrafo português Augusto Elias da Silva em 21 de janeiro de 1883. Inicialmente com periodicidade quinzenal, com apenas quatro páginas, tornou-se importante órgão de propaganda espírita na corte brasileira, difundindo os preceitos espíritas e noticiando os fatos ocorridos no nascente movimento

espírita brasileiro, a exemplo de uma viagem feita por delegação da “Sociedade Acadêmica...” para propaganda e visita a diversas localidades e grupos espíritas no Brasil. Com uma reduzida tiragem inicial (de 300 a 400 exemplares), o “Reformador” era distribuído gratuitamente, mas com seu crescimento, a publicação ampliou-se, e a distribuição também passou a ser remetida para outros países, principalmente Portugal.

A figura de Augusto Elias da Silva, fundador do Reformador, também teve importante papel nos primórdios da “Federação Espírita Brasileira” – FEB. Em 2 de janeiro de 1884 foi organizada a FEB, com sua primeira diretoria constituída por: Ewerton Quadros como presidente; F. Figueira como vice-presidente; Elias da Silva como Tesoureiro; J. Pinto como secretário e Antônio Xavier como arquivista. Nessa ocasião o periódico já era considerado órgão oficial da Federação.

Segundo Giumbeli (1997:63), o surgimento da FEB é apresentado por diversos autores como um esforço de articulação entre os grupos espíritas existentes no Rio de Janeiro, sendo sua principal função e razão de existência, a representação desses grupos. Entretanto, no Reformador de 15 de janeiro de 1884, a Federação é apresentada com a função de promover “a propaganda ativa do Espiritismo pela imprensa e por conferências públicas”. Para esse autor, o fato de não existir um mecanismo de filiação ou de representação de grupos espíritas, mas apenas de indivíduos, deixa claro o reconhecimento da função propagandeadora dos diretores perante essa instituição.

Nesse momento, a FEB ainda não tinha uma projeção nacional, visto que a maioria de seus sócio-fundadores (37 dos 40) pertenciam à então província do Rio de Janeiro. Inicialmente, as atividades da Federação giravam em torno da discussão de temas e textos doutrinários e sessões para os sócios, sendo no ano de 1886 o marco inicial dos “trabalhos experimentais”, com sessões de evocação e estudo de comunicações espirituais, ou seja, estudos sobre a mediunidade. Já com um caráter doutrinário mais voltado ao público, no ano de 1889 iniciam-se os estudos metódicos de “O Livro dos Espíritos”, assim como as comemorações públicas do aniversário do nascimento e da morte de Allan Kardec (respectivamente 3 de março e 31 de outubro). Vale destacar, também, a importância da série de 23 conferências realizadas por pessoas ligadas a FEB, entre os anos de 1885 e 1887, as quais atraíram a atenção para esse nascente movimento doutrinário.

Ainda no ano de 1889, Bezerra de Menezes assume a presidência dessa instituição, deixando-a em 1890 para assumir o homeopata Francisco de Menezes Dias da Cruz, ano em que é criado um grupo de Assistência aos Necessitados, o qual reunia-se semanalmente para planejar arrecadações e distribuições de alimentos, roupas e dinheiro entre

famílias de baixa renda, atividade que primordiou um trajeto de trabalhos assistencialistas no decorrer da história dessa instituição. Outra atividade marcante (a partir do ano de 1893 até o ano de 1895) foram as sessões diárias de estudos teóricos e práticos, conduzidas por diferentes grupos da federação. O ano de 1895 é, também, marcado pelo retorno de Bezerra de Menezes à presidência da instituição, conseguindo ele sucessivas reeleições até 1900, o ano de sua morte.

Durante o período em que esteve à frente da instituição, Bezerra de Menezes idealizou um projeto de unificação das instituições espíritas brasileiras em torno da FEB, porém, conforme salienta Giumbelli (1997) durante esse período nenhuma adesão foi registrada, nem foram realizadas maiores ações em torno de um disciplinarização dos grupos espíritas. No entanto a FEB reiterava seu papel de principal instituição espírita brasileira, continuando com a publicação do reformador e a divulgação doutrinária, chegando a se posicionar como “representante dos diversos centros espíritas do Brasil” enviando dados de 79 grupos espíritas do país a um congresso realizado pela London Spiritualist Alliance, no ano de 1898.

A partir da Gestão de Bezerra de Menezes incia-se uma nova era na institucionalização do movimento espírita do Brasil, sobre a qual trataremos adiante, no próximo capítulo, com alguns dados históricos que serão pertinentes para o entendimento da cultura espírita no contexto brasileiro.

CAPÍTULO 2 – DOCTRINA E CULTURA ESPÍRITA

2.1 A COSMOLOGIA ESPÍRITA

O Espiritismo tem como princípio, de acordo com seu codificador, as relações do mundo material com os “Espíritos”, ou “seres do mundo invisível”. Seus adeptos são os espíritas, ou spiritistas e, essa doutrina específica, liga-se a uma tradição mais geral da metafísica denominada Espiritualismo. Segundo Allan Kardec, o Espiritismo não é obra sua, mas um sistema filosófico livre, revelação divina traduzida na cooperação entre Espíritos “encarnados” e “desencarnados”.

Para tipificarmos a cosmologia de uma doutrina “revelada pelos Espíritos” nada mais coerente do que recorrer às fontes primárias dessa “revelação”. É no Livro dos Espíritos, obra apresentada em forma de diálogo, com perguntas de Allan Kardec e respostas dos Espíritos, que o pedagogo francês sintetizou alguns preceitos basilares dessa doutrina.

Deus é eterno, imutável, imaterial, único, todo-poderoso, soberanamente justo e bom.

Criou o Universo, que compreende todos os seres animados e inanimados, materiais e imateriais.

Os seres materiais constituem o mundo visível ou corporal e os seres imateriais o mundo invisível ou espírita, ou seja, dos Espíritos.

O mundo espírita é o mundo normal, primitivo, eterno, preexistente e sobrevivente a tudo.

O mundo corporal é secundário; poderia deixar de existir ou nunca ter existido, sem alterar a essência do mundo espírita.

Os Espíritos revestem temporariamente um invólucro material perecível e sua destruição pela morte os devolve à liberdade.

Entre as diferentes espécies de seres corporais Deus escolheu a espécie humana para a encarnação dos Espíritos que chegaram a um certo grau de desenvolvimento, o que lhes dá superioridade moral e intelectual ante as demais.

A alma é um espírito encarnado, e o corpo apenas o seu invólucro.

Há no homem três coisas: 1º) O corpo ou ser material, semelhante ao dos animais e animado pelo mesmo princípio vital; 2º) A alma ou ser imaterial, espírito encarnado no corpo; 3º) O Liame que une a alma ao corpo, princípio intermediário entre a matéria e o Espírito [...].

O Espírito não é portanto um ser abstrato, indefinido, que só o pensamento pode conceber [...] (KARDEC, 1996:22-23).

Analisando os postulados espíritas percebemos que nessa doutrina o princípio maior é a existência de uma “inteligência suprema, causa primária de todas as coisas.” É a esse ente maior, “causa de tudo que não é obra do homem”, que pode-se atribuir a idéia espírita de Deus, conferindo à doutrina uma identidade deísta, ou teísta. Esse Deus é considerado eterno, sem começo nem fim, porque se assim não fosse, teria sido criado por algo pré-existente; imutável porque “suas leis” regem o universo mantendo uma “estabilidade”; imaterial, pois sua natureza difere de toda a matéria conhecida e sujeita a mudanças; é único, visto que sem esse atributo não haveria um poder universal de organização, além de todo-poderoso e soberanamente justo e bom.

Assim, a obra divina pode ser entendida como constitutiva de dois elementos basilares, ou seja, o espírito e a matéria. Indagando aos “espíritos da codificação” sobre as propriedades desses dois elementos gerais, Kardec (1996) obtém a explicação de que o espírito é “o princípio inteligente do universo”, e que a matéria é o instrumento utilizado para a realização das ações deste, mas que também o escraviza, fazendo-o dependente dela. Entretanto, como o “mundo espiritual” é pré-existente ao “mundo material”, esse não passa de um estágio pelo qual os seres imateriais terão que passar. Esses elementos gerais do universo constituem a chamada “trindade universal” (Deus – espírito – matéria). Para um entendimento mais preciso dessas relações cosmológicas, os chamados “espíritos da codificação” lembram a Kardec o papel intermediário entre espírito e matéria, realizado pelo chamado “fluido universal, primitivo ou elementar”. Esse elemento, como a matéria, é suscetível à ação dos espíritos, e encontra-se em várias gradações entre dois estados básicos: o de eterização e imponderabilidade, predominante no mundo espiritual; e o de materialização e ponderabilidade, que predomina no mundo material. Esse fluido é o veículo das emanções espirituais como o sentimento, o pensamento e o arbítrio.

Como nesse sistema de crenças o mundo espiritual (ou invisível) é pré-existente ao mundo material (ou visível), pode-se afirmar que aquele engloba e confere sentido a esse, numa constante relação de complementariedade. Cavalcanti (1983) preceitua que tal relação ordena-se em dois eixos principais, um diacrônico e outro sincrônico. O eixo diacrônico remete-nos à noção de reencarnação a que está submetido o indivíduo, ou seja, o ciclo contínuo de sucessivas vidas no mundo material, ou na carne, pelas quais os espíritos devem passar para sua evolução e progresso. O eixo da sincronia nos leva ao entendimento da

relação constante entre espíritos “encarnados” e os “desencarnados”, em que o papel da comunicação espiritual entre os dois mundos é desenvolvido sob a acepção do conceito de mediunidade.

2.2 IDENTIDADE E NOÇÃO DE PESSOA

Para compreendermos a noção de pessoa no Espiritismo faz-se necessário o conhecimento dos três componentes básicos que conferem a noção de identidade ao indivíduo nesse sistema de crenças. No Livro Segundo, Capítulo Primeiro, de “O Livro dos Espíritos”, Kardec explicita tais componentes que são: o espírito ou alma, o corpo e o perispírito.

Nesse sentido, alma nada mais é do que aquele espírito (portador de inteligência, vontade e senso moral) que encontra-se encarnado em um corpo, ou seja, o corpo é animado por um espírito que, ao encontrar-se temporariamente ligado a matéria, passa a ter essa denominação. Como o princípio de tudo é o mundo espiritual, de onde vem a manifestação inteligente, o corpo tem a função de um veículo, ou seja, de um instrumento para a vida no mundo material. Entretanto, no indivíduo também existe um elemento intermediário entre espírito e matéria: o perispírito. Kardec (1996) preceitua que o perispírito é composto de fluido universal em estado etéreo e imponderável.

Na crença Espírita, existe a preponderância do mundo invisível, eterno e espiritual sobre o mundo visível, material e finito. Assim, o espírito é a essência do indivíduo, que necessita realizar passagens pelo mundo secundário e material para realizar sua evolução. O corpo é um instrumento para a passagem pelo mundo da matéria, sendo que esse instrumento é intermediado pelo corpo fluídico denominado perispírito. Nesse sentido a morte é entendida como um retorno ao mundo espiritual, e o perispírito, responsável pela transmissão das faculdades espirituais (inteligência, sensações, vontades...) ao corpo, exercendo também a função de conservar a identidade fluídica do espírito após a morte do corpo material, que no Espiritismo é entendida sob a acepção da categoria desencarnação.

Assim, Cavalcanti (2003) explica a noção de pessoa no Espiritismo de acordo com as categorias “Mundo Visível” e “Mundo Invisível”, afirmando que todo o sistema converge para o indivíduo, onde existe uma diferenciação entre o “Eu Maior” (espírito eterno)

e o “Eu menor” (espírito encarnado / parte grosseira). Nesse contexto, entram em jogo as noções de evolução e progresso, de encarnação e reencarnação, e de causa e efeito.

2.3 PROGRESSO E EVOLUÇÃO NO ESPIRITISMO

Sabemos que os ideais evolucionistas e progressistas permearam todo o século XIX, período histórico da codificação do Espiritismo na França. As expressões dessas idéias deram-se nos mais diferenciados campos do conhecimento humano. Incontri (2001) as sintetiza nas seguintes características:

- 1) Que a evolução é uma lei natural, que pode ser descoberta no mundo orgânico, no devir histórico e na produção humana.
- 2) Que a evolução tem um sentido, se não determinado e previsível (Fichte, Comte, Marx), pelo menos inteligível e pensável, (Spencer e Darwin).
- 3) Que, no plano histórico, a evolução se fecha num ciclo, num estágio ou num patamar.
- 4) que o indivíduo está submetido a uma lei que transcende a ele próprio e que até o determina (INCONTRI, 2001: 39).

Conforme essa autora, tais idéias foram responsáveis pela introdução, na cosmovisão humana, de um rompimento com a noção dominante de um universo estático, herdeira de tradições religiosas cristãs. Desse modo, a nova dinâmica seria a de um devir permanente, um processo contínuo. Mas como a doutrina Espírita insere-se nessa perspectiva? O evolucionismo espírita inaugura uma interpretação diferenciada do cristianismo, onde se misturam postulados científicos e filosóficos do século XIX, proporcionando uma releitura muito específica da moral cristã.

Apesar de o evolucionismo espírita estar condicionado pelas “leis divinas”²⁸, sua proposta está vinculada aos pressupostos moderno-iluministas de racionalidade e liberdade do

²⁸ Na Parte Terceiro do Livro dos Espíritos, estão elencadas na seguinte ordem: [Lei divina ou natural](#) (Capítulo 1); [Lei de adoração](#) (Capítulo 2); [Lei do trabalho](#) (Capítulo 3); [Lei de Reprodução](#) (Capítulo 4); [Lei de Conservação](#) (Capítulo 5); [Lei de destruição](#) (Capítulo 6); [Lei de Sociedade](#) (Capítulo 7); [Lei do Progresso](#) (Capítulo 8); [Lei de igualdade](#) (Capítulo 9); [Lei de Liberdade](#) (Capítulo 10); [Lei de justiça, amor e caridade](#) (Capítulo 11).

indivíduo. Nesse sentido, apesar de tudo evoluir de acordo com os “planos de Deus”, o espírito é um ser que pode interferir na própria evolução com seu “livre-arbítrio”. Tal evolução, também dá-se no plano biológico²⁹, no mundo material, mas o cerne de tudo é a progressão e o aperfeiçoamento espiritual no decorrer de diversas existências; encarnando e reencarnando seu destino é uma permanente transcendência direcionada à uma relativa perfeição.

A cosmogonia espírita postula uma lei cósmica do progresso, atrelada a uma lei de justiça e de amor, pois existem razões justas e teleológicas que o bom senso e a lógica propalados por Kardec atribuem para um Deus perfeito ter criado um mundo imperfeito, delimitado entre o bem e o mal. A finalidade da evolução espiritual é a perfeição, uma transcendência que nos aproxima do divino. Para que tal evolução possa dar-se de maneira contínua e progressiva, do mesmo modo como sucede a incessante “criação divina”, é necessário que os espíritos passem por uma “pluralidade de existências” e de “mundos habitáveis”, os quais também estão sujeitos a essa mesma lei de progresso.

As respostas às perguntas iniciais do Livro Segundo do *Livro dos Espíritos*, esclarecem-nos que os Espíritos são “os seres inteligentes da criação” e que “Eles povoam o Universo, além do mundo material”, sendo entes individualizados, infinitos, mas distintos da divindade, pois são criações desta. Comentando “os ensinamentos dos Espíritos”, Kardec afirma que esses são seres imateriais porque diferem de tudo aquilo que à sua época conhecia-se pelo nome de matéria. Desse modo, podemos afirmar que os atributos específicos dos espíritos são o pensamento, a inteligência e a vontade, que por sua vez caracterizam-nos como individualidades morais de um princípio inteligente, dotadas de livre-arbítrio. Como criações contínuas, simples, ignorantes e imperfeitas da divindade, devem percorrer uma trajetória evolutiva que os leve à já citada perfeição relativa, estágio no qual ocorrerá a igualdade e a realização da justiça divina. Cavalcanti (1983:36) identifica, nessa doutrina, um duplo conceito de igualdade, a qual é atribuída aos Espíritos:

²⁹ É interessante notar o esforço de alguns estudiosos espíritas para traçarem esse paralelo, a exemplo do ensaio de Souza (2002:179), que tenta demonstrar ser perfeitamente possível um diálogo entre a teoria da evolução das espécies, de Charles Darwin, e o evolucionismo espírita. Conforme essa autora: “Ambos tratam do homem, de sua origem, evolução e destino; a diferença está, apenas, em que, se ambos consideram o ser humano como produto de evolução, o primeiro direciona seu interesse para a evolução biológica ou orgânica e o segundo para a espiritual por meio da evolução orgânica”.

1. substancial, no sentido em que são seres da mesma natureza, individualidades morais que têm como principais atributos a *inteligência*, a *vontade* e o *livre-arbítrio*;

2. posicional, pois todos foram criados simples e ignorantes, num ponto zero de sua trajetória, tendo à frente um mesmo alvo a alcançar. Todavia, essa igualdade primeira na *imperfeição* é sobretudo uma base a partir da qual se desenvolve uma desigualdade: embora todos os Espíritos tenham uma mesma natureza e um mesmo alvo a alcançar, cada percurso será único. Nele e a partir dele se diferenciarão.

Segunda essa autora, a combinação de determinismo divino (com um universo comandado pelas leis divinas) e livre-arbítrio (atributo do Espírito, que o torna responsável por suas ações) configuram uma permanente “tensão não-contraditória” nesse sistema de crenças, pois ao passo em que Espírito é determinado por leis que regem sua evolução, o livre-arbítrio é o dispositivo que pode fazê-lo evoluir pelos seus méritos e esforços próprios, enfatizando o papel do indivíduo na condução de seu destino espiritual. Ao tornarem-se responsáveis por suas realizações, os espíritos são considerados individualidades morais, que dividem-se nas suas etapas evolutivas entre os dois pólos da dualidade maniqueísta bem x mal.

É nesse conflito entre a busca da perfeição relativa, do senso altruísta, e do amor (o bem) e a predominância das paixões inferiores, materializadas, do egoísmo, do orgulho (o mal) que o espírito realiza seus estágios de evolução, sendo que os espíritos mais desprendidos dos valores inferiores galgam, de acordo com a justiça divina, a perfeição mais rapidamente, o que valoriza seus méritos e esforços na busca do bem, que seria tudo aquilo que está de acordo com as leis divinas. E o que seria o mal? No entendimento espírita, seria uma condição pela qual todos os espíritos passam por algum momento de sua existência, podendo permanecer nela por períodos existenciais mais ou menos prolongados. Na verdade o mal seria apenas uma etapa na qual determinados espíritos ainda ignorantes da “Lei de Deus” estagiam, infringindo o determinismo divino até adquirirem sua “conscientização cósmica”.

2.4 ENCARNAÇÃO E REENCARNAÇÃO, CAUSA E EFEITO

Na doutrina divulgada por Kardec as idéias de encarnação e reencarnação, e da lei de causa e efeito são essenciais para o entendimento do trajeto cosmológico do indivíduo. Cavalcanti (1983) reafirma essa importância considerando que o motor da trajetória espiritual

é a relação que os espíritos estabelecem com o Mundo Invisível e o Mundo Visível ao longo de sucessivas e inumeráveis encarnações, ou vidas corporais.

Para que os espíritos ascendam na sua escalada evolutiva rumo à perfeição, Deus impõe-lhes a necessidade de encarnar e reencarnar para que, segundo Kardec (1996), possam sofrer todas as vicissitudes da existência corpórea e ao mesmo tempo progredirem como co-criadores do universo, trabalhando para harmonizarem-se com as leis divinas. Submetendo-se às provas de cada existência (encarnação) os espíritos adquirem mais e mais experiência rumo ao seu melhoramento evolutivo até tornarem-se “Espíritos puros”.

Entretanto, como o processo reencarnatório é condicionado pela divindade e sua inexorável justiça, toda a relativa desigualdade existente entre os espíritos deve ser motivada por fatores ligados ao arbítrio de cada ser. Assim, os Espíritos diferenciam-se optando pelo bem ou pelo mal, adquirindo mérito ou culpa na sua jornada; é isso o que podemos entender como “Lei da Causalidade Cósmica”, que novamente nos remete à noção de “Causa e Efeito”. Ao passo em que esse processo de sucessivas vidas é determinado pela causalidade, o mesmo também é submetido à já citada “Lei de Evolução e do Progresso”, donde conclui-se que sob esse mecanismo os espíritos e a humanidade tendem a progredir com a sucessão de encarnações dos indivíduos. A partir daí explicita-se um princípio importante do reencarnacionismo espírita, sob o qual compreende-se que não é possível o retrocesso evolutivo, como o pregado por outras doutrinas nas quais um espírito humano pode reencarnar, por exemplo, em corpos de animais³⁰. No espiritismo o que pode ocorrer é que o ser permaneça em um estado estacionário, estagnando seu processo de evolução espiritual, seja ela no sentido intelectual, seja ela no sentido moral.

Retomando a concepção espírita de livre-arbítrio, sabemos que dela resulta a escolha moral entre o bem e o mal, ou seja, a tentativa de harmonia com as leis divinas de amor, justiça, igualdade e caridade, ou sucumbência nos vícios do egoísmo, do orgulho, da vaidade, etc. Os espíritos que ao se utilizarem de seu arbítrio deixam-se dominar por esses vícios, afastando-se da diretriz divina, confrontam-se com a “Causalidade Cósmica”, adquirindo assim, débitos espirituais que poderão ser saudados no decorrer de suas existências e que deverão ser compensados na forma de expiações pelas quais geralmente passam nas existências corpóreas. Além das expiações os espíritos são submetidos a provas que testam sua capacidade de evoluir moral e intelectualmente nas diversas situações desse mundo; nesse

³⁰ A Metempsicose sustenta o retrocesso da [alma](#) humana para corpos animais ou espécies vegetais, ou a “transmigração da alma”.

sentido, nosso planeta é considerado um “mundo de expiações e provas”. É nessa perspectiva que a doutrina espírita fornece explicações para as causas das aflições terrenas, do sofrimento, da destruição, das desigualdades entre indivíduos e sociedades e das outras mazelas que assolam a humanidade.

Nesse sentido, Cavalcanti (1983) considera que a encarnação é o lugar no qual se define o trajeto de cada espírito, onde cada um se confronta com a matéria e a imperfeição diferenciando-se, assim, na escala espiritual³¹ de acordo com a utilização do livre-arbítrio. É também esse princípio que deve nortear o homem para a vida no mundo, fazendo do espiritismo uma doutrina que convida o homem a uma atitude ascética, no sentido que Weber (1982a) atribui ao termo.

2.5 A MORAL ESPÍRITA

Em sentido geral, pode-se entender Moral como um sistema de normas, ou regras de conduta, as quais derivam dos costumes e das tradições de determinada esfera cultural; já os costumes são derivados da ordem e do respeito dos indivíduos às estruturas sociais.

Como delimitação cultural específica, o Espiritismo apresenta uma moral também específica, norteadas por uma tradição cristã muito mais antiga do que sua codificação. A resposta à pergunta número 629 *do Livro dos Espíritos* esclarece-nos que: "A moral é a regra da boa conduta e portanto da distinção entre o bem e o mal. Funda-se na observação da lei de Deus. O homem se conduz bem quando faz tudo tendo em vista o bem e para o bem de todos, porque então ele observa a lei de Deus".

Essa releitura da moral cristã foi influenciada pelos diversos princípios que se coadunam para a formação de um escopo doutrinário que pode ser identificado pelo lema transcrito em *O Evangelho Segundo o Espiritismo*: “Fora da caridade não há salvação”. Na doutrina codificada por Kardec a caridade é conceituada, de maneira ideal, de acordo com a moral cristã de amor ao próximo, pleno e incondicional; desse modo, toda ação que seja direcionada ao próximo, nessas condições morais, é expressão de caridade:

A caridade, segundo Jesus, não se restringe à esmola, mas abrange todas as relações com os nossos semelhantes, quer se trate de nossos inferiores, iguais ou superiores. [...] O homem verdadeiramente bom procura elevar o

³¹ Conforme Kardec (1996), os espíritos podem ser classificados de acordo com três ordens principais. Os de terceira ordem são imperfeitos, com a predominância e afinidade à matéria e ao mal. Os de segunda ordem caracterizam-se pela predominância do espiritual sobre o material, afinando-se ao bem. Os espíritos de primeira ordem podem ser classificados como puros, desprendidos de quaisquer influências malévolas ou materiais.

inferior aos seus próprios olhos, diminuindo a distância entre ambos (KARDEC, 1996:355).

