

**Pontifícia Universidade Católica de São Paulo  
PUC-SP**

**Lucas Bedotti de Rosa**

**O Kardecismo em São Paulo  
e as experiências de cura**

**MESTRADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

**São Paulo  
2014**

**Pontifícia Universidade Católica de São Paulo  
PUC-SP**

**Lucas Bedotti de Rosa**

**O Kardecismo em São Paulo  
e as experiências de cura**

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em CIÊNCIAS SOCIAIS, sob a orientação da Prof.<sup>a</sup> Dra. Eliane Hojajj Gouveia.

**São Paulo  
2014**

**BANCA EXAMINADORA**

---

---

---

## **Agradecimentos**

À Professora Doutora Eliane Hojaj Gouveia, que me orientou neste trabalho com dedicação, paciência e competência.

Às Professoras Doutoras Teresinha Bernardo e Monica Schettini Marques, que durante o exame de qualificação muito colaboraram ao apontar caminhos e soluções para a etapa final da pesquisa e da dissertação.

À minha mãe, aos irmãos e pai, que me incentivaram e me apoiaram desde o princípio.

À minha namorada, Marisa, pela paciência nos vários finais de semana sem poder viajar.

Aos médicos, pois sem eles eu não estaria vivo para realizar este trabalho.

Aos funcionários do Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais, Katia e Rafael, pela ajuda nas diversas dúvidas administrativas.

Aos entrevistados, fiéis e médiuns que de forma generosa colaboraram com esta pesquisa.

À CAPES, cuja bolsa de mestrado financiou esta pesquisa.

## Resumo

O crescimento e a pluralização do Kardecismo em São Paulo por meio das experiências de cura constituem o objeto principal de estudo desta dissertação. A ideia de pesquisar o Kardecismo e suas experiências de cura ocorreu-me, antes de mais nada, em razão de interesse pelos estudos antropológicos sobre a religião, despertado nos primeiros anos da graduação em Ciências Sociais. Porém o fator decisivo, ou melhor, definitivo para investigação empírica sobre o Kardecismo e as experiências de cura foi em decorrência da minha trajetória como membro de uma família que se denomina católica, bem como se identifica com a doutrina kardecista. A disseminação das ideias espíritas no imaginário brasileiro, inclusive dos católicos, é demonstrada por várias pesquisas acadêmicas responsáveis sobre os estudos sobre reencarnação.

A convivência com uma doença de um familiar próximo, de difícil diagnóstico da medicina tradicional, fez-me refletir sobre a necessidade de procurar respostas sobre o processo de doença/cura fora das explicações racionais da ciência moderna e principalmente por ter testemunhado alguns dos mais renomados médicos de São Paulo simplesmente responderem que nunca haviam visto “algo parecido” e mesmo assim sem sequer cogitar a possibilidade de cura por outros meios.

A pesquisa foi realizada por meio de levantamento bibliográfico, observação participante em centros espíritas voltados para a cura, em especial nos bairros do Ipiranga e na cidade de São Bernardo do Campo, além de entrevistas semidiretivas com fiéis, médiuns, dirigentes, homens e mulheres, escolhidos intencionalmente por indicações de fiéis que vivenciaram experiências de cura, procurando-se destacar a pluralidade dos casos de “cura” no Kardecismo. Ressalta-se que em aproximadamente dois séculos, desde a chegada do Kardecismo ao Brasil, principalmente nos últimos dez anos, os dados do Censo 2010 apontou um crescimento de 65% no número de adeptos ao Kardecismo entre 2000 e 2010.

**Palavras-chave:** Kardecismo, cura, pluralidade religiosa.

## Abstract

The growth and pluralisation of Kardecism in Sao Paulo through the experiences of healing are the main object of study of this thesis. The idea of search Kardecism and their healing experiences occurred to me, first of all, because of interest in anthropological about religion, awakened in the early years of undergraduate studies in Social Sciences. But the decisive factor, or rather definitive for empirical research on Kardecism and experiences of healing was a result of my career as a member of a family which is called Catholic, and identifies with the Kardecist doctrine. The dissemination of the Spiritist ideas in Brazilian imagination, including Catholics, is demonstrated by several academic research studies on responsible about reincarnation.

Living with an illness of a close relative of difficult diagnosis of traditional medicine, made me reflect on the need to seek answers about the disease process / healing out of rational explanations of modern science and especially to have witnessed some of the most renowned physicians of St. Paul simply respond that they had never seen " something " and yet not even entertain the possibility of cure by other means.

The survey was conducted through a literature review, participant observation in spiritual centers focused on healing, especially in the districts of Ipiranga and São Bernardo do Campo, and semi-directive interviews with faithful, psychics, leaders, men and women, chosen by indications of believers who experienced healing experiences, seeking to highlight the plurality of instances of "cure " in Kardecism intentionally. It is noteworthy that in approximately two centuries, since the arrival of Kardecism to Brazil, mainly in the last ten years, the 2010 Census data showed an increase of 65 % in the number of adherents to Kardecism between 2000 and 2010.

**Key-words:** Kardecism, healing, religious plurality.

# SÚMARIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	8
<b>1 – INSTITUCIONALIZAÇÃO E CRESCIMENTO DO KARDECISMO NO BRASIL</b> .....	15
1.1. Contexto histórico das religiões no Brasil .....	20
1.2. A história do Espiritismo de Kardec .....	21
1.2.1. O Espiritismo no Brasil .....	33
1.2.2. O Kardecismo no Brasil .....	37
<b>2 – A CONSTRUÇÃO HISTÓRICA DA CURA MÁGICA NA SOCIEDADE BRASILEIRA</b> .....	46
2.1. As novas práticas terapêuticas populares e a doença no espiritismo .....	56
2.2. A doença e as modalidades de tratamento e cura no espiritismo .....	63
<b>3 – A EXPERIÊNCIA DE CURA NO ESPIRITISMO E A INTEGRAÇÃO COM A VIDA URBANA</b> .....	75
<b>4 – CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	98
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	102

## INTRODUÇÃO

A ideia de pesquisar o Kardecismo e as experiências de cura ocorreu, antes de mais nada, em razão de um interesse pelos estudos antropológicos sobre a religião, despertado nos primeiros anos da graduação em Ciências Sociais. Mas o fator decisivo, ou melhor, definitivo para a escolha de investigação empírica sobre o Kardecismo e suas experiências de cura surgiu em decorrência de minha trajetória como membro de uma família que se denomina católica, mas também se identifica com a doutrina kardecista. A disseminação das ideias espíritas no imaginário brasileiro, inclusive dos católicos, foi demonstrada por uma pesquisa de opinião pública realizada pelo instituto Gallup em 1988 que concluiu que 45,9% dos católicos “praticantes”, ou seja, quase a metade daqueles que semanalmente frequentam a missa e outros serviços religiosos “acreditam ou dizem acreditar em reencarnação”.

A convivência com a doença de um familiar próximo, de difícil diagnóstico da medicina tradicional fez-me refletir sobre a necessidade de procurar respostas sobre o processo de doença/cura fora das explicações racionais da ciência moderna e principalmente por ter testemunhado alguns dos mais renomados médicos de São Paulo simplesmente responderem que nunca haviam visto “algo parecido” e mesmo assim sem sequer cogitar a possibilidade de cura por outros meios.

A pesquisa bibliográfica mostra que a produção acadêmica sobre o Kardecismo teve seu ápice nas décadas anteriores. Atualmente, por meio de uma maior inserção dos temas espíritas nas televisões e cinema, observo que o tema tem ganhado destaque novamente, essa ideia também é confirmada pelos resultados do Censo 2010 sobre as religiões seguidas pelos brasileiros. Segundo a pesquisa, o espiritismo foi uma das religiões que apresentaram um grande crescimento desde o Censo realizado em 2000, passando de 1,2% da população (2,3 milhões) para 2% em 2010 (3,8 milhões). O aumento mais expressivo entre os espíritas foi observado no Sudeste, cuja proporção passou de 2% para 3,1% entre 2000 e 2010.

O trabalho de campo desta pesquisa tinha intenção de levantar alguns dados primários que viabilizassem minimamente uma análise comparativa entre os autores clássicos que discutem o Kardecismo e os fiéis que passaram por experiências de cura. A abrangência espacial do campo se restringiu a localidades situadas no Bairro do Ipiranga, localizado na região sul da cidade de São Paulo, limítrofe a zona leste (Mooca), centro e região do ABC paulista e que tem cerca de 95.000 habitantes<sup>1</sup>, bairro pequeno de tradição operária.

Uma primeira ideia era sondar quais são as perspectivas dos adeptos que experimentam os rituais próprios da fé espírita e, principalmente, as experiências de cura em que a ideia de êxito está associada à questão de mérito próprio e progresso. Para tanto, busco compreender as reuniões em que a ideia de progresso está associada à ideia de comportamentos racionais e éticos. Além disso, busco entender a relação de antagonismo proposta pelas correntes espíritas que define as diferenças entre razão e fé religiosa dentro do Kardecismo.

Com tais propósitos em mente, primeiramente procedi a algumas visitas aos centros espíritas escolhidos, nas quais observei algumas sessões de passe e palestras, bem como estabeleci os primeiros contatos com os futuros entrevistados, sem diferenciação entre simples simpatizantes ou frequentadores assíduos dos centros. O segundo passo foi entrar em contato com os que haviam respondido favoravelmente à minha abordagem como pesquisador e aceitado o convite para a entrevista.

As entrevistas foram realizadas em sua maioria nos finais de semana. O local da entrevista variou, ora era nos centros visitados, ora, na residência. Cabe ressaltar que nem todo fiel abordado mostra-se disposto a colaborar em um primeiro momento, muitos demonstram resistência e certa timidez em contar a sua experiência de vida religiosa. Cabe registrar também que tive o cuidado, nesses casos, de garantir ao entrevistado que as entrevistas seriam utilizadas apenas para a realização dessa dissertação, assim como o anonimato seria garantido para não constranger o entrevistado.

As entrevistas foram de caráter semidiretivo e obedeceram a uma ordem de preocupações que permitisse a posterior classificação dos dados colhidos

---

<sup>1</sup> IBGE, Censo Demográfico 2010.

em grupos de assunto, sendo eles: 1. Caracterização do adepto: logo depois das informações gerais sobre o entrevistado, tais como idade, sexo, ocupação, escolaridade e origem familiar, a pergunta inicial era sobre a história de vida religiosa: se é um adepto do Kardecismo ou apenas um simpatizante. 2. Adesão ao Kardecismo: história da adesão e motivos da adesão; 3. Cura: se passou por experiências de cura própria ou teve conhecimento de curas de familiares ou amigos; 4. Percepção de diferença entre os outros “espiritismos” existentes no Brasil: a percepção do fiel sobre outras religiões mediúnicas, verificando a existência do “*continuum* mediúnico”, proposto por Candido Procópio Ferreira de Camargo (1961) e o trânsito entre as religiões mediúnicas.

Tendo em vista o considerável trânsito de uma fé para outra, vemos que as analogias entre as religiões mediúnicas tratadas por Camargo (1961) explicam o crescimento simultâneo de ambas, Umbanda e Kardecismo, demonstrando uma simbiose doutrinária e ritualística que resulta em uma consciência de unidade denominada pelo autor como “*continuum* mediúnico”, constituindo-se em “(...) *fato social, existindo independentemente do direito a distinções e separações rígidas feitas pelos fiéis*” (Camargo, 1961, p. XIV).

Camargo ainda salienta o fato de existirem inúmeras fórmulas combinatórias de vivência neste “*continuum* mediúnico”. Quando aponta que os fiéis buscam a cura e o consolo espiritual, o autor destaca o trânsito de uma fé para outra, de modo pendular, a concomitância entre as duas experiências religiosas. Assim, o “*continuum* mediúnico” “(...) *constitui-se pelo Espiritismo Kardecista e pela Umbanda, unificados, aos olhos dos fiéis, em inúmeras fórmulas combinatórias*” (Idem, *ibidem*, p. 3).

Considerando o conceito de *continuum* estabelecido por Camargo, é possível caracterizar o fenômeno da penetração urbana do Kardecismo nos mais diferentes setores da população. Esses diferentes grupos buscam geralmente as práticas de cura de doenças que, na maioria das vezes, já foram diagnosticadas pela medicina oficial como de difícil cura ou incuráveis. Além disso, os estudos já levantados mostram que alguns grupos de frequentadores do espiritismo buscam também consolo espiritual. O Brasil apresenta amplo espectro de terapias alternativas que concorrem no tratamento de doenças e

doentes. A composição deste pluralismo terapêutico decorre da peculiar história social, econômica e cultura do país.

Por essa razão, percebe-se que é possível serem identificados os trânsitos entre o mundo mediúnico, mas, apesar da aparente semelhança, Camargo ressalta que o *continuum* é integrado por religiões diversas, tanto histórica como estruturalmente.

Do ponto de vista histórico de um crescimento urbano, um dos meios que a população encontrou para conseguir certo conforto, e que se encaixou no contexto cultural brasileiro, foram religiões mediúnicas, dentre as quais o Kardecismo aqui estudado, que se expandiu na medida em que boa parte da população procurava por cura de doenças ou consolo espiritual.

O segmento do *continuum*, indicado por Camargo (1961) que se coloca mais próximo ao Kardecismo corresponde a uma das expressões de relativo processo de racionalização e secularização. Ao facilitar a adaptação do homem brasileiro à vida urbana, o processo de racionalização funciona, para ele, como fonte de orientação para os indivíduos substituindo o antigo papel que tinha a tradição e sua autoridade, além da busca explícita de coerência “científica”. A racionalização tratada por Camargo vem do sentido Weberiano<sup>2</sup> de orientação da vida, por meio de valores éticos explícitos e coerentes, em contraposição à orientação pela tradição fundada na permanência das formas habituais de agir e sancionada pela autoridade.

O *continuum* é tratado como um fator relativo de racionalização no panorama nacional, seu caráter religioso tem fortes traços do catolicismo para se moldar com harmonia à religião majoritária nacional.

Em resumo, a questão principal da obra de Candido Procópio Ferreira de Camargo é a tentativa de explicar a difusão de religiões populares em um

---

<sup>2</sup> A conceituação formulada por Weber, segundo Camargo, forma uma categorial essencial na compreensão dos fenômenos religiosos e que serve de ligação teórica para as interpretações etiológicas das seitas e cultos a serem estudados no contexto brasileiro. Segundo Weber, as religiões “justificam” a vida concreta dos indivíduos em cada sociedade. E esta vida deve ser “justificada”, pois o mal está presente na sorte dos homens. Entre os males que atingem a condição humana estão as doenças que devem ser explicadas e justificadas por vários modelos teológicos que dão conta da origem e das razões que levam às situações consideradas patológicas. Dessa forma, as etiologias religiosas dependem das cosmovisões que fundamentam as teodiceias das seitas e cultos. Naturalmente, essas teodiceias podem ser extremamente diferentes, como as de inspiração espírita e as da tradição pentecostal, assumindo uma forma muito própria e peculiar às ligadas à formulação umbandista.

contexto de aceleração do processo de urbanização, ou como explicar a proliferação da religiosidade popular, tida como símbolo de “atraso”<sup>3</sup>, justamente no polo do desenvolvimento urbano e econômico do país, ou seja, no espaço social e simbólico tido como emblemático da “modernidade”.

Bastide, outro autor dedicado aos estudos das religiões, afirma que o espiritismo sofreu interpretações diversas na sociedade brasileira, de acordo com a classe social. Segundo ele, os segmentos de classe alta, “intelectualizados”, tendem a enfatizar as experiências de cunho científico. Já o espiritismo praticado nos centros, que concentra os segmentos de classe média, caracteriza-se por um cunho acentuadamente religioso, mas a ênfase de suas práticas é terapêutica.

O caráter terapêutico através das experiências de cura no Kardecismo demonstra que o *continuum* é um modo de as pessoas viverem sua religião, um fato social.

Para tanto, foram realizadas 20 entrevistas semidiretivas, todas residentes na cidade de São Paulo e nas regiões próximas aos centros kardecistas estudados. Buscou-se entrevistar um número equivalente de homens e mulheres e com variação da faixa etária. Para uma visão mais ampla do Kardecismo, sua organização e sua história, bem como uma percepção mais nítida do “trabalho religioso”, os entrevistados eram informantes mais qualificados (fiéis, médiuns e dirigentes dos centros kardecistas). Esses, no entanto, além das questões específicas a eles dirigidas, responderam também as mesmas perguntas feitas aos simples adeptos a respeito de sua história pessoal religiosa. Já a escolha dos simples adeptos foi aleatória e se concretizou de acordo com a possibilidade pessoal de cada um para conceder a entrevista.

Em um dos centros escolhidos como objeto da pesquisa, após longa conversa informal, três informantes qualificados e extremamente cooperativos compartilharam suas experiências, dois eram administradores do centro e um

---

<sup>3</sup> Yvonne Maggie, dentre os estudiosos do Espiritismo, em seu livro *Guerra de Orixá* reconhece a importância do trabalho de Camargo. Segundo a autora, o primitivismo foi associado às camadas baixas da população brasileira, e esses traços poderiam ser percebidos por uma maior ou menor adaptação ao meio de vida urbano. Surgindo uma oposição entre rural-urbano em que o polo rural é associado a traços primitivos, emocionais, não-rationais, e o polo urbano associado a traços mais civilizados, não-emocionais e racionais. Para um maior aprofundamento no tema, veja introdução do livro *Guerra de Orixá*, de Yvonne Maggie.

era médium de cura que comanda as sessões de passes energéticos específicos. A colaboração de todos foi de inestimável ajuda e valia para essa pesquisa, seja pela experiência pessoal que todos tinham no Kardecismo, seja pelo conhecimento que detêm sobre casos de cura ocorridos neste centro.

Observações feitas e devidamente registradas durante a pesquisa de campo mostram que o perfil socioeconômico dos frequentadores é aquele mesmo que a literatura especializada, sociológica e antropológica, tradicionalmente associa ao adepto kardecista: renda elevada e maiores proporções de pessoas com nível superior completo e alta taxa de alfabetização.