Outro aspecto importante é que, sob a ótica espírita, a noção caridade está totalmente atrelada às concepções de evolução e progresso, pois, como já vimos, neste sistema de crenças o espírito (indivíduo encarnado ou desencarnado) evolui principalmente em dois sentidos: o intelectual e o moral. É assim que as Leis de Deus atuam para o melhoramento do espírito. Em comentário escrito no Livro dos Espíritos, Kardec nos traz uma descrição da conduta do que seria um “homem de bem”, ou seja, de um homem moralizado. Tal descrição pode nos servir como interessante tipo-ideal de uma moral para o indivíduo espírita.

O verdadeiro homem de bem é aquele que pratica a lei de justiça, de amor e de caridade, na sua maior pureza. Se interroga a sua consciência sobre os próprios atos, pergunta se não violou essa lei, se não cometeu o mal, se fez todo o bem *que podia*, se não deixou escapar voluntariamente alguma ocasião de ser útil, se ninguém tem do que se queixar dele, enfim, se fez aos outros tudo aquilo que queria que os outros fizessem por ele.

Tem fé em Deus, na Sua bondade, na Sua justiça e na Sua sabedoria. Sabe que nada acontece sem a Sua permissão, e submete-se em todas as coisas à sua vontade.

Tem fé no futuro, e por isso coloca os bens espirituais acima dos bens temporais.

Sabe que todas as vicissitudes da vida, todas as dores, todas as decepções são provas ou expiações, e as aceita sem murmurar.

O homem possuído do sentimento de caridade e de amor ao próximo, faz o bem pelo bem, sem esperar recompensa, paga o mal com o bem, toma a defesa do fraco contra o forte e sacrifica sempre o seu interesse à justiça.

Encontra sua satisfação nos benefícios que distribui, nos serviços que presta, nas venturas que promove, nas lágrimas que faz secar, nas consolações que leva aos aflitos. Seu primeiro impulso é o de pensar nos outros, antes que em si mesmo, é para cuidar dos interesses dos outros antes que dos seus. O egoísta, ao contrário, calcula os proventos e as perdas de cada ação generosa.

É bom, humano e benevolente para com todos, sem distinção de raças, nem de crenças, porque em todos os homens vê irmãos seus.

Respeita nos outros todas as convicções sinceras e não lança anátema aos que não pensam como ele.

Em todas as circunstâncias, a caridade é o seu guia, tendo como certo que aquele que prejudica aos outros com palavras malévolas, que fere com o seu orgulho e o seu desprezo a suscetibilidade de alguém, que não recua à idéia de causar um sofrimento, uma contrariedade, ainda que ligeira, quando a pode evitar, falta ao dever de amar o próximo e não merece a clemência do Senhor.

Não alimenta ódio, nem rancor, nem desejo de vingança; a exemplo de Jesus, perdoa e esquece as ofensas e só dos benefícios se lembra, por saber que perdoado lhe será conforme houver perdoado.

É indulgente para as fraquezas alheias, porque sabe que também necessita de indulgência e tem presente esta sentença do Cristo: "Atire-lhe a primeira pedra aquele que se achar sem pecado."

Nunca se compraz em rebuscar os defeitos alheios, nem, ainda, em evidenciá-los. Se a isso se vê obrigado, procura sempre o bem que possa atenuar o mal.

Estuda suas próprias imperfeições e trabalha incessantemente em combatê-las. Todos os esforços emprega para poder dizer, no dia seguinte, que alguma coisa traz em si de melhor do que na véspera.

Não procura dar valor ao seu espírito, nem aos seus talentos, a expensas de outrem; aproveita, ao revés, todas as ocasiões para fazer ressaltar o que seja proveitoso aos outros.

Não se envaidece da sua riqueza, nem de suas vantagens pessoais, por saber que tudo o que lhe foi dado pode ser-lhe tirado.

Usa, mas não abusa dos bens que lhe são concedidos, porque sabe que é um depósito de que terá de prestar contas e que o mais prejudicial emprego que lhe pode dar é o de aplicá-lo à satisfação de suas paixões.

Se a ordem social colocou sob o seu mando outros homens, trata-os com bondade e benevolência, porque são seus iguais perante Deus; usa da sua autoridade para lhes levantar o moral e não para os esmagar com o seu orgulho. Evita tudo quanto lhes possa tornar mais penosa a posição subalterna em que se encontram.

O subordinado, de sua parte, compreende os deveres da posição que ocupa e se empenha em cumpri-los conscienciosamente.

Finalmente, o homem de bem respeita todos os direitos que aos seus semelhantes dão as leis da Natureza, como quer que sejam respeitados os seus.

Não ficam assim enumeradas todas as qualidades que distinguem o homem de bem; mas, aquele que se esforce por possuir as que acabamos de mencionar, no caminho se acha que a todas as demais conduz. (KARDEC, 1996:355).

2.6 UMA CULTURA ESPÍRITA

Conceituar cultura é tarefa complexa nos estudos sócio-antropológicos. No entanto, como seguimos o método tipológico não é nossa tarefa lograr uma definição precisa do termo. Tentaremos tratar a cultura espírita como um tipo-ideal, o qual será construído com o auxílio de bibliografia acerca do tema.

Segundo Cuque (2002:35), foi o antropólogo britânico Edward Burnett Tylor quem inicialmente utilizou o conceito de cultura em termos de etnologia.

Cultura e Civilização, tomadas em seu sentido etnológico mais vasto, são um conjunto complexo que inclui o conhecimento, as crenças, a arte, a moral, o direito, os costumes e as outras capacidades ou hábitos adquiridos pelo homem enquanto membro da sociedade.³²

Conforme Laraia (2006:25), Em fins do século XVIII o termo utilizado para designar os aspectos espirituais de uma comunidade provinha da língua germânica – Kultur – enquanto que da língua francesa provinha a palavra que definia os logros materiais dos povos – Civilization. Tylor sintetizou em uma única palavra – Culture – todas as possibilidades acerca das realizações humanas, afirmando que “tomado em seu sentido etnográfico é este todo o complexo que inclui conhecimentos, crenças, arte, moral, leis, costumes ou quaisquer outras capacidades ou hábitos adquiridos pelo homem como membro de uma sociedade.”³³

Contudo, Laraia (2006) argumenta que apesar de lançar as luzes sobre o atual entendimento antropológico do conceito, a abordagem tyloriana trazia uma dificuldade epistemológica, ou seja, o ranço do naturalismo das ciências naturais, como as teorias de Charles Darwin, fato que dificultava uma interpretação dos problemas do relativismo cultural. Mais tarde, no início do século XX, pesquisadores como Émile Durkheim, por sinal muito mais voltado para a Sociologia do que para Antropologia, e muito mais estruturalista do que culturalista, também contribuíram indiretamente para retirar dos conceitos de “civilização” e “cultura” os pressupostos do evolucionismo unilinear naturalista. Em sua obra sobre As formas elementares da vida religiosa faz a seguinte referência acerca do pensamento conceitual: “Nós nos recusamos então a vê-lo como um produto de uma cultura tardia em maior ou menor grau”. Para Cuque (2002), não devemos entender que Durkheim tenha proposto uma teoria sistemática da cultura, mas sua preocupação metodológica na determinação dos fatos e vínculos sociais levou-o a uma espécie de sensibilidade cultural, que ficou marcada na sua teoria da “consciência coletiva”³⁴.

³² No original: TYLOR, Edward. 1876. *La Civilisation primitive*. 2v. Paris: Reinwald. 2v.

³³ No original: TYLOR, Edward. 1871. *Primitive Culture*. Londres: John Mursay & Co.

³⁴ Entendamos por essa expressão o conjunto de representações coletivas, de ideais, valores e sentimentos que podem ser considerados comuns à totalidade dos indivíduos de determinada sociedade. É o laço que mantém a coesão e a unidade social através das gerações, superando e determinando as consciências individuais (DURKHEIM, 2000; CUCHE, 2002).

Nesse caminho, várias escolas da antropologia moderna também tentam romper com os resquícios do naturalismo, algumas preconizando a teoria de que a cultura pode ser estudada como um sistema simbólico. Entre essas abordagens, está a de Clifford Geertz, que em sua tentativa de diminuir a amplitude do conceito e transformá-lo em instrumento teórico mais preciso, define cultura como:

[...] um padrão de significados transmitido historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida (GEERTZ, 1989:103).

Para explicitar o tipo-ideal de uma cultura espírita no Brasil, apoiaremos-nos na concepção cunhada por Geertz, a qual busca a interpretação da dimensão simbólica dos fenômenos sociais. Para esse teórico, a cultura é entendida como uma coleção de símbolos que modelam e controlam o *ethos*, o agir individual, ao mesmo tempo que uma teia de significados é tecida por esses indivíduos (e pelos grupos), como um permanente processo de criação e recriação simbólicos. Já o que o autor chama “visões de mundo” nada mais é do que o conjunto de símbolos que sintetiza o *ethos* de um grupo, provocando poderosas e duradouras motivações nos seres humanos.

Em face disso, a perspectiva de uma cultura espírita pode ajudar-nos na interpretação hermenêutica de uma identidade específica, expressa por ciclos mais ou menos constantes de termos, símbolos, significados, concepções, textos, etc, os quais sugerem a existência de um sistema relativamente persistente, condicionador e condicionado por *ethos* e “visões de mundo” convergentes entre si.

Para esse trabalho, consideramos como o principal fator de transmissão histórico e simbólico da cultura espírita no Brasil a inserção e a adaptação da doutrina kardecista, já contextualizada anteriormente em sua história e em seus princípios elementares. Assim, para nossa abordagem, cultura espírita seria aquela que mantém um direto vínculo teórico, moral e religioso com a doutrina codificada por Allan Kardec no século XIX. Como foi discutido anteriormente, grande parte dos estudiosos da cultura espírita atribui ao Espiritismo brasileiro um caráter diferenciado da proposta kardecista francesa, no entanto, encaramos como reducionistas as abordagens que tendem a dicotomizar totalmente os traços culturais de um Espiritismo francês do século XIX (racionalista, científico, intelectualizado) com um Espiritismo brasileiro do século XX (religioso, místico, evangelizado). Corroboramos conosco a

opinião de Giumbelli (1997) que constatou nessas análises dicotômicas uma tendência cartesiana e apriorística, que não conseguiu apreender a lógica interna da cultura espírita brasileira.

A partir dessa reflexão, emerge o problema teórico de como encarar as características culturais do Espiritismo no Brasil: ciência ou religião? Ao invés da dicotomia, preferimos seguir a concepção de síntese científico-filosófico-religiosa adotada na interpretação institucional do espiritismo no Brasil.

Para que possamos tipificar a lógica interna do Espiritismo brasileiro, e a partir daí extrairmos elementos para nosso estudo comparativo, utilizaremos categorias intrínsecas ao “ethos” e à “visão de mundo” dos espíritas, seguindo a proposta de Geertz (1989). Conforme salienta Giumbelli (1997), para Geertz as crenças pautam-se a partir de modos apriorísticos de apreensão da realidade por parte dos indivíduos, de onde se determinam, previamente, as explicações para as experiências reais. Assim, nosso objetivo é trabalhar a maneira como a cultura espírita é conduzida pelos indivíduos na instituição estudada na pesquisa de campo.

É assim que uma leitura culturalista do social, em nosso caso apoiada em teóricos como Weber e Geertz, pode auxiliar no entendimento de instâncias próprias de uma esfera cultural como a espírita. Tal perspectiva nos esclarece acerca da constante interação do Espiritismo com outros meios sociais, com diversos meios institucionais, e até mesmo com outras instâncias religiosas já consolidadas no ambiente cultural brasileiro. Essa interação de significados e símbolos constrói “visões de mundo” que se constituem de forma significativa, ao mesmo tempo sólidas, coerentes, mas fluidas quando submetidas ao processo de interação. É dessa maneira que Silva (2006) considera a propagação do Espiritismo desde a sua origem até sua implantação no Brasil, ou seja, como um “constante ‘negociar de interesses’, em que apesar de manter um núcleo firme de concepções e de formas de agir no mundo modeladores de realidades, era também modelado por elas, incorporando outros signos, dialogando com outros âmbitos do social”.

2.7 CONSOLIDAÇÃO HISTÓRICA E INSTITUCIONALIZAÇÃO DA CULTURA ESPÍRITA NO BRASIL

Já tomamos ciência de que a popularização das mesas girantes e a divulgação da literatura foram os passos iniciais da implantação do Espiritismo no Brasil. Com o surgimento dos primeiros grupos kardecistas, essa literatura passa a ser o principal veículo da divulgação doutrinária e, segundo Machado (1996), ao passo que Kardec escrevia e lançava seus principais títulos, os mesmos eram traduzidos para o português e começavam a circular pelo país, como ocorreu com a primeira tradução de *O Livro dos Espíritos* em 1875, seguida de *O Livro dos Médiuns* e de *O Céu e o Inferno*, no mesmo ano e de *O Evangelho Segundo o Espiritismo*, em 1876. Essas obras fundamentais de Kardec, juntamente com as restantes, posteriormente implantadas no panorama sócio-cultural brasileiro, foram inicialmente acolhidas por intelectuais e representantes letrados das classes médias em grandes centros urbanos do país, como Rio de Janeiro, Salvador, etc. Entretanto, a aceitação no seio de uma sociedade eminentemente conservadora não seria fácil. Conforme Machado (1996), o lançamento da primeira tradução do *Livro dos Espíritos* pela livraria Garnier fez com que o maior editor do país recebesse duras e severas críticas, não obstante o rápido esgotamento dessa edição tenha motivado o lançamento de *O Livro dos Médiuns* e de *O Céu e o Inferno*.

Em fins do século XIX e no início do século XX começa a delinear-se a institucionalização da doutrina dos espíritos no Brasil. A crescente divulgação da literatura doutrinária e o surgimento da FEB marcam importante período de consolidação de uma cultura espírita nesse país. Silva (2006:73-74) que analisou enfatizando seu caráter religioso, elenca alguns pontos-chave atribuídos por historiadores para a rápida consolidação do Espiritismo em terras brasileiras, que na virada do século XIX para o XX expandia-se para além de Salvador e do Rio de Janeiro, chegando a outros núcleos urbanos do país como Curitiba, São Paulo e Maceió. Seguem esses pontos:

1º) o espiritismo ter angariado espaço entre os pequenos grupos da elite culta do país sintonizados com as concepções científicas e outras correntes advindas da Europa. Eles faziam parte do núcleo dominante da população até então católica – daí a reação acirrada e quase que imediata da igreja. Eram os brancos, políticos, médicos, militares, jornalistas, professores ou ocupantes de cargos administrativos nos dois principais centros do país à época, Rio de Janeiro e Salvador, que convertiam-se à mais nova e inusitada religião que surgia no Brasil;

2º) dois aspectos da doutrina favoreceram a sua difusão para além dos pequenos grupos pelos quais originalmente ela foi introduzida: a comunicação com os espíritos e a distribuição de receitas médicas, geralmente homeopáticas, por médiuns, de formação médica ou não, em estado de transe. Estas duas práticas possibilitaram ampla expansão da religião no país por terem tido uma ótima recepção da clientela - em sua maioria constituída pela população carente - que além de não ter um fácil acesso ao atendimento biomédico, principalmente, não era estranha a rituais onde ocorriam manifestações e comunicações de espíritos. Muito pelo contrário, favoreceu a expansão do espiritismo a imersão em um contexto cultural amplamente identificado com as influências indígenas, africanas e as manifestações do catolicismo popular com os seus benzedores, rezadeiras e curadores em que o tratamento de doenças por “meios mágicos” faziam (e ainda fazem) parte dos costumes e práticas seculares do povo brasileiro;

3º) formação peculiar, em todo o Brasil, de grupos que se organizavam de maneira familiar, com a reunião de parentes e amigos para o estudo do espiritismo e para a realização de sessões mediúnicas. Este movimento presente no espiritismo desde a sua chegada ao país, teve um duplo efeito, pois, ao tempo que aquiesceu a sua rápida expansão, também limitou a possibilidade de controle externo e formalizado por parte das Federações que pleiteavam uma homogeneização no movimento espírita. Isto porque ao se formar, cada grupo – posteriormente centro espírita – constituía características diferentes, com organização interna e modo de atuação próprios, que geralmente gravitavam em torno de um líder carismático, seja por suas habilidades dirigentes, seja por sua condição de médium ou por ambos os motivos. Para desenvolver suas atividades, os grupos, muitas vezes, tinham como único ponto em comum a referência às obras kardequianas. Esta forma de associação gerou uma heterogeneização muito grande ao interior do movimento espírita;

4º) a preocupação por parte de vários espíritas com a grande heterogeneização existente levou-os ao esforço de organizar os centros em associações ou federações; a intensa atividade editorial com a finalidade de divulgação das idéias espíritas; e, por fim, ao interior do próprio movimento espírita a preponderância de uma das suas vertentes, a religiosa, propiciando um espiritismo brasileiro com ênfase caritativa, na medida em que oferecia serviços assistências à população carente e cada vez mais crescente nos centros urbanos.³⁵

Com a proliferação dos grupos espíritas e o início da institucionalização da doutrina, começam também as represálias das instituições dominantes da época na tentativa de deslegitimar o avanço do Espiritismo, a exemplo do que ocorreu com o “Grupo Familiar do Espiritismo”, fundado por Teles de Menezes, na Bahia, o qual foi o primeiro centro kardecista de conhecimento público do país (RIO, 1951; MACHADO, 1996) já declarado como um perigo iminente e um atentado contra o catolicismo naquela região. A rápida disseminação

³⁵ Para uma abordagem mais detalhada sobre a consolidação do Espiritismo no Brasil consultar Abreu (1981); Aubrée e Laplantine (1990); Machado (1996); Giumbelli (1997) e Stoll (2003).

dos ideais espíritas entre uma classe média intelectualizada e influente, assim como entre uma camada pobre da população, carente de soluções para as injustiças, de auxílio caritativo e extremamente simpática às chamadas “curas espirituais”, fez com que o crescimento desses ideais fosse constantemente repreendido por diversos setores da sociedade, notadamente o clero católico, e algumas instituições que buscavam uma maior legitimação social, como as dos médicos e as dos juristas (MACHADO, 1996; GIUMBELLI, 1997).

Inicialmente, as maiores críticas ao Espiritismo eram provenientes de representantes do clero³⁶, pois a doutrina propagava-se em meio a um ambiente predominantemente dominado pelo catolicismo, religião oficial do país amparada, tanto culturalmente quanto legalmente, segundo Almeida (2000), pela Constituição de 1824. Entretanto, a mesma constituição também amparava a propagação de outros credos, que seguindo restrições, deveria ser discreta, em lugares privados, e não prosélita. A iminência do processo de separação entre a Igreja e o Estado abria espaço para as doutrinas racionais, liberais, progressistas. Ao mesmo tempo uma maior liberdade que o Estado permitiu a outras correntes religiosas, gerou reações do clero. O Espiritismo que pregava tais ideais modernos, e inseria-se num país onde a evocação dos mortos já tinha respaldo cultural entre as crenças indígenas e afro-brasileiras chegou por intermédio de classes cultas da sociedade. O clero, assustado com a propagação da “novidade”, começa campanha contra tal doutrina “altamente pernicioso ao catolicismo brasileiro”. Como relata Machado (1997:90-91), na Bahia, o fato que já atingira dimensão social, e preocupou o arcebispo D. Manoel Joaquim da Silveira que em 1867 redigiu e divulgou a seguinte pastoral:

Nesta Capital publicou-se um pequeno livro com o título – Filosofia Espiritualista – o Espiritismo – cujas perniciosas doutrinas, contra toda a expectativa, têm tomado incremento, pondo-se em prática certas superstições perigosas e reprovadas, que estão no domínio do público, e no interesse da vossa salvação, amados Filhos, Nós julgamos conveniente dirigir-vos esta Carta Pastoral, para prevenir-vos contra os principais erros que contém esse pequeno livro, e contra as superstições, que segundo as doutrinas nele contidas se estão praticando, como se nos tem informado, e do que já não é possível duvidar.

³⁶ Conforme Almeida (2000), as reações da Igreja aos processos sociais dos séculos XIX e XX, que levavam-na a uma separação do Estado, perpassavam por reorganizações internas conhecidas pela expressão “romanização do clero”. Tais reorganizações buscavam o fortalecimento institucional da Igreja, e condenava os chamados “erros modernos”, como o progressismo, o racionalismo, o liberalismo, a liberdade religiosa, o naturalismo, o socialismo, o matrimônio civil e a liberdade de ensino. Como a doutrina espírita apoiava-se em diversos desses aspectos da modernidade, foi ferrenhamente combatida pelos representantes do clero, desde o seu surgimento na França, até a sua implantação e consolidação em terras brasileiras.

Como ocorria na Europa, os dogmas católicos eram o argumento mais utilizado para o combate ao Espiritismo, e tais conflitos permaneceram no panorama de desenvolvimento da cultura espírita desde o império até após a Proclamação da República. Entretanto, a doutrina disseminou-se rapidamente em terras bahianas e, cada vez mais abrasileirado, absorveu elementos culturais do catolicismo e das religiões indígenas e afro-brasileiras, amoldando-se às peculiaridades de cada segmento social. Tal difusão também começa a ocorrer por todo o país.

A aceitação popular do Espiritismo acentua o seu processo cultural de sincretismo com as crenças de origem indígena e afro-brasileira, já peculiares também ao chamado catolicismo popular brasileiro, que fundiam-se cada vez mais, no imaginário da população, à doutrina de Kardec³⁷. O processo de sincretização era recíproco e, ao passo em que espíritas aderiam elementos de outras esferas cultural-religiosas, essas também incorporavam seus elementos, principalmente a terminologia da codificação kardequiana. Como lembra Machado (1996), a partir daí o termo “espiritismo” passa a representar uma intensa gama de manifestações de cunho místico, mágico e religioso, cada vez mais distantes de uma matriz kardecista, mas que encantava um povo ávido por manifestações do sobrenatural e do maravilhoso. Nascia um tipo de espiritismo nacional, ou seja, um espiritismo à brasileira. A concepção popular fazia com que os poderes dos médiuns, muitas vezes confundidos com os dos magnetizadores, fossem identificados aos dos feiticeiros, tornando-os aptos a desfazerem as mandingas e os trabalhos realizados por espíritos “maus e perturbadores”; como eficaz antídoto contra os feiticeiros, o prestígio dos medianeiros e as práticas espíritas tornaram-se uma realidade cotidiana na sociedade brasileira.

Não obstante a represália da religião dominante aos grupos espíritas, esses também tiveram que lutar contra a medicina oficial a qual, segundo Giumbelli (1997), combatia ferrenhamente todo tipo “espiritual” de cuidado de doenças, desde as práticas populares de curandeirismo tão propagadas nesse país, até o receitismo mediúnico praticado nos núcleos espíritas de assistência social. Nesse período, aos médicos atribuía-se a missão de agentes civilizadores, o que os tornava responsáveis pela prevenção das doenças, ou seja, eram eles “higienizadores” dotados de meios legais e legitimidade do Estado para o

³⁷ Para autores que tratam da expansão espírita no Brasil como Aubrée e Laplantine (1990) e Machado (1996), um ponto forte para a consolidação doutrinária foi a tradição já existente em nossa cultura do “contato com o mundo espiritual”, amplamente difundida entre os povos indígenas e africanos. As práticas de comunicação com os espíritos já faziam parte, de longa data, do imaginário cultural brasileiro, e por isso facilitaram a assimilação da doutrina kardecista.

cumprimento da missão de sanear o país. Giumbelli (1997) estudou profundamente o tema, constatando que, na época, o Espiritismo era considerado um inimigo da saúde pública, pois as práticas consideradas “charlatanescas” atrapalhavam a tentativa de “higienização mental” da população.

O receitismo mediúnico também foi um dos grandes responsáveis pela expansão e popularização do Espiritismo no Brasil. Tal prática consistia na atuação de médiuns, esses médicos ou não, recebendo do mundo espiritual receitas para o tratamento das enfermidades daqueles que buscavam tal atendimento. Geralmente essas receitas prescreviam tratamentos homeopáticos, fato que demonstra uma larga afinidade que ligava as doutrinas de Kardec e Hahneman³⁸. A popularização da homeopatia andava *pari passu* com a do Espiritismo e, conforme Machado (1996), o povo tanto valorizou a união das duas doutrinas que logo os médicos espíritas que mantinham consultórios homeopáticos como Castro Lopes, Joaquim Travassos e Bezerra de Menezes foram considerados mensageiros numinosos. Entretanto, as práticas que vinculavam Espiritismo e Homeopatia transcendiam os consultórios médicos, pois os médiuns receitistas atendiam pacientes em sessões nos centros espíritas, em lares, e até mesmo à distância, com o “auxílio dos espíritos”. A rapidez e a forma “mágica” como esses atendimentos aconteciam identificavam-se cada vez mais com o imaginário da população, histórica e culturalmente propensa a aceitar tais práticas.

Contudo, a popularização dos tratamentos espíritas incomodou profundamente a instituição médica oficial, a qual tornou-se hostil perseguidora desse tipo de prática. O estudo de Giumbelli (1997) demonstra como o discurso médico enfatizava o caráter prejudicial do Espiritismo, que era tachado como fator de alienação, doença mental, desencadeador de “mediunopatias”, chegando até mesmo a ser considerado como saber ilegítimo do ponto de vista terapêutico, culminando em crime contra a tranquilidade e a saúde pública, sendo muitas vezes encarado ao mesmo tempo como doença e crime. Muitos centros foram fechados com

³⁸ A Homeopatia (do grego *homoios*, semelhante + *pathos*, doença) é uma doutrina médica alternativa criada pelo médico alemão Cristiano Frederico Samuel Hahnemann (1755 -1843). Designa um método terapêutico cujo princípio está baseado na *similia similibus curantur* (os semelhantes curam-se pelos semelhantes) Hanemann também incorporou a essa doutrina noções metafísicas – como a de fluido universal e energia vital. Conforme Almeida (2007): “Após o advento do Espiritismo, tornou-se comum a prática da caridade pelo atendimento médico homeopático aos necessitados. Entende-se a opção pela homeopatia por parte dos espíritas, se atentamos para a semelhança existente entre os conceitos de Hahnemann e os de Kardec. Naturalmente, para os espíritas – assim como para os espiritualistas em geral -, o princípio espiritual apontado por Hahnemann é o espírito criado por Deus, transcendente e eterno. A força vital tem sua equivalência na noção de perispírito de Kardec, que é a de um organismo fluídico que relaciona o corpo e o espírito, passível de ser afetado por agentes imateriais, também fluídicos. Os conceitos de saúde e de doença são igualmente equivalentes. Por essa proximidade filosófico-conceitual, a homeopatia foi adotada pelos espíritas como forma preferencial de tratamento de saúde, e se constituiu em veículo para a prática da caridade”.

intervenção policial, e os médiuns, considerados doentes, eram entregues ao tratamento psiquiátrico; os dirigentes dos centros, considerados exploradores; e a população que buscava o auxílio era taxada de ingênua e ignorante. Desse modo, espíritas foram enquadrados no código penal de 1890 (apud Giumbelli, 1997), o primeiro do então Brasil República, que penalizava os indivíduos que infringissem a lei ao:

Art. 156. Exercer a medicina em qualquer de seus ramos, a arte dentária ou a farmácia; praticar a homeopatia, a dosimetria, o hipnotismo ou magnetismo animal, sem estar habilitado segundo leis e regulamentos [...]

Art. 157. Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismãs e cartomancias, para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar cura de moléstias curáveis ou incuráveis, enfim, para fascinar e subjugar a credulidade pública [...]

Art.158. Ministras ou simplesmente prescrever, como meio curativo, para uso interno ou externo, e sob qualquer forma preparada, substância de qualquer dos reinos da natureza, fazendo ou exercendo, assim, o ofício do denominado curandeiro [...].

Inseridos sob o título “Dos crimes contra a tranqüilidade pública”, capítulo “Dos crimes contra a saúde pública”, tais artigos foram justificativa para se tentar atingir muitos dos grupos espíritas até então existentes, pois suas práticas eram consideradas ilegítimas, terapeuticamente falando, e condenáveis por possíveis prejuízos causados a indivíduos, assim como pelo seu potencial ilusório.³⁹ Nesse ínterim, a FEB teve um importante papel, o qual, conforme Giumbelli (1997) influenciou de maneira ostensiva a definição de uma identidade religiosa para o Espiritismo propagado por essa instituição.

Anteriormente à implantação do código penal de 1890 a FEB, que foi fundada em 1884, até então instituição voltada para a divulgação das doutrinas e práticas propostas pelo trabalho codificado por Allan Kardec, começa a atuar também, no ano de 1899, como um posto de mediunidade receitista, atendendo de maneira gratuita às pessoas que procuravam esse tipo de serviço. Seguindo com a argumentação de Giumbelli (1997), a aplicação do código penal de 1890 contempla um período de repressão ao Espiritismo com uma atuação direta dos aparatos policiais da época, que pode ser ilustrada por dois episódios marcantes ocorridos nessa década, quais sejam, processos criminais que foram instaurados nesse período.

³⁹ Segundo Almeida (2007), na época de sua publicação, esses artigos provocaram diversas polêmicas. Muitos juristas os consideraram inconstitucionais, ferindo os direitos expressos na Constituição de liberdade de crença. Mas também foram defendidos por figuras importantes do Direito e da Medicina brasileira, a exemplo de Nina Rodrigues, Duarte de Azevedo, entre outros.

O primeiro deles, datado de 1894, trata de réus espíritas que foram enquadrados no artigo 157. Presos em uma sessão de atendimento, são acusados de “inculcação de cura” e de “subjugação da credulidade pública”. Entretanto, a defesa e a absolvição dos réus foi fundamentada na associação entre Espiritismo e religião, justificando que a presença dos doentes era em virtude da crença de que sua fé poderia curá-los, e de que isso não se relacionava a quaisquer envolvimento pecuniários entre os doentes e os prestadores do serviço. A sentença judicial é favorável aos réus que, na interpretação do magistrado, estavam amparados pelo direito constitucional de liberdade de crença.

O outro caso ocorreu com um eminente espírita, Ângelo Torterolli, à época conhecido por preconizar uma interpretação científica do Espiritismo. Mas o interessante é que Torterolli apareceu ao lado de réus, também enquadrados no artigo 157. Sua absolvição foi fundamentada no mesmo argumento de que, não existindo evidências acerca de ônus materiais ou físicos a indivíduo algum, o caso tratava-se de uma crença religiosa amparada constitucionalmente. Giumbelli (1997) comenta o caso enfatizando que para Torterolli, um espírita que se considerava “científico”, relutante em definir sua doutrina como “religião”, tal ocorrência deveria soar como uma lição, afinal a identidade religiosa que o Espiritismo adquiria perante o aparato legal do Estado seria a principal justificativa para sua absolvição. Assim, o autor propõe uma interpretação de que independentemente de práticas doutrinárias, a FEB deveria se curvar, em suas “ações sociais”, aos agentes responsáveis pela repressão dos “crimes contra a saúde pública” assumindo, nesse momento, o papel de instituição unificadora e representativa dos grupos espíritas, preconizando uma doutrina portadora de práticas religiosas.

Desse modo, diante da necessidade de uma maior congregação dos grupos espíritas, a FEB procura assumir essa função, desde seu início incentivada pelo então presidente Bezerra de Menezes, que tentou, por intermédio do *Centro Espírita do Brasil*, constituir “um poder verdadeiramente representativo da sociedade espírita brasileira”, o qual reunisse os grupos em torno de “uma norma geral” (Giumbelli, 1997:108). Sediado na FEB, o Centro foi o precursor de um projeto de normatização doutrinária e ritual, mas que não pode ser alcançado nessa oportunidade.

2.8 A FEDERAÇÃO ESPÍRITA BRASILEIRA COMO PRINCIPAL RESPONSÁVEL PELO ESPIRITISMO NO PAÍS

Com o passar dos anos a FEB ganha força e prestígio, constituindo-se em um núcleo de apoio institucional aos grupos espíritas do Rio de Janeiro, e com Bezerra de Menezes novamente à frente da instituição, inicia-se um novo projeto de divulgação do Espiritismo. Entretanto, tal ascensão também marca um outro aspecto: a discutida cisão que ocorreu entre os espíritas, da qual diversos autores tratam sob a dicotomia “científicos” *versus* “religiosos”. Conforme salienta Giumbelli (1997) esse par é recorrentemente utilizado nas análises teóricas feitas acerca da dinâmica inicial das primeiras instituições espíritas; desse modo, tais interpretações tendem a dicotomizar de maneira radical os grupos e personagens espíritas nessas categorias.

Ao se tratar da organização institucional de um movimento espírita brasileiro e de uma inicial cisão cultural no seio desse, motivada por divergentes interpretações doutrinárias que supostamente polarizavam-se entre os “místicos”, que preconizavam um Espiritismo “religioso”, e os “científicos”, que interpretavam o Espiritismo como “ciência, filosofia e moral” devemos ter em mente que tal panorama fazia com que o Espiritismo fosse entendido e interpretado de diversas maneiras. Além da polarização principal, existiam também aqueles que denominavam-se kardecistas, espíritas puros, rustainistas, etc, conforme afirmação de Abreu (1981). Assim, não podemos considerar, de modo apriorístico, que a expressão cultural espírita naquele momento era reduzida a esses “tipos ideais”, os quais não podem servir como interpretação inexorável da realidade, mas apenas instrumentos de categorização e cognoção, os quais fornecem apenas leituras parciais daquela realidade histórica.

Para Bezerra de Menezes, os espíritas deveriam reunir-se em torno de um conjunto de verdades reveladas, expressas no Evangelho, e orientadas segundo Kardec ou Roustaing⁴⁰. Por outro lado, representantes do “tipo científico”, como o professor Torterolli, acusavam ser o projeto de Menezes demasiadamente religioso, o que poderia fazer com a doutrina o mesmo que ocorreu com o cristianismo sob a égide da igreja romana. Na verdade essa polarização pode ser interpretada como uma consequência das esferas culturais dos grupos e dos campos sociais que se configuravam naquele instante, pois todo o discurso espírita se constitui baseado na oposição caiense, uma releitura brasileira da doutrina de

⁴⁰ Jean-Baptiste Roustaing (1805-1879) foi um advogado e espírita francês. No movimento espírita brasileiro, é considerado um místico, por suas interpretações espíritas divergirem, em determinados pontos, do racionalismo e cientificismo atribuídos à visão kardecista.

Kardec. Mas a conclusão de Giumbelli (1997), é a de que a identidade religiosa sobressaiu-se pelas circunstâncias de legitimação das práticas Espíritas. Seria muito mais fácil cultivar livremente práticas religiosas, as quais seriam melhor aceitas por aqueles a quem cabia o cumprimento da lei, como no caso do processo em que foi envolvido o professor Torterolli.

Desse modo, ocorrem importantes transformações na definição identitária da Federação Espírita Brasileira, que transforma-se, de entidade propagadora da síntese moral e científica kardequiana em uma instituição que se define como propagadora de uma doutrina religiosa, unificadora e representante de outras instituições espíritas, assumindo uma função social necessária em virtude das possibilidades legais então existentes, mas instituindo uma “virtualidade doutrinária” que, conforme o entendimento de Giumbelli (1997), não a reduziu, na prática, a uma instituição voltada somente à religiosidade.

Seguindo esse raciocínio, trataremos brevemente da atuação do mais ilustre dos atores da nascente institucionalização do Espiritismo, o conhecido médico e deputado Bezerra de Menezes, que foi presidente da FEB por duas gestões, sendo a primeira no ano de 1889 e a segunda de 1895 a 1900. Historiadores espíritas costumam atribuir tendências religiosas a esse personagem, por conta de sua inclinação de interpretar espiritismo também como religião, além de ciência, filosofia e moral. No entanto, independentemente das tendências religiosas de Mezenes, sabe-se que o mesmo não deixou de considerar uma ciência espírita, tanto que muito bem lembra Giumbelli (1997) sobre a tentativa desse personagem contribuir para os rumos da ciência psiquiátrica com sua obra intitulada “A Loucura sob um novo Prisma”. Na sua gestão, a FEB concretiza a condição de principal instituição espírita no Brasil, continuando com a publicação do reformador e a divulgação doutrinária, chegando a se posicionar como “representante dos diversos centros espíritas do Brasil” enviando dados de 79 grupos espíritas do país a um congresso realizado pela *London Spiritualist Alliance*, no ano de 1898. Também é inegável a influência que Menezes exercera sobre um projeto de unificação do nascente movimento espírita na sua segunda gestão como presidente da FEB. Entretanto, seu projeto teve que ser interrompido no ano de 1899, quando o iminente espírita debilita-se, até o ano de sua morte: 1900.

Interessante aqui frisar o papel da cosmologia espírita na continuidade do trabalho de Bezerra de Menezes que, mesmo após sua “morte”, assume o papel de “guia espiritual” da FEB, sendo evocado para ajudar na continuidade dos trabalhos institucionais⁴¹. Sob essa

⁴¹ Giumbelli (1997:121) transcreve o trecho de uma “mensagem mediúnica” publicada em edições da época do Reformador, onde Bezerra de Menezes, já “do lado de lá” preocupa-se em animar os colegas da FEB, alertando-os: “Não quebrem essa cadeia sagrada”.

acepção, a mediunidade pode ser compreendida como eixo fundamental de articulação entre o “mundo visível” e o “mundo invisível”, inspirando as ações de diretorias posteriores que constatavam o crescimento do número de grupos adeptos mas que ao mesmo tempo não conseguia firmar uma interpretação doutrinária uniforme. Essa uniformização deveria colocar em termos mais definidos a proposta de síntese doutrinária delineada na gestão de Menezes, ao mesmo tempo contemplando um discurso científico-filosófico, mas que contrapunha-se ao materialismo; e uma moral religiosa, evangélica, que combatesse os fundamentos eclesiásticos os quais se distanciavam do cristianismo primitivo.

Na década posterior à morte de Menezes foi realizada uma redefinição institucional que traçou, segundo Almeida (2000), como objetivos básicos para a atuação da FEB a centralidade em ações de estudo, propaganda, filiação de grupos e promoção da caridade, sendo este último o que ganhava mais ênfase, sendo um de seus principais projetos a chamada Assistência aos Necessitados, que contava com um albergue noturno, um gabinete clínico, uma farmácia homeopática, etc. Esse modelo de caridade se propagou pelas instituições espíritas do país e tornou-se importante parâmetro para a prática de atividades assistenciais, passando a ser grande instrumento de normatização e prática doutrinária.

Com uma relativa aceitação da tríade doutrinária como ciência-filosofia-religião, diminuem as divergências no seio do movimento espírita, fato que facilitou a unificação da instituição espírita em torno da FEB. Com relação à unificação, lembremos que no ano de 1949 ocorre importante conferência na então sede da FEB, no Rio de Janeiro. Tal conferência ficou conhecida no meio espírita como o “Pacto Áureo”, e sua importância decorre de que nessa oportunidade foi criado um “Conselho Federativo Nacional”, com fins de delinear planos de uma organização federativa que pudesse congregiar as instituições espíritas espalhadas pelo país.

Entretanto, tal projeto de unificação não contemplou as regiões Norte e Nordeste do país. Desse modo, para noticiar a proposta de unificação e o surgimento do chamado “Conselho Federativo Nacional” a direção da FEB propõe uma excursão ao Norte-Nordeste brasileiro, e em fins de 1950 a chamada “Caravana da Fraternidade” parte do Rio de Janeiro para sua missão, passando pelas cidades de Salvador, Aracaju, Maceió, Recife, João Pessoa, Natal, Fortaleza, Terezina, São Luiz, Belém e Manaus.

2.9 O ESPIRITISMO EM TERRAS ALAGOANAS

Pouquíssimas são as referências bibliográficas sobre a implantação e a consolidação da cultura espírita no Estado de Alagoas. As informações de que dispomos são esparsas, a exemplo da notícia trazida por Weguelin (2005) acerca do poema espírita mais antigo de que se tem conhecimento. “O Espiritismo: meditação poética sobre o mundo invisível acompanhado de uma evocação”, publicado na cidade alagoana de Penedo, na forma de folheto, com 16 páginas, é de autoria de Júlio César Leal.

Entretanto, existem dados muito interessantes sobre a história institucional do Espiritismo na cidade de Maceió, graças a um periódico ao qual tivemos acesso, datado do ano de 1976. O “Informativo Espírita” dedicou uma de suas edições⁴² para fazer um breve relato dos primórdios institucionais do movimento espírita em Maceió e com base nesse documento, inicialmente, traremos algumas informações históricas à guisa de uma melhor contextualização.

Até a década de 1880 não existia uma organização efetiva do movimento espírita no Estado de Alagoas. A propaganda da doutrina de Allan Kardec era praticamente inexistente, e os que se denominavam espíritas não tinham uma orientação segura, além de terem enfrentado severas repressões por parte do clero católico e dos protestantes. Poucos eram aqueles que através da imprensa e da palavra defendiam o Espiritismo, a exemplo do polemista Antônio Scipião da Silva Jucá, que angariava adeptos com suas explanações. Entretanto, em 15 de Janeiro de 1899, a chegada ao Estado de três funcionários públicos para os telégrafos (Carlos Leopoldo Ferreira, José Teixeira de Souza Leite e Antônio Pires da Rocha Pombo), que mostraram aos espíritas alagoanos a necessidade de fundar um núcleo para que se pudesse estudar e discutir os preceitos da nova doutrina a fim de que pudessem ser mais seguramente disseminados para a sociedade da época, motivou a organização da primeira instituição espírita nesse Estado; justamente na capital Maceió foi fundado o Centro Espírita Alagoano. Nesse mesmo ano também foi fundado, por Antônio Pombo, em 23 de Dezembro, uma outra instituição denominada Grupo Espírita São Vicente de Paula⁴³ e, com o passar do tempo, a constituição desses núcleos espíritas impulsionou o surgimento de outros.

Com estes grupos, o Espiritismo foi divulgado de maneira mais contundente, o proselitismo angariado também ajudou a rebater as críticas do clero e dos protestantes. Desse modo, a primeira agremiação regularmente constituída pôde, também, dedicar-se à divulgação

⁴² INFORMATIVO ESPÍRITA. Órgão do Centro Espírita Alagoano Melo Maia. Ano 1. n. 4. outubro de 1976.

⁴³ Esse grupo existe até hoje (2009) em Maceió com a denominação Grupo União Espírita.

do Evangelho e da Moral Espírita, seguindo a identidade cultural de um nascente Espiritismo à brasileira. Em Outubro de 1903, o Centro Espírita Alagoano passou a ser denominado Centro Espírita Alagoano Melo Maia - CEAMM, com o fito de homenagear o senhor Manoel Pinto de Melo Maia, que faleceu no dia 13 desse mês. No ano de 1904, houve a necessidade de se estabelecer diretrizes comuns para o funcionamento dos grupos espíritas da cidade, e a direção do CEAMM tomou para si a tarefa de tentar estabelecer seguras orientações para a divulgação espírita. Tal projeto não foi efetivado, e entre os anos de 1906 e 1913 essa instituição acabou fechando suas portas temporariamente.

Com relação à congregação dos grupos espíritas, sabe-se que em 1908, no dia 06 de Janeiro, foi fundada a “Federação Espírita Alagoana”, presidida na época por Adriano d’Oliveira. No entanto, os planos de uma articulação entre os grupos tiveram que ser abandonados, pois após alguns anos foi extinta aquela federação. Contudo, a chegada do eminente espírita Manuel Vianna de Carvalho, em 1913, revigorou o movimento espírita de Alagoas. Tal personalidade consagrou-se, como famoso orador espírita, e proferiu inúmeras conferências em suas viagens pelo Brasil. À época de sua passagem pela cidade de Maceió, também atuou decisivamente para a reorganização do movimento espírita, a exemplo de quando no dia 13 de Abril de 1913 convocou uma reunião com os representantes do Espiritismo na cidade. Um dos principais resultados da atuação de Vianna de Carvalho foi a reabertura do CEAMM que, a partir desse momento, assumiu a função de entidade federativa do Espiritismo Alagoano até 1935, ano em que foi fundada uma outra instituição, dessa vez denominada “Federação Espírita de Alagoas”, no dia 28 de Julho, à época presidida por José Joaquim de Lima.

No decorrer desse período, também se desenvolveu uma imprensa espírita no Estado, com a fundação de alguns periódicos como um lançado em 5 de Maio de 1900, e publicado quinzenalmente, intitulado “O Espírita Alagoano”. Em 25 de Março de 1901 surgiu “A Ciência”, sob tutela do Grupo São Vicente de Paula. Com a fundação da Federação Espírita Alagoana, em 1908, este jornal é a ela incorporado sob a denominação “Lumen”, revista que após a extinção de federação tornou-se órgão oficial do CEAMM. Já no ano de 1919, é lançado o periódico “A Luz”, do qual tem-se a informação de que até o ano de 1976 ainda existia, sob tutela da Federação Espírita do Estado de Alagoas.

Outras referências acerca de alguns aspectos do Espiritismo em Maceió encontram-se em obras de Leopoldo Machado. Esse espírita realizou viagens pelo Norte e Nordeste do Brasil, as quais descreve em dois livros: a primeira está relatada em “Ide e Pregai”; ocorrendo em 1942, foi motivada pela divulgação da doutrina espírita; na outra,

descrita no livro “A Caravana da Fraternidade”, de 1954, Machado vai ao Norte e ao Nordeste do país como membro dessa caravana que objetivou a divulgação do Pacto Áureo e a criação do Conselho Federativo Nacional da Federação Espírita Brasileira. Nas duas ocasiões esse autor retrata importantes aspectos da cultura espírita em Maceió.

Na primeira viagem, antes de chegar a Maceió, Leopoldo Machado realiza palestra na histórica e clericalizada cidade de Penedo, conhecendo o Centro Espírita “Bitencourt Sampaio” e alguns artigos publicados no jornal local “o Democrata”, onde espíritas como Pedro Brasil já polemizavam com o clero local através da imprensa escrita. Contudo, a maior parte das conferências foi realizada na capital do Estado, onde Machado (s.d.) pôde palestrar entre os dias 19 e 26 de fevereiro de 1942, segundo seus relatos, em oito lugares diferentes. O autor realizou conferências no “Centro Espírita Erasto” e “seu xipófago, o ‘Discípulos de Jesus’ [que] dispõe de ótima sede própria, com uma cópia apreciabilíssima de obras de assistência social: escola, albergue, posto médico, etc”, no “Willian Crookes”, “o maior centro de Maceió [...] salão de conferências por cima [e] embaixo o grupo escolar Antonio Pombo, com 340 crianças”, no “Melo Maia”, no “Manoel Batista”, no “União Espírita”, além de outras duas realizadas em salões da cidade.

A diversidade de instituições visitadas pelo conferencista é um bom indicativo de que o movimento ganhava cada vez mais adeptos na cidade, e que a cultura espírita propagava-se de maneira cada vez mais célere. Interessante notar, também, que os temas das conferências como “o clamor dos últimos tempos”, “a missão superior do Brasil na construção dos últimos tempos”, “a força dos humildes”, “a glória do Espiritismo”, “o materialismo avilta o homem” e “A Razão e a Fé”, expressavam muito bem o ideal propagandista, mantendo uma relação identitária com as diretrizes institucionais da FEB na época.

Nessa oportunidade, Machado (s.d) ainda relata sua passagem por outros centros espíritas menores, como o “Casa de Deus”, “O Consolador”, o “Divulgação Espírita” e o “José Eusébio”, além da “Federação Espírita de Alagoas”, que na época, presidida pelo Sr. J. J. Cordeiro mudava-se para seu novo prédio localizado na rua Barão de Maceió, assim descrito pelo autor: “No pavimento superior, o salão de estudos, a secretaria; Em baixo, o albergue ‘Teresa de Jesus’, departamento da obra de assistência social, que lhe é anexa. Funciona junto à Federação o Centro Espírita ‘Vianna de Carvalho’”.

A outra obra de Leopoldo Machado relata sua segunda passagem pela cidade (já na década de 1950), dessa vez como membro da “Caravana da Fraternidade”, movimento motivado, como já vimos, pela criação do Conselho Federativo Nacional – CFN, da FEB, e

pela divulgação do “Pacto Áureo”, um projeto de Unificação Nacional do Movimento Espírita. Narrando sua visita, o caravanista afirma que “Maceió Espírita é uma cidade diferente. Pela sua visão larga da Doutrina, pelas obras de assistência que mantém, pelo número de seus centros espíritas e escolas, poderia ser a Meca do Espiritismo no Brasil” (MACHADO, 1954:51).

As várias instituições visitadas, como o abrigo “Lar das Velhinhas”, as escolas “Zilda Gama”, “Humberto de Campos”, “Bezerra de Menezes”, “Tereza de Jesus” e “Antônio Pombo”, o “Albergue Tereza de Jesus”, a creche “Leopoldo Pereira”, o “Orfanato São Domingos”, os Centros Espíritas “Francisco Fialho”, “José Eusébio”, “Willian Crookes”, A “Federação Espírita Alagoana”, e outras, inspiraram as palavras de Machado (1954:50), quando afirmou que: “O meio espírita de Maceió, mesmo do Estado, não apresenta nós passíveis de solução, que precisam ser desatados. Assim, sob o ponto de vista da unificação, a Caravana teve ali muito pouco o que fazer, felizmente”.