Uma ressalva importante deve ser feita aqui: levando-se em conta que os centros pesquisados na cidade de São Paulo estão situados em bairros considerados de classe média e relativamente próximos ao centro, é provável que o perfil dos adeptos dos centros mais distantes, situados nas periferias, seja um pouco diferente do perfil encontrado nos centros pesquisados.

Essa dissertação está estruturada em três capítulos. O capítulo I se inicia com história do Kardecismo no Brasil, detendo-se em seus primórdios e sua consolidação bem-sucedida com expansão territorial em nosso país, para em seguida se estender na análise do crescimento do número de adeptos ao espiritismo no bojo da diminuição do número de católicos, destacando a expansão dos kardecistas no Brasil, considerando os dados estatísticos dos censos do IBGE. Apontam-se principalmente as peculiaridades do desenvolvimento numérico e socioespacial do Kardecismo que se diferenciam em relação ao desenvolvimento de outras denominações espíritas, processos que tecem uma história peculiar, pontuada por distinções denominacionais que resultaram na formação do chamado “movimento espírita brasileiro”. O capítulo II trata da questão da cura e da magia que se diz ao mesmo tempo própria do pensar sobre o Kardecismo vista por quatro ângulos, a saber: os fiéis adeptos, os gestores, os fiéis de outras religiões e do pesquisador. Ainda nesse capítulo consta o tratamento da pesquisa de campo e o esforço de traçar o perfil dos centros que foram objeto da minha pesquisa de campo, a qual esteve sempre dominada pela preocupação de levantar elementos para melhor compreensão do Kardecismo em São Paulo, mais especificadamente nas regiões estudadas.

Para a realização da pesquisa de campo, foram realizadas 20 entrevistas com homens e mulheres, nas quais houve o cuidado de selecionar os informantes com pelos menos três níveis de envolvimento institucional, que se constituem em três níveis de hierarquia (médiuns, dirigentes e adeptos), participantes dos centros visitados e da Federação Espírita de São Paulo.

Quantos aos centros escolhidos para observação mais atenta e objeto de indagações de toda ordem, foram quatro selecionados: dois na cidade de São Paulo, um na cidade de São Bernardo do Campo, além da Federação Espírita situada no centro de São Paulo.

No terceiro capítulo serão tratadas as experiências kardecistas, detendo-se em princípio nas experiências vividas em torno da cura com base principalmente nas entrevistas, em muitas visitas e outras conversas mais.

Espera-se modestamente que essa dissertação seja capaz de sublinhar a relevância de se estudar mais de perto a crescente legitimidade social das experiências de cura no Kardecismo num país onde o crescimento de adeptos, segundo os últimos dados do Censo 2010, não para de crescer.

## **1 – INSTITUCIONALIZAÇÃO E CRESCIMENTO DO KARDECISMO NO BRASIL**

O traço principal que há pelo menos quatro décadas define a atual dinâmica demográfica do campo religioso brasileiro é o crescimento constante do Kardecismo neste país que sempre se reconheceu como um país católico. Tendo como base os dados coletados nos Censos de 2000 e 2010, procura-se analisar o crescimento espírita, com especial atenção para o crescimento kardecista, à luz do debate entre os cientistas sociais da religião em torno desse fenômeno. Antes, porém, de considerar tais dados em sua riqueza e complexidade, é necessário esclarecer minimamente o significado da nomenclatura espiritismo utilizada pelo IBGE. Para tal esclarecimento é necessário entender a institucionalização das religiões mediúnicas no Brasil.

Conforme formulado por Weber e pontuado por Paula Montero (2006), em seu artigo sobre Religião, Pluralismo e Esfera Pública no Brasil, a força secularizadora da ética protestante promoveu uma forma subjetivada de experiência religiosa. Da mesma maneira, a reforma protestante aprofundou o processo de diferenciação das esferas político-econômico-científicas em relação à religiosa, o que retirou definitivamente a religião do espaço público.

A religião constitui-se como fenômeno socioantropológico no processo histórico da modernização do Ocidente, essa afirmação é consensual atualmente entre os estudiosos do tema. O paradigma weberiano da “secularização”, apresentado no artigo de Montero, deu a essa noção sua formulação mais analítica. Como se sabe, segundo esse paradigma interpretativo, a objetivação da religião como uma esfera diferenciada da vida social é fruto de um movimento histórico inaugurado pela modernidade e exponencialmente estimulado pelo ascetismo protestante. Para Weber, as religiões éticas, caracterizadas pela sua concepção abstrata da salvação, teriam sido responsáveis pela racionalização da imagem de um mundo sem Deus e pela projeção da experiência mística para o além. Segundo Weber:

A supervisão eclesiástica da vida do indivíduo que – como foi posta em prática nas igrejas oficiais calvinistas – foi levada até os limites da inquisição, poderia até retardar – e, em alguns casos, efetivamente

retardou – este desencantamento das forças individuais condicionado pela busca ascética racional de salvação. (2001, p. 71)

Esse processo de desmistificação da experiência religiosa, segundo Montero (2006), resultou em duas consequências: por um lado a força secularizadora da ética protestante promoveu uma forma subjetivada de experiência religiosa, por outro, a reforma protestante, conjugada à emergência do Estado moderno e da ciência, teria aprofundado o processo de diferenciação das esferas político-econômico-científicas em relação à religiosa, retirando definitivamente a religião do espaço público.

Hoje vários autores têm demonstrado que a secularização é apenas um dos elementos de um processo histórico amplo, que inclui a emergência de um mercado impessoal, de um Estado mais distante da regulação moral, de uma vida intelectual que dispensa a ideia de Deus e de uma experiência de individualização urbana mais escolarizada e autônoma. O viés do legado protestante implícito no paradigma da secularização faz da emergência da sociedade civil uma extensão da lógica secularizadora do próprio protestantismo.

Sendo assim, as formas de crença supostas pela literatura – subjetivadas e racionalizadas – não parecem dar conta do modo como os sujeitos circulam entre as casas de culto e se apropriam das práticas rituais disponíveis.

O pluralismo religioso brasileiro se constitui, segundo Montero, no interesse das próprias religiões em conservar as condições modernas, o direito inviolável à privacidade e à liberdade de consciência, por exemplo. Para a autora:

No processo de constituição do nosso Estado moderno como esfera política própria, ao passo que houve um retraimento do catolicismo para o espaço social, produziu-se um intenso conflito em torno da autonomia de certas manifestações culturais de matriz não-cristã, ou da sua legitimidade para expressar-se publicamente. (Montero, 2006, p. 49)

Assim, no processo de constituição do Estado brasileiro como esfera separada da Igreja Católica, manifestações variadas de “feitiçaria”, “curandeirismo” e “batuques” só puderam ser descriminalizadas quando, em

nome do direito à liberdade de culto, passaram a se constituir institucionalmente como religiões.

Segundo Montero (2006), a ideia weberiana de “secularização” é insuficiente para explicar a construção do espaço público no Brasil, em razão das disputas históricas que marcaram as distinções entre o religioso e o mágico no país, a instauração de um Estado secular produziu ao mesmo tempo um espaço civil e novas religiões. A demarcação das fronteiras religiosas foi resultado de um processo histórico de diferenciação entre magia e religião. Montero (2006) ainda conclui em seus estudos que o pluralismo religioso, convencionalmente compreendido como tolerância, constituiu-se às avessas no Brasil: não foi fundamento do Estado moderno, mas seu produto.

Embora para determinadas práticas o “tornar-se religião” tenha representado a única forma socialmente legítima de existirem no espaço público, não se pode inferir que essas práticas assumiram a forma daquilo que a literatura especializada convencionou chamar de religião: um sistema doutrinário de crenças em deuses.

A literatura sobre o campo religioso brasileiro tem demonstrado que as fronteiras institucionais que distinguem as religiões não-católicas entre si resultam de um processo histórico de alianças e conflitos entre atores religiosos e não-religiosos. Nesse processo, as formas religiosas foram se constituindo e se modificando em razão de um jogo de forças que opôs a eficácia simbólica daquilo que contextualmente fosse definido como mágico, e a legitimidade social do que fosse assumido como religioso. Assim, embora as análises antropológicas mais recentes tendam a fixar essas cosmovisões e seus rituais como inerentes às identidades religiosas, supondo implicitamente que essas práticas já nasceram como religiões definidas. Montero aponta para o fato de que se pode perceber, com base nos dados históricos apresentados pela literatura, que as particularidades dos contextos locais, as personalidades e trajetórias dos agentes mediadores que procuram institucionalizar certas práticas e os limites colocados pelas diretrizes jurídico-políticas do Estado promoveram arranjos muitas vezes difíceis de se enquadrar nas tipologias religiosas produzidas pelos modelos acadêmicos.

Deste modo, se a institucionalização das religiões não-católicas ocorreu pelos diversos jogos de força em um processo histórico, Montero levanta a seguinte pergunta: com base em quais critérios um momento histórico reconhece algo como religião?

Nesse sentido, segundo Montero, sabe-se que uma das dimensões históricas fundamentais da conformação das práticas religiosas no Brasil diz respeito ao processo de constituição do Estado republicano e às leis penais e sanitárias que visavam disciplinar o espaço público.

Desde os primeiros momentos da constituição da república, o combate à chamada feitiçaria e ao curandeirismo fez parte do processo de estabelecimento de uma ordem pública moderna. De acordo com Montero (2006, p. 51):

(...) a jovem república tinha diante de si a difícil tarefa de transformar as naturezas brutas de negros, mulatos, índios e imigrantes em uma só sociedade civil, a qual se fundamentaria sobretudo na produção de sujeitos passíveis de serem submetidos à normatividade das leis e na moralidade da religião cristã.

Considerando a afirmação de que liberdade religiosa foi a primeira a servir de modelo para todas as outras formas de liberdade civil, Montero entende que a constitucionalidade jurídica da república se viu às voltas com o problema de separar, no confuso quadro das práticas da população, o que era religião. Portanto com direito à proteção legal, em contraposição daquilo que era magia, prática antissocial e anômica a ser então combatida. Em contrapartida às diversas forças sociais envolvidas nesse processo, trataram de procurar influir nessa classificação simbólica e política.

Montero ainda demonstra o processo de relação entre constituição e Igreja destacando que a constituição de 1891, ao desfazer o vínculo entre Igreja e Estado, impediu a institucionalização de associações religiosas em templos ou igrejas, atribuindo-lhes o mesmo estatuto de outras entidades da sociedade civil. Assim ao longo processo de institucionalização coube a essas organizações o ônus de demonstrar ao Estado que não representavam uma ameaça à saúde e à ordem pública, ainda que praticassem curas, danças e batuques, e elas o fizeram argumentando que essas práticas deviam ser consideradas religiosas.

Montero também chama a atenção para o fato de que o próprio aparato repressivo operante entre 1920 e 1940 contribuiu para o reconhecimento do estatuto religioso das práticas espíritas que, segundo a autora, não tinham a menor pretensão de se fazer reconhecer como religião. No entanto, ao propagar suas atividades assistenciais aos enfermos, os espíritas desafiaram um dos pilares da ordem pública urbana: o controle da saúde pública mediante o exercício ilegal da medicina.

A descriminalização da mediunidade e das práticas de cura a ela associada foi, segundo a autora, resultado de um processo de transformação do espiritismo em forma de culto religioso. Se um médium é um crente, não há nenhum ato estelionatário, visto que se trata de um rito religioso, instrumento da ação divina<sup>4</sup>.

As particularidades da formação do Estado e da sociedade civil no Brasil construíram o pluralismo religioso por meio da repressão médico-legal a práticas percebidas como mágicas e ameaçadoras da moralidade pública. Dessa forma, o modo como hoje se apresentam as “alternativas” religiosas resulta em grande parte de um processo de codificação de práticas em que médiuns e pais e mães-de-santo levaram em conta os constrangimentos de um quadro jurídico-legal em transformação.

Assim, mais uma vez aponta Montero (2006) que a institucionalização das religiões mediúnicas no Brasil ocorreu pelo motivo de que “(...) *apresentar-se como religião foi a única forma de institucionalização possível para a expressão de práticas que associavam formas heteróclitas de cura e rituais centrados no transe*”. (Montero, 2006, p. 57)

No entanto, se toda combinação de práticas rituais pode ser reconhecida como religiosa ao apresentar-se como forma de expressão de crenças, Montero (2006) afirma que ritos civis como batismo, casamento e sepultamento ainda são amplamente reconhecidos como monopólio da Igreja Católica. Esse

---

<sup>4</sup> Ainda sobre a reflexão de Montero, a Umbanda passou por um processo muito semelhante no mesmo período, inicialmente organizados como associações civis para se proteger das sanções legais, os terreiros foram pouco a pouco assumindo o estatuto de religiões, mas para isso utilizaram-se da rubrica do espiritismo, cujas práticas eram mais facilmente aceitas como religiosas do que aquelas de origem africana, marcadas pela ideia de magia” (Montero, 2006, p. 53). Outros autores discordam do surgimento da Umbanda como uma religião sincrética que respondia a um tipo peculiar de sociedade e afirmam que foram os próprios mecanismos reguladores criados pelo Estado que constituíram arranjos religiosos como a Umbanda.

duplo substrato – a fé em Deus e os ritos civis – faz do catolicismo a língua universal da tradução de qualquer prática em rito religioso e o referencial de uma publicização legítima. A autora ainda aponta para o fato de que essa convertibilidade é percebida quase como natural, bem como potencializada pelos vínculos históricos que ligaram tendas de Umbanda e centros espíritas no processo histórico de suas institucionalizações como religiões.

### **1.1. Contexto histórico das religiões no Brasil**

Após demonstrar como ocorreu a institucionalização das religiões mediúnicas no Brasil, assim como examinar a produção de Vagner Silva (1994), é importante destacar, o que autor diz a respeito do contexto histórico da religião no Brasil:

A primeira religião institucionalizada surgiu no Brasil quando os portugueses decidiram colonizar suas terras descobertas e trouxeram sua religião oficial – o catolicismo. Neste período a Igreja católica já sofria críticas por parte dos reformistas que denunciavam suas desvirtuações e perdia adeptos para as religiões protestantes que se formavam na Europa. (Silva, 1994, p. 17)

Sendo assim, para o autor, a possibilidade de conversão dos habitantes das terras descobertas foi vista como uma forma de assegurar a influência da Igreja católica na América. Além disso, para a Coroa Portuguesa, a catequese dos índios também pareceu vantajosa, pois ao torná-los cristãos, a Igreja os fazia tementes a Deus e, principalmente, submissos aos interesses colonizadores do Rei de Portugal, que estava muito mais interessado em conquistar suas terras do que em garantir o céu às suas almas.

No processo de colonização do Brasil, devido à enorme produção de cana, faltou mão de obra portuguesa para dar conta da grande produção, a solução encontrada foi escravizar os índios para servirem nas fazendas e, com o passar do tempo, a escravidão indígena foi dando espaço à escravização do negro de origem africana. Portugal já era especializado no tráfico de negros mesmo antes da descoberta do Brasil.

Desde as primeiras décadas do século XVI, quando teve início a vinda de negros para o Brasil, até fins do século XIX, o Brasil alimentou com mão de

obra escrava os vários ciclos econômicos pelos quais passou desde sua descoberta até sua transformação em República.

Assim, Vagner Silva afirma que para falar das origens das religiões afro-brasileiras e espíritas, é preciso descrever o encontro dos diversos tipos de religiosidade encontrados no Brasil desde o seu descobrimento até os dias atuais.

## **1.2. A história do Espiritismo de Kardec**

Na história do espiritismo a família Fox ocupa um lugar de destaque. Segundo Rezende (2012), em 1848, nos Estados Unidos da América, na aldeia de Hydesville, Nova Iorque, essa família Fox passou a conviver com barulhos e ruídos na casa em que morava e, por meio de brincadeira das duas filhas (Kate e Margareth), começaram a estabelecer um sistema de códigos para se comunicar com o espírito que provocaria as manifestações. Conseguiram identificar o espírito de um homem morto e enterrado na casa. Percebeu-se que a presença das meninas era necessária para a ocorrência das manifestações. A notícia se espalhou, comissões foram organizadas para estudar os fenômenos e aperfeiçoar a comunicação por meios mais eficientes. Um dispositivo formado por uma tábua com as letras do alfabeto dispostas em círculo, e um ponteiro para apontar as letras eram utilizados para anotar as indicações dos espíritos, originando palavras e frases. Em Rochester, 1850, foram obtidas, em salas diferentes, a mesma mensagem assinada por Benjamim Franklin. A autora também relata que o fenômeno chega à Inglaterra e depois foi para outros lugares. Em 1854 o conde de Gasparin, em Paris, escreveu sobre o fenômeno no livro *Des tables tournantes, du surnatural em general et des esprits*. Nesse mesmo ano, Rivail foi convidado para assistir a uma dessas reuniões das “mesas girantes”. As pessoas já recebiam mensagens amarrando um lápis em uma cestinha de vime colocada sobre uma folha de papel, colocavam as mãos sobre a cesta, que se movimentava escrevendo mensagem. Rivail interessou-se pelo assunto, pensando explicar o fenômeno pelos princípios científicos conhecidos. Entrou em contato com um grupo que tinha um caderno com as mensagens recebidas e admirou o

conteúdo das respostas, pondo-se a estudá-las. Ele partiu do princípio de que todo efeito tem uma causa e, se as mesas giravam, então deveria haver uma causa; as perguntas eram respondidas, deveria haver um princípio inteligente (Doyle, 1995)

O professor Rivail, que para o espiritismo veio a assinar Allan Kardec, após intensas observações, formalizará as pesquisas como “Filosofia Espiritualista”, descrevendo os resultados em obras, que nas palavras do autor, tratam de “ensinos dados por Espíritos superiores com o concurso de diversos médiuns – recebidos e coordenados por Allan Kardec” (Kardec, LE, p. 5)<sup>5</sup>. É do próprio Kardec a afirmativa de que o espiritismo foi somente “codificado” por ele, não se tratando, portanto, de uma criação sua. Para os espíritas, a codificação do espiritismo foi precedida pelas “codificações” do Cristianismo no Novo Testamento, e pelo Velho Testamento dos Judeus, mas é uma nova abordagem que explica e transcende as anteriores. Por isso, Kardec diz na introdução da obra *O livro dos espíritos* que “para se designarem coisas novas, são precisos termos novos” e cunha a definição do espiritismo diferenciando-a dos espiritualistas. Alguém que acredita que há alguma coisa além da matéria é espiritualista, mas “a doutrina espírita ou o espiritismo tem por princípio as relações do mundo material com os Espíritos ou seres do mundo invisível”. Os adeptos do espiritismo serão os espíritas que acreditam na “existência dos Espíritos e em suas comunicações com o mundo visível” (Kardec, LE, p. 13).

O espiritismo foi, segundo Rezende (2012) e diversos estudiosos do tema, desde sua origem, caracterizado como ciência, filosofia e religião ensinada pelos Espíritos. Como ciência, procurando estudar alguns aspectos dos seres humanos em relação à denominação de encarnados desencarnados, chegando posteriormente a conclusões filosóficas e, dessas, a conclusões religiosas e morais. Kardec dialogava com os Espíritos da Verdade e Superiores com perguntas previamente elaboradas e obtinha as respostas nas sessões mediúnicas. As mesmas perguntas eram realizadas em sessões em outros lugares, utilizando médiuns diferentes e que não se conheciam. Esses

---

<sup>5</sup>Para facilitar orientação das citações de Kardec, utilizaremos de abreviações assim: *O Livro dos Espíritos* por LE; *Livro O que é o Espiritismo* por LoQéE; *Livro dos Médiuns* por LM; *Evan gelho Segundo o Espiritismo* por ESE; *A Gênese* por LG; *O Céu e o Inferno* por CI; *Obras Póstumas* por OP; e as *Revistas Espíritas* por Rev. Esp.

“dados” foram compilados e significativa parte constituiu *O livro dos Espíritos*, que foi todo estruturado na forma de perguntas e respostas. Para Kardec, as revelações dos Espíritos sempre existiram na humanidade, em todos os tempos, mas até então não haviam recebido merecida atenção, nem foram organizadas enquanto doutrina.

Para Kardec, o espiritismo tem o papel de reunir dados que estavam “esparços” com o rigor necessário à ciência, tornando-se uma obra incontestada e base para todos os tempos e lugares. Como ciência, ele tem objeto de investigação bem definido e reordena a relação Homem/Natureza. Percebemos esse entendimento em vários momentos das obras *O livro dos Espíritos* e *O que é o Espiritismo* de onde constam os trechos a seguir:

Que faz a moderna ciência espírita? Reúne em corpo de doutrina o que estava esparso: explica, com os termos próprios, o que só era dito em linguagem alegórica; poda o que a superstição e a ignorância engendraram, para só deixar o que é real e positivo. Esse o seu papel! O de fundadora não lhe pertence. Mostra o que existe, coordena, porém não cria, por isso que suas bases são de todos os tempos e de todos os lugares. Quem, pois, ousaria considerar-se bastante forte para abafá-la com sarcasmos, ou, ainda, com perseguições? Se a proscreverem de um lado, renascerá noutras partes, no próprio terreno donde a tenham banido, porque ela está em a Natureza e ao homem não é dado aniquilar uma força da Natureza, nem opor veto aos decretos de Deus (Kardec, LE, p. 486, grifo nosso). O espiritismo é ao mesmo tempo uma ciência de observação e uma doutrina filosófica. Como ciência prática, ele consiste nas relações que se podem estabelecer com os Espíritos; como filosofia, ele compreende todas as consequências morais que decorrem dessas relações. Pode-se defini-lo assim: O espiritismo é uma ciência que trata da natureza, da origem e da destinação dos Espíritos, e das suas relações com o mundo corporal (Kardec, LoQÉE, preâmbulo).

Utilizando-se dos recursos científicos de sua época, Kardec afirma que o procedimento adotado por ele ocorre de “forma racional, científica e experimental”. O método utilizado foi o dedutivo, coordenando os estudos sobre os fenômenos mediúnicos das mesas girantes, que é visto como efeito; e racionalmente compilando os resultados, os fatos, vistos como causas; para compor o corpo doutrinário.

Kardec descreve mais sobre o método em *O Livro dos Espíritos*, colocando ênfase no uso da razão e dizendo ser necessário adequar o método ao objeto. Esclarece que o mesmo procedimento foi adotado na América e na França, e que algumas características sociais servem como comprovação da presença de diferentes “Inteligências”; dentre essas particularidades, estão as diferentes dificuldades enfrentadas nas respostas às questões formuladas, bem como a presença de diferentes caligrafias dos espíritos manifestadas pelo mesmo médium.

Como toda nova proposta de ciência, além de uma proposta de posição “híbrida” – filosofia e ciência – e ao seu objeto, o espiritismo, segundo Rezende (2012), irá sofrer crítica e muitas pressões de vários setores da sociedade, principalmente da Igreja Católica e da comunidade científica, tanto na época de sua instituição, quanto durante o século XX. Essa situação fez com que o trabalho de Kardec apresentasse muitos elementos de defesas ao espiritismo, incluindo debates públicos, estabelecendo a proposta como um “novo paradigma”. Não só Kardec, mas também membros da Sociedade Parisiense de Estudos Espíritas defenderam a validade da nova ciência – a “ciência espírita”. Em vários momentos, existem chamadas para observar a “nova ciência”, comparando-a com outras já existentes. Exemplo disso foi o discurso do astrônomo francês Camille Flammarion (1842-1925), realizado junto ao túmulo de Kardec, em 1869, e, anteriormente, a participação de Kardec em debate público.

Não é possível afirmar se a “ciência espírita” e suas revelações possuem verdades científicas dentro da “ciência moderna”, mas essas assertivas fazem lembrar passagem bíblica (Lucas, cap. VI, vs. 43 e 44), que já apareceu em Durkheim (1978, p. 223) de “que a árvore se conhece por seus frutos, e sua fecundidade é a melhor prova do que valem suas raízes”. Em Durkheim (1978, p. 206), verificamos que “é postulado essencial da sociologia que uma instituição humana não poderia repousar sobre o erro e sobre a mentira: sem o que ela não poderia durar. Se ela não estivesse fundada na natureza das coisas, teria encontrado resistência nas coisas, contra a qual não poderia triunfar”.

Edmilson Bizelli em brilhante artigo sobre a obra de Durkheim demonstra que o autor praticamente não faz uma separação analítica entre totalidade, sociedade e divindade. Assim, seus argumentos radicam na afirmação de que somente tal entidade que se sobrepõe as experiências individuais pode suportar uma racionalidade formal e que se generaliza nos indivíduos, sendo, portanto, ela mesma a criadora das categorias que remetem aos conceitos, ou seja, categorias e conceitos são originários do próprio social. Sociedade seria assim uma expressão da totalidade e com ela se confunde, pois as consciências individuais jamais poderiam conceber uma totalidade superior à própria sociedade. Bizelli (2006), ainda sobre a obra de Durkheim, afirma que a religião é a imagem da sociedade, isto é, ela é imaginada, ou seja, idealizada. Ela seria, assim, um ideal elaborado pelo homem. O autor prossegue mencionando que se a religião fosse apenas idealizada (como tantas outras idealizações), se não tivesse suas raízes fincadas na realidade, não resistiria ao tempo e se tornaria irreal, caduca, sem qualquer ressonância ou relação (ainda que possam surgir outras idealizações e, mesmo assim, com base no real).

Nos momentos de exacerbada crítica sobre o espiritismo, Kardec, segundo Rezende (2012), defendeu seus fundamentos estabelecendo uma retórica semelhante a esta: “*Se o Espiritismo é um erro, destruir-se-á por si mesmo; se é uma verdade, todas as diatribes imagináveis não farão dele uma mentira (...)*” (Kardec, LoQéE, p. 15). Note-se também a “modernidade” da linguagem de Kardec ao se referir a ideias revolucionárias.

Na ciência de Kardec, a revelação e a experimentação não são situações opostas, e o trabalho realizado não é obra acabada, muito há para ser descoberto. Em sua concepção, não há milagres, pois “se há fatos que não compreendemos, é que ainda nos faltam os conhecimentos necessários”, são fatos regidos por leis ainda desconhecidas (Kardec, LG, p. 268). Para Ari Lex (1988, pp. 33-34), as “novas conquistas no campo da física atômica e as concernentes ao estudo das radiações e do magnetismo constituem valioso passo da ciência, aproximando as concepções espíritas das teorias científicas sobre vida, matéria e energia”. Para esse autor, o espiritismo já afirma algumas questões pelas “revelações dos Espíritos Superiores”, que depois a “ciência

moderna” irá verificar com seu avanço tecnológico e seus experimentos. Para ilustrar, o autor cita como exemplo a função de órgãos e a verificação de que suas “partes doentes apresentam transtornos no seu equilíbrio eletromagnético, estado que a ciência rejeitava há décadas e colocava como elucubração de cérebros doentios”. Nesse sentido, a “ciência espírita” não se torna um sistema definitivo, imutável, fora das conquistas futuras da ciência. Mas, toda produção científica traz a influência da cultura do pesquisador e “não deixa de ser algo produzido por um tipo de sociedade”. Vejamos por isso um pouco mais do contexto em que Kardec viveu.

Ciência e magia são temas recorrentes quando nos deparamos com a doutrina kardecista de explicação de seus atos. Camargo (1961) afirma que apesar da natureza sacral das doutrinas mediúnicas, elas apresentam um acentuado feitiço racional, valorativo no sentido Weberiano da expressão e essa natureza racional e intelectual constitui vantagem significativa, ficando óbvio através das entrevistas que foram tomadas neste presente estudo.

Um dos entrevistados, que é um senhor notadamente intelectualizado pela sua história de vida, demonstrou como o caráter racional da doutrina é amplamente valorizado:

*Até 1966 como houve um problema na minha vida profissional, eu peguei e notei que tinha textos sobre astronomia e achei que a parte de Espiritismo sobre cosmografia tinha muita relação com a astronomia que eu gostava muito, ganhei uma bolsa de estudo na USP e escrevi um livro sobre a bíblia e os planetas e dei de graça pra uma livraria espírita. Mas ao abordar os temas não puxei a sardinha pra um lado nem pro outro até mesmo por existir certos livros espíritas e que de espíritas não tem nada porque são contra a própria ciência porque eu tinha notoriedade científica.*

Nessa afirmação é possível verificar que o caráter racional é valorizado quando ele ainda aponta para o fato de que há segmentos no Kardecismo que “de espíritas não tem nada porque são contra a própria ciência” e ainda ressalta que ele não “puxou a sardinha para nenhum lado” demonstrando um cuidado metodológico “porque eu tinha notoriedade científica”. No Kardecismo há uma preocupação em eliminar ao máximo as práticas que dizem serem

desnecessárias muitas vezes restritas às mesas brancas ou às sessões de passes.

Esse mesmo entrevistado ainda diz que ao tentar publicar esse livro ocorreu o seguinte fato:

*Bom, aí queria publicar, bati na porta da Editora Pensamento, deixei o livros e eles negaram dizendo que eu criticava a astrologia, aí eu falei, mas a astrologia não tem fundamento científico (...)*

Mais uma vez o entrevistado demonstrou que os quadros mais conhecedores da doutrina kardecista valorizam e muito o caráter científico. Ao contrário das religiões que são baseadas na autoridade de uma tradição ou na “revelação”, as religiões mediúnicas constituem sua base de fé na compreensão intelectual, ou seja, a capacidade interpretativa que os indivíduos têm ao conhecer a doutrina espírita se torna o critério final da adesão religiosa.

Allan Kardec, formulador da doutrina kardecista, afirmou que o espiritismo é ciência e filosofia, cujas consequências éticas levam à configuração da religião. No espiritismo não há separação formal entre ciência e religião. A ciência então abrange apenas o setor do mundo material e nisso encontra suas limitações. O espiritismo então surge para acrescentar o conhecimento do Universo espiritual que escapa aos pressupostos da ciência oficial. Mas por não separar o mundo material da ciência, do mundo espiritual, o espiritismo afirma que ambos obedecem a leis igualmente constatáveis, assim qualquer novo dado que venha a modificar a ciência é imediatamente assimilado pela síntese espírita.

Segundo Camargo (1961), essa aproximação com a ciência cria uma harmonia dos tipos de conhecimento, além de acarretar um feitio que atrai para si parte do prestígio de que goza a ciência, por ser, de acordo com o autor, “a ciência, como expressão da forma mais ‘evoluída’ e mais ‘séria’ do saber.”

O próprio processo de secularização da sociedade fez com que a religião começasse a se transformar em algo mais racional e individualizado, principalmente após o avanço da ciência. Isso resultou em uma constante recusa dos kardecistas que possuem enorme conhecimento doutrinário de que não há magia e ritual no Kardecismo.

Sobre a história de Hippolyte Léon Denizard Rivail<sup>6</sup> (1804-1869), Rezende (2012) destaca que ele foi importante mestre da educação na França. Nasceu em Lyon, filho de família da magistratura e da tribuna jurídica francesa pertencente à religião católica. Aos dez anos de idade, foi estudar no Instituto sob a direção de Pestalozzi em Yverdon, Cantão de Vaud na Suíça, pois seus pais pensavam que o sistema educacional Francês passava por um período de deterioração devido às guerras e às revoluções da época (Medina, 2006). Arribas (2008, p. 29) aponta como outra motivação para a decisão dos pais o caráter religioso das escolas francesas, já que na época a maioria das escolas era católica e as famílias da classe social de Rivail queriam afastar seus filhos da influência de um catolicismo conservador.

No Instituto de Pestalozzi, o menino Rivail vivenciou uma diversidade cultural, devido ao convívio constante com diferentes nacionalidades dos colegas, pluralidade de línguas, etnias, hábitos e valores. O Instituto de Yverdon recebia alunos de vários lugares exteriores à Suíça, principalmente da Alemanha, da Rússia, da Espanha, da Itália, da América e da França. Já na primeira juventude, ele se interessava por estudos das ciências e da filosofia. Durante os estudos, a Suíça passava pelo movimento místico protestante Reveil, que entrou no Instituto por meio de seus professores e acarretou ataques constantes a Pestalozzi. Os ataques ocorriam porque o mestre não aceitava dogmas e orientava seus alunos por princípios éticos e morais que impediam a intolerância às diferentes crenças e fundamentando-se em um cristianismo racionalista (Medina, 2006). Em 1823, o Instituto de Yverdon fechou suas portas, e Rivail, com 19 anos, voltou à França e passou a dedicar-se ao magistério.

A estrutura da “ciência espírita” reflete com clareza o papel da sociedade e do indivíduo em sua construção. Como dizem Berger e Luckmann (1978, p. 20), *“o conhecimento humano é ordenado pela sociedade. O conhecimento*

---

<sup>6</sup>Rivail foi um pedagogo com relevante contribuição no meio intelectual que, aos 19 anos, já publicava obras didáticas para aplicar o método pestalozziano na França, influenciando também a Alemanha. Trilhando os caminhos da filosofia, da ciência, da religião e da educação, durante 30 anos se dedicou à educação, dirigindo institutos e escrevendo propostas de vanguarda para a época. Em sua trajetória, esse professor recebeu influência de grandes mestres da tradicional pedagogia ocidental, não só do Johann Heinrich Pestalozzi (1746-1827), mas também Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), Jan Amos Comenius (1592-1670), e se inspirou em Sócrates (469 a.C.-399 a.C.) e Platão (427 a.C.-347 a.C.) (Medina, 2006; Incontri, 1998; Rev. Esp. 1869: 138-9).

*humano é dado na sociedade como um a priori à experiência individual, fornecendo a esta sua ordem de significação*". Segundo Rezende (2012), o período histórico em que Rivail se encontrava era um espaço e tempo bastante revolucionário, tanto no cenário político, como no cultural. Os séculos XVIII e XIX foram marcados pela revolução Francesa (1789-1799), pela revolução industrial e construção do império Napoleônico, pela ciência moderna racionalista e positiva, além de um forte caráter místico e utópico na época. Esse ambiente deu a Rivail oportunidades de acesso a movimentos místicos que provocaram o emergir de uma ciência positiva na tentativa de rejeitar fenômenos e explicações de caráter sobrenaturais<sup>7</sup>.

Kardec, como um grande estudioso, segundo (Rezende, 2012), talvez teria sofrido influência desses autores apontados na última nota de rodapé e seus saberes produzidos na sociedade e em sua comunidade científica. Pertencente à religião católica pela tradição familiar, mas educado em país protestante, Kardec teve de exercitar a tolerância diante das diferenças e, assim, passou a conceber ideias de uma reforma religiosa que levasse a um pensamento de unificação de crenças, projeto em que trabalhou longos anos. Para Incontri (1998), *“todas essas correntes desembocam no Espiritismo, que como se sabe, é, acima de tudo, uma proposta de Pedagogia do Espírito*”. A autora relata que Rivail buscou separar bem sua vida espírita de sua vida como educador e, por isso, adotou o pseudônimo de Allan Kardec, nome que teria tido em antiga encarnação vivida como Druida. O Druidismo foi um movimento celta que apresentava uma busca de renovação na vida interior e na percepção da alma, resgatando a interpretação de religiões antigas nas vertentes cristãs; inspirava-se na liberdade individual e no aprofundamento da psique harmonizada a uma universalidade cósmica, objetivando um viver social mais

---

<sup>7</sup> Algumas personalidades marcantes desse contexto sócio-histórico são: Immanuel Kant (1724-1804) da Prússia com seu “idealismo transcendental”; Isidore Auguste Marie François Xavier Comte (1798-1857), filósofo francês, com as propostas de soluções para os problemas sociais na sua “Religião da Humanidade” (1854); Johann Kaspar Lavater (1741-1801), místico e teólogo Suíço; Jean-Baptiste de Lamarck (1744-1829), um francês com proposta de uma teoria da evolução e Charles Lyell (1797-1875), que publica seus princípios de geologia, em que os conceitos da evolução da crosta terrestre estão presentes. Na Alemanha, teremos Ludwig Andreas Feuerbach (1804-1872), com a “essência da religião” e surgem Charles Robert Darwin (1809-1882) e Alfred Russel Wallace (1823-1913) na Inglaterra que apresentam a teoria da seleção natural para explicar a evolução biológica. Isso sem deixar de pensar na presença das discussões marcantes de Marx (1818-1883) e Engels (1820-1895) na Alemanha, com o socialismo do capital.

humanitário (Medina, 2006). Nesse contexto, ressaltamos a importância do movimento iluminista, época em que Kardec participará como um protagonista tardio.