Até a década de 1960 as atividades federativas continuaram a ser formalmente executadas pela Federação Espírita Alagoana. Nessa década, assume a presidência da entidade o prof. Manoel Coelho Netto, permanecendo no cargo por mais de 30 anos. Para todos os espíritas que consultamos na cidade de Maceió, Coelho Netto foi um que atuou de maneira bastante efetiva pela causa espírita no Estado de Alagoas, empenhando-se muito na relação da Federação com as instituições espíritas do interior, apesar das dificuldades, sobretudo de ordem financeira, com as quais o movimento sempre deparou-se.

Após a morte do prof. Coelho Netto, uma nova direção assume a Federação, dessa vez presidida pelo prof. Luis Pereira, que teve um curto período à frente da instituição por conta de motivos de saúde, dando lugar ao até então vice-presidente Sebastião Geraldo, que passou seis anos à frente da instituição, três como presidente interino e mais três após nova eleição realizada. No ano de 2006 assume a presidência o Sr. Milton José Ramos, que ainda permanece no cargo.

Atualmente, conforme os dados fornecidos pela FEEAL, existem 69 centros espíritas no Estado adesos a essa instituição, sendo 52 deles sendo situados na capital e 17 no interior de Alagoas.

CAPÍTULO 3 - CULTURA ESPÍRITA: ESTUDO DE CASO EM SANTANA DO IPANEMA - ALAGOAS

Nos capítulos anteriores procuramos contextualizar o objeto estudado de maneira geral, buscando elementos históricos, culturais e institucionais, os quais se configuram essenciais para a compreensão do estudo empírico proposto. Tentamos demarcar traços identitários de uma expressão cultural surgida no mundo moderno, e transportada de um contexto europeu para o panorama brasileiro, e que tem como principal eixo ordenador, como já vimos, a obra e os preceitos difundidos por Allan Kardec.

Nossa tentativa foi a de descrever, através de tipos-ideais, os signos que identificam uma cultura implantada no panorama brasileiro, a qual teve que demarcar seu espaço em novo panorama cultural, fato que a diferenciou, quando comparada com sua identidade originalmente francesa. Em nossa abordagem, o tipo-ideal de uma Cultura Espírita serve para ilustrar os agentes históricos e simbólicos condicionadores da ação social dos indivíduos envolvidos no ambiente cultural espírita, servindo como uma referência de ação racional teorizada por Max Weber, e já ilustrada teoricamente em outro momento.

Contudo, como seguimos uma linha de sociologia eminentemente histórica, faz-se necessário, antes de partir para a análise etnográfica das relações sociais que se desenvolveram em campo, uma breve contextualização, com a história de onde se desenvolveu a pesquisa empírica: a cidade de Santana do Ipanema – AL.

Não olvidemos que o principal objetivo desse capítulo é o de obter um esboço identitário da Cultura Espírita no município de Santana do Ipanema, a qual é representada institucionalmente por um único Centro, denominado Grupo de Fraternidade Espírita André Luiz, local onde realizamos levantamento documental, pesquisa participante. Para isso foi necessária, também, a realização de entrevistas com um subgrupo a ser analisado dentro da instituição estudada, o qual é composto pelas pessoas que freqüentam o grupo há um maior período temporal e que, conseqüentemente, conduzem as atividades doutrinárias mais importantes. O desenvolvimento desses aspectos será abordado nos subcapítulos seguintes.

3.1 SANTANA DO IPANEMA: BREVE HISTÓRICO

Antes chamada *Ribeira do Panema*, por estar situada às margens do Rio Ipanema⁴⁴, no final do século XVIII a atual cidade de Santana do Ipanema⁴⁵ era apenas um arraial habitado por índios e mestiços. Com a chegada do Padre Francisco José Correia de Albuquerque à localidade, e após construção da primeira Igreja em fins do século XIX, recebeu a denominação de Santa Ana da Ribeira do Panema devido à influência da cultura católica em sua formação, sob a invocação do nome de Nossa Senhora Santa Ana (ALAGOAS, 1998).

Com o advento da lei nº 9, de 24 de Fevereiro de 1836 o ainda povoado é elevado à condição de freguesia⁴⁶. Nesse momento, a atuação do Padre Francisco Correia foi decisiva junto aos chamados conselheiros do governo alagoano da época. Já em 24 de Abril de 1875, à luz da resolução n. 681, Santana torna-se vila, dotada de autonomia político-administrativa. Cada vez mais populosa, impulsiona a economia local alicerçada na pecuária, na agricultura do milho, do feijão e do algodão, no beneficiamento deste último e no comércio de tecidos.

Mas como na maioria das vilas brasileiras, o desenvolvimento cultural da localidade dá-se em estreito vínculo com o catolicismo e, em 1900, é erguida uma nova capela que homenageia em seu nome Nossa Senhora de Assunção. Para essa capela convergeriam as atividades festivas locais, e a comemoração da passagem do século foram marcadas com esse monumento. Com o alvorecer do século XX, a influencia do clero também torna-se cada vez mais presente na política local.

Em 4 de julho de 1920 é criada, através da lei n. 846, a comarca de Santana do Ipanema e, finalmente, conforme dados colhidos por Melo (s.d), a lei n. 893, de 31 de Maio de 1921, elevou a Vila à categoria de cidade, tornando Santana sede de município. Nesse período o desenvolvimento econômico das atividades agropecuárias tornou cada vez mais conhecida a nova cidade. A partir desse momento o progresso local dá-se de modo mais intenso devido a chegada da primeira empresa de luz elétrica (1922), à instalação da Comarca (1924) e ao desenvolvimento político da câmara de vereadores, empossando (em 1936) Joel

⁴⁴*Ypanema* que em *Yaathe* – língua da tribo indígena Carnijós, ou *Fulni-Ô* – significa água imprestável para o consumo humano; salobra (MELO, s.d.).

⁴⁵ Em sua atual situação Geográfica o município faz Limites com Poço das Trincheiras, Canapi, Inhapi, São José da Tapera, Carneiros, Olivença e Dois Riachos. Com uma altitude de 296 metros acima do nível do mar, o clima da região é o Tropical semi-árido, característico do Sertão Nordestino. Os acessos rodoviários são a BR-316 e a AL-130 (ALAGOAS, 1998). Segundo o Senso do IBGE (2007), a população do município é de aproximadamente 42.000 habitantes, para uma área de 438 km².

⁴⁶ Nesse período, as freguesias eram um tipo de divisão administrativa e religiosa, que se formavam em torno de igrejas matrizes.

Marques, o primeiro prefeito eleito por voto popular. Com o passar dos anos o desenvolvimento continua: escolas são construídas, a política se fortalece, a economia se consolida no decorrer do século XX.

3.2 O CENTRO ESPÍRITA EM SANTANA DO IPANEMA

Mas em se tratando de cultura espírita a história de Santana do Ipanema é relativamente recente, e tem como marco a chegada à cidade de Luiz Gonzaga de Souza Machado. Funcionário público do Banco do Brasil, proveniente de Itaperuna-RJ, Gonzaga trouxe em sua bagagem os preceitos do Espiritismo, assim como a vivência doutrinária, logo propondo entre seus novos amigos da cidade a formação de um grupo de estudos. Com o passar do tempo, o espírita prepara o grupo para a implantação de um centro espírita na cidade, esclarecendo acerca das questões burocráticas e da necessidade de filiação à Federação Estadual, na época presidida por Manoel Coelho Netto.

No dia quatro de outubro de 1986 é inaugurada a Sociedade Espírita André Luiz, primeiro e único centro espírita fundado na cidade sertaneja. Instalado no município há 22 anos, hoje, esse grupo denomina-se Grupo de Fraternidade Espírita André Luiz - GFEAL, com sede na Avenida Nossa Senhora de Fátima, n. 544, Bairro Monumento.

A estrutura física da casa que atualmente abriga o GFEAL tem características simples e austeras. Situado em uma espécie de galpão, ao adentrarmos no recinto, encontramos um mini-auditório, que ocupa um espaço retangular de aproximadamente 20 x 9 metros (com uma área aproximada de 180m²). À direita desse ambiente, próximo à entrada, encontramos um birô que é utilizado como uma recepção, onde por detrás existe uma pequena estante que é utilizada como mini-biblioteca, onde há diversas obras espíritas, desde os livros básicos da doutrina, até uma literatura complementar que possa servir de base para estudo, composta por obras mediúnicas, filosóficas, religiosas... À esquerda fica o bebedouro e um quadro de avisos preso na parede, onde são afixados cartazes e comunicados ao público freqüentador. Acima desse quadro há uma pequena faixa onde figura a expressão: “Fraternidade é o Amor que se Expande”.

Nesse salão principal tudo indica um ambiente de extrema simplicidade e discrição. As paredes são pintadas em branco gelo, e as cadeiras para o público (aproximadamente 85 assentos) são dispostas de frente para a mesa diretora, onde ficam os palestrantes e dirigentes que participam das reuniões públicas. Tal mesa é rústica, e sempre coberta por uma toalha branca e ornada com flores artificiais. Nas paredes há alguns quadros,

dentre eles os que contêm a fotografia de Luiz Gonzaga de Souza Machado (fundador do Grupo), e um desenho do Espírito André Luiz, já popularizado no meio espírita como um dos espíritos que se comunicavam e psicografavam através do famoso médium Chico Xavier. Ao lado, e um pouco acima dos quadros há mais uma faixa, que faz a seguinte citação de uma expressão atribuída a esse Espírito: “Quem trabalha encontra meios de esclarecer, mas não tem tempo de discutir”.

Ainda nesse setor, há um relógio de parede, peça obrigatória diante do compromisso de pontualidade em todas as tarefas espíritas. Pode-se, ainda, encontrar nesse ambiente, um equipamento de som, utilizado para o auxílio das palestras e para tocar músicas de harmonização espiritual. Na parede de frente para a entrada existem duas portas de acesso a outros setores. A da esquerda dá acesso à sala de passes, um pequeno ambiente de aproximadamente 3 x 4 metros, onde a iluminação é propositalmente fraca e há algumas cadeiras. O acesso da direita leva a um pequeno corredor, que leva à sala mediúnica, ao banheiro, a um pequeno quintal.

A sala mediúnica tem uma medida semi-retangular de aproximadamente 4 x 10 metros. Esse ambiente é dotado de uma grande e retangular mesa rústica, que comporta aproximadamente 12 cadeiras, armário e estante (para guardar livros, material de estudo e material administrativo), quadro branco para os estudos, um pequeno quadro interno de avisos, ventiladores, relógio e uma maca feita de alvenaria, que antigamente era utilizada para trabalhos mediúnicos especiais. A iluminação é regulável, pois nas atividades mediúnicas há momentos em que é necessário um ambiente de pouca luz.

Descrita a estrutura física, passemos agora a tratar da organização administrativa desse centro espírita.

3.3 A ORGANIZAÇÃO E AS ATIVIDADES DO GFEAL

O GFEAL, em sua totalidade, reproduz um modelo relativamente freqüente de organização de atividades doutrinárias na cultura espírita brasileira. Essas atividades podem ser divididas nas categorias-tipo, propostas por Cavalcanti (1983), as quais, segundo a autora, são os pilares de organização do chamado sistema ritual espírita⁴⁷, quais sejam: a

⁴⁷ Entendamos, nesse sentido, a ritualização como a capacidade humana de produzir e reproduzir cultura. Sob a ótica de Lewgoy (2004), condenando formalmente os dogmas e os rituais, o Espiritismo ritualiza através de outros modos, ou seja, considerando a vida como prova e o mundo material como uma espécie de “escola”. Também no centro espírita não há diplomações, batismos ou provas explícitas para um principiante, a não ser quando se assume tarefas específicas como trabalhador da casa, expositor ou médium. O que significa que as

“mediunidade”, o “estudo” e a “caridade”. É importante frisarmos que a doutrina espírita, em sua matriz teórica kardecista, tem uma pretensão de distanciar-se do que tradicionalmente conhecemos como os ritos religiosos, entretanto, a realidade difere do método weberiano dos “tipos-ideais”. A consideração desses aspectos ritualísticos não é feita de forma apriorística, atribuindo ao Espiritismo simplesmente a noção de ritos religiosos, pelo contrário considera-se uma cultura com suas especificidades intrínsecas, que influenciam de forma *sui generis* o *ethos* e as visões de mundo dos indivíduos envolvidos com a crença.

Conforme abordamos anteriormente, no sistema espírita existe uma relação de complementariedade entre o “mundo visível”, que organiza-se com base na reencarnação, e o “mundo invisível”, que se organiza na relação entre os espíritos encarnados e os desencarnados. Desse modo, o sistema ritual espírita fundamenta-se na mediunidade, ou simplesmente na comunicação espiritual, como principal categoria cosmológica, já que é a expressão máxima do intercâmbio entre os mundos visível e invisível. Entretanto, como percebemos no decorrer do estudo, não existe uma separação total entre as atividades de mediunidade, de estudo e a prática da caridade, pois como essas são categorias-tipo, ou seja, expressam apenas de maneira parcial a realidade de um sistema integrado, serão utilizadas apenas como forma de ordenar a descrição e análise das atividades praticadas nesse centro espírita.

Como vimos, no dia quatro de outubro de 1986 é inaugurada a Sociedade Espírita André Luiz, primeiro e único centro espírita fundado na cidade de Santana do Ipanema. Em comemoração à data, o professor Luiz Pereira de Melo foi convidado para proferir a palestra inaugural, na época instalado na rua Pedro Brandão, bairro da Camoxinga. Conforme Alécio (2003:6), as atividades iniciais da casa eram as seguintes:

Terça-feira: Reunião de Estudos Espíritas;
 Quarta-feira: Reunião de Desenvolvimento da Mediunidade;
 Quinta-feira: Reunião Doutrinária e Fluidoterapia;
 2º Domingo: Campanha do Quilo.
 4º domingo: Caramanchão

Desde a fundação da instituição, pode-se perceber que as suas atividades norteiam-se sobre o esquema tipológico proposto por Cavalcanti (1983), modelo aplicável em grande parte das instituições espíritas no Brasil. As atividades podem ser categorizadas em

provas podem surgir a qualquer momento, de forma espontânea e incisiva. As observações de campo apontam que a maior das provas para quem deseja se tornar um Espírita é a luta contra as próprias más-tendências, o que se representa pela categoria da reforma íntima.

mediunidade (reunião de desenvolvimento da mediunidade; fluidoterapia; e caramanchão⁴⁸); estudo (reunião de estudos espíritas; reunião doutrinária) e de caridade (campanha do quilo), reproduzindo o modelo institucional Febiano. Conforme Alécio (2003), com o desenvolvimento dos médiuns do grupo foram implantadas novas atividades, como a reunião de desobsessão e posteriormente sob a coordenação dos Espíritos foi implantada a reunião de aplicação⁴⁹, essas com um viés explicitamente mediúnico.

No ano de 1988 há uma modificação nos estatutos e na denominação do centro, o qual passa se chamar Grupo de Fraternidade Espírita André Luiz, agora integrado ao chamado MOFRA e à OSCAL⁵⁰. Na verdade, a instituição já nascera com vinculação ao MOFRA, pois segundo relatos de membros antigos do Grupo, Luiz Gonzaga era fraternista e passou toda a História do Movimento da Fraternidade para o Grupo que então fez a opção para aderir ao referido movimento e isto aconteceu no dia 30 de outubro, dois anos após a sua criação. A partir desse momento, a estrutura administrativa da casa se organizara como um colegiado, funcionando com a implantação da seguinte divisão (ALÉCIO, 2003:7).

Coordenação Administrativa (ADM)
 Coordenação de Ação Mediúnica (MED)
 Coordenação de Assistência Social Espírita (ASE)
 Coordenação de Estudos Espíritas (EDU)
 Coordenação Fraternal (FRA)

Contudo, acompanhando a observação de Camargo (1961), de que nos grupos espíritas há uma natureza democrática na organização institucional, com um certo afastamento da formalidade hierárquica e tradicional da sociedade, assim como a constatação de Cavalcanti (1983) de que o funcionamento dos centros por ela estudados organizavam-se de modo bastante flexível e informal, não nos prenderemos a essa divisão administrativa, mas a uma idéia de *hierarquia de potencial*, anunciada por essa última autora. Essa idéia ancora-se nas representações espíritas de pessoa, e fundamenta-se no fato de que, potencialmente, todos os espíritas poderão ter acesso a quaisquer posições no centro, o que decorrerá de um

⁴⁸ Abordaremos esse aspecto posteriormente, no sub-capítulo sobre mediunidade.

⁴⁹ O principal objetivo dessa atividade mediúnica era tratar, através de aplicações de passes magnéticos e outros recursos utilizados pelo Espírito Joseph Gleber, problemas orgânicos que as pessoas previamente atendidas apresentavam. Geralmente tratava-se de casos em que a medicina convencional não vinha resolvendo. As reuniões ocorreram durante um período de aproximadamente três anos.

⁵⁰ A Organização Social Cristã-Espírita André Luiz - OSCAL, como entidade espírita de âmbito nacional, integra-se ao Pacto Áureo, de 05 de outubro de 1949, que dispõe sobre a Unificação do Espiritismo no Brasil, ouvindo as orientações da Federação Espírita Brasileira (FEB). Foi constituída em 4 de novembro de 1956 para gerir os destinos do Movimento da Fraternidade - MOFRA, sua função é: planejar, organizar, coordenar, supervisionar e orientar o Movimento da Fraternidade. Os Grupos de Fraternidade Espírita (como o GFEAL), hierarquicamente, subordinam-se à ação administrativa da OSCAL e, no campo espírita-doutrinário, devem seguir os ditames emanados da FEB.

merecimento de acordo com o esforço próprio de cada indivíduo dentro das atividades e de seu merecimento e disposição em servir.

Entretanto, a hierarquia de potencial também se mescla a outros tipos de autoridade, para as quais adotaremos as categorias weberianas sobre os tipos de dominação (ou se quisermos melhor especificar: autoridade) que é exercida em grupo por alguns espíritas, principalmente nas relações dos trabalhadores entre si, e nas destes com os freqüentadores. Conforme Weber (1991:141), chama-se “dominação” a probabilidade de encontrar obediência para encontrar obediências para ordens específicas (ou todas) dentro de determinado grupo de pessoas”. Para esse autor, há três tipos puros de dominação legítima:

1. a de caráter racional: baseada na crença das ordens estatuídas e do direito de mando daqueles que, em virtude dessas ordens, estão nomeados para exercer a dominação, [...].
2. a de caráter tradicional: baseada na crença cotidiana na santidade das tradições vigentes desde sempre e na legitimidade daqueles que, em virtude dessas tradições, representam autoridade (dominação tradicional), ou por fim,
3. de caráter carismático: baseada na veneração extracotidiana da santidade, do poder heróico ou do caráter exemplar de uma pessoa e das ordens por esta reveladas ou criadas (dominação carismática).

No centro espírita, sempre há um dirigente ou coordenador responsável por cada uma das atividades rotineiramente exercidas. Assim, a questão da dominação, no sentido de autoridade, torna-se essencial para a organização dessas atividades. Perceberemos, no decorrer da análise descritiva, uma mescla de características dos tipos. Assim, conclui-se que uma autoridade racional no centro espírita baseia-se em ordens impessoais, especificamente, nos postulados e referências doutrinariamente estatuídos. Em uma expressão de autoridade tradicional, a maior referência é a pessoa nomeada pela tradição e a ela vinculada pela sua devoção e hábitos. Já na carismática, o líder instituído é obedecido por conta de seu carisma, confiança pessoal, exemplaridade ou heroísmo.

Melhor esclarecendo acerca da ação social no centro espírita, no sentido weberiano do termo, esta é praticada pelos indivíduos que Cavalcanti (1983:50) dividiu em duas grandes categorias: “os freqüentadores, ‘que vêm ouvir e participar’, e os cooperadores, ‘que colaboram nas tarefas’”. Conforme essa autora, existe também outra distinção que pode ser feita entre “freqüentadores” e “não-freqüentadores”; nesse caso, a categorização anteriormente feita entre freqüentadores e cooperadores fica restrita apenas à primeira. Já o

grupo dos não-freqüentadores engloba a humanidade em geral, a totalidade dos Espíritos, sejam eles encarnados ou desencarnados. A categoria dos freqüentadores desempenha um papel de mediação entre os “espíritas” e os “não-espíritas”, que no caso do centro pode ser entendida conforme a relação “interno” x “externo”.

Desse modo, sempre que nos referirmos indivíduos relacionando-se⁵¹ entre si, sejam eles freqüentadores ou não-freqüentadores do centro espírita, sejam eles espíritas ou não-espíritas, e como a crença sugere: encarnados e/ou desencarnados, estaremos tratando de ação social. Seguindo a metodologia weberiana, nossa tentativa será a de descrever e analisar a ação e as relações sociais nesse centro espírita, tomando como base de racionalidade com relação a fins e os preceitos doutrinários da cultura espírita explicitados no segundo capítulo desse trabalho.

Enfim, constataremos que as práticas institucionais, apesar de sofrerem influências diversas da formação e cada indivíduo em outras instituições sociais, obedecem uma forte racionalidade imposta pelo rigor e pela disciplina propalados na cultura espírita, principalmente na sua origem kardecista, que nos servirá de referência tipológica para a descrição e a análise das relações sociais.

3.4 O ESTUDO NO CENTRO ESPÍRITA

Como foi explicitado em capítulo anterior, a cultura é um atributo social do ser humano, constituindo um todo, complexo, que inclui padrões de conhecimentos, hábitos, comportamentos, capacidades... Na concepção de Geertz (1989), esses padrões, ou “significados”, são transmitidos historicamente e incorporados por cada indivíduo do seio social, gerando, assim, um *ethos* individual que alimenta as chamadas “visões de mundo” de cada grupo. Com a cultura espírita não é diferente. Tais aspectos são reforçados, no Brasil, através dessas disposições duradouras, tanto de cunho individualizante, quanto na visão de grupo.

Sabe-se que a literatura exerce importante papel nesse tipo de difusão simbólica em nossa civilização e, nesse ponto do trabalho, já sabemos a força que a mesma exerce no sistema espírita. Assim, percebe-se como pano de fundo identitário nos grupos espíritas, a grande influência dos livros, principalmente no que tange uma assimilação racional da doutrina.

⁵¹ Conforme Weber (1991), a “relação social” implica em uma reciprocidade de ações sociais.

É algo eminentemente consensual entre os estudiosos dos aspectos culturais do Espiritismo o ponto acerca da valorização do racionalismo nas obras da codificação kardeciana, visto que, apesar da doutrina ser considerada, em seu próprio seio, uma revelação dos espíritos, todo o procedimento de compilação e análise dessas “comunicações” foi conduzido sob o crivo da razão do codificador, o que resultou na literatura que a difundiu. Na obra de Kardec, vimos que a investigação, a observação, a análise, a crítica e o método fazem-se presentes desde a sua concepção. Como pedagogo e homem de ciência que foi, Rivail trouxe para a literatura espírita o traço de sua formação intelectual, o que conferiu ao Espiritismo uma forte ligação com o estudo e o aprimoramento intelectual.

Cavalcanti (1983) constatou, em sua pesquisa etnográfica, que o conhecimento espírita tem um “quê” do chamado evolucionismo científico, caminhando progressiva e cumulativamente. A diferença situa-se, especificamente, no fato desse progresso do saber balizar-se em uma relação permanente entre os mundos visível e invisível, pois, para que as revelações divinas possam ser consolidadas por intermédio dos espíritos, é necessário que o “homem encarnado” faça-se merecedor, estando apto à compreender o que lhe é revelado. Daí se deduz o papel primordial do estudo, em se tratando de cultura espírita. Este serve para mediar o espaço entre a revelação e o merecimento, além, de constituir um pré-requisito fundamental para a iniciação doutrinária. A concepção de merecimento faz com que o esforço para o aprendizado, de cada indivíduo, também ocupe um lugar central.

As principais atividades intelectuais desenvolvidas nos centros espíritas giram em torno de leituras das obras espíritas, grupos de estudos, debates e palestras doutrinárias. Essas atividades ilustram o papel central da palavra, da oralidade e da escrita, no que se refere ao chamado sistema ritual espírita. Com relação à leitura e à interpretação de textos, confere-se uma grande importância à obra kardecista, que se constitui como referência máxima, fonte de autoridade e construção identitária que, logicamente, se mescla a outras influências e confere o chamado distanciamento tipológico teorizado por Weber.

Percebe-se, entretanto, que o estudo está presente na totalidade do sistema ritual espírita, seja nas reuniões doutrinárias, seja nas atividades de assistência, ou nas mediúnicas. Inicialmente tentaremos descrever essa percepção nas reuniões que freqüentamos ao chegar ao GFEAL: as doutrinárias.