O Iluminismo ocorreu pelo estímulo à predominância da razão, pelo exercício do pensamento e pela ação em que os indivíduos, por meio da introspecção, podiam exercer livremente suas capacidades humanas para tornar o mundo melhor. Kant foi um dos grandes pensadores dessa fase, e suas assertivas representam bem a atitude político-social da época. É de Kant a expressão: *“O Iluminismo representa a saída dos seres humanos de uma tutela que estes mesmos se impuseram. Tutelados são aqueles que se encontram incapazes de fazer uso da própria razão independentemente da direção de outrem”* (Kant, 1991). Segundo Rezende (2012), foi nesse ambiente filosófico e racionalista que Kardec construiu o tratamento científico para estudar os fenômenos da comunicação dos Espíritos que, desde 1849, já existiam como objeto de estudo de alguns químicos e físicos. Com o Iluminismo, o pensamento ocidental exacerbou a noção da ruptura ou oposição entre religião e razão. Mas, para Kardec, o racional é pensado como decorrente da observação dos fatos gerados por meio da comunicação com os Espíritos. Nesse entendimento, a presença do Espírito não é “uma abstração”, pelo contrário, “é um ser limitado e circunscrito, ao qual só falta ser visível e palpável, para se assemelhar aos seres humanos” visíveis (Kardec, LM, p. 23).

Kardec deduziu as consequências filosóficas contidas nos fenômenos mediúnicos e entreviu os princípios de “novas leis naturais: as que regem as relações entre o mundo visível e o mundo invisível: reconheceu na ação deste último uma das forças da Natureza, cujo conhecimento deveria lançar luz sobre uma porção de problemas reputados insolúveis, e compreendeu o seu alcance do ponto de vista religioso” (Rev. Esp. 1869, 140).

A sistematização realizada por Allan Kardec organizou um corpo doutrinário, estabelecendo uma relação ciência/religião/filosofia, com grande foco na educação do espírito. A mediunidade era vista por Kardec como um método experimental de investigação para análise, bem como para compor os princípios da universalidade e da concordância. Buscava, então, muitas respostas para a mesma pergunta, cotejava, julgava-as e polemizava com os

Espíritos nas sessões mediúnicas. Alegava que procurara demonstrar os fatos com uso da razão, buscara testemunhas e documentos que permitissem ver a realidade e a autenticidade desses fatos. Foi por intermédio desses diálogos, realizados com os Espíritos, que elaborou a classificação da “Escala Espírita”, bem como traçou as diretrizes fundamentais do espiritismo, intitulando-se o coordenador da “ciência dos Espíritos”.

Kardec, segundo Rezende (2012), mostra-se um grande estudioso das ciências, resgatando teorias e apresentando explicações em várias áreas. Talvez seja com o propósito de fazer ciência que ele remete ao pensamento da interlocução entre Ciência e Religião, nos termos: “O Espiritismo e a Ciência se completam reciprocamente; a Ciência, sem o espiritismo, se acha na impossibilidade de explicar certos fenômenos somente pelas leis da matéria; ao espiritismo, sem a Ciência, faltariam apoio e comprovação” (Kardec, LG, p. 21); expressão que Albert Einstein (1879-1955) posteriormente usou de forma simplificada para discutir as teorias da física. Einstein, pensando nos processos indutivos e dedutivos da ciência, chegou a afirmar que, sem a intuição facultada pela religião, a ciência é cega, mas a religião sem a análise científica é incompleta. É por esse entendimento que é possível perceber as ideias de Kardec fundamentadas na física mecânica, nas clássicas relações entre causa e efeito. A ciência do século XIX permitia que Kardec desenvolvesse algo que pudesse compreender as estruturas das leis naturais, resgatando a observação dos movimentos da Natureza, no sentido filosófico e religioso, para entender a postura do Homem em seu meio. Até mesmo a leitura evolucionista mostra um tempo linear, refletindo a abordagem científica de sua época. Como a “ciência espírita” apresenta muitas revelações, Kardec diz que a ciência de seu tempo possui seus limites e, portanto, há muito para ser descoberto, sendo o espiritismo um caminho que poderá orientar vias para comprovações. O conceito de reencarnação e as noções de livre-arbítrio são os elementos que mostram o limite e a relatividade na estrutura científica da época, e abre um olhar para o princípio da incerteza.

Quando Durkheim (1978) afirmou que a lógica científica apresenta origem religiosa, e seu trabalho foi o de realizar uma elaborada purificação dos “elementos adventícios”, podemos pensar nas afirmações de Kardec sobre o

fato de que as revelações dos Espíritos poderão ser submetidas à experimentação da ciência, e que ciência e religião podem até ser parceiras no entendimento da natureza das coisas e do ser humano. Se de um lado, Kardec, por volta de 1850, apresentou a possibilidade de juntar religião e ciência, por outro, temos Durkheim em 1912 publicando a reflexão sobre a saída da religião e a entrada da ciência em processo progressivo da construção do conhecimento. Em outras palavras, Kardec realizou sua pesquisa elaborando perguntas limitadas aos conhecimentos científicos de seu tempo, e talvez por isso muitas delas não possam trazer a profundidade esperada para os dias de hoje. Por outro lado, na reflexão de Durkheim, temos que na progressiva “saída da religião, a ciência tende a substituí-la em tudo o que concerne às funções cognitivas e intelectuais” (Durkheim, 1978, p 232). Para Kardec, a proposta é de uma “ciência espírita”, sujeita à comprovação lógica com uso da razão e da futura ciência tecnológica. Para os espíritas, o espiritismo não é uma criação humana, mas uma religião elaborada a partir de orientações dos Espíritos.

Segundo Cavalcanti (1983, p. 23), o que torna o espiritismo “legítimo aos olhos de seus adeptos” é justamente “não ser uma obra do homem”. Inclusive tornando-se um aspecto polêmico, já que “é a própria doutrina que fundamenta a existência dos espíritos e suas formas de comunicação com este mundo”. Na concepção dos espíritas, o que há são ensinamentos dos Espíritos, portanto não existe Kardecismo, mas espiritismo, pois se trata de uma Doutrina dos Espíritos (Kardec, LoQéE, p. 8). Como dimensão religiosa, Kardec, em sua exposição no Livro *O que é o Espiritismo*, rebate que foi a Igreja católica que proclamou o espiritismo como religião. Ele afirma: “*O Espiritismo não era senão uma simples doutrina filosófica e foi ela (a Igreja) mesma que o engrandeceu apresentando-o como um inimigo terrível; enfim, foi ela que o proclamou como uma nova religião*”. Foi uma imperícia, mas a paixão não raciocina (Kardec, LoQéE, p. 73). Segundo Kardec, a construção do espiritismo é uma continuidade do Cristianismo e, portanto, algo complementar e não antagônico às religiões Cristãs.

Para Kardec, o espiritismo seria essencialmente ciência e filosofia, trazendo conotações morais à conduta humana, sem a necessidade de se

instituir como religião na plena acepção da palavra. Para o atributo religioso, “codificado” traz um cosmos que se pretende “desmitologizado”<sup>8</sup>.

### 1.2.1. O Espiritismo no Brasil

A existência hoje no Brasil de um grande número de crenças seria assim caracterizada como um mercado simbólico bastante ampliado, no qual o livre trânsito entre as religiões constituiria apenas uma das feições. Segundo Arribas (2010), em seu livro *Afinal espiritismo é religião?*, essa afirmação não leva em conta as disputas desse mercado de bens de salvação, deixando de lado as diversas tensões existentes e os conflitos que emergem nesse meio.

Na Europa do século XIX, principalmente na França, formas de religiosidade mística se desenvolviam concomitantemente as ideias científicas e positivistas, como as de Augusto Comte. Em meio a isso, encontrava-se Allan Kardec, pseudônimo do pedagogo francês Hippolyte Léon Denizard Rivail, reconhecido por todos como o codificador de um corpo teórico filosófico-religioso-científico que parte de pressupostos indiscutíveis tais como a imortalidade da alma, a pluralidade das vidas e a existência de Deus.

Segundo os espíritas, Allan Kardec “codificou” as mensagens ditadas pelos “espíritos” em cinco livros denominados “livros da codificação”. Foi dele o trabalho de organizar e sistematizar os conteúdos da teoria espírita.

Inserido no contexto social em que Comte e Marx desenvolviam suas teses, Kardec, para não contrariar as descobertas do campo da ciência, partiu da premissa de que “o sobrenatural não existe”. Esse pressuposto sustentado por seus seguidores define muito do que seria a sua abordagem dos fenômenos psíquicos e mediúnicos em sua teoria. Ao negar a existência do sobrenatural, o espiritismo poderia então ser enquadrado como uma nova ciência com seus próprios métodos positivos. Verifica-se que os estudiosos sobre o espiritismo são quase unânimes em relacionar as ideias espíritas às ideias positivistas e evolucionistas.

---

<sup>8</sup> Termo que tomamos emprestado de Berger (2004, p. 130), por preconizar uma filosofia da moral, uso da razão – fé raciocinada; reduz a gênese e os fenômenos ainda não explicados pela ciência a uma categoria metafísica descrita por explicações dos Espíritos com a promessa implícita de que, com o avanço científico, comprovar-se-ão tais revelações, dependendo somente de uma questão temporal.

Segundo Arribas (2010), os trabalhos que discutem a questão do surgimento do espiritismo no Brasil podem ser divididos em dois grandes grupos. De um lado, os autores que procuram explicar as singularidades brasileiras do espiritismo como deturpações dos princípios originalmente estabelecidos na França e de outro estão os autores que o enxergam como uma reconstrução original do original.

Os autores do primeiro grupo, diz ele, enfatizam a hipótese de que na França o espiritismo possuía um caráter mais filosófico e/ou mais científico, diferentemente do espiritismo brasileiro, no qual o lado religioso hoje nos salta aos olhos. Ubiratan Machado (1996), em seu livro *Os intelectuais e o espiritismo*, por exemplo, argumenta que o processo de “abrasileiramento” do espiritismo levou-o a uma perda do caráter científico, o que corresponderia a um “abastardamento” do movimento espírita francês.

Por outro lado, outros autores afirmam que o espiritismo brasileiro sofreu um processo de reinterpretação, tornando uma reconstrução do original influenciada pela formação cultural brasileira. Stoll (1999), em sua obra *Entre dois mundos*, afirma que as diferenças apresentadas por uma mesma religião em lugares diversos são o resultado de estratégias sociais especificamente regionais que buscam resolver o dilema: adaptação *versus* preservação dos princípios.

Já Sylvia Damázio (1994) enfatiza as disputas internas entre agentes espíritas em busca da construção do que passaria a ser o que conhecemos como espiritismo. Portanto, ela também entende o espiritismo como uma construção original possibilitada pelas especificidades histórico-sociais brasileiras de lutas e confrontos entre grupos sociais, longe de ser uma simples deturpação dos princípios originais conforme postula o primeiro grupo de analistas. O espiritismo pode não ter mantido a sua “pureza”, já que teve de responder a imperativos históricos, sociais e culturais distintos.

Segundo Arribas (2010), todos os trabalhos contemplam de forma insatisfatória os mecanismos de criação do espiritismo no Brasil, bem como na França, uma vez que deixam de lado uma análise relacional entre os agentes envolvidos na produção e reprodução desse contingente de ideias e postulados. Sendo assim, não conseguem captar as especificidades de um

domínio em formação através, principalmente, da análise da ação desses agentes que estariam dispostos em uma espécie de campo de forças, como se fossem partículas a se movimentar em razão dos deslocamentos das demais partículas, ou seja, é ainda Arribas (2010) que faz em seu livro uma reconstituição da influência da França oitocentista na construção do espiritismo. As principais teorias e concepções científicas do século XIX francês, o positivismo, o evolucionismo e o marxismo, tiveram a marca do legado iluminista, ao mesmo tempo progressista, racionalista e experimental. A imagem do mundo projetada por esta cultura científica não contemplava a possibilidade de qualquer realidade fora do domínio “material” que não pudesse ser explicada através de experimentos laboratoriais, de verificações racionais de suas causas e do controle de suas variáveis, sobretudo por meio de cálculos e de comprovações das leis que regem os fenômenos naturais, físicos, biológicos e até mesmo sociais. O Iluminismo, nesse sentido, havia assumido sua feição intelectual mais vigorosa nessa nação, influenciando os diversos sistemas de pensamento nela desenvolvidos; daí a asserção de ser o espiritismo seu herdeiro direto. A prática da construção da teoria espírita se desenvolveu na lógica das interações sociais e dela deriva seus cálculos, estratégias e previsões.

Para entender um pouco mais das características do espiritismo, é oportuno apresentar de início a questão proposta por Jacintho (1982) ao perguntar: Há espíritos? O autor<sup>9</sup>, estudioso do tema, inicia a resposta afirmando que as pessoas que não reconhecem que homens são animados por espíritos, por uma alma, como expressão do ente que pensa e sente, certamente não aceitarão a existência desse fora do corpo físico.

Segundo ele, essa existência é endossada universalmente por todas as religiões, mesmo quando divergentes e discordantes entre si. Elas são unânimes em afirmar e manter sobre a concepção de alma ou espírito os seus princípios de fé. Para o autor: “Se o homem não admitir a existência da alma ou espírito, por certo que partirá para a negação de toda a estrutura do espiritismo, uma vez que, em negando a causa, anulará seus efeitos” (Idem, *ibidem*, p. 23).

---

<sup>9</sup> Bibliografia importante para os estudos sobre o Espiritismo. Recomenda-se *O que é Espiritismo* (1982), de Roque Jacintho.

As palavras de Jacintho resumem a denominação de que a crença na existência de espíritos é baseada no princípio de que exista inteligência fora do corpo físico, e que isso sobreviva à morte orgânica. Essa crença parte da simples admissão da simples sobrevivência da alma até o ponto de se admitir a existência, sobrevivência e individualidade da alma. Um ponto decorrente da concepção de alma ou espírito diz respeito à diferença da natureza do espírito e do corpo, uma vez que, separado da organização física, deixa de ter as suas propriedades peculiares. Outro ponto que o autor aponta diz sobre a consciência que os homens têm de seus espíritos e que esses espíritos guardam a sua própria inteligência e emoções, são passíveis de formular juízos e registrar alegria ou sofrimento, já que se tal não ocorresse de nada valeria a sobrevivência. Jacintho conclui que o espírito é o próprio homem só que apenas desprovido do corpo físico ou orgânico.

Nessa perspectiva, o autor entende que “(...) *os espíritos existem com a natureza de uma forma diferente da nossa e tem preservada a sua individualidade, a tal ponto de manter vivos os registros da vida em si*” (1982, p. 26).

O espírito, segundo Jacintho, deverá ter uma destinação, um local a que se ajuste, dentro das nossas noções geográficas. Ele também afirma que a própria ciência teima em negar a geografia de um céu e a existência de um reduto para o inferno, o que a ciência não aceita é que os Espíritos formam um mundo invisível, invisíveis aos olhos comuns.

No Brasil, o espiritismo, de acordo com Brown (1974), refere-se ao fato de o termo ser “*usado geralmente como incluindo várias seitas religiosas, das quais as maiores e mais conhecidas seriam o Kardecismo e a Umbanda*”. A autora aponta para o fato de que ambas possuem em comum uma crença nos espíritos e a aceitação da possessão como o meio pelo qual os espíritos se comunicam com os vivos.

As diversas formulações teóricas nas Ciências Sociais sugerem a leitura do Kardecismo, da Umbanda, bem como das demais religiões afro-brasileiras como formas diversas de um movimento maior, o espiritismo, resultando em um possível *continuum* mediúnico que abrange a Umbanda e o Kardecismo, bem definido por Camargo (1973, p. 159) quando afirma que ambas “(...)

*apresentam traços significativos e experiências religiosas comuns que as englobam em uma mesma unidade, constituindo o fenômeno mediúnico o traço fundamental.”*

Diana Brown (1974, cáp. I) ainda ressalta que “(...) a Umbanda é a forma mais popular do Espiritismo, combinando elementos das duas outras tradições.” Esse panorama nos leva a entender o espiritismo como um movimento maior que inclui o Kardecismo e a Umbanda, no entanto, no caso específico desse trabalho analisarei apenas o Kardecismo em São Paulo.

### **1.2.2. O Kardecismo no Brasil**

A codificação realizada por Allan Kardec na França constitui um sistema filosófico e científico bastante rico, fez pouco sucesso em seu local de origem, apesar de ter sido elaborada num momento histórico em que os pensamentos filosófico e científico estavam dominados pelo racionalismo e pelo evolucionismo. Os ideais da razão e do conhecimento racional, opostos às noções de sobrenatural e mágico, são bastante explícitos nas obras de codificação.

O Kardecismo chegou ao Brasil em meados do século XIX e obteve uma enorme aceitação, inicialmente entre as famílias de classe média, segundo Silva (1994, p. 107), porque eram “(...) mais próximas das ideias e novidades produzidas na Europa e depois entre a população em geral.”

Contrastando com a definição kardecista de “ciência e filosofia”, ocorreu no Brasil uma forte ênfase ao aspecto religioso da obra de Kardec. Essa ênfase no aspecto religioso, segundo Camargo (1961), é um traço distintivo do Kardecismo brasileiro.

Como base doutrinária, o Kardecismo estabelece a existência de um Deus criador, onipotente e onipresente, o mesmo da tradição judaico-cristã, porém muito distante dos homens. Mais próximos destes estão os “guias espirituais” cuja missão é ajudar os homens a evoluir através da prática da caridade, do bem e do amor aos semelhantes.

De acordo com os autores levantados, a crença na reencarnação é um dos pontos centrais desse sistema religioso. Os espíritos passariam por

sucessivas encarnações ao longo das quais, dotados do livre-arbítrio, poderiam evoluir através da prática do bem, ou regredir cedendo aos vícios do corpo material. Pela “lei do carma”, que tem uma forte inspiração hinduísta, a cada reencarnação na Terra os espíritos colhem os frutos das boas ações praticadas no passo ou pagam pelas más.

A mediunidade, para o Kardecismo, é uma qualidade inata e necessária ao homem em seu processo de evolução espiritual. Cabe ao Kardecismo, portanto, promover os meios para que os adeptos desenvolvam essa capacidade e entrem em contato com o mundo dos desencarnados.

O Kardecismo caracteriza-se também pela aplicação dos métodos e explicações científicas no entendimento dos fenômenos sobrenaturais, produzindo assim um discurso racional que, no Brasil, segundo Camargo (1961), foi traduzido como religioso.

Silva (1994) também ressalta que o Kardecismo no Brasil, por ser praticado por um estrato social mais elevado da população, autodenominando-se uma religião cristã, resulta em uma legitimação da possessão dos espíritos por apresentar um discurso racional diante dos fenômenos mágicos.

O crescimento do espiritismo no Brasil pode ser analisado do ponto de vista da formação de um mercado religioso “liberalizado” (ou desregulamentado) pelo Estado. Segundo Arribas (2010), o espiritismo viajou da Europa para outras nações. O Brasil foi um dos muitos destinos de parada que teve *Le livre des esprits*, como não podia ser diferente, já que existiam estreitas ligações entre as camadas intelectuais de ambos os países. Pessoas e ideias francesas se faziam sentir em suas influências na academia, nas artes e na política. Entre 1853 e 1854 surgiram no Brasil notícias sobre os fenômenos das “mesas girantes” que ocorriam principalmente nos Estados Unidos e na Europa, publicadas no Jornal do Comércio, do Rio de Janeiro, no Diário de Pernambuco, de Recife e em O Cearense, de Fortaleza.

Mas, em se tratando de uma teoria que se definia ao mesmo tempo religiosa, científica e filosófica, era de se esperar que fosse absorvida e desenvolvida de diversas formas. E foi exatamente o que aconteceu aqui no Brasil. Cada tipo de camada social buscou enfatizar uma das suas possíveis vertentes, ora pendendo mais ao cientificismo, ora à face religiosa, ora às

ideias puramente filosóficas. Se hoje conhecemos o espiritismo como uma religião minimamente sistematizada entre diversas outras em oferta no mercado religioso brasileiro, é porque por detrás de todo esse processo de sua introdução e legitimação no Brasil, um grupo frente aos demais conseguiu vencer a disputa e alcançar assim a posição estatutária de ditar o que seria (ou não) espiritismo.

A colônia de imigrantes franceses no Rio de Janeiro, composta por jornalistas, comerciantes e professores, teve papel importante para a entrada do espiritismo em terras brasileiras. Tendo seus primeiros adeptos nesse meio de franceses, o espiritismo dava os seus primeiros passos com a publicação do livro *Les temps sont arrivés*, escrito em francês pelo professor Casimir Lietaud em 1860, diretor do Colégio Frances, estabelecimento de ensino dos mais conceituados da Corte. Lietaud e os demais imigrantes agrupavam-se no *Courrier du Brésil*, cuja redação tinha uma linha claramente anticlerical e contrária ao governo de Napoleão III. Foi nessa proa que a teoria espírita encontrou grande receptividade. Mas ao contrário do que hoje entendemos como espiritismo, naquele instante ele não surgia somente como uma nova opção religiosa. Ele estava ali entrelaçado com as modernas tendências políticas e filosóficas, em particular com o socialismo. A explicação das desigualdades sociais era também relacionada às diversas existências da alma, às re-encarnações e, nesse grupo, mesclavam-se às leituras de Kardec, as leituras de Saint-Simon, Charles Fourier e Pierre Leroux. Graças a esse entrelaçamento entre o espiritismo e as ideias socialistas, o *Courrier du Brésil* se tornou o primeiro ninho onde se agasalharam as crenças espíritas. Mas apesar de ser um grupo de pessoas de prestígio econômico, social e cultural, a colônia francesa carioca restringiu suas relações com o espiritismo em algumas reuniões e algumas poucas publicações, limitando sua circulação e sua receptividade naquele momento. Além disso, era um tanto quanto inusitado para a sociedade da época a discussão sobre socialismo e reencarnação. O socialismo não tinha grande repercussão no debate político-ideológico do Brasil do século XIX, mais comprometido com questões políticas e jurídicas – como o republicanismo e o abolicionismo – do que com uma revolução social. E como, nesses precisos termos, não se mostrava como opção religiosa, a Igreja

no Rio de Janeiro não fez grandes oposições ao espiritismo ao longo da década de 1860.

É interessante observar que as afinidades entre espiritismo e socialismo, ou mesmo entre espiritismo e feminismo, são combinações de tradições culturais bastante específicas da França, o que não ocorreu no Brasil da mesma época. A resposta a essa diferença certamente não está nos trabalhos que tomam o espiritismo como uma totalidade, independentemente de seus atores. Abandonando esta perspectiva, torna-se mais fácil compreender porque o espiritismo no Brasil teve forma, direção e sentido diferentes segundo os repertórios contextuais disponíveis. Entretanto, para que uma equivalência possa dar lugar a um tipo determinado de integração ou de interação, não basta que os elementos culturais estejam simplesmente disponíveis; é preciso ainda que ela seja anunciada por alguns agentes e também reconhecida e significada como tal pelos grupos interessados.

Apesar de não progredir na Corte, o espiritismo, através dos franceses e de suas relações sociais, rondou a elite da sociedade imperial. Em conversa, ainda que tímidas, nas ruas ou em pequenas sessões espíritas, a nova teoria foi angariando os seus primeiros adeptos brasileiros. Eram pessoas de influência social e que por isso não sofriam qualquer tipo de repressão.

Seria, entretanto, em outra província que o espiritismo ganharia maior exposição pública? Oficialmente, a eclosão do espiritismo brasileiro se daria no ano de 1865 em Salvador, com a fundação da primeira agremiação espírita. Arribas (2010), na introdução de seu livro, salienta que a Bahia passou a ser a capital do espiritismo e o Rio de Janeiro, uma de suas províncias.

Filosófico, científico e religioso desde o seu começo, o espiritismo ainda não tinha se definido essencialmente como religião no Brasil até aquele momento. Reconhecendo a expansão do espiritismo em terras brasileiras, a igreja católica publicou uma carta pastoral para impedir a disseminação das ideias de Kardec e para isso nada melhor do que expor contrariamente a elas os dogmas da Igreja. Arribas (2010) observa que desde o primeiro confronto não houve intenção de os espíritas negarem a sua religião católica e contra ela investir pesados esforços – atitude bem comum por parte dos espíritas da época e de muitos espíritas da atualidade. Essa é justamente uma das

características que até hoje encontramos no campo da religiosidade brasileira, e que perdura no tempo desde sua gênese, a atitude de certos espíritas contemporâneos de se assumirem também católicos talvez venha – como uma possibilidade explicativa – dos nossos primeiros espíritas, de seus primeiros trabalhos que defendiam o espiritismo como sendo apenas uma correção necessária aos dogmas católicos e não como uma religião sistematizada. E se não foi dessa maneira, foi de outra, posto que anos mais tarde os espíritas iriam conjugar o espiritismo – agora tido como religião – com alguns dos dogmas católicos.

Desde os censos de 1940, 1950 e 1960, os protestantes, liderados pelos pentecostais e pelas religiões mediúnicas (Kardecismo, Umbanda e Candomblé), vinham sendo apontados como os principais “beneficiários desse processo de transição religiosa”<sup>10</sup>. Tantos anos depois, as tendências registradas no início da década de 1970 pela equipe de Candido Procópio foram confirmadas pelos censos de 2000 e 2010.

É ainda Camargo (1973) que aponta para o fato de a própria classe média não parecer ser insensível às manipulações mágicas da Umbanda, bem como as formas de compensação e apoio psicológico que esta religião pode oferecer. Para o autor:

Frequentes e extensos relatos sobre cultos afro-brasileiros aparecem nas mais importantes revistas do país, bem como debates e apresentações pelo rádio e televisão ampliam, para nível de comunicação de massa, sua mensagem religiosa. (Camargo, 1973, p. 10)

Por outro lado, as grandes religiões institucionalizadas como Igrejas – principais denominações protestantes e Catolicismo – sofreram profundas transformações de ordem doutrinária e relativas à organização eclesiástica, face ao processo de secularização dominante na história moderna.

Considerando o período contemporâneo ao estudo de Camargo (1973), pode se observar nítida redefinição doutrinária que de certa maneira dessacraliza a própria instituição religiosa e propicia oportunidades renovadas de atuação nas sociedades industrializadas. Em países subdesenvolvidos, instituições religiosas de inspiração budista, islâmica, hinduísta e cristã

---

<sup>10</sup> A respeito, ver Camargo (1973, p. 24).

agregam a suas funções tradicionais de conservação do *status quo* novas tendências condizentes com o processo de modernização, chegando por vezes a apoiar ou mesmo a liderar formas de protesto e contestação social. Ressurgem as religiões, desse modo, com atuação renovada, diversificando e ampliando sua participação à controvérsia institucional e ideológica do mundo contemporâneo.

Nesse contexto em que é envolvida a secularização da sociedade, o crescimento das religiões de massa apontado por Camargo (1973) demonstra a situação das principais igrejas e seitas no país e o que representa a vida religiosa para a sociedade brasileira.

O relacionamento entre religião e sociedade envolve processo dialético. A religião configura-se conforme determinado contexto cultural e socioeconômico, o qual é também por ela influenciado.

Com as transformações das sociedades, as religiões redefinem seu conteúdo e alteram suas funções. Esse processo, no entanto, não se apresenta isento de contradições. Pelo contrário, como bem mostra a realidade contemporânea, as funções sociais das religiões limitam seu conteúdo, pois participam do processo de secularização do mundo moderno e abandonam áreas de influência anteriormente a elas atribuídas. Por outro lado, especialmente nos países subdesenvolvidos e nas categorias sociais desprivilegiadas, ocorre novo “reavivamento” religioso, cujas funções se mostram crescentes e diretamente relacionadas com a situação de dependência dos países ou com sujeição de minorias e classes sociais.

Camargo (1973) afirma que os dados censitários referem-se a categorias religiosas classificadas segundo critério fundado em categorias histórico-culturais. Cada religião se distingue por patrimônio cultural e desenvolvimento histórico peculiar. A doutrina, o ritual e a organização eclesiástica expressam soluções sacrais originadas em diversas civilizações. No envolver histórico da vida religiosa, surgem entretanto instituições novas, divergentes das “ortodoxas”. Embora inspiradas no mesmo contexto cultural, essas religiões atendem a situações sociais emergentes. Para tanto, combinam traços culturais de maneira original, agregam conteúdos sincréticos e

desenvolvem carreira histórica peculiar e criadora que tende a acarretar a configuração de uma fisionomia própria.

Nesse contexto, o Estado de São Paulo obteve um crescimento de espíritas, entre os Censos 2000 e 2010 de 60%, maior que o crescimento de todo o Brasil que foi de 45%. Esse crescimento foi quatro vezes maior que o da década anterior. O espiritismo está distribuído de maneira mais ou menos uniforme de acordo com a distribuição geográfica da população por região, com participação superior de adeptos no Estado do Rio de Janeiro e ínfima no Estado do Maranhão.

O espiritismo cresceu 65% nos últimos 10 anos, esse fato coincide com o declínio das religiões tradicionais desde o Censo de 2000. Em artigo publicado em 2004, Antônio Flávio Pierucci mostrou que três das principais religiões classificadas pela sociologia como tradicionais já mostravam sérios sinais de cansaço, ou seja, exaustão em sua capacidade de reprodução ampliada.

O catolicismo no Brasil diminuiu de tamanho, como mostra o censo de 2000 e 2010. Entretanto, isso tem sido recorrente em todos os censos mostrando um declínio constante.

## Participação dos Espíritas por Estado nos Censos do IBGE

Estados	1991	2000	2010
Rio de Janeiro	1,99%	2,76%	4,05%
Distrito Federal	2,81%	2,80%	3,50%
<b>São Paulo</b>	<b>1,78%</b>	<b>2,05%</b>	<b>3,29%</b>
Rio Grande do Sul	1,48%	2,14%	3,21%
Goiás	2,53%	2,81%	2,46%
Minas Gerais	1,38%	1,35%	2,14%
Mato Grosso do Sul	1,36%	1,20%	1,90%
Santa Catarina	0,53%	0,85%	1,58%
Pernambuco	0,88%	1,16%	1,41%
Mato Grosso	0,77%	1,33%	1,25%
Bahia	0,54%	0,74%	1,13%
Sergipe	0,50%	0,87%	1,08%
Paraná	0,55%	0,66%	1,04%
Espírito Santo	0,65%	0,56%	1,04%
Roraima	0,38%	0,31%	0,91%
Rio Grande do Norte	0,33%	0,28%	0,78%
Tocantins	0,42%	0,45%	0,65%
Paraíba	0,24%	0,37%	0,62%
Acre	0,35%	0,19%	0,57%
Rondônia	0,29%	0,53%	0,57%
Ceará	0,21%	0,44%	0,55%
Alagoas	0,23%	0,40%	0,55%
Pará	0,31%	0,54%	0,45%
Amazonas	0,17%	0,46%	0,42%
Amapá	0,18%	0,08%	0,42%
Piauí	0,09%	0,11%	0,32%
Maranhão	0,07%	0,08%	0,19%

No quadro anterior é possível verificar que em praticamente metade dos Estados brasileiros o espiritismo se faz presente com pelo menos 1% de adeptos na população. Nota-se também que de 1991 a 2010 houve um crescimento da participação dos espíritas em todos os Estados. O aumento mais expressivo entre os espíritas foi observado no Sudeste, cuja proporção passou de 2% para 3,1% entre 2000 e 2010, um aumento de mais de 1 milhão

de pessoas (de 1,4 milhão em 2000 para 2,5 milhões em 2010). No Sudeste, o Estado com maior proporção de espíritas é o Rio de Janeiro, seguido de São Paulo, Minas Gerais e Espírito Santo.

Bastide, outro autor dedicado aos estudos das religiões, afirma que o espiritismo sofreu interpretações diversas na sociedade brasileira, de acordo com a classe social. Segundo ele, os segmentos de classe alta, “intelectualizados”, tendem a enfatizar as experiências de cunho científico. Os estados em que a porcentagem de espíritas é menor são os estados em que há os piores índices de renda e escolaridade. Ressalta-se que os adeptos do espiritismo possuem as maiores proporções de pessoas com nível superior completo e taxa de alfabetização, além das menores porcentagens de indivíduos sem instrução e com ensino fundamental completo.

O Censo de 2010 mostrou também que no segmento populacional sobre o rendimento, 19,7% dos espíritas se declararam no grupo das pessoas com rendimento acima de cinco salários mínimos. Já o espiritismo praticado nos centros, que concentra os segmentos de classe média, caracteriza-se por um cunho acentuadamente religioso, mas a ênfase de suas práticas é terapêutica.

O caráter terapêutico através das experiências de cura no Kardecismo demonstra que o *continuum* é um modo de as pessoas viverem sua religião, um fato social.

## 2 – A CONSTRUÇÃO HISTÓRICA DA CURA MÁGICA NA SOCIEDADE BRASILEIRA

Montero (1985), em seu livro *Da doença à desordem*, questiona qual sentido pode ter a cura mágica numa sociedade que erigiu a razão e a ciência como critério de verdade e que delegou à ciência e à técnica a função de orientar as práticas mais corriqueiras.

Essa sociedade, segundo a autora, é duplamente estigmatizada por seu caráter de classe e por seu distanciamento com relação às verdades produzidas pela ciência. A magia, segundo esse ponto de vista, não deveria merecer a atenção das pessoas preocupadas em investigar a doença e a cura. Então é exatamente no momento em que a medicina atinge um grande nível de sofisticação tecnológica que a autora aponta para o fato de que vemos proliferar nos centros urbanos do país a procura de soluções mágicas para as doenças. A esperança de cura leva semanalmente multidões às portas dos terreiros de umbanda e dos centros kardecistas. Para ela, a esperança no milagre é também traço característico do catolicismo popular.

No Kardecismo, há setores que ainda enxergam a magia de forma parecida a de este entrevistado quando diz:

*Bom, a magia é uma palavra antiga, vem desde o tempo dos egípcios, que já faziam a magia e ela é uma espécie de mediunismo primitivo envolto de aspectos mágicos. A magia atualmente está ligada a Umbanda e Quimbanda e tem certos grupos mágicos que ficam aí provocando os espíritos inferiores para atuarem. A magia não tem valor científico nenhum, o espiritismo nada tem a ver com o mágico. A fenomenologia mediúnica é a incorporação do médium e a comunicação. A magia que a gente fala de magia é a incorporação de espíritos malignos, que gostam de fumar, realmente são aqueles que estão no plano terrestre prova está que a própria igreja evangélica recebe esses exus pra afastar.*

Para entender a solução mágica das doenças nesse tipo de sociedade, Montero aponta para a necessidade de se deixar de lado a solução mais fácil que é atribuir a essas crenças o rótulo preconceituoso de crença popular. Segundo ela, esse rótulo evita seu reconhecimento ao descartá-las como

subproduto da falta de instrução, então a autora assume o papel de tentar reconhecer por trás dessa aparente irracionalidade, um sistema lógico de conhecimento.

Montero (1985) ainda questiona como é possível conceber que as camadas populares, que historicamente se definem essencialmente pela relação de exclusão ao se encontrarem afastadas da propriedade dos meios de produção por um lado e privadas, por outro, dos instrumentos de apropriação simbólica veiculados pela escola, sejam capazes de produzir um sistema cultural próprio e relativamente autônomo no interior do sistema cultural hegemônico.

Para a autora, a explicação da questão apresentada anteriormente passa pela teoria de Pierre Bourdieu, pelo fato de ele ser o autor que observa a cultura popular pelo prisma da conservação, isto é, pelo que nela exista de reprodução e assimilação dos valores dominantes.