3.4.1 AS PALESTRAS DOUTRINÁRIAS

Nossa chegada ao GFEAL ocorreu no mês de março do ano de 2007, após contato inicial com um dos dirigentes do centro espírita. Muito bem acolhido com nossa proposta de pesquisa, fomos convidados a comparecer às reuniões que ocorriam nas quintas-feiras: as chamadas reuniões de exposição doutrinária.

Segundo dirigentes da determinada reunião, as mesmas sempre tiveram caráter público, pois apesar de terem um viés de esclarecimento doutrinário, o que não deixa de ser estudo, no caso da instituição servem como porta de entrada, de primeiro contato com o centro espírita. Grande parte do público que frequenta essa atividade também busca um socorro espiritual.

O cooperador, ou “trabalhador”⁵² segundo os termos dos próprios espíritas, que centraliza as atenções nesse tipo de reunião é o palestrante, embora exista todo o suporte humano e “espiritual” para a realização dessa tarefa. Geralmente esses palestrantes fazem um rodízio de frequência semanal. No período de nossa pesquisa, contava-se com três expositores fixos, que realizavam o rodízio. Em algumas oportunidades eram convidados palestrantes que vinham de outras cidades, que poderiam ser das proximidades ou da capital.

Em tais reuniões há sempre um expositor e um dirigente, os quais ficam sentados, inicialmente, a uma mesa, situada de frente para o público. A atividade se inicia sob a coordenação do dirigente, oportunidade em que traz informações pertinentes sobre a doutrina e a casa espírita, fazendo um papel de interlocutor entre os frequentadores e os trabalhadores. O dirigente convida alguém do público frequentador para ler uma mensagem de preparação do ambiente, que geralmente versa sobre temas de moral espírita, proferindo, logo após, a prece⁵³ de abertura, dando a palavra ao expositor. Nesse momento, existe uma certa postura que o grupo adota: quem ora geralmente profere a prece de modo breve e sereno, adotando tons de súplica e respeito onde se evoca a proteção espiritual divina, destacando sempre,

⁵² Conforme percebemos em nossas observações empíricas, na cultura espírita, o conceito de trabalho vai muito além daquele propalado, por exemplo, pelo materialismo histórico, em que o trabalho se resume à modificação na natureza material. O Sentido espírita do trabalho está atrelado à sua cosmologia, onde além do trabalho de assistência material, existem o chamado “trabalho fluídico”, o “trabalho espiritual”, “trabalho mediúnico”, etc.

⁵³ Conforme Lewgoy (2004), a prece é um tema de ampla elaboração na literatura e na fala dos espíritas, guardando diferentes conotações além da referência comum de uma disposição espiritual de ligação e diálogo com um plano espiritual superior. Nesse sentido, ela é um importante pólo de reflexão sobre contatos espirituais, comportando diferentes usos e crenças subjacentes. Na prece, o fiel estabelece um contato com o alto, mas dentro da concepção espírita de pessoa (um compósito relacional de forças e entidades atraídas por afinidades e por carmas comuns) ela é concebida como irradiadora de uma espécie de força que atrai espíritos de diversos tipos. Isso tem por consequência a produção contínua de um imaginário espírita sobre a prece, que tematiza a sua função e aplicações nas mais variadas circunstâncias.

como referência de autoridade moral, a figura de Jesus Cristo. Quem escuta deve adotar uma postura de humildade e subordinação, mantendo respeito ao momento de elevação espiritual. Em uma das reuniões, a seguinte prece foi proferida:

Inicialmente agradecemos a Deus por mais uma oportunidade de aprendizado. Evocamos as bênçãos do mestre Jesus para que possamos, juntamente com a espiritualidade aqui presente, conduzir nossas almas pelo caminho esclarecedor dos ensinamentos que nos serão trazidos nessa oportunidade...

Entretanto, tem-se uma visão geral no grupo de que o mais importante é o estado íntimo, o que supera qualquer expressão de oralidade. Aí reside a eficácia da prece, que aponta para o arbítrio, ou seja, para a utilização a capacidade que cada indivíduo tem de realizar seu próprio contato com Deus e as esferas espirituais mais elevadas, seja em adoração, agradecimento, pedidos de benefício próprios ou a outrem.

No entendimento espírita, o expositor nunca está trabalhando sozinho, pois há uma cooperação entre os trabalhadores encarnados e aqueles que estão atuando no “mundo invisível”. Nas suas alocações, o palestrante sempre será assistido por amigos, mentores e guias espirituais, pois naquele momento, quem fala representa o elo com as informações passadas pelo plano espiritual. Convém lembrar, também, que o objetivo de tal trabalho extrapola o público “materialmente presente”, pois as palestras visam a atingir tanto aos “encarnados” quanto aos “desencarnados” ali presentes, como afirmam os dirigentes desse trabalho.

Inúmeros são os temas abordados. Geralmente todos perpassam pelo Evangelho Segundo o Espiritismo, o qual segundo um dos palestrantes “[...] é o melhor remédio para as dores morais”. Trata-se de temas como a reforma íntima, a evolução espiritual, o sofrimento, a reencarnação; temas atuais como os problemas da fome, da violência, das agressões ao meio ambiente; outros mais polêmicos como o aborto, a eutanásia, o suicídio... No entanto, o improvisado é característica na oratória espírita, e sempre que o palestrante achava necessário ou pertinente, podia refletir, com relativa liberdade, em torno do tema proposto, pois muitas vezes “[...] a intuição e a inspiração chegam naquele momento”.

Com relação ao discurso, esse tende a ser desenvolvido entre a dualidade fé e razão. Para os espíritas, a razão equilibra a fé frente ao fanatismo, e a fé equilibra a razão perante as tendências materialistas. Tal dualidade remete, em última instância, ao fundamento doutrinário de uma complementariedade entre espírito (fé) e matéria (atributo racional). Todo

o desenrolar da explanação ocorre conforme o tipo de dominação que o palestrante tende a exteriorizar em seu discurso. Existem momentos em que se aplica mais a autoridade carismática. Em outros tendem a executar o tipo mais voltado para o racional, ou o tradicional.

A doutrinária também pode ser considerada o momento em que o palestrante condensa preceitos da doutrina através de máximas como: “amai-vos e instruí-vos”; “orai e vigiai”; “o egoísmo e o orgulho são as chagas da humanidade”. Ao dominar as máximas doutrinárias, o palestrante pode adaptar e desenvolver sua fala, de acordo com os diversos níveis de conhecimento doutrinário do público freqüentador. A partir daí desenvolve-se o ensinamento seja por meio de interlocuções de dados e informações científicas; de referências históricas e filosóficas; de casos, histórias e personagens famosos na literatura espírita; e até mesmo de situações e fatos cotidianos que possam ilustrar e amarrar o conteúdo desenvolvido. Conforme Lewgoy (2004), a eficácia simbólica⁵⁴ das palestras espíritas deve-se, em grande parte, a essa descontinuidade que pode ser constituída de uma apreensão heterogênea por parte do público.

Em determinada ocasião, o palestrante tratava do tema “A Reforma Íntima” em uma dessas reuniões ocorridas nas quintas-feiras, e iniciou sua explanação, utilizando-se da autoridade racional balizada na literatura doutrinária: “[...] temos ainda, muito presentes, as seqüelas do egoísmo e do orgulho, e contra elas devemos trabalhar”. Desenvolvendo o tema, utiliza sua autoridade tradicional e adapta a máxima moral de que “[...] não devemos desejar ao próximo aquilo que não queremos para nós, sendo esse o primeiro passo para uma reforma íntima”. Desse modo, recorrendo à eficácia simbólica de seu papel frente à heterogeneidade do público, consubstanciada no seu carisma, encerra: “[...] cada um sabe a melhor forma de realizar sua reforma pessoal, o papel do Espiritismo é apenas instruir, sendo que cada qual deverá percorrer o seu próprio caminho”. Mesclando características de tipos de dominação, a ação social do palestrante consolida-se na realidade com alguns desvios da formal racionalidade kardecista, onde estão presentes elementos da tradição e da afetividade carismática por esse lograda.

Enfim, as palestras são o primeiro contato que se tem com o estudo e com os aspectos legitimadores do espiritismo como doutrina social. Logo após conhecer a generalidade da doutrina, o freqüentador geralmente é convidado a se aprofundar, caso seja de

⁵⁴ Nesse sentido, o conceito de eficácia simbólica está ligado ao poder de persuasão do orador. Geertz (1989:105) define símbolo como “[...] qualquer objeto, ato, acontecimento, qualidade ou relação que serve como vínculo a uma concepção [...] o ‘significado’ do símbolo [...] formulações tangíveis de noções, abstrações da experiência fixada em formas perceptíveis, incorporações concretas de idéias, atitudes, julgamento, ou crenças.”

seu interesse, no conhecimento espírita participando dos estudos direcionados, sobre o qual passaremos a tratar.

3.4.2 O ESTUDO DIRECIONADO

Tentando manter um distanciamento de qualquer noção previamente estabelecida (etnocêntrica, cartesiana, apriorística...) acerca dos aspectos ora analisados, obtivemos autorização institucional e inserimo-nos no grupo de estudos por um período de aproximadamente um ano e meio, utilizando a técnica da observação participante, recorrendo às entrevistas nos momentos de direcionamento e aprofundamento necessários, o que resultou, ao nosso ver em uma razoável percepção interna do sistema simbólico e social estudado. Passemos, então, a descrever e analisar o grupo em questão.

Conforme dados fornecidos pelo dirigente dessa atividade, o estudo sistematizado sempre esteve presente no GFEAL, sendo o motivador principal da constituição da inicialmente chamada Sociedade Espírita André Luiz. Desde essa época vem sendo uma atividade pública, tendo como principal objetivo “iluminar e esclarecer consciências, além de trazer o consolo tão necessário àqueles irmãos que nos procuram”. Na fala do dirigente, a expressão “iluminar e esclarecer consciências” remetem às funções doutrinárias de elevação espiritual e conscientização da “realidade” cosmológica propalada pela crença. Já a obtenção do consolo fundamenta ao nosso ver, a principal das eficácias do Espiritismo à Brasileira, a noção de caridade, que discutiremos com mais profundidade em outro momento.

No período em que chegamos ao grupo, utilizava-se como referência para o estudo, cartilhas elaboradas pela FEB, como orientação para um Estudo Sistematizado da Doutrina Espírita – ESDE⁵⁵. Os dirigentes do estudo afirmam que o GFEAL foi um dos primeiros Centros Espíritas do Estado a adotar a metodologia do ESDE. Tal metodologia é o desenvolvimento de uma orientação de Kardec (1983) nas suas “Obras Póstumas”, onde preceituou que “Um curso regular de Espiritismo seria professado com o fim de desenvolver os princípios da Ciência e de difundir o gosto pelos estudos sérios (...) Considero esse curso como de natureza a exercer capital influência sobre o futuro do Espiritismo e sobre suas conseqüências”.

⁵⁵ Na história da institucionalização do Espiritismo no Brasil, a implantação da metodologia do ESDE surgiu perante a grande demanda de pessoas em busca de um conhecimento doutrinário. Como as obras da codificação, muitas vezes, não eram acessíveis (no sentido cognitivo) a todos que queriam conhecer a doutrina, tornou-se necessária uma abordagem sistematizada, que traria tanto o eixo ordenador da obra Kardecista, quanto o patrimônio cultural já incorporado pela literatura espírita produzida no Brasil, influenciada pelos grandes médiuns, intelectuais e líderes espíritas desse país.

Sabe-se que essa metodologia foi adotada pela FEB em 1983, três anos antes do surgimento do GFEAL. Com relação aos temas abordados, seguiam um eixo que abordava, de modo progressivo, os principais postulados doutrinários, quais sejam: a codificação, a doutrina e o movimento espírita; a existência de Deus e dos Espíritos; a pluralidade das existências e dos mundos habitados; as leis divinas; a mediunidade; os fenômenos espirituais e da alma; o amor e a caridade; etc. As cartilhas do ESDE também continham, além dos textos doutrinários que tratavam desses temas, citações da obra de Kardec, textos psicografados por médiuns como Chico Xavier e Divaldo Franco, assinados por Emmanuel, André Luiz, Joanna de Ângellis... Trechos de obras de intelectuais do Espiritismo, como León Denis, Herculano Pires, entre outros. Ao final de cada lição há questionários e exercícios propostos ao grupo, à semelhança de livros didáticos.

Atualmente, os encontros de estudo têm frequência semanal, sempre ocorrendo, até então, às terças-feiras no horário noturno (das 20 às 21 horas). No que se refere à frequência do grupo, sempre há uma oscilação. Se em média existem dez freqüentadores nesse estudo, dificilmente os dez fazem-se presentes em todas as reuniões. Digamos que a média de frequência oscile, geralmente, entre os 40% e os 70% dos integrantes, que sempre podem retomar o conteúdo abordado sem maiores prejuízos no andamento do estudo, conforme explica o coordenador do trabalho. A composição do grupo não fazia restrições à faixa etária ou gênero, estando presentes homens e mulheres desde a adolescência até a terceira idade, também com a presença de crianças que acompanhavam adultos.

No início da atividade, como em todas as outras, algum dos freqüentadores profere a prece de abertura, para harmonizar o ambiente e abrir a interlocução com as esferas espirituais superiores. Como metodologia, depois de um certo período enquanto visitávamos essas reuniões, passou-se a adotar o Estudo do Evangelho e do Livro dos Espíritos. Inicialmente era realizada a leitura de um trecho do Evangelho Segundo o Espiritismo, que tanto pode ter cunho moralizador, quanto instrutivo. Tal leitura segue uma seqüência metódica, permitindo, através da incursão em pequenos trechos, o conhecimento gradual e ordenado dos ensinamentos que o livro encerra. Nessa abordagem, sempre que se encerra o livro, retoma-se seu estudo desde o início. Após a leitura o coordenador do estudo sempre realiza comentários, buscando alcançar a essência dos ensinamentos ali contidos, mas sempre com um realce da sua aplicação no cotidiano dos freqüentadores. Os comentários do Evangelho estendem-se por aproximadamente 20 minutos.

Em um dos encontros a temática debatida foi a moral, onde desenvolveu-se uma discussão sobre o maniqueísmo bem x mal. Nesse sentido, a coordenadora esclarecia ao grupo

que, na concepção espírita, o bem e o mal agir dependem de uma condição evolutiva de cada espírito, e que com o progresso individual e coletivo dos espíritos, o mal vai sendo suprimido pelo bem, expressão prática da lei divina de amor e caridade. Um dos participantes perguntara, “[...] mas, afinal, o que é o mal? Para que Deus, que é um ser perfeito, o colocou no mundo?” A resposta foi desenvolvida pela coordenadora. “[...] o mal é nada mais nada menos do que a ausência do bem, do amor. A doutrina nos ensina que para que possamos seguir rumo à evolução espiritual necessitamos passar por experiências negativas, que nos tragam as dores necessárias. Desse modo, movidos pela dor agimos em busca do amor de Deus, nos elevando cada vez mais”.

Percebemos a eficácia do postulado espírita no momento em que o discurso adotado insere-se no macro-sistema da crença, colocando o indivíduo numa posição de responsabilidade em seu livre-arbítrio, mas que tem a referência de uma doutrina que “nos serve de freio”, sendo a base de uma conduta moral a ser praticada dia-após-dia, adentrando na rotina do indivíduo. É dessa maneira que a rotinização do carisma já institucionalizado realiza-se, mesclando-se com os tipos de dominação racional e burocrática.

Em outra reunião o tema foi desenvolvido em torno da passagem evangélica “Bem Aventurados os Aflitos”, onde discutiu-se “Os Tormentos Voluntários”. Após a leitura o coordenador fez seus comentários frisando que os seres humanos têm um gosto e uma enorme facilidade de complicar as coisas da vida, complementando com a citação: “em vez de buscar a paz de coração, única felicidade verdadeira neste mundo, procura-se com avidez tudo o que se pode agitar ou perturbar o espírito, parecendo criar de propósito os tormentos que só ele poderia evitar”. Tal discurso remete-nos mais uma vez a proposta de reavaliação das atitudes perante a vida, reforçando mais uma vez a busca pela reforma íntima.

Posteriormente, na mesma reunião segue-se com o estudo do “Livro dos Espíritos”. Atualmente utiliza-se um método didático já implícito no próprio, o qual, como já vimos, é um livro de perguntas e respostas que sugere uma seqüência temática logicamente encadeada, que dá o cerne para uma compreensão global doutrinária, muito semelhante àquela adotada pelo ESDE. A periodicidade desse estudo segue a ordem das perguntas contidas na referida obra. Inicia-se o livro, e dependendo do desempenho do grupo, chega-se ao final do livro em maior ou menor período de tempo, que ao se esgotar pode ser reiniciado sem a perda de conteúdo, pois a cada novo ciclo de perguntas, pode-se renovar o conteúdo de acordo com a participação dinâmica dos componentes do grupo, que respondem as perguntas lidas pelo coordenador do estudo.

O coordenador inicia o estudo. Seu papel principal é conduzi-lo em torno do ponto central, que são as questões propostas, de modo que dispersões e conversas paralelas não atrapalhem a reunião. O modelo de expressão oral e de retórica enfatizam a clareza e a didática, e servem de referência aos demais. Assim, ao iniciar a atividade, abre o Livro dos Espíritos e lê, em voz alta, os questionamentos elaborados por Kardec, pedindo para cada participante do grupo responder, um a um, de acordo com suas predisposições. Alguns quase não falam, outras já buscam monopolizar um pouco mais a palavra. Características individuais, mas que sob a responsabilidade e a coordenação do instrutor tendem a ser minoradas, com o incentivo à participação de todos, como podemos perceber em seu discurso:

[...] o importante nesse grupo de estudos é o aprendizado mútuo. Cada um pode contribuir, à sua maneira com seu conhecimento doutrinário, mas também todos podem contribuir relatando suas experiências de vida. Aqui nunca temos a mesma resposta para a mesma pergunta, pois a construção do conhecimento para a vida espiritual é incessante e contínua.

Cada pergunta configurava-se em um potencial debate, e sempre obtia-se alguma conclusão, ou como dizem os próprios espíritas “um novo ensinamento”, mesmo que temporário, acerca de algum aspecto da doutrina, mas sempre o papel do coordenador era o de generalizar e harmonizar as opiniões e ensinamentos de cada indivíduo ao macro-sistema simbólico da crença. É como Lewgoy (2004) etnografou outrora: “há verdades relativas no texto, pois ele foi escrito há mais de cem anos e há coisas que mesmo os espíritos da época não tinham condições de entender”. Os exemplos e aplicações doutrinários comentados pelo coordenador geralmente eram práticos e aplicáveis nas situações cotidianas, entretanto, algumas vezes recorria-se a casos descritos em literatura mediúnica complementar, ou a fundamentos filosóficos dedutíveis a partir da filosofia espírita.

Tal metodologia permite uma leitura metódica e contínua do Livro dos Espíritos, enfatizando uma progressiva assimilação do conteúdo. No transcorrer das semanas, o conteúdo era retomado do ponto finalizado na semana precedente. O mais interessante é que a identidade do grupo constituía-se a cada questionamento, o debate poderia ser iniciado, e havia espaço para todos participarem, enfatizando uma aplicação dos ensinamentos de forma prática e relacionada com o cotidiano de cada indivíduo ali presente.

No que tange às relações sociais entre os componentes grupo, predominavam laços de amizade e conhecimento, o que afastava, em algumas situações, a formalidade imposta por um sistema de valores bastante marcado por mútuos controles. Quando existia divergência de opiniões, a situação sempre tendia a ser contornada e harmonizada com

interpretações doutrinárias propostas pelo coordenador que permitissem uma “fraterna divergência de opiniões”, sempre importante para o enriquecimento dos debates, mas que respeitasse a individualidade e o valor da expressão de cada um. Tais divergências não abalavam a crença nos postulados doutrinários essenciais, e cada segmento de texto lido e debatido permitia o acesso ao conhecimento, desde que orientado por uma atitude moral e espiritual adequada, baseada nos postulados doutrinários.

Desse modo, uma conclusão interessante que se obtém é a de que uma superioridade de conhecimento estritamente intelectual, eixo condutor de um modelo pedagógico-cognitivo dominante em nossa sociedade, não é a busca central desse tipo de estudo. Nesse sentido, a ênfase decai sobre um aprendizado moral, que levaria o indivíduo a uma reflexão maior e a um saber moralizador, norteador da reforma íntima. Ao final de cada reunião de estudos deveria ficar um aprendizado que torna cada participante mais esclarecido de seu papel perante a vida material, a vida espiritual e a doutrina como um todo.

3.5 A MEDIUNIDADE

Agora que já conhecemos algo sobre a dinâmica do estudo direcionado da doutrina, adentraremos a outra categoria chave para a compreensão da prática, do *ethos* e da visão de mundo espírita: a mediunidade. Seguindo nossa proposta de hermenêutica cultural e análise da ação social, evitamos utilizar fórmulas prontas para o enquadramento dos chamados “fenômenos mediúnicos”.

É certo que as Ciências Sociais trazem extensa literatura acerca das chamadas “religiões mediúnicas”, como bem definiu Camargo (1961; 1973). Bastide (1971) trata das categorias “transe” e “possessão”, assim como Lévy-Strauss (*apud* Giumbelli, 1007) relaciona “possessão” e “loucura”, seguido pela interpretação brasileira da corrente medicalizante que tratava das “mediunopatias”.

Conforme Cavalcanti (1983) a categoria mediunidade constitui-se como um eixo ordenador de relações entre o Mundo Visível e o Mundo Invisível, fazendo parte da construção de noção de pessoa no Espiritismo, conforme as representações sociais extraídas desse sistema cultural. Como campo de estudos da chamada “ciência espírita”, é um objeto em constante construção e reconstrução, permitindo sempre novas interpretações que não são excludentes entre si. Nossa incursão, aqui, será na maneira como a mediunidade é compreendida dentro do próprio universo cosmológico do Espiritismo, e para isso

utilizaremos as definições da própria literatura espírita, complementando-as com os dados coletados diretamente em campo.

Na obra de Allan Kardec a discussão sobre mediunidade está presente desde os seus primórdios, como já pudemos contemplar em capítulos anteriores, em que observamos a necessidade da presença dos “medianeiros” para a ocorrência dos fenômenos pesquisados por Rivail e relatados no “Livro dos Espíritos”. Já o capítulo XIX, item 159 de “O Livro dos Médiuns” nos traz a seguinte passagem:

Todo aquele que sente, num grau qualquer, a influência dos Espíritos é, por esse fato, médium. Essa faculdade é inerente ao homem; não constitui, portanto, um privilégio exclusivo. Por isso mesmo, raras são as pessoas que dela não possuam alguns rudimentos. Pode, pois, dizer-se que todos são, mais ou menos, médiuns. Todavia, usualmente, assim só se qualificam aqueles em quem a faculdade mediúnica se mostra bem caracterizada e se traduz por efeitos patentes, de certa intensidade, o que então depende de uma organização mais ou menos sensitiva (KARDEC, 1998).

Nesse sentido, médium é um intermediário, um elo entre o mundo material e o mundo espiritual, entre os espíritos “encarnados” e os “desencarnados”. Como não constitui, segundo Kardec, um privilégio individual, mediunidade não é algo que se adquire através de práticas rituais, ou por iniciações. Mas como o próprio texto esclarece, usualmente se qualifica como médium aquele indivíduo que apresenta a faculdade de comunicação com os espíritos de modo mais intenso, afluído e específico. Dentre as aptidões mediúnicas, Kardec (1998:179) destaca como principais as dos: “médiuns de efeitos físicos, médiuns sensitivos ou impressionáveis, auditivos, falantes, videntes, sonâmbulos, curadores, pneumatógrafos, escreventes ou psicógrafos”⁵⁶. Para efeito metodológico, o codificador dividiu tais aptidões em duas grandes categorias diferenciadas: as de efeitos físicos, que são aquelas capazes de provocar efeitos materiais ou manifestações ostensivamente físicas; e as de efeitos intelectuais, mais especialmente voltadas para receber e transmitir comunicações inteligentes.

Além dessa divisão fenomênica das manifestações mediúnicas, há também na citada obra kardecista uma divisão funcional dessa faculdade onde se destacam a chamada mediunidade generalizada, faculdade natural, inerente a todos os seres humanos, e o mediunato, que faculta ao indivíduo poderes para fins específicos, onde se vincula a idéia de missão, ou comprometimento encarnatório. Nesse caso, as manifestações exigem do médium um comprometimento efetivo e laborioso no aprimoramento e educação de seus dons, que

⁵⁶ Na prática algumas dessas terminologias variam, podendo também os médiuns auditivos serem chamados audientes; os falantes, denominados de incorporação; os sonâmbulos, de anímicos; os pneumatógrafos, causadores de voz direta; etc.

afetam praticamente todos os aspectos de sua vida cotidiana. Podemos exemplificar, no meio espírita, os casos de médiuns que dedicaram e dedicam toda a sua vida a essa “missão”, como Chico Xavier, Divaldo Franco, Yvone Pereira⁵⁷, José Arigó⁵⁸, Waldo Vieira⁵⁹, entre outros.

No sentido mais amplo, a mediunidade designa a constante relação entre os espíritos, encarnados ou não. Contudo, também se fala que a mesma não é um dom espiritual, necessitando da estrutura orgânica (corpo físico) para sua manifestação. Isso nos remete, novamente, à noção de pessoa anteriormente esquematizada, onde o indivíduo é composto por três elementos principais: o espírito, o perispírito e o corpo. Como faculdade de comunicação, utiliza a estrutura orgânica do espírito encarnado para transmitir os pensamentos e vibrações emanados pelos espíritos não dotados de estrutura somática. Na análise de Cavalcanti (1983:86) é a categoria limítrofe entre as ordens material e espiritual, ou seja: “Sua base é orgânica, porém seu fundo é absolutamente espiritual”.

Outra questão que não pode deixar de ser acentuada no discurso espírita é a relação entre moral e mediunidade. Podemos perceber que existe uma interpretação de que tais faculdades dependem de uma organização somática para que possam se manifestar. Contudo, seu fundo espiritual remete à questão moral, pois cada pessoa é um espírito, e cada espírito é dotado de senso moral, fato que determina o comportamento do indivíduo perante os outros, seja na vida material, seja na vida espiritual. Desse modo, como há bons e maus espíritos, por afinidade a prática mediúnica é regida pelo bem ou mal agir, dependendo das tendências do próprio mediano. Coaduna com isso a própria afirmação de Kardec (1995), no seu capítulo II, item 88:

Como [...] todas as outras faculdades, a mediunidade é um dom de Deus, que se pode empregar tanto para o bem quanto para o mal, e da qual se pode abusar. Seu fim é pôr-nos em relação direta com as almas daqueles que viveram, a fim de recebermos ensinamentos e iniciações da vida futura.

É partir da obra de Allan Kardec que podemos tomar como referência ideal a mediunidade espírita. Levando para a análise de campo tal referencial, podemos constatar,

⁵⁷ A carioca Yvonne do Amaral Pereira (1900-1984) foi uma das mais respeitadas médiuns brasileiras, autora de romances psicografados bastante conhecidos entre os espíritas. Dedicou-se por muitos anos à desobsessão e ao receituário mediúnico homeopático.

⁵⁸ José Pedro de Freitas, ou José Arigó, (1921-1971), mineiro, tornou-se nacionalmente conhecido por "receber" o espírito do Dr. Fritz e realizar inúmeras cirurgias e curas espirituais.

⁵⁹ Nascido em 1932, lexicógrafo, odontólogo, médico e médium, dedica-se a vários trabalhos mediúnicos em parceria com Chico Xavier. Chegou a ser presidente da FEB na década de 1960. Dedicou o restante de sua vida a estudos de Projeciologia e Consenciologia, áreas em que atua até o momento.

qualitativamente falando, no que tange o conceito de mediunidade, a identidade do grupo em questão, com base na ação social dos espíritas observados.

3.5.1 A EDUCAÇÃO MEDIÚNICA

Antes de passarmos a descrever e analisar a reunião mediúnica, faz-se necessária a abordagem do estágio anterior ao desenvolvimento dos médiuns, o que nos remeterá novamente à categoria estudo: trata-se da educação mediúnica.

A educação mediúnica é um estágio obrigatório a todos aqueles que, ao se engajarem no grupo espírita, pretendem auxiliar no campo da mediunidade. As reuniões de estudo mediúnico do GFEAL acontecem ordinariamente às quartas-feiras, no horário das 19h45 às 21h30. Conforme as palavras do dirigente dessa atividade, o principal objetivo a ser logrado é um aperfeiçoamento da mediunidade dos frequentadores.

É como um estudo de especialização naquele aspecto. Ele independe de a pessoa ter uma mediunidade “aflorada”, pois há pessoas que podem atuar em trabalhos mediúnicos mesmo sem perceberem diretamente o ambiente espiritual através de sua própria mediunidade, como doutrinadores, passistas, médiuns de sustentação, etc.⁶⁰

Segundo o dirigente, os únicos critérios exigidos para os que desejam se engajar no estudo mediúnico são: um real comprometimento com a doutrina, que se desdobram em responsabilidade, assiduidade, esforço moral e vontade de ajudar e aprender; e que se tenha um mínimo conhecimento geral sobre os postulados espíritas, o que se pode adquirir nos estudos direcionados da própria casa, ou em alguns casos especiais, na passagem por outros centros espíritas e até mesmo através de leituras. Como sabemos, no Espiritismo o “merecimento” e o “esforço” são categorias chave para o posicionamento do indivíduo na chamada hierarquia de potencial.

Pontualmente às 19h45 as portas do centro são fechadas. Certa feita nos atrasamos cinco minutos para o acompanhamento de um dos encontros, por isso não pudemos entrar, pois mais do que nas outras atividades espíritas, nesse caso a pontualidade é levada mais

⁶⁰ O coordenador de Ação Mediúnica do GFEAL nos esclareceu que, para o bom andamento de uma reunião mediúnica, é necessário que os cooperadores exerçam funções específicas, com atribuições inerentes à função desempenhada. A equipe deve ser composta de dirigente (que organiza as etapas da reunião), doutrinador(es) (que tem a função de dialogar e doutrinar os espíritos comunicantes através dos médiuns), médiun(s) ostensivo(s) (que servem de meio de manifestação material dos espíritos) e assistente(s) (que têm a função de prezar pela manutenção de um bom ambiente espiritual, fazendo preces e meditando).

ainda a sério, por que conforme os relatos do dirigente “os espíritos que auxiliam nos trabalhos mediúnicos têm muitas ocupações, e não podem ficar a nosso dispor em todos os momentos. Os horários das atividades mediúnicas devem ser rigorosamente cumpridos, se quisermos ter a devida assistência da espiritualidade [...]”.

O grupo que tinha frequência média de seis componentes, além do dirigente, era quase exclusivamente composto por mulheres, com faixa etária que variava dos 20 aos 70 anos de idade. Antes de se iniciar a reunião cultivava-se o hábito de cantar para ajudar na harmonização do ambiente espiritual, e conforme uma das freqüentadoras mais antigas do grupo: “[...] os espíritos do MOFRA gostam muito das músicas para alegrar e animar o ambiente”. Alguns freqüentadores empolgavam-se mais com o canto, outros menos, mas todos participavam. Apesar de a cantoria não fazer parte do sistema ritual de muitos grupos espíritas, no GFEAL, desde os seus primórdios tal prática é incentivada por conta da influência de Gonzaga, o fundador da instituição. Várias eram as letras e as melodias, que entoadas como preces, homenageavam Espíritos Amigos”, mentores espirituais ou eminentes espíritas, também pregavam os postulados doutrinários, com especial apologia ao tema da fraternidade. Anotamos alguns títulos dessas canções: Hino a André Luiz; Irmã Scheilla; Saudades do Sertão; Quanta Luz; Um Dia...⁶¹

Após a cantoria, um dos componentes era convidado para proferir a prece de abertura, alternadamente durante as semanas, de modo que todos pudessem se expressar no decorrer das reuniões. Seguindo com a leitura do Evangelho Segundo o Espiritismo, a qual era realizada na seqüência natural da obra, no decorrer das semanas, destacamos o papel dos componentes, que tinham liberdade para expressar opiniões e fomentar reflexões em torno dos ensinamentos, sempre enfatizando o aprimoramento moral e o trabalho para a realização da reforma íntima, pois no discurso proferido “[...] a evolução da mediunidade desconectada de uma reforma íntima não é completa [...] assim, o evangelho é um dos pilares essenciais para a educação mediúnica”.

O diálogo e a interação do grupo revelavam interessantes aspectos de sua formação identitária, que poderia ser percebida naqueles momentos de debate e reflexão. Através de comentários de participantes, percebe-se a constante influência de conceitos não espíritas, a exemplo do diálogo travado entre o coordenador do estudo e uma freqüentadora, quando em tal oportunidade indagou-se acerca da trindade universal, o que seria isso no conceito espírita? Prontamente veio a resposta: a trindade universal é composta pelo Pai, pelo

⁶¹ Ao observar outros grupos espíritas no Estado constatamos a peculiaridade desse aspecto no GFEAL. Questionando os participantes da reunião, obtivemos a resposta que “No movimento da Fraternidade, os espíritos gostam que lhes sejam dedicadas melodias”.

Filho e pelo Espírito Santo. Em virtude do conceito de fundamentação religiosa católica, a intervenção do coordenador veio esclarecer como tal trindade deveria ser interpretada no Espiritismo, em que os elementos gerais constituintes do universo são Deus, Espírito e Matéria. Nesse momento pudemos observar o sincretismo cultural trazido pela formação identitária do indivíduo que evangelizou-se no catolicismo, mas acredita na comunicabilidade dos mortos e nos postulados espíritas, reinterpretando sua religiosidade. Nuances do “Espiritismo à Brasileira”.

O prosseguimento do estudo ocorre orientado conforme apostilas elaboradas pela FEB, para os fins de educação mediúnica. As orientações desse material proporcionam uma visão geral de teoria e prática da mediunidade.

Em determinada ocasião o tema que desenvolveu-se foi a concentração mediúnica, onde se discutiu o papel das interferências dos pensamentos do médium na comunicação espiritual. Nesse sentido, destacou-se o papel do controle sobre o pensamento emitido ser um pré-requisito para a educação do médium, pois “pensamento é energia e força criativa, bastando o ato de pensar para se atrair bons ou maus espíritos, energias positivas ou negativas”, encerrando o colaborador do estudo afirma: “à medida que o ser humano evolui espiritualmente, aprende a controlar suas emissões mentais”.

Em outra oportunidade a discussão já estava voltada não apenas para o pensamento, mas de que maneira as atitudes dos médiuns poderiam interferir nas comunicações espirituais. Dessa vez o coordenador discursou em tom crítico, referindo-se aos médiuns que não adotavam uma postura de serenidade e controle, ironizando sobre algumas justificativas que presenciava: “Ah... alguns dizem que quando baixa o santo não há como controlar [...] Nem baixa e nem é santo, sabemos que os irmãos espirituais em desequilíbrio só podem nos afetar se deixarmos [...]”. Nesse momento, o papel do orientador foi destacar e incentivar o controle, a responsabilidade e a disciplina, caracteres marcantes no sistema simbólico espírita. Indivíduo dotado de legitimidade e carisma, dificilmente é contestado em suas explicações.

Após o estudo, tem-se um momento de exercício e breve prática. As luzes são diminuídas, uma serena música instrumental é colocada ao fundo, e o grupo busca um estado de tranqüilidade, de relaxamentos mentais e corporais, afins de os participantes aguçarem suas percepções do ambiente espiritual. As orientações do dirigente referem-se ao controle da postura corporal, mas principalmente ao condicionamento mental. Começam as manifestações individuais. Alguns se mostram em estado semi-letárgico, há aqueles que parecem mais atentos às possíveis manifestações a seu redor, outros tremem levemente os braços e a cabeça,

outros ensaiam a psicografia com lápis e papel nas mãos, e algumas vezes são esboçados desenhos mediúnicos. Manifestações mais evidentes não ocorrem nessa reunião que tem caráter educativo, ocorrendo em outra oportunidade, a qual passaremos a descrever.

3.5.2 A REUNIÃO MEDIÚNICA

A reunião mediúnica, propriamente dita, ocorre nas segundas-feiras, obedecendo ao mesmo rigor de horário exigido na educação mediúnica. Na preparação do ambiente também se utiliza o mesmo rito: canto das músicas para harmonização do ambiente, leitura e comentário do evangelho, com posterior espaço para reflexões do coordenador e dos participantes.

Dentre todas as atividades que ocorrem no centro espírita, essa reunião é a que representa o elo mais estreito e perceptível entre o mundo visível e o mundo invisível. Quase todos, exceto o doutrinador afirmam possuir algum tipo de recurso mediúnico mais afluído, característica fundamental para a atividade, pois por intermédio destas faculdades ocorre a comunicação entre mundo visível e invisível. Contudo, a principal diferença da reunião de educação para esta são as chamadas “comunicações ostensivas”. Enquanto na primeira o que acontece é o ensaio, aqui a natureza das comunicações toma um outro aspecto. Desenvolvendo-se em aproximadamente uma hora, os diálogos que ocorrem geralmente se estabelecem entre doutrinador e médium em manifestação oral.

A preparação dos participantes começa muito antes do início da reunião. Recomenda-se, principalmente no dia, especiais cuidados com hábitos e alimentação, evitando-se os excessos alimentares, a carne vermelha, as bebidas alcoólicas, o fumo, etc. Segundo os espíritas, tais recomendações visam a uma assepsia corporal e energética para a o intercâmbio com energias espirituais, pois o corpo material e o fluídico devem estar ao mais leves e puros possível, a fim de poder agüentar quaisquer sobrecargas provenientes do mundo espiritual. Essa é apenas parte da disciplina de um médium, segundo os espíritas, que também deve pautar-se no tipo-ideal do homem de bem, a fim de evitar o assédio cotidiano dos espíritos imperfeitos e inferiores, que podem aproximar-se de acordo com a afinidade de conduta, caso não exista uma severa disciplina moral. Devem-se nutrir a tranquilidade, a boa vontade, a paciência e a discrição em busca de uma sintonia com os bons espíritos.

Inicialmente calma, esta reunião começa com os médiuns sentados ao redor da mesa, com lápis e papel próximos e o doutrinador livre a caminhar pelo recinto para atuar

quando solicitado por algum deles. Entretanto, a aparente calma logo dá lugar a um rico ambiente de análise, onde narrativas e expressões corporais compõem um cenário de onde emergem diversos elementos simbólicos e identitários, importantes pistas para uma observação etnográfica.

A comunicação espiritual, segundo o Espiritismo, ocorre cotidianamente e de forma sutil, implícita e natural, entre os espíritos encarnados e os desencarnados. No entanto, no centro espírita (reunião mediúnica) existe um direcionamento e um trabalho mais específico com o fim de se aprimorar e racionalizar esse tipo de intercâmbio, nesse sentido, a figura do médium assume um papel central. Assim, a noção de ostensividade deve ser levada em conta, pois é através do médium ostensivo que se pode obter uma percepção mais racional e materializada das comunicações provenientes do mundo invisível.

Anteriormente já abordamos a questão do mediunato, citando exemplos de célebres médiuns espíritas. Assim, a mediunidade ostensiva se aproxima de uma missão a ser cumprida, um compromisso, e até mesmo uma prova ou expiação. É através do médium ostensivo, que deve ter consciência de seu papel perante seus comprometimentos, que os Espíritos podem comunicar-se de maneira mais clara, transmitindo melhor suas vibrações e necessidades de seres ainda ligados por afinidade ao plano material. Segundo os médiuns entrevistados, a grande maioria dos espíritos comunicantes são seres sofredores que necessitam urgentemente de auxílio e orientação, e muitas vezes eles apenas conseguem dialogar através dos recursos materializantes, utilizando o corpo, a voz, os gestos dos médiuns.

Presenciar um transe mediúnico é acessar um mundo de experiências e representações subjetivas. Observando uma das médiuns em atuação, percebemos como o seu corpo expressa nuances dificilmente perceptíveis apenas nos diálogos, fazendo um elo simbólico entre o desconhecido e uma inserção prática no mundo. Ao fechar os olhos para o mundo material, a médium abre espaço para o mundo invisível, suas mãos tremem e sua cabeça vira para os lados em ritmo inquietante. A expressão facial modifica-se, seus dentes rangem, a boca se contorce e geme... Esses são os sinais para a aproximação do doutrinador que inicialmente aguarda a manifestação espiritual, proferindo preces e aplicando passes.

Algumas vezes os sinais são falsos, mas geralmente após as expressões físicas inicia-se um diálogo com o doutrinador, que tem o papel de manter-se racionalmente equilibrado e emocionalmente estável. O bom doutrinador deve orientar os espíritos com base em um sólido conhecimento doutrinário, intervindo com diálogos coerentes nos momentos oportunos. Tal é o modelo típico a ser seguido.

Como dissemos, na maioria das vezes comunicam-se espíritos sofredores ou “moralmente inferiores”, e tais diálogos exigem bastante disciplina do médium e do doutrinador. O breve diálogo abaixo transcrito entre médium em manifestação (espírito) e doutrinador ilustra o teor de algumas comunicações presenciadas. O doutrinador aproxima-se da médium e suavemente pergunta:

- Qual dificuldade lhe trouxe aqui? Estamos aqui para tentar ajudar você! Por que encontra-se tão inquieto?

- Sinto raiva, muita raiva!

- Você já percebeu o quanto a raiva prejudica a pessoa que a acolhe?

- Pois eu odeio!

- Jesus nos ensinou a amar... Busque a superação desse sentimento destruidor! [...].

Inicialmente o doutrinador aborda o suposto espírito tentando sondar qual o seu problema, e para tentar diminuir a expressão de raiva que se materializa através do corpo da médium, mantém o tom sereno e evoca o exemplo moralmente elevado de Cristo. Acalmam-se os gestos da médium, e o espírito continua a relatar sua angústia:

- Eu estou sofrendo com isso há muito tempo.

- Você já notou o que lhe aconteceu? Há muito tempo você está assim?

- Ah!Eu não me lembro. Não tenho a menor idéia.

- Então, meu amigo, perceba onde você se encontra. Sabe em que lugar está?

- Não sei

- Você está entre amigos. Você já percebeu que está falando através de outra pessoa? Já notou que até agora ninguém lhe respondia? Agora estou lhe respondendo. Até agora ninguém lhe apareceu enquanto pedia ajuda, você já se perguntou a razão disso?

- É por isso que sinto raiva de todos!

- Agora na há mais motivo para a raiva [...]

Após “acalmar o espírito manifestante” e convidá-lo à reflexão sobre seu estado (o que nos remete às noções de encarnado ou desencarnado), finalmente o doutrinador utiliza o recurso inerente à noção de pessoa da crença, ou seja, a preponderância da vida sobre a morte no mundo invisível:

- Perceba que você não está mais na Terra. Você já não está mais no seu corpo, precisa ter consciência que sua morte já ocorreu.

- Ah! Mas eu não morri!

- Morreu, só que a morte não é o que você pensa. Você se libertou do corpo, mas seu espírito continua a viver... Espere um pouco que logo você receberá ajuda e encontrará com alguém muito especial.

Ao finalizar o diálogo, o doutrinador esclarece que geralmente o auxílio no mundo espiritual chega através de espíritos conhecidos, ou familiares, fato que gera, de imediato, bem estar e tranquilidade ao encontrar no, mesmo estado, um amigo ou familiar que se pensava nunca mais rever.

Após a reunião, perguntamos à médium sobre suas sensações no momento das comunicações. Ela afirma às vezes não saber se as comunicações são realmente dos espíritos ou suas, pois ela fica inconsciente no momento do transe, mas que o estudo da mediunidade esclarece acerca da natureza anímica de algumas manifestações. Explicando que o animismo é a influência do espírito do próprio médium na comunicação de outro espírito, afirma ela que sempre paira alguma dúvida, mas que com o passar do tempo essa interferência vai diminuindo com a prática e o aprendizado.

Afirmando ainda que “[...] a mediunidade é como uma moeda, apresentando duas faces, sendo que uma é ruim e outra boa [...]”, complementa “[...]o lado ruim é o sofrimento físico e mental que muitas vezes a acompanha no dia-dia[...]” mas remetendo ao aspecto da caridade, que discutiremos mais profundamente adiante, ela encerra sua observação “[...]o lado bom e gratificante é a sensação de dever cumprido ao saber que no final de cada reunião ajudamos nossos irmãos desencarnados.” Nesse sentido, percebe-se que a médium, ao descrever suas sensações, revela um estado emocional de subjetivismo que, apesar de ter a participação de todo o universo simbólico espírita, remete-lhe a significados muito íntimos de suas experiências, formando assim, uma identidade individual apoiada na crença. A experiência individual e a cosmologia espírita acabam por propiciar uma identidade social às

reuniões, que pode ser compartilhada com as narrativas das experiências ao final de cada uma delas.

Outro aspecto a ser observado é a manifestação de padres, índios, caboclos, enfim, “entidades espirituais” em geral relacionadas a outras crenças religiosas, comunicando-se para dar avisos e até solicitar auxílio, como podemos observar no trecho do diálogo abaixo transcrito:

- Vocês não gostam de quem bate o tambor, não é?
- **Não, meu amigo, não é que a gente não goste... apenas não usamos!**
- E você acha certo fazer o mal?
- **Não devemos fazer o mal!**
- Eu faço o mal, e quero aquilo que está na encruzilhada...
- **Vamos ajudar você! Para receber boas coisas, você deve fazer o bem!**
- Então eu já fui condenado pro inferno!
- **Isso não existe, Jesus não falou que o amor cobre uma multidão de pecados?**

Desse modo o doutrinador tenta converter o “Espírito sofredor” à sua crença. Também se torna visível, apesar do discurso de pureza algumas vezes presente, que no Espiritismo a noção de caridade e auxílio leva a uma tolerância institucionalizada a esse tipo de manifestação, tolerância que se reflete também nas interferências da cultura espírita em outros credos religiosos, como o catolicismo, a umbanda, o candomblé, etc. Não obstante, alguns médiuns sentem-se constrangidos em tratar dessas interferências em suas vidas, sendo muito comum esse fato na composição do cenário do centro espírita.

A médium que recebeu tal comunicação, em outra oportunidade, nos relatou sua chegada ao centro espírita, afirmando que antes de conhecer ao Espiritismo já tinha consciência de sua mediunidade, e com algum receio confessou: “[...] antes de chegar aqui eu freqüentava o candomblé, mas era muito sofrimento na minha vida [...]”. Ao complementar seu discurso, fazendo a contraposição de sua postura antes e após a chegada ao Espiritismo

afirma: “[...] mas eu não gostava dessa situação, eu estava ficando muito doente, então busquei ajuda aqui no centro, onde aprendi a controlar a minha mediunidade... naquela época eu não tinha controle, virava mesas e gritava, incorporando a pomba gira, o preto-velho, o tranca-rua, os exus[...]”. A médium afirma também ter freqüentado a Igreja Católica, mas diz que foi no Espiritismo o verdadeiro encontro com sua fortaleza moral: “[...] lá na igreja eu me sentia muito bem, mas foi aqui que eu aprendi a fazer a caridade e poder ajudar os espíritos sofredores.”

Entrevistando outro médium coletamos o seguinte relato:

[...] a mediunidade com Jesus é um dos nossos compromissos, sem nos esquecermos de que a própria espiritualidade muitas das vezes já declinou sobre o compromisso do nosso grupo com a mediunidade, o trabalho mediúnicico por si só nos chama a necessidade de gradativamente nos afinizarmos com o estudo da doutrina e do evangelho, a prática da caridade e a reforma íntima. Participando de um trabalho como este certamente estamos paulatinamente no esforço da nossa melhora interior. Participando do intercâmbio com o plano maior temos também a oportunidade do aprendizado, da reflexão sobre os depoimentos trazidos pelos irmãos desencarnados em tratamento, os quais nos serve de rico material para reflexão e aprendizado.

Interessante notar que, em seu discurso ele revela um outro aspecto da mediúnicica: as mensagens espirituais provenientes de Espíritos amigos e conhecidos do grupo. Muitas dessas comunicações revelam importantes aspectos identitários assimilados a partir da influência do mundo invisível, a começar pela autoridade moral de Jesus.

Alguns dos espíritos amigos que se comunicam nas mediúnicas já são conhecidos no meio espírita, principalmente os mentores do Movimento da Fraternidade. Scheilla⁶²,

⁶² Abnegada enfermeira, Scheilla faleceu trabalhando em Hamburgo, no ano de 1943, durante violento bombardeio aéreo, quando heroicamente tentou salvar uma criança. Segundo os espíritas, desde esta época ela faz ponte entre o mundo invisível e o mundo visível.

Joseph Gleber⁶³, José Grosso⁶⁴ e Sadú são alguns que se comunicam, sendo que este último, tem uma relação íntima com o grupo mediúnico.