Outros autores também estudam a questão da cultura popular, mas destaco que de todas as explicações que Montero aponta em seu livro, a de Bourdieu é a mais pertinente. Para ele, não se pode afirmar que as camadas populares sejam capazes de produzir uma cultura própria e fundamentalmente distinta daquela produzida pelas elites. Sua condição de classe faz com que seu estilo de vida se defina essencialmente pelo caráter de privação. Segundo o autor, o estilo de vida das classes populares deve suas características fundamentais, inclusive aquelas que podem parecer as mais positivas, ao fato de que representa uma forma de adaptação à posição ocupada na estrutura social. O que separa o estilo de vida das diferentes classes não é apenas a originalidade dos agenciamentos dos diversos elementos culturais e econômicos que cada classe tem à sua disposição para realizar a intenção objetiva de seu estilo de vida. Essa privação da capacidade de decidir e escolher seus próprios fins, característica das relações que as classes populares mantêm com a cultura dominante, para Bourdieu, é sem dúvida a forma mais sutil da alienação cultural.

Um exemplo dessa interiorização progressiva dos valores hegemônicos pelas camadas populares é o fato de os hábitos de consumo serem baseados em produtos substitutivos aos artigos de luxo. Como aponta Montero, cidra no

lugar de champanhe, curvim no lugar de couro, etc. Ela ainda conclui que o gosto popular delega ao gosto dominante a capacidade de definir os bens dignos de serem consumidos.

A teoria de Bordieu é muito importante na compreensão da incorporação de elementos culturais dominantes nas outras culturas dominadas, e Montero afirma que, na análise da produção cultural dos grupos religiosos, nos deparamos constantemente com a questão da “reprodução degradada” da cultura dominante. Para a autora, o pensamento mágico-terapêutico incorpora, ao reconhecer como legítima a definição médica da doença, elementos da medicina oficial. Assim comprova a observação de Bordieu quando afirma que as manifestações culturais das camadas populares são constantemente penetradas pelos valores dominantes.

Apesar de a importância dessa constatação ser baseada na teoria de Bordieu, é ainda Montero que destaca que a variedade e complexidade dessas práticas nos impedem de encerrar a reflexão nos estreitos limites da “reprodução” pura e simples que Bordieu trata. Segundo ela, se por um lado a imagem dualista e ingênua de duas culturas antagônicas em constante luta não consegue dar conta da natureza das relações ideológicas entre os diferentes grupos sociais, por outro, afirmar que a cultura das classes subalternas nada mais é do que a “reprodução degradada” da cultura dominante não nos permite apreender o que essas produções culturais tem de “positivo”, de novo e de original em relação à cultura hegemônica.

Para Montero, é necessário compreender as transformações históricas que levaram a constituição da medicina universitária como medicina hegemônica e de que maneira essas transformações ampliaram ou restringiram o espaço de atuação da medicina popular. Para a autora, se a medicina popular age e existe como tal nos interstícios do campo da medicina oficial é no processo histórico da transformação desse campo que se pode compreender a natureza e o sentido das práticas terapêuticas subalternas.

É necessário, considerando o que foi indicado anteriormente, expor o levantamento histórico que Montero faz em seu livro. Segundo ela, durante os três primeiros séculos da história brasileira as práticas terapêuticas populares, que misturavam influências da cultura negra, indígena e cristã, eram exercidas

de maneira amplamente hegemônica com relação à medicina de origem europeia. Montero ainda aponta para o fato de que muitas vezes garrafadas e benzeduras eram preferidas e gozavam de maior prestígio social do que as sangrias e ventosas aplicadas pelos barbeiros, que eram quem mais se aproximavam dos médicos atuais.

Durante esse período, para a autora, a hegemonia das práticas populares pode ser em parte explicada pela existência de um número extremamente reduzido de profissionais formados na ciência hipocrática que exerciam sua arte em território brasileiro. A inexistência de escolas de medicina no Brasil, cuja criação era contrária aos interesses da Coroa portuguesa, obrigava aqueles que pretendessem exercer essa profissão a formar-se em escolas europeias. Segundo Montero, até o século XIX o número de diplomados era mínimo. Entretanto não é apenas a quantidade mínima de médicos diplomados que explicam o uso extensivo das práticas terapêuticas alternativas. Montero ressalta que os profissionais foram preteridos como médicos porque a maioria deles não valia grande coisa sob o ponto de vista científico ou culturalmente da época.

Deste modo, os que aqui exerciam a medicina de tradição europeia não tinham, segundo Montero, uma origem social muito distinta de outros curandeiros locais e muito menos usufruíam de maiores privilégios. Assim, por sua origem social, os médicos disputavam, em pé de igualdade com os curandeiros, sua clientela. E a própria medicina europeia da época não possuía maiores instrumentos para conhecer as doenças e tratá-las, a natureza da medicina da época era baseada numa concepção de doença como fenômeno resultante do desequilíbrio de quatro fatores básicos (sangue, fleuma, bile amarela e bile negra), isso implicava a limitação de recursos terapêuticos. Em razão disso, para quase todas as doenças, receitavam-se a aplicação de sanguessugas e purgas, e isso ainda era agravado pela distância da metrópole portuguesa atrasando o uso dos conhecimentos recém descobertos na Europa dessa época. Assim, Montero ressalta que as poucas alternativas terapêuticas da época faziam das práticas e crenças oriundas de outras tradições, como a ameríndia e a africana, opções terapêuticas legítimas e reconhecidas pelo conjunto da população colonial.

Outro fator que favoreceu a prática de terapias alternativas, segundo Montero, é o fato de os indivíduos que curavam fazerem parte mais ou menos inteiramente do universo cultural de seus concorrentes médicos diplomados.

Montero ressalta que esses fatores resultaram no sucesso das terapias alternativas apesar do movimento fiscalizador que o Estado colonial empreendeu para fiscalizar a prática da medicina e disciplinar as atividades do clínico e do cirurgião. Essa fiscalização se mostrou ineficaz no Brasil, primeiro por causa da imensa extensão territorial, segundo, pela própria falta de médicos no país e terceiro, pela ineficiência da nossa estrutura administrativa da época, fortemente centralizada pela metrópole. O fato de o sistema produtivo colonial ser baseado na mão de obra escrava, segundo Montero, mostra que os negros não possuíam acesso à medicina oficial e assim tinham de recorrer a recursos nativos e de sua própria tradição de origem. Somente a partir do século XIX, quando o preço do escravo se tornou quatro vezes maior foi que a assistência médica nas fazendas se torna regular.

Montero ainda conclui que, como um “mal necessário” e de certa forma útil, aceito pelo povo e acobertado pelas autoridades, proliferou no país, o curandeirismo. A autora ainda tenta reconstituir o quadro de influências que determinam o formato das práticas terapêuticas populares tradicionais.

Durante o período colonial e em razão das diferentes zonas geográficas brasileiras, a autora aponta para o fato de que vamos encontrar maior ou menor permanência das tradições que compõem o quadro cultural brasileiro, as culturas negras, as culturas ameríndias e a tradição ocidental cristã. Os diferentes elementos culturais se diversificaram e evoluíram de maneira diversa conforme entraram em contato uns com os outros ou se mantiveram isolados. Montero aponta para o fato de que a medicina rústica dos primeiros séculos da história brasileira se transforma na medida em que o eixo produtivo do país se desloca do campo para a cidade e que assim a medicina oficial vai se tornando mais hegemônica.

Em primeiro lugar, segundo Montero, é preciso distinguir as práticas terapêuticas populares conforme elas tenham se organizado e exercido nas cidades da faixa litorânea ou no interior do país. Os poucos profissionais médicos que vieram para o Brasil fixaram-se nos núcleos litorâneos. No

interior, povoados e lugarejos permaneceram sem ninguém para tratar as moléstias. Nesse contexto isolado de profissionais habilitados, improvisaram-se agentes leigos. Montero afirma que, principalmente durante o século XVI, os jesuítas vão desempenhar, nas regiões de sua influência, um importante papel terapêutico. Durante os mais de 200 anos que permaneceram no Brasil, e até sua expulsão em meados do século XVIII, mantiveram bem guarnecidas enfermarias que foram, por muito tempo, os únicos estabelecimentos do gênero existentes nos povoados e lugarejos. Segundo Montero, portugueses, índios e escravos recorriam aos cuidados dos padres. Na medicina dos jesuítas, eram empregados os conhecimentos médicos e cirúrgicos da época, combinados aos recursos médicos da terra (ervas, raízes) de influência indígena.

Apesar de usar a sabedoria indígena de ervas e raízes, a rivalidade entre os jesuítas e os pajés foi intensa, com direito a uma forte campanha de descrédito iniciada pelos padres para taxar os poderes indígenas como demoníacos.

Esse movimento de perseguição aos ritos indígenas, segundo Montero, resultou em uma forma cultural nova, a santidade, em que alguns elementos das tradições nativas associados a elementos do catolicismo popular puderam resistir ao processo de catequização. A santidade assimila elementos da tradição cristã tais como o batismo, porte do rosário e construção de igreja, assimila também elementos indígenas tais como o transe místico e o uso do fumo.

Bastide (1985) apontou para o fato que a santidade foi eliminada pela Inquisição, mas pouco a pouco foi substituída pelo que ele mesmo denominou de “culto dos caboclos”. É ainda Bastide que demonstra que o culto dos caboclos foi pouco a pouco substituído pelos catimbós:

“Os catimbós começam a existir quando nada mais subsiste da antiga solidariedade tribal, quando os mestiços estarão dispersos ou urbanizados, presos nas malhas da nova estrutura social”. (Idem, ibidem, p. 33)

Através desse culto, preservou-se toda uma memória relativa à qualidade terapêutica de ervas e raízes, ainda preparadas em remédios pelos catimbozeiros mais antigos.

No entanto, Montero (1985) afirma que apesar do desaparecimento progressivo da cultura indígena, o saber tradicional dos remédios do mato sobrevive difundindo-se pouco a pouco, através dos jesuítas, pela população branca.

O catimbó, que também é chamado de pajelança em outras regiões, adquiriu então uma característica católica, os santos cristãos, as velas, a água benta. Desse modo Montero demonstra que o catimbó antigo que tinha características indígenas foi se transformando pouco a pouco, sob as influências das práticas espíritas introduzidas no Brasil no século passado. Nesse jogo complexo de empréstimos, sínteses e criações originais que caracterizam os encontros entre diversas culturas aqui no Brasil faz com que seja difícil resgatar o sentido das influências e as razões de sobrevivência de certos elementos de uma cultura em detrimento de outros.

Montero (1985) aponta para dois movimentos distintos que dizem respeito ao destino da tradição indígena. O primeiro movimento se deu através da ação desagregadora que a missão jesuítica teve sobre as culturas nativas indígenas, apesar desse aspecto negativo, eles foram ao mesmo tempo responsáveis por preservar e difundir o saber mágico e fitoterápico indígena. Ao tentar mesclar esse saber com a medicina europeia os jesuítas espalharam por todo o Brasil essas práticas, fazendo com que esses saberes fossem mais difundidos por eles do que pelos próprios médicos diplomados.

O segundo movimento apontado por Montero é complementar ao anterior e vai no sentido da preservação da memória cultural indígena pela “resistência” às influências catequizadoras. Os pajés desapareceram com a desagregação das tribos e nações mas elementos de sua memória cultural sobreviveram na ação dos “curandeiros” caboclos. Segundo ela, paralelamente ao processo de desagregação que acompanhou o movimento de urbanização, vemos que a “recuperação” da memória indígena se dá através dos cultos umbandistas.

A história da medicina no Brasil é tratada por Licurgo dos Santos Filho (1966), que propõe a distinção de três momentos essenciais: fase colonial, que se prolongaria até o início do século XIX e se caracteriza pelo predomínio da medicina indígena, africana e jesuítica, sobretudo nos dois primeiros séculos da colônia, fase pré-científica, que teria início no século passado com o aparecimento das primeiras escolas de medicina na Bahia e no Rio de Janeiro e dos primeiros periódicos especializados, e a fase científica, que se inaugura em meados do século XIX com a fundação de institutos de pesquisa médica na Bahia, mas que caminhou lentamente, afirmando-se somente nas primeiras décadas deste século. A história proposta por Licurgo dos Santos Filho é notadamente uma oposição entre ciência e não-ciência que ordena retrospectivamente o caminho da medicina oficial no Brasil até se institucionalizar como prática hegemônica. Somente a partir do século XIX que a formação de profissionais em nível local, os avanços tecnológicos como a descoberta da vacina, o desenvolvimento dos institutos de pesquisa voltados às necessidades locais é que, segundo Montero, estreitam drasticamente o campo de atuação da medicina leiga e popular até então praticada em larga escala.

O século XIX não fez desaparecer das cidades os curandeiros, rezadores e feiticeiros, mas cerceou-lhes drasticamente as atividades ao decretar uma guerra a essas práticas. A vinda da família real para o Brasil trouxe como consequência um imediato aumento de cursos e profissionais habilitados no país.

O ensino da Medicina no Brasil dá lugar a lutas e descontentamentos por parte daqueles que pretendiam manter o controle sobre o aprendizado e a expedição de diplomas. A Fisicatura, que era vista como um poder identificado aos interesses de Portugal, passa a ser criticada pelos que pretendiam expandir o ensino médico.

Nessa luta de interesses divergentes, as práticas terapêuticas populares constituíram-se em um alvo imediato das críticas daqueles que pretendiam ao

mesmo tempo eliminar as práticas concorrentes e implantar um novo modelo de prática médica<sup>11</sup>.

É ainda Montero (1985) que ressalta que a prática terapêutica popular começou a se tornar alvo de sanções cada vez mais severas, no noticiário dos jornais começaram a aparecer notícias de charlatanismo e revelam que as medidas repressivas da polícia se intensificaram e se tornaram mais regulares. Segundo ela, a existência de uma multiplicidade de práticas terapêuticas mais ou menos difundidas que fogem ao controle do Estado e de suas leis se opõe aos interesses da grande ofensiva da medicina oficial durante o século XIX, que deseja reservar para si o monopólio de todos os atos relativos à saúde.

O caráter cada vez mais científico e racional que a medicina instituiu à figura normalizadora do médico, suprimindo a possibilidade de ação de seus concorrentes, tornados charlatões, amplia o poder político do Estado, na medida em que lhe oferece os instrumentos adequados à sua penetração em esferas da vida social que até então haviam permanecido imunes ao controle dos aparelhos políticos tais como a família, a educação e a moral.

Assim, de acordo com Montero, apesar da grande ofensiva na organização do ensino e da prática médica no Brasil durante o século XIX, bem como do crescente prestígio social e político que a profissão passou a adquirir nesse momento, a crença nas práticas terapêuticas populares ainda crescem nos centros urbanos. É Montero que também afirma que foi somente nas primeiras décadas do século XX que a medicina oficial começou a se impor de modo incisivo nos centros urbanos concomitantemente ao processo de industrialização do país. Apenas a perseguição e as punições, já estabelecidas no Código Penal de 1890, não foram eficazes para controlar a prática de

---

<sup>11</sup> Nos últimos dois séculos, desenvolveu-se realmente um sistema de medicina, dotado de modelo formal de aprendizagem, além do reconhecimento e controle público e corporativo até o exercício do monopólio legal da profissão. Os historiadores atribuem a Hipócrates a formulação básica para a constituição da medicina oficial no Ocidente. O pensador grego teria uma visão humanista, no sentido de não haver diferença entre os homens, e as moléstias seriam especificamente relativas a determinados órgãos do corpo humano. Assim também percebe-se como a visão microbiana da etiologia das moléstias, formulada por Pasteur, veio dar continuidade e trazer renovada coerência e fundamento à medicina que cuida de sintomas, moléstias e órgãos. O levantamento mostra um consenso entre os estudiosos de medicinas alternativas, por eles chamarem a atenção para uma semelhança entre as mais diversas terapias alternativas, em contraste com a medicina oficial. Enquanto as terapias alternativas explicam o “por que” das enfermidades, a medicina oficial explicam apenas o “como”. Isso resulta do pensamento positivista que por dominar a ciência da época, eliminou a indagação do “por que”.

medicina por não-médicos, mas a descoberta de vacinas contra pestes, lepra, tifo, varíola, febre amarela e outras, assim como o aperfeiçoamento das técnicas de controle sanitário é que tornou possível para a medicina oficial alcançar uma aceitação popular e uma expansão de seus cuidados para todas as camadas sociais. Montero menciona que a partir da década de 1920 as massas trabalhadoras começaram a reivindicar o acesso à cuidados gratuitos de saúde por parte do Estado, demonstrando assim, em certa medida, a dimensão da legitimidade que a medicina passou a ter para as camadas sociais.

O novo contexto urbano-industrial, segundo Montero, elimina as condições que faziam das práticas terapêuticas populares, práticas amplamente legitimadas e difundidas. Segundo ela, com a organização e a expansão do ensino médico e sobretudo com a nova eficiência da medicina, alcançada com as descobertas científicas e tecnológicas, a prática popular de cura perdeu força concomitante com o processo de urbanização. A mudança do eixo produtivo e político do país, do campo para a cidade, destruiu, segundo Montero, a rede de relações sociais que permitia, no meio rural, a conservação e a transmissão de saberes relativos ao reconhecimento das doenças e ao repertório dos remédios.

As palavras da autora afirmam que na migração para as cidades, esses saberes se perderam quase que por completo, restando apenas poucas benzedoras e curandeiros nas periferias das grandes cidades. A própria vida urbana dificulta a permanência desses saberes tradicionais, ao limitar o livre acesso ao meio natural, onde ervas e raízes podem ser testadas e observadas, ao impedir também a preservação dos rituais de colheita que respeitava rigorosas regras sobre o plantio, a hora, a lua, o local etc.

O curandeiro tradicional, citado por Montero, foi certamente por ser o agente terapêutico que detém um sistema mais rico e complexo de conhecimentos que sofreu mais com as consequências das transformações econômicas e sociais do processo de urbanização. A desestruturação das relações locais do processo de urbanização provocadas pelos movimentos migratórios cada vez mais amplos, as novas condições de vida da cidade, a própria transformação do repertório tradicional das doenças com o

aparecimento de males até então desconhecidos e resistentes aos remédios da medicina rústica desarticulou o sistema de conhecimento do curandeiro.

Já o benzedor que, segundo Montero, tinha um papel terapêutico mais restrito, conseguiu conservar sua atividade terapêutica porque ela não dependia, como o curandeiro, de vasto conhecimento acerca das propriedades do mundo natural e forças sobrenaturais, e sua esfera de atuação, para Montero, é mais mágica do que empírica, ou seja, não concorre diretamente com a medicina oficial.

No entanto é ainda Montero que afirma que as mesmas forças que fizeram desaparecer os curandeiros também afetaram o benzedor, que foi pouco a pouco suplantado por novas formas populares de cura, como a umbandista e a kardecista. Assim, segundo ela, o desaparecimento gradual dos agentes terapêuticos tradicionais, resultado da urbanização crescente, e sua substituição cada vez mais ampla pelos “curandeiros espíritas” que se tornaram os novos agentes terapêuticos produzidos pelas classes populares em resposta às imposições da vida urbana formaram de um modo totalmente novo, por redefinir inteiramente o espaço social, as novas práticas terapêuticas populares.

## **2.1. As novas práticas terapêuticas populares e a doença no espiritismo**

As religiões mediúnicas no Brasil notadamente são caracterizadas pelos seus atos de cura, essa característica é tamanha que diariamente inúmeras pessoas buscam a cura de sua enfermidade diretamente com médiuns curadores, esse movimento é tão forte que vemos atualmente muitos estrangeiros se deslocarem de país diversos para o Brasil em busca dos curadores espíritas.

A doença no espiritismo tem características peculiares e certamente diferem da definição da medicina oficial sobre elas, entre as características peculiares devemos ressaltar que os espíritas acreditam que o universo é cheio de forças cósmicas que bombardeiam todas as coisas, incluindo o espaço dentro do qual o corpo e todas as suas junções estão acoplados. Um dos estudiosos desse tema é Sidney Greenfield (1999) que adotaremos suas

teorias sobre as doenças no espiritismo. Segundo o autor, essas forças eletromagnéticas do espaço (chamadas radiações) podem perturbar o alinhamento entre o perispírito e o corpo material a qualquer tempo. Do mesmo modo, forças provenientes da terra (chamadas irradiações) também eletromagnéticas, são capazes de desarranjar este alinhamento<sup>12</sup>.

Essas forças que perturbam o equilíbrio dos corpos normalmente, segundo a doutrina kardecista levantada por Greenfield, causam doenças físicas. Há também desequilíbrios de outros tipos que se manifestam como doenças mentais, a obsessão, por exemplo.

O tratamento, segundo Greenfield (1999), ocorre, pelo menos em parte, através de meios espirituais, mas uma vez tratado e curado, o equilíbrio de qualquer indivíduo pode ser novamente ameaçado por forças que emanam constantemente tanto das ordens materiais quanto das ordens espirituais. A doença e o seu tratamento, portanto, fazem parte permanente da experiência de todos os seres encarnados.

Além das doenças com suas diferentes causas de inadequação entre os corpos material e espiritual, os espíritas também reconhecem as doenças que têm suas causas em cada uma das distintas ordens da realidade. Pelo lado material, aceita-se que germes, vírus, etc., podem causar doenças no corpo material e estas devem ser tratadas pela medicina moderna.

Os espíritas aceitam a medicina oficial, mas em sua visão ela é limitada em sua capacidade de cura. Como é incapaz de entender, menos ainda de tratar do espírito, a medicina, apesar das boas intenções, é muito limitada. Os

---

<sup>12</sup> Para Greenfield (1999), o acoplamento de um espírito com um corpo por meio do perispírito não é uma coisa simples. Os espíritos se supõe possuir o equivalente a um corpo não material que se diz corpo espiritual. Espíritos desencarnados, no plano astral, vivem nestes corpos aos quais seus perispíritos os juntaram. Quando um espírito se encarna, as partes correspondentes de seu corpo espiritual devem se acomodar exatamente, por meio do perispírito, às partes do seu corpo somático (físico). Os pontos de junção no corpo somático são chamado plexo, uma rede de vasos sanguíneos e de nervos do sistema linfático. As partes correspondentes no perispírito são chamadas chacras. A união do espiritual com o material no ser humano acontece num segmento restrito do espaço que cerca o indivíduo. O perispírito se localiza fora do corpo somático. Bem próximo se situa a aura protetora que circula ao redor tanto do corpo quanto do perispírito, na mesma direção dos ponteiros de um relógio. Além desta há uma segunda aura que se move rapidamente na direção contrária. Entre as duas auras protetoras em constante movimento há um vazio. O espaço dentro do qual os corpos material e espiritual se juntam também se supõe estar entre o eixo vertical e o eixo horizontal. Quando essa junção é feita adequadamente, o indivíduo se diz em perfeito equilíbrio com os seus elementos. Mas isso nem sempre acontece, frequentemente o encaixe não é perfeito. Uma má adaptação entre o perispírito e o corpo somático se manifesta através de uma doença.

médicos, na melhor das hipóteses, são vistos como capazes de tratar dos sintomas que se manifestam no corpo material, e não das causas que são provenientes do mundo espiritual. Um dos médiuns de cura diz que *“é o acompanhamento médico e espiritual, o tratamento espiritual é no perispírito, é no corpo espiritual, o médico trabalha na carne. Se os médicos acordassem para isso você não tem noção do que seria a medicina, o avanço que daria a medicina.”*

Outro entrevistado afirma que *“a cura também é do próprio indivíduo através da sua mente, digo cura espiritual, porque cura material você tem a medicina aí que pode te curar.”*

Algumas doenças, por haver uma cisão entre doença material e doença espiritual, não são passíveis de cura, quando são doenças provenientes do carma de cada um, a cura dessa tal doença seria anular o sentido da encarnação do paciente e retardar seu desenvolvimento.

A explicação espiritual da etiologia das doenças comuns a várias culturas revela uma fina sensibilidade para a natureza dos fenômenos patológicos. As interpretações especificamente etiológicas e os processos terapêuticos variam enormemente. Assim, de acordo com Camargo (1961), no *continuum* é possível alinhar uma série de maneiras diferentes de se compreenderem as doenças e os remédios adequados.

Camargo (1961) assinala inicialmente as ideias fundamentais à etiologia das doenças na concepção da Umbanda e do Kardecismo. A doença como consequência de negligência ou ignorância religiosa ainda é uma explicação comum na tradição africanista na Umbanda. Essa doença é resultado de fiéis que negligenciam o cumprimento das “obrigações” e podem ser vítimas de doenças que exprimem a ira do seu “Orixá”. A doença também pode ser consequência da capacidade de manipulação mágica, e essa ideia é amplamente aceita. O doente é visto como vítima de “uma coisa feita”, de um “trabalho” realizado por alguém na intenção de prejudicá-lo.

Os kardecistas também formularam a teoria das “perturbações”, isto é, o princípio de que os desencarnados podem agir fluidicamente no ser vivo, provocando sintomas de doenças e até mesmo doenças psíquicas ou

somáticas. Essa teoria é denominada por “obsessão” e pode ocorrer por diversos motivos.

Existem também as doenças cármicas, que são escolhidas ou induzidas no plano do progresso espiritual. Antes da nova encarnação o espírito escolhe ou é constrangido a aceitar a situação em que vai nascer e que servirá de redenção de faltas passadas. Outro tipo de doença inerente às religiões mediúnicas são as perturbações psicológicas e físicas que provêm do não desenvolvimento adequado das faculdades mediúnicas.

Diz um entrevistado quando nos relatou um caso de doença por causa do não desenvolvimento da mediunidade:

*Eu tive um problema no ombro e no pescoço e era tipo um problema espiritual eu não conseguia mover nem o ombro e nem o pescoço, tentei várias religiões, o catolicismo, os protestantismo e percebi que não estava ajudando muito. Aí fui pra uma outra religião chamada Aitemaikai, você não conhece, lá eles dão tipo um passe através da imposição da mão e lá eu consegui recuperar o movimento do ombro e do pescoço, consegui voltar ao normal. Mas olha o que aconteceu depois, lá abriu o campo da minha mediunidade, eu não conseguia ter o controle e eles também não sabiam o que fazer. Então decidi buscar o espiritismo. Aí aqui no espiritismo eu tô fazendo os tratamentos e graças a Deus eu consegui equilibrar minha mediunidade.*

Vemos que a sensibilidade mediúnica do indivíduo pode entrar em contato com realidades que ele não sabe interpretar e das quais não consegue se defender. Esses tipos de doenças, para Camargo (1961), constituem-se como expressão do *continuum* e são instrumentos de sua formação, as explicações etiológicas das doenças se interpenetram profundamente mostrando a realidade viva do *continuum* e a sua facilidade em assimilar as modalidades de explicação mais funcionais e bem-sucedidas.

Com a transformação gradativa por parte dos “Orixás”, houve uma fusão das explicações contidas nas doenças demonstradas anteriormente. A doença como consequência de negligência até a mediunidade não desenvolvida, ou os deveres específicos de servir uma entidade, como a faculdade de atuar como médium se confunde na mesma obrigação de exercer a mediunidade. Deixar de exercer é causa de muitas doenças. Para Camargo (1961), a Umbanda

assimilou o sentido kardecista, tornando mais amplo e generalizado a necessidade de desenvolver os dons mediúnicos, sob a pena de doenças.

No que diz respeito às doenças com causa em manipulações mágicas, podemos perceber que ela perdura no setor umbandista, mas é plenamente aceita na área kardecista. O reconhecimento da possibilidade da eficácia das manipulações mágicas, como meio de prejudicar a saúde, é generalizado em todo o *continuum* mediúnico.

Um entrevistado demonstra isso quando afirma:

*Pra mim basta um olho gordo que dependendo pra quem for, e essa pessoa estiver aberta àquilo, não estiver protegida o olho gordo vai pegar, o que eu quero dizer é que não é necessário o ritual da macumba, o trabalho com animais e tal pra pegar, basta você desejar, o pensamento, a força do pensamento, basta você desejar o mal de alguém que aquilo vai atingir aquela pessoa.*

O entrevistado, ao tratar do ritual chamado de macumba pelo repertório religioso popular, enfatiza que não é necessário dizer sobre uma manipulação mágica restrita a uma única experiência religiosa, mas dá destaque ao fato de que são inúmeras as relações socioreligiosas, brasileira, envoltas em movimentos estereotipados como de magia que pode atingir uma pessoa. Assim, o entrevistado vivenciando um território de pluralismo religioso, aberto à vivência da liberdade religiosa, busca quebrar as fronteiras dos preconceitos e das discriminações sócio-históricas já debatidas por mim ao recorrer à análise de Montero.

A doença ocorrida por uma “obsessão” também se generalizou em todo o *continuum*, com a denominação popular de “encosto”, sendo amplamente aceito nas esferas mais institucionalizadas do Kardecismo, porém com a denominação de “perturbação”.

O tipo de doença exposto anteriormente como doenças cármicas constitui, segundo Camargo (1961), “*excelente ponto de ligação com a medicina oficial, na medida em que assimila todos os dados da ciência médica relativos à situação objetiva dos doentes*” (p. 104).

Assim, mais uma vez é Camargo (1961) que, ao falar do o Kardecismo, dá ênfase ao consolo religioso proveniente da compreensão do sentido da doença e seu papel na evolução do indivíduo, diminuindo a importância das

manipulações terapêuticas de caráter mais mágico. O setor kardecista ainda elabora uma explicação em que é relacionada a etiologia com a medicina oficial através de uma teoria psico-fluidico-somático elaborada.

A medicina oficial em todo o *continuum* é criticada devido ao que consideram suas limitações materialistas e cientificistas, o que acarretaria sua relativa ineficácia prática, mas sem recomendar que ela não seja utilizada como vemos na fala de uma entrevistada que passou por uma experiência de cura.

*Eu fiz tratamento espiritual pra um nódulo no seio, fiz direitinho como eles explicaram, e quando eu refiz o exame novamente, ele estava ali, mas cristalizou, não evoluiu. Fiz novamente o exame que a médica pediu e ele continua cristalizado. Tudo depende da fé da gente, se você tem a fé, você vai fazer tudo direitinho vai ser curada. E eles não falam pra você não buscar um médico de fora, eles estimulam a seguir o que o médico está falando.*

Nota-se que o tratamento não é de responsabilidade única dos médiuns espíritas, os próprios enfermos afirmam ter recebido orientação para continuarem acompanhando e respeitando as orientações dos médicos. O diálogo entre tratamento mediúnico e a alopatia surge com a nova proposta de relações entre os indivíduos e os programas privados ou públicos de saúde, procurando auxiliar as camadas médias e populares. Conforme dito anteriormente nesse trabalho, é necessário compreender as transformações históricas que levaram a constituição da medicina universitária como medicina hegemônica e de que maneira essas transformações ampliaram ou restringiram o espaço de atuação da medicina popular. Para a autora, se a medicina popular age e existe enquanto tal nos interstícios do campo da medicina oficial é no processo histórico da transformação deste campo que se pode compreender a natureza e o sentido das práticas terapêuticas subalternas.

Paula Montero (1985), ao propor a reflexão sobre a doença, afirma haver uma dificuldade na definição de doença, que passa a ser desde distúrbios orgânicos até mesmo a realidades mais abrangentes. As práticas mágico-terapêuticas levam em conta a posição dominante da medicina oficial, um exemplo disso é o próprio vestuário utilizado por médiuns que reproduz a

assepsia do uniforme branco dos médicos e do ambiente hospitalar, tudo muito limpo, muito branco, silencioso. A autora ainda aponta para outro elemento que mostra que alguns centros ou terreiros parecem como postos de saúde, longas filas, todos com uma ficha na mão para consulta.

Montero (1985) também ressalta que o discurso e a prática médica, embora reinterpretados, constituem o universo em que médiuns e pais-de-santo vão buscar os elementos que pontuam seu discurso e balizam sua atuação na esfera da cura.

A medicina oficial, justamente por ser uma prática dominante, é sempre autorreferente, no sentido de que para instituir-se e exercer-se se refere a seu próprio exercício e à racionalidade científica que o suporta. A medicina “popular”, por ser uma prática subalterna, seu exercício se refere necessariamente ao modelo dominante. O âmbito de sua atuação se desenha, portanto, em torno desse confronto. A profilaxia mágica resolve os casos que a medicina não consegue, e assim se lança em uma disputa por competência e os casos que não são da competência médica, assim nesse sentido a medicina popular se coloca como complementar à medicina oficial enquanto esta simplesmente ignora a existência de outra medicina que não ela própria.

A atuação da cura mágica ocorre sempre, tendo como referência a atuação médica dominante, seja contrapondo-se a ela, seja complementando-a. A necessidade de definir para si mesmo um espaço legítimo de atuação leva o discurso religioso a subdividir a categoria “doença” em dois grupos distintos, as doenças materiais, que teriam relação com a atuação do médico, e as doenças espirituais que teriam a ver com a atuação religiosa. Montero aponta para aquilo que está por trás dessa distinção formal, e o que lhe dá sentido é justamente o fato de que ela visa ao mesmo tempo suprimir no nível do discurso um confronto real entre práticas socialmente antagônicas. Não do ponto de vista do usuário, mas do ponto de vista da instituição religiosa e da prática dela recorrente, bem como negar a posição subalterna que a prática mágico-religiosa ocupa em relação à prática médica. Essa polaridade, segundo Montero, pretende instaurar uma partilha mais ou menos igualitária entre os casos que seriam de competência médica e os casos de competência mágica.

## 2.2. A doença e as modalidades de tratamento e cura no espiritismo

Os modos de tratamento das doenças no espiritismo, segundo Camargo (1961), para esses diversos tipos de doenças variam também em razão das etiologias explicadas anteriormente.

Um dos modos de desfazer a manipulação de magias consiste na elaboração de recursos mágicos iguais e contrários aos que ocasionaram a doença. Nos casos de doenças causadas pelo popularmente denominado de “encosto”, o tratamento consiste na identificação da entidade perturbadora e a libertação de sua influência por parte da vítima. Na área kardecista dá-se ênfase à doutrinação, ao esclarecimento da entidade e à força de persuasão dos “espíritos de luz” na realização dessa tarefa.

As doenças cármicas são tratadas de modo a consolar a inevitabilidade dela baseado na compreensão da Lei do Carma, que se baseia na doutrina kardecista e ganha sua eficácia como força consoladora na medida em que revela e explica para o doente a origem da doença atual. Em entrevista com um médium de cura ele explica que *“quando a doença aparece no físico, nós trazemos ela no perispírito, ela vai ter o tempo para aparecer, ou na juventude ainda, na meia idade, na maturidade ela vai aparecer porque já está marcado.”*

Este médium de cura também explica que nem todos que chegam são submetidos ao tratamento espiritual:

*Nós temos inúmeros casos, inúmeros, mas é assim, quando recebemos um caso novo, nós dizemos assim, não fazemos milagres, aqui não se faz milagre e esse trabalho que fazemos geralmente é sempre recomendado para câncer, doenças assim. Não é para todos que chegam, as pessoas passam por uma entrevista, e após a entrevista vemos se ela tem a necessidade de um tratamento de cura. Quando a pessoa chega, eu pergunto se está fazendo acompanhamento médico, se não estiver, não fazemos o tratamento, porque caso contrário caracteriza que estamos fazendo milagre então é preciso que o médico dê o aval e o médico se surpreende desse jeito quando ele recebe o paciente uns tempos depois do tratamento, geralmente o médico é cético, ele não acredita. Nós temos um médico que trabalha conosco que é cirurgião. No meu grupo temos duas médicas que trabalham no tratamento de cura. Graças a Deus as pessoas da universidade começaram a perceber que o tratamento espiritual é uma realidade. Temos um caso de um moço que chegou aqui com câncer no*

*mediastino, é um dos mais graves, sem cura, fatal. Esse moço chegou trazido pelos familiares, ele não andava mais. Ele chegou assim e foi feito o tratamento junto ao tratamento médico, ficou com a gente uns três anos, por isso que eu digo não é assim, você vai lá dá um passe e está curado, não funciona deste jeito, não é milagre. Esse moço chegou assim, passados três anos conosco, ele se tornou o maior vendedor da loja em que trabalha.*

Procurando reafirmar a importância do exercício da cura cunhado nos princípios éticos religiosos associados ao acompanhamento médico medicamentoso, o médium continuou seu relato dizendo:

*E tenho outro caso, um professor de faculdade, tumor grande no cérebro, o médico disse, olha não te dou garantia de nada. Ele ficou decepcionado, rapaz novo, não tinha nem 45 anos de idade, ele chegou e, no primeiro dia de tratamento, chorava desesperado, começou o tratamento, tomou os passes, enquanto o médico não diz que está curado nós continuamos com os passes, ele fez 16 sessões de passe e voltou ao médico. Ele olhou o rapaz e disse: não estou entendendo o que está acontecendo com o seu tumor, parece que ele parou de crescer, está encolhendo. E continuou o tratamento, voltou ao na segunda vez, e o médico disse: agora eu não acredito, eu não acredito, seu tumor está parecendo um queijo suíço, todo furado, eu nunca vi isso na minha vida. Aí ele se abriu com o médico e disse que estava realizando tratamento espírita e quando eu vim na primeira vez eu tinha tomado 16 passes, agora tomei 32. O médico disse para ele, se eles te passarem 180, você toma. Um dia ele veio e falou, eu estou curado do meu câncer e chorou de alegria. Temos inúmeros casos, inúmeros.*

Mais uma vez se torna evidente no relato do entrevistado a importância de um trabalho conjunto entre a ciência e a fé, responsáveis por uma relação de reciprocidade entre os saberes. Seu relato chama a atenção para uma nova manifestação de aproximação e aceitação dos conhecimentos já livres dos estereótipos que classificavam negativamente os conhecimentos da fé como resultantes de práticas mágicas.