Em posterior entrevista com esse médium, tomamos o relato sobre o trabalho que o espírito desenvolve junto ao Grupo. Conforme palavras dos médiuns que receberam tal entidade, Irmão Sadú é um espírito que teve sua última encarnação na Índia, e atualmente trabalha como coordenador de uma colônia espiritual⁶⁵ que teve sua implantação orientada por espíritos superiores. A Colônia Espiritual Caramanchão faz parte do mundo invisível e acolhe espíritos recém-desencarnados na região (inclusive de estados vizinhos). Fisicamente está situada em um município vizinho de Santana do Ipanema, mais especificamente na Fazenda Freitas, em Olivença. O local foi previamente estabelecido por orientações dos Espíritos, em função das necessidades de socorro espiritual aos desencarnados da região.

Os componentes do Grupo realizam reuniões mensais nessa fazenda, todo quarto domingo de cada mês, exatamente num lugar onde existe um caramanchão⁶⁶ que foi construído para os fins de um contato mais próximo com o plano espiritual. Segundo o médium, em diversas nessas reuniões já foram oferecidas “provas” de que há socorro espiritual no local.

Quantas reuniões participamos nós onde, através da atividade mediúnica, tivemos provas concretas de que espíritos estavam sim assistidos pela colônia. Certa feita estávamos em uma reunião mediúnica neste aprazível recanto, quando a espiritualidade nos chamava a atenção para a falta de compromissos de irmãos nosso na freqüência aos trabalhos. Em determinado momento o Espírito asseverou: “[...] assumimos compromisso com o Cristo de recebermos irmãos desencarnados na região, não só deste Estado, mas também de Estados vizinhos, o trabalho continuará, gostaríamos de contar com a presença dos irmãos, mas não querendo vir, não poderemos obrigar, continuaremos trabalhando com as suas presenças ou não. Serão sempre bem

⁶³ Conforme relata-se no meio espírita, em sua última encarnação na terra Gleber foi médico, físico nuclear e vivera na Alemanha, fazendo parte do grupo de cientistas que trabalhavam para o governo Hittler. Percebendo a intenção de se produzir, pelas pesquisas, artefatos para a guerra a partir da energia atômica, depois de muito meditar, chegou à conclusão que não deveria se juntar aos esforços para materializar um projeto ameaçador ao direito de viver da criatura humana. Por isso, Hitler condenou-o a uma punição: cremou-o junto de sua mulher e filhas, em abril de 1942.

⁶⁴ Conta-se que sua última encarnação foi no Ceará, em 1896, com o nome de José da Silva. Vivendo em ambiente hostil juntou-se ao Bando de Lampião. Como os seus companheiros exorbitavam, relata-se que entendeu ser de bom alvitre intervir de alguma maneira para minimizar os efeitos da violência do bando: que pelo menos as mulheres, crianças e velhos fossem poupados. E para isso nenhuma outra alternativa restava que a de avisar as cidades sobre a invasão. O preço da atitude foi elevado, já que Lampião perfurou-lhe os olhos com faca, vingando-se da traição sofrida, vindo a morrer por um processo infeccioso generalizado, em 1936.

⁶⁵ Sobre as “Colônias Espirituais”, existe interessante literatura mediúnica, sendo a obra mais famosa o livro *Nosso Lar*, psicografada por Chico Xavier, onde se encontra uma detalhada descrição mediúnica de uma colônia espiritual.

⁶⁶ Denominado Caramanchão Irmão Sadú. Caramanchão pode ser definido como um lugar construído para o encontro com a natureza.

vindos, no entanto não podemos ficar dependendo dos irmãos”. De forma natural nos foi revelado um pouco sobre a extensão dos trabalhos ali realizados sob a égide de Jesus.

Quantos fins-de-tarde memoráveis passamos nesse local... rodeados pelos animais (gado), por uma brisa amena, o cantar dos pássaros a nos convidar a uma reflexão interior, além do contato amigo com a Espiritualidade! Muitos de nossos familiares desencarnados foram e são assistidos por esta colônia.

Desse modo, o objetivo dessa reunião não foge ao conceito da caridade, essencialmente do auxílio a espíritos desencarnados que, conforme as palavras de um dos freqüentadores:

A prática da mediunidade tem que estar totalmente atrelada à prática da caridade, e todo esse processo tem a ver com a reforma íntima. Aquele que não busca a reformulação moral terá sérias dificuldades na prática mediúnica. Como se pode desenvolver a mediunidade e ajudar a um espírito necessitado de perdão se eu não consigo ainda praticá-lo? Algumas vezes, na reunião mediúnica, recebemos sérias lições sobre qual o verdadeiro sentido da caridade moral.

3.6 A CARIDADE

O conceito de caridade remonta à antiguidade da história humana, quando a assistência aos pobres, aos anciãos, aos doentes, aos órfãos, enfim, aos necessitados em geral, ainda era responsabilidade das famílias, clãs ou tribos, variando sempre de acordo com os usos, crenças e costumes das sociedades.

Os próprios textos bíblicos, posteriormente, já nos informam sobre o auxílio ao próximo há muito tempo, e o Deus dos judeus castigava aqueles que não cumpriam a caridade, pois esse povo tinha sido pobre, destituído e escravizado nos impérios Egípcio e Babilônico. Nesse sentido, a caridade era sinônimo de utilitarismo. No Império Romano, o único o governo chegou a estabelecer um plano de distribuição de espórtulas, entretendo desse modo grande quantidade de pobres e desempregados com víveres e espetáculos. Contudo, foi com o advento do Cristianismo. Já na idade moderna, seguindo uma tradição cristã, mas com uma interpretação *sui generis*, o Espiritismo surge com seu lema: “Fora da Caridade não Há Salvação”.

Em “O Evangelho segundo o Espiritismo”, cap. XI, item 4, Kardec (1995:146) explica:

Amar o próximo como a si mesmo: fazer pelos outros o que quereríamos que os outros fizessem por nós”, é a expressão mais completa da caridade, porque resume todos os deveres do homem para com o próximo. Não podemos encontrar guia mais seguro, a tal respeito, que tomar para padrão, do que devemos fazer aos outros, aquilo que para nós desejamos. Com que direito exigiríamos dos nossos semelhantes melhor proceder, mais indulgência, mais benevolência e devotamento para conosco, do que temos para com eles? A prática dessas máximas tende à destruição do egoísmo. Quando as adotarem para regra de conduta e para base de suas instituições, os homens compreenderão a verdadeira fraternidade e farão que entre eles reinem a paz e a justiça. Não mais haverá ódios, nem dissensões, mas, tão-somente, união, concórdia e benevolência mútua.

Em nosso estudo, a questão da caridade é temática central da discussão de uma identidade cultural espírita. Nesse sentido, pode se definir identidade como fidelidade ideológica ao assumir vínculo de pertencimento a uma comunidade, onde há aceitação e adesão às crenças, nesse caso presentes em textos e discursos legitimados, assim como a certas práticas sociais institucionalizadas e internalizadas pelos indivíduos.

Sobre o conceito de comunidade⁶⁷, Weber (1991) a define como um tipo de relação social em que a orientação das ações sociais se balizam na solidariedade. É o resultado de um processo de integração cujo fundamento do grupo é um sentimento de pertencimento a um todo, experimentado pelos participantes. Para Weber, esses agrupamentos estão geralmente à parte dos enrijecimentos institucionais. A comunidade pode ser aberta ou fechada, o que dependerá das tradições, de atitudes afetivas ou de condicionamento racional por valores ou fins.

O centro espírita em questão organiza-se com base em uma comunidade moral, sendo que o pano de fundo norteador dessa moralidade, como já vimos, é a noção de caridade, essa condicionada pelos postulados do Evangelho, e que no plano individual realiza-se na busca da conduta do “homem de bem”.

Na cosmologia espírita todos os homens são espíritos criados por Deus, portanto, irmãos, seres da mesma natureza, sendo que a diferença entre eles provém no decorrer da

⁶⁷ Conforme Weber (1991.) foi Ferdinand Tonnies quem primeiro utilizou a definição em sociologia. Do latim *communitas*, de *cum*, mais *unitas*: quando muitos formam uma unidade. Coube a Tonnies, em 1887, introduzir o dualismo sociedade (*Gemeinschaft*) comunidade (*Gessellschaft*) no discurso científico contemporâneo. Entre as comunidades destacam-se a família, a comunidade de sangue, a aldeia, a comunidade de vizinhança; e a cidade, ou a comunidade de colaboração, englobando tanto as comunidades de espírito como as comunidades de lugar. Os vínculos comunitários podem ser considerados laços de cultura, abordagem que utilizamos nesse estudo.

evolução em sucessivas encarnações. Contudo, a evolução não se opera apenas no plano individual, mas essencialmente em um plano social, onde necessariamente gera um elo de altruísmo. Por isso, para que a evolução se complete, é necessária a prática da caridade, o que significa em um sentido amplo, o “amor ao próximo”.

Essa é base da moral espírita, que norteia todas as ações e relações sociais em comunidade. Desse modo, no centro espírita, ofertar conhecimento doutrinário e esclarecimento espiritual através do estudo é uma forma de caridade, atender espíritos sofredores nas mediúnicas também, mas em se tratando das tarefas institucionais em geral, destacam-se sobre um significado mais específico de caridade (por envolverem também a caridade material), as atividades de assistência social. O estatuto do GFEAL normatiza em seu § 2º do Capítulo II, com base na doutrina, os princípios norteadores das ações de assistência social em que o colaborador do grupo:

- a) Ampare o assistido, vendo nele um Espírito em evolução, direcione-o aos cursos de "Doutrina Espírita e de Evangelho" que o conscientizarão de sua realidade espiritual, visando auxiliá-lo na sua transformação de assistido em assistente; de pedinte em doador, procurando integrá-lo no quadro de cooperadores do GFEAL;
- b) Tenha sempre em mente a idéia de ajudar ao próximo, contribuindo, igualmente, no que puder, na solução dos problemas de ordem social e moral dos menos favorecidos; e,
- c) Faça com que a assistência social filantrópica seja praticada sempre que possível com recursos próprios, a partir dos lares dos fraternistas⁶⁸.

Conforme um dos dirigentes do GFEAL, as primeiras atividades de assistência social da instituição ocorreram em um abrigo de idosos, o São Vicente de Paulo. Os trabalhadores do centro percorriam a feira local com sacolas às costas pedindo donativos para, posteriormente, fazerem visitas semanais ao abrigo, prestando assistência aos idosos. Em outro momento foi implantada a Campanha do Quilo Paulo de Tarso, a fim de assistir famílias carentes da cidade. As famílias assistidas participavam das Reuniões Doutrinárias, ouvindo o Evangelho e recebendo passes e a água fluidificada⁶⁹: “[...] era dado tanto o pão material quanto o pão espiritual”. Também existia um “[...] trabalho de assistência à criança carente,

⁶⁸ Fraternista é a denominação dada aos espíritas que se engajam no Movimento da Fraternidade – MOFRA.

⁶⁹ A água fluidificada é um recurso utilizado em centros espíritas para complementar os passes. Consiste, segundo os espíritas em água normal, acrescida de fluidos benéficos e curadores, que são irradiados por espíritos encarnados ou desencarnados.

que teve início com crianças oriundas do bairro Artur Moraes, nas tardes de terças-feiras os companheiros se revezavam na preparação da Sopa e distribuição de pães [...]”. Sobre essa atividade, um outro trabalhador fez a seguinte observação:

Antigamente, aqui no Centro, realizávamos um trabalho social com a entrega de um sopão (no lar infantil Joseph Gleber) às famílias carentes de um bairro da periferia aqui da cidade. Nosso intuito era o de não apenas oferecer a sopa, mas também ensinar o evangelho de Jesus a eles. Mas chegou um momento em que não conseguíamos mais falar... eram tantas famílias a receber a sopa que não nos sobrava o tempo necessário para o esclarecimento moral, a evangelização... Foi a partir daí que decidimos rever o trabalho... Então reduzimos a abrangência da ajuda material, e ao invés da sopa que atendia uma infinidade de pessoas no sentido material, passamos a oferecer um almoço com um número limitado de famílias mais carentes, mas com uma melhor organização podemos trabalhar muito melhor a parte do evangelho. É isso o que a doutrina nos ensina.

As palavras desse trabalhador enfatizam uma preocupação em se praticar caridade em um sentido não apenas assistencialista, pois apesar de o trabalho de assistência material com o fornecimento de alimento às famílias pobres, não se conseguia propagar os ensinamentos doutrinários com base na moral cristã- evangélica. Atualmente, as principais atividades de assistência social são a Campanha do Quilo, que ocorre nos segundos domingos de cada mês e o trabalho no Lar Infantil Joseph Gleber, o qual recebeu grande colaboração não somente do grupo, mas da comunidade santanense, através de doações e realização de eventos.

Aos terceiros domingos de cada mês é oferecido o almoço, atendendo atualmente cerca de 40 famílias de crianças carentes atendidas pelo Lar Infantil, como nos esclareceu o cooperador do centro. Nesse trabalho, as famílias chegam ainda pela manhã do domingo à sede do Lar Infantil, onde ficam, até a hora do almoço, recebendo ensinamentos e doutrinação evangélica dos cooperadores da casa espírita, que afirmam: “o almoço é servido apenas após o alimento espiritual, que na verdade é que mais servirá a eles [...]”.

Conforme a coordenadora do Lar Infantil, o núcleo de assistência começou a funcionar há aproximadamente oito anos, mantido por um fundo municipal, sendo administrado pelo GFEAL. As atividades com as crianças são de cunho cultural e educativo, envolvendo esportes, arte, música, etc. Atualmente o núcleo conta com uma banda musical, sob a responsabilidade de um maestro que também rege a banda do município. Os instrutores das atividades são voluntários, entre os quais muitos chegaram como crianças assistidas pelo projeto, e hoje contribuem com o mesmo, após terem adquirido uma melhor projeção social.

Percebe-se também, nessa ação, uma preocupação com a atuação junto às famílias dessas crianças, visto que poderão ser essas famílias os futuros multiplicadores do trabalho de conscientização espiritual e moral na comunidade, o que na visão da cooperadora constitui o maior desafio do projeto: “[...] a maior dificuldade enfrentada na manutenção desse projeto são as questões de suporte humano, as relações com as famílias carentes”. Atua-se, desse modo, no núcleo familiar das crianças, o que faz com que a doutrina ganhe legitimação social, tanto perante os carentes que são diretamente assistidos, quanto frente à comunidade urbana, que tem a referência de um trabalho realizado à luz dos postulados espíritas.

A outra atividade de assistência que acontece uma vez ao mês é a campanha do quilo. Para os espíritas, essa é um dos mais nobres trabalhos praticados no centro espírita. Em um domingo a cada mês os chamados “campanheiros” saem de suas casas pela manhã e encontram-se no centro às 9 horas. Muitos desses trabalhadores são iniciantes espíritas, visto que essa aparenta ser a tarefa mais democrática praticada no centro, pois não exige dos trabalhadores um profundo conhecimento doutrinário, ou como afirmou um dos colaboradores: “Para trabalhar na campanha, é necessário apenas amor, disposição e boa vontade em servir o Cristo!”

Ao chegar na casa espírita, o coordenador do trabalho distribui as sacolas para arremeter os donativos a cada um dos campanheiros. No local é realizada a prece de abertura e a leitura de um pequeno trecho do Evangelho Segundo o Espiritismo. Logo após, o grupo segue em direção às ruas da cidade, batendo de porta em porta, anunciando a “campanha do quilo”, entregando mensagens espíritas e pedindo o auxílio necessário. Alguns contribuem com pacotes de alimentos (arroz, feijão, macarrão, açúcar...), outros doam roupas, sapatos, livros usados e, mais raramente, dinheiro.

Ao tempo em que as sacolas vão sendo preenchidas, várias situações interessantes se sucedem. Na maioria das vezes, não há hostilidade na recepção dos campanheiros, mas algumas vezes as pessoas não atendem aos trabalhadores de bom grado. Em determinada ocasião, presenciamos um trabalhador que pedia donativos em uma casa e foi recepcionado com a seguinte frase: “não vou contribuir com um trabalho que em nome de Jesus ajuda ao Diabo!”. Ficou latente o choque cultural de crenças, pois obtivemos informações de que a dona da residência era protestante. A diferença de concepção, mesmo na prática da caridade, se evidencia no momento da relação social e no discurso espontaneamente proferido. Entrevistamos o trabalhador sobre o ocorrido:

[...] muitas vezes nosso trabalho é maculado pela ignorância e pelo preconceito. A esses irmãos que não compreendem nossa finalidade

oferecemos o perdão e a paz de Jesus. É assim que aprendemos a ser tolerantes e humildes com o próximo, e a campanha do quilo é uma grande escola.

Para esses trabalhadores, a Campanha é “[...] uma escola de educação da alma que contribui através do trabalho para o íntimo, ao passo em que divulga a Doutrina Espírita e as atividades do grupo, além de auxiliar às pessoas efetivamente carentes.” O roteiro de visitas programado para o dia é cumprido, e os “tarefeiros” retornam ao centro espírita às 11 horas da manhã, realizando a prece de encerramento e guardando os donativos que, posteriormente foram entregues, às 15 horas, em um trabalho de evangelização e auxílio a pessoas carentes. Ao final, o coordenador tece alguns comentários sobre a generalidade dessa atividade.

Ao andarmos pelas ruas e pedirmos os alimentos, iremos ajudar a alguém, mas não se sabe a quem, por isso desenvolve-se no trabalhador o senso de altruísmo e de solidariedade. Quando recebemos um não como resposta ao pedirmos auxílio nas casas, lapidamos nosso senso respeito e muitas vezes a tolerância, e quando vemos a alegria na face dos irmãos que auxiliam presenciamos os júbilos da benevolência. Algumas vezes nos desentendemos um pouco, como todo ser humano, mas o principal é dedicar-se ao trabalho pelo próximo, esquecendo por alguns instantes nossas individualidades [...]. Para isso, temos que deixar nossos egos um pouco de lado.

Conforme assevera Cavalcanti (1983), a caridade refere-se, nessa acepção, a uma relação entre espíritas e pobres (no sentido convencional do termo), que se estabelece em uma desigualdade tanto no plano doutrinário/moral quanto no social, mas que também os aproxima no significado do sistema de crença, e também na relação social. Os espíritas obedecem ao postulado da crença dedicando-se ao “bem do próximo”, mas também ajudando-se no sentido de evolução espiritual, pois “[...] a doação e o amor são o caminho mais correto para o crescimento.” Já os menos favorecidos, no sentido econômico, têm a oportunidade de receber o auxílio na sua vida de provação material.

Assim, há uma diferenciação interna no sentido de riqueza e poder. Na sociedade, esses valores tendem a ser estritamente relacionados às condições sócio-econômicas dos grupos. Na simbologia espírita, há uma inversão, como na maioria das crenças religiosas, onde o poder e a riqueza são provenientes de uma esfera metafísica, fato que, na compreensão de Cavalcanti (1983), acaba reforçando a hierarquia das relações sociais terrenas, onde há uma oposição entre os pobres e os ricos, os detentores e os carentes de “conhecimento”.

Entretanto, no significado “interno” essa interpretação deve seguir o conceito de “pluralidade de existências”, ou seja, tudo são momentos da trajetória espiritual, diferentes encarnações de um mesmo espírito em diferentes “modos de vida material”. Como a Terra é

um “planeta de provas e expiações”, o espírita deve provar sua condição de evolução moral, ajudando ao pobre que passa pelas provas e expiações decorrentes de uma vida material de dificuldades, mas que também, em um sentido amplo, é igualmente espírito ou, como se diz, um “irmão” em evolução. No grupo, tem-se a concepção de que:

Caridade não é apenas ajuda material. Se observarmos o Evangelho de Jesus o que lá mais se prega é a caridade moral. Evidentemente é necessário caridade material, principalmente no contexto do mundo em que vivemos, mas o principal de tudo é a caridade moral. É o ensinamento cristão de “não apenas oferecer o peixe, mas ensinar a pescar”

Contudo, não é somente o trabalho de assistência aos menos providos de recursos sociais e materiais que confere o sentido do termo caridade na cosmovisão espírita. Já afirmamos que para o espírita a caridade deve estar presente em todas as esferas de suas relações sociais, ou, conforme Kardec (1996:355):

A caridade, segundo Jesus, não se restringe à esmola, mas abrange todas as relações com os nossos semelhantes, quer se trate de nossos inferiores, iguais ou superiores. [...] O homem verdadeiramente bom procura elevar o inferior aos seus próprios olhos, diminuindo a distância entre ambos.

Na doutrina codificada por Kardec a caridade é conceituada, de maneira ideal, de acordo com a moral cristã de amor ao próximo, pleno e incondicional. Desse modo, toda ação que seja direcionada ao próximo nessas condições é expressão de caridade, onde o amor é praticado na conduta cotidiana, nas obras assistenciais, na ajuda aos “espíritos mais necessitados”, na prática mediúnica, enfim, em todo o universo espírita (material ou imaterial).

CONCLUSÃO

Os fatos que ensejaram o surgimento de uma cultura espírita são muito anteriores, à obra de Allan Kardec. Antes mesmo das “mesas girantes” e dos acontecimentos que marcaram o período do Espiritualismo Moderno, temos indícios das chamadas relações mediúnicas nos textos bíblicos e nos relatos da história antiga.

Como representante de uma época Iluminista, o codificador do Espiritismo tipificou o ideal racionalista do século XIX, que apoiava-se na ciência, na experimentação, no método, na ontologia naturalista, na filosofia e na história para desvelar e tentar explicar fenômenos que, para a maioria da sociedade francesa, eram apenas passatempo e divertimento nos salões burgueses. Surge uma nova doutrina atrelada aos ideais racionalistas da época, mas que também esteve permeada por um aspecto místico, sendo considerada pelos seus adeptos como “a Terceira Revelação”. Desde o seu princípio o Espiritismo tenta sintetizar aspectos naturalmente excludentes em nossa cultura cartesiana: razão x fé.

Conforme Aubrée e Laplantine (1990), nos seus primórdios, o Espiritismo foi um movimento internacional, mas no decorrer do século XX sofreu uma retração e perda de visibilidade na França, terra de seu surgimento. Entretanto, é *sui generis* a influência da codificação Kardeciana no que hoje podemos chamar a cultura espírita brasileira.

A doutrina kardecista foi implantada no Brasil ainda na segunda metade do século XIX, durante o Império, época em que a cultura francesa fascinava o imaginário das elites brasileiras. Inicialmente as práticas espíritas eram restritas aos círculos de imigrantes franceses, mas com a tradução das obras de Kardec a doutrina começa a disseminar-se, inicialmente pela elite culta, fato que conseqüentemente culminou com o surgimento dos primeiros grupos e centros espíritas, em Salvador e no Rio de Janeiro.

Enquanto o Espiritismo propagava-se em terras brasileiras, passava a assumir uma nova identidade, absorvendo, através do processo de sincretização cultural, elementos do catolicismo popular, assim como das religiões indígenas e africanas, moldando-se às peculiaridades dos diversos segmentos sociais.

Em 1884 é fundada a Federação Espírita Brasileira – FEB, e inicia-se o caminho para a institucionalização da cultura espírita neste país, apesar de, nos seus primórdios, a Federação ainda não gozar de uma projeção nacional. Entretanto, com o passar dos anos, a FEB firmava-se no papel de principal instituição, continuando com a publicação do periódico

“O reformador” e com a divulgação doutrinária, assumindo a função de articulação identitária da doutrina kardecista.

Nesse período, também aderem à doutrina importantes personalidades da elite imperial, entre eles, médicos, juristas, militares, jornalistas, etc. Contudo, ilustre figura a declarar-se espírita foi o médico e político cearense Bezerra de Menezes (1831-1900), que foi eleito presidente da FEB por duas vezes. É justamente na sua gestão que a Federação começa a trabalhar em um projeto de unificação do nascente movimento espírita. Decorrendo a década seguinte à morte de Menezes, ocorre uma redefinição na instituição, onde são traçados os objetivos de atuação, centralizados em filiação dos grupos, propaganda, estudo doutrinário e, principalmente, promoção da caridade.

Com a República e a “nova” constituição é implantado no país o princípio da liberdade religiosa, e o Espiritismo, não obstante a sua criminalização pelo código penal de 1890 e perseguição de instituições médicas e jurídicas, consagra-se como uma doutrina de caridade e assistência aos “mais necessitados”, período em que se torna prática comum a prescrição de receitas homeopáticas através de médiuns espíritas.

O Espiritismo Febiano promove-se em um sentido de valorização da caridade, mas contrapondo-se ao catolicismo dominante, preconizando uma religiosidade com ênfase em aspectos subjetivos e a busca de um anti-ritualismo, é divulgado um Espiritismo com o tríplice aspecto de ciência, filosofia e religião.

Em 1949, com o Pacto Áureo, a FEB é reconhecida, finalmente, como entidade federativa por excelência, adquirindo hegemonia incontestável no Movimento Espírita Brasileiro. Nesse período já era grande a promoção da obra do médium Francisco Cândido Xavier. A partir desse momento, foi implantando-se, paulatinamente, um padrão de organização para as atividades doutrinárias nos centros espíritas, que perpassava pelas atividades de estudo, mediunidade e prática da caridade, mas sem a ênfase que vinha sendo conferida ao chamado “receitismo mediúnico”.

No Estado de Alagoas, são poucos os registros sobre a implantação e a evolução da Doutrina Kardecista. Os primeiros grupos espíritas foram organizados na capital Maceió, em fins do Século XIX e início do século XX, dos quais podemos destacar o Centro Espírita Alagoano Melo Maia – CEAMM e a Federação Espírita Alagoana, que posteriormente foi denominada Federação Espírita de Alagoas. A divulgação do Pacto Áureo por intermédio da “Caravana da Fraternidade”, em fins da década de 1950 para o Norte-Nordeste do Brasil foi registrada por Leopoldo Machado (1954), que ao descrever o movimento espírita alagoano demonstrou sua satisfação com a “Maceió Espírita”.

Nas décadas seguintes a Federação Espírita Alagoana mantém-se à frente do Espiritismo. Com a gestão do prof. Coelho Netto o movimento ganha força no interior, e com o crescimento das cidades surgem mais centros espíritas. Atualmente há 69 centros espíritas no Estado adesos à FEEAL; 52 em Maceió e 17 no interior de Alagoas, dentre as quais escolhemos a situada no município de Santana do Ipanema para fazer o trabalho de campo.

Em Santana do Ipanema a instituição espírita foi fundada em 1986, e se organizou com base nas instruções normativas da FEB. O objetivo de nossa pesquisa empírica – o estudo de caso - foi demonstrar como se organizam em grupo, especificamente em um centro espírita, os indivíduos influenciados por uma cultura espírita institucionalizada pela Federação que atualmente normatiza o movimento espírita oficial no Brasil. Para isso realizamos a pesquisa de campo no Grupo de Fraternidade Espírita André Luiz – GFEAL durante um período temporal de aproximadamente dois anos, oportunidade em que pudemos coletar dados através de pesquisa documental, observações participantes, realização de entrevistas e história oral.

Para a elaboração do texto acerca da etapa empírica, apresentada no último capítulo desse estudo, buscamos respaldo nas categorias identificadas por Cavalcanti (1983), fazendo uma descrição do que esta autora chamou “o sistema ritual espírita”, com foco nas categorias “estudo”, “mediunidade” e “caridade”. Essas categorias nos permitiram esboçar uma identidade cultural do grupo em questão.

Neste estudo pudemos, a partir da história do Espiritismo, tipificar a identidade cultural, ou seja, as diferenças e semelhanças existentes entre o modelo doutrinário codificado na França e o implantado no Brasil. Nesse sentido, foi essencial a contribuição da metodologia weberiana de abordagem, a qual enfatiza os tipos-ideais como meios de se alcançar um conhecimento o mais objetivo possível. Também, com base na concepção culturalista de Clifford Geertz, propusemos uma hermenêutica cultural, na medida em que, para este autor, entender uma cultura é como realizar sua leitura, compreendendo-a no seu próprio contexto, tomando como referência a visão que os próprios indivíduos têm da dimensão simbólica que os envolve, controlando o *ethos* e a visão de mundo que convergem para sua comunidade, seu grupo social.

Conceituando “identidade” como o conjunto de caracteres de um indivíduo ou de um grupo, frisamos, também, que nossa abordagem direcionou-se para algum ponto entre essas duas esferas, enfatizando um aspecto relacional. Não se trata, aqui, da discussão se a

identidade é constituinte dos indivíduos ou se é atribuída por estes. O intuito foi tratar os processos de identificação sócio-cultural a partir das relações entre os indivíduos (por intermédio do conceito de ação social) e como esses podem interferir (e não necessariamente determinar) em uma identificação mais geral do grupo formado por esses indivíduos. Assim, a análise da identidade de um grupo social nos remete às relações sociais que se desenvolvem em um contexto cultural.

Conforme Silva (2006), a dinâmica das identidades torna-se perceptível no dia-a-dia de instituições, onde os sujeitos assumem papéis e tarefas que proporcionam a oportunidade de interiorização de identidades sociais oferecidas pelo contexto cultural institucionalizado, onde há uma tentativa de envolvimento dos participantes em suas atividades e, como consequência, há uma re-elaboração não apenas da identidade dos indivíduos, mas do próprio contexto institucional, onde existe uma mútua influência. Nesse sentido, a identidade social da doutrina solidifica-se nos espíritas através de um tipo de indivíduo genérico – o homem de bem – que é exposto a uma constante atualização no centro espírita, em conformidade com as práticas e os papéis sociais exercidos institucionalmente, conforme as descrições do último capítulo, das quais retomaremos alguns aspectos importantes.

Valemo-nos da descrição e da análise da ação social para demonstrar como ocorrem, na realidade empírica estudada no centro espírita, as aproximações e os desvios culturais da realidade social descrita com relação aos tipos ideais anteriormente construídos. Assim, concluímos que partir do momento em que o indivíduo adentra no universo espírita, é necessário o conhecimento e a assimilação dos princípios básicos doutrinários. Essa doutrinação é feita de maneira gradual e contínua, seja por meio das reuniões doutrinárias propriamente ditas, com as palestras, seja por meio das leituras indicadas pelos trabalhadores do centro (onde se destaca o papel fundamental da codificação kardeciana e de toda a literatura que apóia e complementa essa). Contudo, a doutrinação é a porta de entrada para o leigo conhecer o universo cultural espírita. É nela que, na maioria das vezes, o imaginário do sincretismo religioso começa a ceder espaço à racionalidade intrínseca ao sistema de crença, onde se desperta o interesse pelo estudo e o aprofundamento nos postulados espíritas.

Desse modo, o freqüentador é convidado a participar de maneira ativa no seu processo de reforma íntima, na qual deve empenhar-se em busca de seu aperfeiçoamento intelecto-moral, com base nos postulados doutrinários. O estudo é pré-requisito fundamental para que o espírita possa assimilar os princípios doutrinários e, assim, sedimentar os mais importantes aspectos do *ethos* e da visão de mundo atrelados ao sistema cultural.

A valorização do estudo faz parte do sistema estrutural de crenças espírita, para que os indivíduos possam, gradualmente, assimilar as “verdades” transmitidas pelos espíritos; nessa perspectiva, o estudo eleva o homem, desenvolvendo nesse o gosto pela leitura e pelo saber. Essa valorização do saber aproxima o Espiritismo do conhecimento científico, devido à noção de que o conhecimento caminha de maneira progressiva. No entanto, a visão teísta está sempre presente, pois esse conhecimento é revelado ao homem, por Deus e seus intermediários espirituais, de acordo com o esforço e o merecimento de quem o recebe; essa concepção de adquirir merecimento faz com que o esforço no aprendizado tenha papel central no Espiritismo.

A incursão no grupo de estudos do GFEAL levou-nos a perceber que os debates gerados e os ensinamentos adquiridos focavam uma relação moral de transformação do indivíduo pela revelação espírita. Percebe-se, com esse exemplo, o afastamento de uma “erudição vazia de moralidade”, que é apresentada como a máxima expressão do cristianismo, a qual também está presente na codificação espírita.

No que se refere à categoria mediunidade, aqui compreendida como a capacidade de um indivíduo comunicar-se (direta ou indiretamente) com o mundo espiritual, corroboramos com a opinião de Cavalcanti (1983), ao afirmar que a mesma constitui-se em um eixo ordenador das relações entre o Mundo Visível e o Mundo Invisível, fazendo parte da construção de noção de pessoa no Espiritismo, conforme as representações sociais extraídas desse sistema cultural.

Segundo a visão cosmológica espírita, o médium possui uma faculdade que utiliza a sua estrutura orgânica para transmitir os pensamentos e vibrações emanados pelos “espíritos”, não dotados de estrutura somática. Contudo, a intensidade mediúnica é algo variado de pessoa para pessoa. É por intermédio dessa faculdade que se realiza o cruzamento entre plano material e espiritual, que Cavalcanti (1983) denominou eixo da sincronia.

Nas reuniões visitadas, os médiuns tinham que buscar uma constante educação e postura. Tanto na educação, quanto nas outras atividades mediúnicas, foram estes os momentos em que se percebeu o mais estreito vínculo entre o plano material e o espiritual. Os rituais mediúnicos propiciam elos identitários entre os médiuns, os doutrinadores e os “espíritos”, ao passo que também colocam em questão a própria noção de individualidade do ser humano. A influência dessas reuniões ultrapassa os limites da fé, gerando hábitos, como os que se consolidam na preparação dos participantes com relação aos cuidados com a saúde, alimentação, etc, além, sobretudo, da influência na conduta moral dos médiuns, que devem

estar sempre em busca de concretizar o tipo do verdadeiro “homem de bem”, proposto na codificação do Espiritismo.

No contexto doutrinário, e conseqüentemente no do grupo, a mediunidade é um universo de possibilidades em relação ao próximo, onde se abre um campo infindável de vivências e experiências altruísticas; é no contato mais direto entre mundo visível e mundo invisível que se torna mais explícito o pano de fundo da cosmologia espírita, ou seja, uma reelaboração da identidade que perpassa inevitavelmente pela concepção de caridade.

Sobre essa última categoria, podemos afirmar, após as leituras e observações de campo, que a caridade é eixo central da manifestação cultural espírita, norteando o que podemos considerar uma comunidade moralmente constituída. Na cosmologia espírita, a noção de evolução está totalmente atrelada à concepção de caridade, pois neste sistema de crenças o espírito (indivíduo encarnado ou desencarnado) evolui principalmente em dois sentidos: o intelectual e o moral.

Para atingir seu ponto de perfeição, o indivíduo (espírito) deve conduzir-se em seu trajeto evolutivo, sendo o responsável pelos atos bem ou mal praticados em relação a outros espíritos (ação social). Conforme a lei de causalidade, o bem ou o mal que se pratique ao próximo retornará cedo ou tarde, no decorrer das sucessivas vidas, ou encarnações. Nesse sentido, o pensamento também pode ser considerado como ação, pois é este que norteia toda a comunicação e relação entre os espíritos. Quanto mais o indivíduo se entrega às paixões egoísticas, mais retarda sua evolução espiritual que necessariamente está atrelada ao próximo. Assim, a caridade deve ser praticada em sentido amplo (na máxima expressão do amor ao próximo), pois a evolução espiritual só ocorre em relação ao outro, que torna-se essencial para a relação cosmológica no Espiritismo.

Na doutrina codificada por Kardec a caridade é conceituada, de maneira ideal, de acordo com a moral cristã de amor ao próximo, pleno e incondicional. Desse modo, toda ação que seja direcionada ao próximo, nessas condições, é expressão de caridade, onde o amor é praticado na conduta cotidiana, nas obras assistenciais (campanha do quilo, trabalhos no lar infantil), na ajuda aos “espíritos mais necessitados”, na prática mediúnica, enfim, em todo o universo espírita (material ou imaterial).

A visão de mundo espírita oferta ao indivíduo a crença de que a prática da caridade é aspecto fundamental na moralização e na evolução espiritual, a qual deve seguir a moral cristã, assim como sua aplicação nas relações sociais à parte do centro espírita. Com a atitude caridosa e a prática do amor, da doação ao próximo, o indivíduo tem a oportunidade de resgatar os “débitos espirituais”, aliviando, assim, sua carga de “provas e expiações” rumo

a uma perfeição espiritual. Essas concepções fundamentam o que chamamos de uma comunidade moral, no sentido weberiano do termo.

Retomados tais aspectos, relembremos o caráter predominantemente analítico-descritivo deste trabalho, que em sua última parte apresentou um estudo de caso focado em um grupo espírita específico, no qual o principal objetivo foi o esboço de uma identidade cultural, onde foram realçados algumas características e atributos das questões sociais. O trabalho de campo foi de extrema importância para a investigação de questões que emergiam no dia-a-dia da instituição, focalizando problemas que dificilmente seriam perceptíveis em uma pesquisa estritamente bibliográfica. Tal incursão foi essencial para a interpretação das normas, costumes, valores, enfim, dos aspectos culturais provenientes do grupo social estudado. Esperamos que a descrição a qual resultou dessa etapa tenha ampliado a compreensão de quem leu esse trabalho no que tange à manifestação cultural espírita no Brasil.

Esperamos, ainda, que o caso estudado possa, grosso modo, espelhar a organização de um centro espírita no Brasil, já que a instituição pesquisada representa uma célula no que podemos denominar o Movimento Espírita Brasileiro, organizado e normatizado pela FEB. No que se refere ao método de abordagem, o tipológico, logramos deixar uma contribuição para outros pesquisadores que tenham interesse de levar adiante pesquisas de cunho sócio-cultural em outras instituições, sejam elas espíritas ou não. O principal objetivo desse método é oferecer subsídios para a continuidade de uma Sociologia da Cultura de inspiração weberiana.

E com a realização de um cruzamento metodológico (Tipologia X Estudo de Caso) encerramos nosso trabalho com o esboço da identidade social e cultural do Espiritismo no Brasil, em Alagoas, e especificamente, em Santana do Ipanema. Certamente ficarão pendentes questões que transpõem os limites dessa abordagem, visto que o universo cultural permite uma gama infindável de interpretações, contudo fica trilhado o caminho metodológico para aqueles que desejarem continuar a pesquisar os aspectos culturais da Doutrina Espírita.

REFERÊNCIAS

ABREU, Silvino Canuto. 1981 [1935]. **Bezerra de Menezes: subsídios para a história do espiritismo no Brasil até o ano de 1895**. São Paulo: FEESP.

ALAGOAS, 1998. **Guia dos Municípios de Alagoas**.

ALMEIDA, Angélica A. S. 2000. **Religião em Confronto: O Espiritismo em Três Rios (1922-1939)**. Campinas. Dissertação (Mestrado em História). Universidade de Campinas, Campinas.

ALMEIDA, Angélica A.S. 2007. **Uma fábrica de loucos: psiquiatria x espiritismo no Brasil (1900-1950)**. Tese de doutorado. Universidade de Campinas, Campinas.

AUBRÉE, Marion; LAPLANTINE, François. 1990. **La table, le livre et les Esprits - Naissance, évolution et actualité du mouvement social spirite entre France et Brésil**. Paris: Lattès.

BASTIDE, Roger. 1967. **Le Spiritisme au Brésil**. Archives de Sociologie des Religions, n. 24.

BASTIDE, Roger. 1971 [1960]. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo: Pioneira.

BOZZANO, Ernesto. 1997. **Povos Primitivos e manifestações supranormais**. Tradução de Eponina Mele Pereira da Silva. São Paulo: Editora Jornalística FE.

BRASIL ESPÍRITA. Boletim Informativo. 2007. **O Movimento Espírita de Alagoas em suas primeiras décadas**. Conselho Federativo Nacional, Federação Espírita Brasileira, Brasília, Ano 5, n. 51, jun. de 2007. In: REFORMADOR. Revista de Espiritismo Cristão. Brasília, Ano 125, n. 2139, jun. de 2007.

CAMARGO, Candido P. Ferreira. 1973. **Católicos, protestantes e espíritas**. Petrópolis: Vozes.

CAMARGO, Candido P. Ferreira. 1961. **Kardecismo e Umbanda: uma nova interpretação sociológica**. São Paulo: Pioneira.

CAVALCANTI, Maria Laura. 1983. **O mundo invisível. Cosmologia, sistema ritual e a noção de pessoa no Espiritismo**. Rio de Janeiro, Zahar.

CAVALCANTI, Maria Laura. 2004. **Vida e Morte no Espiritismo Kardecista**.

CHIBENI, Silvio Seno. 2000. **Sinopse dos Principais fatos referentes às origens do Espiritismo**. O Reformador, fevereiro de 2000, pp. 53-54, 61-63 e março de 2000, pp. 92-95.

CONAN DOYLE, Arthur. 1960. **História do Espiritismo**. São Paulo: Pensamento.

COMTE, Auguste. [1830]. 1978. **Os Pensadores: Auguste Comte**. São Paulo: Abril Cultural.

CUCHE, Denys. 2002. **A noção de cultura nas ciências sociais**. Tradução de Viviane Ribeiro 2.ed. Bauru, Edusc.

DELANNE, Gabriel. 1977. **O fenômeno espírita**. Rio de Janeiro, FEB.

DILTHEY, W. 1947. **Hombre y Mundo em los siglos XVI y XVII**. México: Fondo de Cultura Econômica.

DURKHEIM, Émile. [1912] 2000. **As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. São Paulo, Martins Fontes.

ELIAS, Norbert. 1994. **O Processo Civilizador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

ESSER - Escola Superior de Ciências humanas, físicas e biológicas do sertão. S.d. **Santana do Ipanema-AL: gênese, desenvolvimento e caracterização atual**. FUNESA – Fundação Universidade Estadual de Alagoas.

GEERTZ, Clifford. 1989. **A interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara.

GEERTZ, Clifford. 1994. **Observando el Islam**. Barcelona: Paidós.

GIUMBELLI, Emerson. 1997. **O Cuidado dos Mortos: Uma História da Condenação e Legitimação do Espiritismo**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.

GIUMBELLI, Emerson. 1997a **Heresia, doença, crime ou religião: o Espiritismo no discurso de médicos e cientistas sociais**. Rev. Antropol., 1997, vol.40, n.2, p.31-82.

GIUMBELLI, Emerson. 2003. **O "baixo espiritismo" e a história dos cultos mediúnicos**. Horiz. antropol., July 2003, vol.9, n.19, p.247-281.

HAGUETTE, Teresa Maria Frota. 2007. **Metodologias qualitativas na sociologia**. 11 ed. Petrópolis-RJ: Vozes.

INCONTRI, Dora Alice. (Dora Alice Colombo). 2001. **Pedagogia Espírita: um projeto brasileiro e suas raízes histórico-filosóficas**. 2001. 340 f. Tese de doutorado. São Paulo: Feusp.

INFORMATIVO ESPÍRITA. 1976. Órgão do Centro Espírita Alagoano Melo Maia. Maceió, Ano I, n. 4, out. de 1976.

KARDEC, Allan. 1979. **Imitation de L'évangile Selon le Spiritisme**. 1ª Edição brasileira do original francês de abril de 1864. Rio de Janeiro, FEB.

KARDEC, Allan. 1993. **Obras Póstumas**. Rio de Janeiro, FEB.

KARDEC, Allan. 1995. **O que é o Espiritismo?** Rio de Janeiro, FEB.

KARDEC, Allan. 1996. **O Livro dos Espíritos**. São Paulo: Lake.

KARDEC, Allan. 1998. **O Livro dos Médiuns**. São Paulo: Lake.

KARDEC, Allan. 1995. **O Evangelho Segundo o Espiritismo**. São Paulo: Lake.

KARDEC, Allan. 1997. **A Gênese**. São Paulo: Lake.

KARDEC, Allan. 1999. **O Céu e o Inferno**. São Paulo: Lake.

KARDEC, Allan. S/d. **Viagem Espírita em 1862**. Tradução de Evandro Noletto Bezerra. Rio de Janeiro: FEB.

KUMAR, Krishan. 1997. **Da Sociedade Pós-industrial à Pós-Moderna: novas teorias sobre o mundo contemporâneo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Marina de Andrade. 1991. **Fundamentos de metodologia científica**. 3.ed. São Paulo: Atlas.

LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Marina de Andrade. 1996. **Técnicas de Pesquisa: planejamento e execução de pesquisas, amostragens e técnicas de pesquisas, elaboração, análise e interpretação de dados**. 3.ed. São Paulo: Atlas.

LARAIA, Roque de Barros. 2006. **Cultura: um conceito antropológico**. 19.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

LEWGOY, Bernardo. 2001. **Chico Xavier e a cultura brasileira**. Revista de Antropologia, São Paulo, USP, 2001, V. 44, n.1.

LEWGOY, Bernardo. **Etnografia da Leitura num Grupo de Estudos Espírita**. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 10, n. 22, p. 233-254, jul./dez. 2004

MACHADO, Leopoldo. 1954. **A Caravana da Fraternidade**.

MACHADO, Leopoldo. s/d. **Ide e Pregai.**

MACHADO, Ubiratan. 1996. **Os intelectuais e o Espiritismo.** Niterói: Lachâtre.

MARX, Karl; Engels, Friedrich. 1976. **Sobre a Religião.** Lisboa: Ed. 70.

MELO, Darci de Araújo.s.d. **Santana do Ipanema Conta sua História.**

MINAYO, Maria Cecília S. 1994 **Ciência Técnica e Arte: O Desafio da Pesquisa Social.** In. MINAYO, M.C.S. (org.). Pesquisa Social: teoria, método e criatividade. Petrópolis – RJ: Vozes. P. 09-29.

PIRES, José Herculano. 1972. Espiritismo Dialético. Campinas: A Fagulha.

PIRES, José Herculano. 1964a. **O Espírito e o Tempo.** São Paulo: Pensamento.

PIRES, José Herculano. 1960. Prefácio. In: DOYLE, Arthur Conan. 1960. **História do Espiritismo.** São Paulo: Pensamento.

RINGER, Fritz. 2004. **A Metodologia de Max Weber: Unificação das Ciências Culturais e Sociais.** Tradução de Gilson César Cardoso de Souza. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

RIO, João do. 1951. **As religiões do Rio.** Rio de Janeiro: Zahar.

SAUSSE, Henry. 1969. **Biografia de Allan Kardec.** In: O Principiante Espírita. 15a Ed. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira

SILVA, Gleide Sacramento da. 2006. **Eu e o outro no centro: uma reflexão acerca dos processos de identificação no Espiritismo**. Dissertação (mestrado). Universidade Federal da Bahia.

SOUZA, Hebe Laghi de. 2002. **Darwin e Kardec, um Diálogo Possível**. Departamento do Centro Espírita Allan Kardec. Campinas, SP.

STOLL, Sandra Jacqueline. 2003. **Espiritismo à Brasileira**. São Paulo: Edusp.

THIESEN, Francisco; WANTUIL, Zeus. 1979. **Allan Kardec – Pesquisa biobibliográfica e ensaios de interpretação**. Vol. 1. Rio de Janeiro: Ed. Federação Espírita Brasileira.

THIESEN, Francisco; WANTUIL, Zeus. 1979a. **Allan Kardec – Pesquisa biobibliográfica e ensaios de interpretação**. Vol. 3. Rio de Janeiro: Ed. Federação Espírita Brasileira.

THIESEN, Francisco; WANTUIL, Zeus. 1980. **Allan Kardec – Pesquisa biobibliográfica e ensaios de interpretação**. Vol. 2. Rio de Janeiro: Ed. Federação Espírita Brasileira.

TRAGTENBERG, Maurício. 1992. **Atualidade em Max Weber**. In.: In WEBER, Max. Metodologia das Ciências Sociais, parte 2. São Paulo: Cortez; Campinas, SP: Editora da Universidade Estadual de Campinas. pp. XII-L.

TRIVIÑOS, A.N.S. 1987. **Introdução à pesquisa em ciências sociais: a pesquisa qualitativa em educação**. São Paulo: Atlas.

WANTUIL, Zêus. 1994 **As Mesas Girantes e o Espiritismo**. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira.

WANTUIL, Zêus. 2002. **Grandes Espíritos do Brasil**. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira.

WEBER, Max. 1982. **A “objetividade” do conhecimento nas ciências sociais**. In COHN, Gabriel (org.). Max Weber: Sociologia. São Paulo: Ática. pp. 79-127.

WEBER, Max. 1982a. **Rejeições religiosas do mundo e suas direções**. In GERTH H. H. e MILLS C. Wright (orgs.) Max Weber - Ensaios de sociologia. Rio de Janeiro: Editora Guanabara. pp. 371-410.

WEBER, Max. 1991. **Economia e sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília.

WEBER, Max. 1992. **Conceitos Sociológicos Fundamentais**. In WEBER, Max. Metodologia das Ciências Sociais, parte 2. São Paulo: Cortez; Campinas, SP: Editora da Universidade Estadual de Campinas. pp. 399-429.

WEBER, Max. 1992a. **Estudos críticos sobre a lógica das Ciências da Cultura**. In Metodologia das Ciências Sociais. São Paulo: Cortez.

WEBER, Max. **Metodologia das Ciências Sociais**, parte 1. São Paulo: Cortez; Campinas, SP: Editora da Universidade Estadual de Campinas. pp. 155-210.

WEBER, Max. 1994. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais.

WEGUELIN, João Marcos. 2005. **Memória Espírita. Papéis Velhos e Histórias de Luz**. “A História do Espiritismo no Rio de Janeiro do Século XIX”. Rio de Janeiro: Edições Leon Denis, 2005.