Religião e magia são aspectos sociais que geralmente são confundidos como a mesma coisa. A antropologia e seus autores fazem questão de abordar essa questão e promover a correta distinção de ambas. A magia é notadamente atrelada de preconceitos e um estigma negativo, pois ela acaba sendo identificada como simples feitiçaria ou religião primitiva. Guerriero (2003)

aponta para o fato de que, do ponto de vista histórico, a religião cristã e sua forte influência de suas origens no judaísmo impuseram um processo moralizante na sociedade. O autor diz que:

(...) podemos perceber que a partir do judaísmo e depois com o cristianismo, a religião começou a extirpar as características mágicas mais visíveis. O cristianismo relegou a magia aos cultos pagãos da antiga Europa, passando a não admitir que muito de suas práticas contém elementos mágicos. Ou, ainda, esquecendo que sua tradição reverencia três magos. (Guerriero, 2003, p. 34)

A religião, segundo Guerriero (2003), começou a ditar uma maneira de comportamento ético na sociedade que reduziu a magia à esfera do pecado. A magia então começou a ser identificada como bruxaria ou magia negra, como produtora de malefícios.

Mauss, que é um dos autores que tratou a questão da magia, também fez questão de dissociar a magia da religião. De acordo com o autor, só é possível discutir sobre magia, partindo do entendimento do que é religião ou ainda discuti-la em confronto com a religião, porque ambas são faces de uma mesma moeda. Mas apesar de serem faces de uma mesma moeda, magia é um fenômeno que não se confunde com religião, ou pelo menos não deveria se confundir, embora ambas, magia e religião, possuam elementos comuns. A magia, para Mauss, compreende agentes, atos, representações, enfim um conjunto de ritos e mitos que definem seus contornos. O agente da magia é aquele que efetua atos mágicos, mesmo quando não é um profissional. Diferentemente do agente da religião que é um profissional do sagrado.

Exatamente por ser coletiva é que Mauss afirma que a magia é um fato social. E é por ser um fato social que ela se confunde com a religião, que também é um fato social. A diferença entre ambas Mauss é que a primeira vista a magia trabalha com o polo do malefício e a religião com o polo do benefício. Mauss aponta a magia e a religião de forma sequencial, sendo uma após a outra. Ambas se dão ao mesmo tempo e podem ocorrer atos religiosos na magia e atos mágicos na religião.

Assim, para Mauss, a fronteira entre o ato mágico e o religioso, entre magia e religião, não estão totalmente definidas como parece. A distinção entre ambas, com agentes diferentes, ou seja, os agentes da magia e dos atos

religiosos são dados pelo local que ambas são praticadas. O ato religioso nos espaços públicos, legitimados, e os atos mágicos são praticados às escondidas, em espaços secretos.

Para Mauss, magia e religião pertencem ao universo do sagrado, mas enquanto a religião aparece no polo da moral, a magia aparece no polo da necessidade. O autor aponta como elemento comum entre religião e magia o “mana”, palavra melanésia que designa a ação de manipulação de forças sobrenaturais, bem como a qualidade mágica de certos objetos ou seres.

O “mana”, distinto de qualquer força material, é uma substância que pode ser transmitida e manipulada. Pode ligar-se a coisas materiais. Em contato com algum objeto poderoso, podemos receber seu “mana”, como quando usamos algo que “traz sorte”. O pensamento de Mauss não classifica o mana como algo em si, mas como uma categoria de pensamento coletiva que organiza e classifica objetos e pessoas.

A magia e a religião compartilham entre si crenças que envolvem pensamento, símbolos e formas de comportamento. Traduzem maneiras únicas de ser um grupo humano na infinita possibilidade de ser.

Mauss afirma que no “mana” está a força do ritual. Mesmo tendo surgido entre os indivíduos, a magia só existe quando é um fato social, ou seja, quando podemos enxergar as condições em que produzem os rituais mágicos e que marcam o lugar que ocupam no conjunto dos hábitos sociais. Não há magia sem um procedimento específico, o uso de varinha ou determinadas palavras, por exemplo. Também não há religião sem culto. Se cada uma tem uma maneira diferente de reverenciar seu deus, há elementos comuns que permitem ao antropólogo perceber as características humanas mais elementares.

Frazer, outro autor clássico, um dos antropólogos da primeira geração do século XIX, via a magia como uma forma primitiva da ciência. Ele tratava a superstição como um defeito intelectual que levava às disfunções do pensamento lógico. Para ele, a magia é um sistema de pensamento que pressupõe a ação regular e mecânica da natureza. Frazer (1982) percebeu que nessas sociedades o feiticeiro acredita que, compreendendo as leis que regem o mundo, é possível controlar os fenômenos. Como na ciência moderna, a

magia interferiria nos acontecimentos desse mundo e preveria fatos futuros. Apesar de etnocêntrico, o pensamento de Frazer ajuda a compreender muitas atitudes atuais. A magia permanece como uma forma de racionalidade paralela ao avanço científico.

O autor entende que sempre buscamos uma causalidade para os fenômenos, e é a magia que nos coloca diante de causas indiretas, de ações a distância. As superstições, tida pela ciência positivista como sinônimo de atraso e ignorância, estão presentes em nossas vidas. Frazer compreendia que a magia acontece por um simples acaso.

Frazer também é responsável por uma das definições clássicas a respeito da magia, ele considera que a “simpatia” é a característica necessária e suficiente da magia e que esta magia simpática está na base da maioria das superstições. A magia simpática baseia-se na associação de ideias por similaridades ou por contiguidade física ou temporal. Para o autor, isso se deve a um erro de pensamento, a magia utiliza de maneira errônea o princípio de associação de ideias, o que então para ele é considerado como uma falsa ciência. A magia então é a primeira forma de pensamento humano. O primitivo procura controlar, por seus próprios meios, as forças da natureza. O pensamento primitivo é animista, pois parte do princípio de que as forças naturais são animadas, ou dotadas de uma alma. Frazer conclui que após o primitivo perceber que não consegue utilizar essas forças, o ser humano abandona a magia para se ater à adoração de seres divinizados e superiores, passando, assim, a uma etapa mais evoluída em que, através da prece e do sacrifício em nome desses deuses, ele procura o caminho da salvação. Este seria o momento da religião para Frazer.

Continuando nessa perspectiva evolucionista, Frazer afirma que quando o ser humano percebe os limites da religião, ele volta para o princípio da causalidade, mas dessa vez não mais de maneira mágica, mas sim experimental e científica. Desta forma, atinge o grau mais evoluído, ou seja, bem próximo do que entendemos por ciência moderna ocidental.

Claude Lévi-Strauss (1970) trouxe significativa contribuição ao estudo antropológico da religião e da magia. Ele considera que seus antecessores, apesar de não estarem equivocados, não explicaram a complexidade das

relações sociais. Ao permanecerem presos somente aos dados empíricos, ou seja, aqueles verificados através da experiência, Lévi-Strauss analisa o religioso e o mágico como partes de um sistema de relações que engloba o artístico, o jurídico e todo aspecto material da sociedade.

Em seu livro *O pensamento selvagem*, Lévi-Strauss mostra como ocorre o conhecimento entre os povos “primitivos”. Para ele, tanto o pensamento científico moderno quanto o pensamento mágico, mítico e religioso usam procedimentos semelhantes: observação, sistematização e classificação. O pensamento primitivo é uma forma de conhecimento que produz ordenações verdadeiras. Lévi-Strauss diz que o pensamento mágico é distinto e autônomo em relação ao científico. A magia não é uma mera etapa da evolução científica, mas é uma forma de conhecimento bem articulada e independente. Na base de qualquer pensamento está a ordem que ocorre por meio de uma intuição sensível e se apoia na percepção de que os seres e coisas do mundo não são elementos isolados, mas estão envolvidos em relações de significados. Lévi-Strauss chama essas formas de conhecimento de “ciência do concreto”, cujos resultados não são menos verdadeiros do que os das ciências exatas.

Para Lévi-Strauss, ao colocar elementos diferentes numa mesma classe, estabelece-se um princípio de congruência entre duas ou mais coisas então separadas (fundamento do pensamento mágico). Ao realizar isso, os seres humanos criam um princípio de ordem no universo. A exigência de uma ordem está na base do pensamento primitivo não por uma característica particular deste, mas porque esta exigência está na base de todo pensamento. Todo ato mágico participa dessa ordem classificatória maior, atribuindo o valor e o lugar de cada coisa. Longe de ser apenas um sistema voltado a questões práticas, o pensamento mágico articula conhecimentos extremamente abstratos. Lévi-Strauss afirma que: *“as espécies animais e vegetais não são conhecidas porque são úteis, mas são classificadas úteis ou interessantes porque são primeiramente conhecidas”*.

A magia não é menor do que a ciência. Ela não ignora as causas reais que afetam os fenômenos. Lévi-Strauss afirma que as duas diferem pela ordem de determinações impostas por cada um desses tipos de pensamento. Enquanto a ciência diferencia níveis e formas de determinações, a magia

formula uma crença mais global que abarca todos os tipos de acontecimentos. Assim, para o pensamento mágico as causalidades que regem os fenômenos já são dadas *a priori* e estão no nível mágico e sobrenatural. Sendo o mago, ou feiticeiro, alguém que consegue controlar essas forças causas, a magia tem, portanto, sua eficácia. A magia não pode ser vista como uma modalidade tímida da ciência, pois assim nos privaríamos de conhecer o pensamento mágico. Este é tão completo, acabado e coerente em sua imaterialidade quanto à ciência. Melhor que opor magia e ciência seria colocá-las em paralelo, como duas formas de conhecimento, desiguais quanto aos resultados teóricos e práticos, mas não pelo gênero de operações mentais que ambas supõem.

Como é possível verificar no relato de um entrevistado, o insucesso ganha lugar de reflexão com o intuito de mostrar a seriedade dos rituais religiosos e a consciência dos limites das forças espirituais, presentes nos trabalhos mediúnicos. Diz ele com expressão séria e emocionado:

*Também temos casos que ficamos tristes porque a pessoa estava marcada para morrer, por isso eu digo que não é milagre, vem pessoas aqui e na primeira sessão os médiuns balançam a cabeça negativamente. Quando a doença aparece no físico, é porque nós já trazemos ela no perispírito, ela vai ter o tempo para aparecer, na juventude, na meia idade, na maturidade, ela vai aparecer porque já está marcado.*

Essas palavras ditas durante a entrevista são fortes, pois apontam para um ato de perfil cármico-determinista próprio do mistério e da força do espiritismo, ou seja, envolto na ideia de predestinação, responsável pela explicação sobre o que não dá certo, lembrando que desde as sociedades mais remotas até a nossa, constatamos uma necessidade de crença em uma força superior que faça vencer e que não descarte a hipótese de derrota.

Os autores levantados neste estudo<sup>13</sup> apontam para duas modalidades de tratamento usadas pelos espíritas no Brasil. Uma delas é semelhante ao estilo de *continuum*; proposta por Camargo, a mais espetacular; segundo Greenfield (1999), é a cirurgia e a mais comum é a administração de passes magnéticos.

---

<sup>13</sup> Os autores são: Candido Procópio Ferreira de Camargo e seu livro *Kardecismo e Umbanda* (1961) e Sidney Greenfield em seu livro *Cirurgias do Além* (1999).

A pesquisa aqui desenvolvida apontou também que o modo mais comum consiste em utilizar a energia trazida pelos espíritos do mundo invisível, o médium-curador movimentando suas mãos ao longo do corpo do paciente sem o tocar. Ao fazer isso, as mãos do médium adquirem uma cor azul – que somente um outro médium pode ver – à medida que a energia é transmitida ao paciente.

Greenfield (1999) destaca que o médium sabe que o contato foi feito com a área perturbada, porque suas mãos sentem uma espécie de névoa densa e invisível ou um certo entorpecimento que precede o sono.

O terceiro tipo de tratamento é administrado pelos médiuns-curadores, sendo destinado para pacientes com doenças mentais, que normalmente são causadas por interferências de outros espíritos na vida do indivíduo. Existem três tipos de perturbações causadas, as perturbações de primeiro grau é resultado de influências espirituais moderadas que causam depressão moderada, inibição, medo, complexos, ciúme e tristeza. São tratadas por informados e articulados líderes espíritas que explicam a situação ao espírito errante – que interfere no indivíduo vivo – e os intimam a deixar de perturbar o paciente.

As perturbações de segundo grau incluem formas mais intensas das condições identificadas anteriormente, bem como algumas doenças físicas. O espírito interventor pode paralisar ou adensar o fluido magnético do indivíduo perturbado. Em casos graves, novos fluidos devem ser transferidos do médium para o paciente.

As perturbações de terceiro grau são provenientes de intensas influências espirituais. A mais séria delas é a obsessão. Sintomaticamente o paciente pode experimentar uma incontrolável crise de choro, apatia, ou dores violentas das regiões superiores e frontais da cabeça. O tratamento pode ser feito em parte com passes de transfusão magnética de energia, mas o líder religioso tem de doutrinar o espírito interventor sobre o sistema de crença kardecista, antes que ele resolva abandonar o paciente.

A última modalidade de tratamento, apontada por Greenfield (1999), é a cura a distância, dispensando todas as práticas descritas anteriormente, desse

modo a mediação entre o curador espiritual e o médium no plano terreno é desnecessária. Sobre a cura a distância uma entrevistada diz:

*No desespero pela doença do meu filho, fui a um centro espírita pedir. Quando começamos a participar das sessões de energia com as mãos, após a quinta sessão de energia, a água do galão do bebedouro ficou verde e sendo que cada ressonância que ele fazia as lesões na massa branca do cérebro dele iam diminuindo. Semanalmente líamos o evangelho segundo o espiritismo em horário previamente combinado com um dos médiuns que mesmo da sua casa mandava vibrações positivas, em casa e com as mãos posicionadas sobre o meu filho e energizando a água que no final todos tomavam, realizamos várias sessões de passe em meu filho.*

Sobre o relatado anteriormente, Allan Kardec traz a abordagem da água e da lama que Jesus usou em suas intervenções de cura, expressando esses elementos como veículos para a ação do fluido espiritual: Quanto ao meio empregado para a sua cura, evidentemente aquela espécie de lama feita de saliva e Terra nenhuma virtude podia encerrar, a não ser pela ação do fluido curativo de que fora impregnada. É assim que as mais insignificantes substâncias, como a água, por exemplo, podem adquirir qualidades poderosas e efetivas, sob a ação do fluido espiritual ou magnético, ao qual elas servem de veículo, ou, se quiserem, de reservatório (Kardec, LG, p. 326).

A colocação dos fluidos na água pode ser realizada por Espíritos, pelo médium ou por ambos. A denominação de água magnetizada é admitida como mais adequada para quando foi água preparada exclusivamente com fluidos do médium (o magnetizador), e água fluidificada quando ocorre por participação da Espiritualidade. A água fluidificada preparada para determinada pessoa não deve ser ingerida por outra, pois se admite que os fluidos adicionados pela espiritualidade estejam direcionados especificamente ao reequilíbrio daquele espírito. Nos rituais espíritas, tais como as palestras semanais, o passe e a água fluidificada são frequentes e geralmente estão com uso associados. Nesses momentos de rituais, a água fluidificada é de uso geral, e, portanto, com a fluidificação própria para essa finalidade, sem direcionamento individualizado.

Greenfield (1999) tenta explicar as cirurgias e outras curas excepcionais. Para o autor, as operações realizadas com instrumentos sujos, sem anestesia,

a cura de doenças difíceis do ponto de vista da medicina tradicional certamente não estão incluídas em nenhuma explicação dentro dos paradigmas tanto da psicologia como da medicina convencional. Sobre o apontado anteriormente por Grenfield, outra entrevistada exemplifica dizendo:

*O diagnóstico dos médicos consultados era algo sem cura, a trombose criou uma infecção lesionando a massa branca do cérebro e todos os médicos eram unânimes em dizer que não sabiam o que fazer porque o exame dele não condizia com o estado de saúde dele. Ouvei de um médico renomado que a minha fé era muito grande, que a minha reza era muito forte. Foi o único médico que deu a entender que levava em consideração este lado da fé na cura das doenças, em nenhum momento eu e meu filho perdemos a fé. Apesar dos exames e dos médicos que acreditavam que ele estava em coma, ele levava uma vida normal, trabalhando e estudando e todas as noites indo tomar o passe. E a cada exame dele a lesão do cérebro sumia, apesar de ser algo impossível para os médicos.*

Segundo Greenfield (1999), a explicação da cura do ponto de vista antropológico é baseado em nível social e cultural e não a nível do indivíduo. Na antropologia há duas opções que explicam, sendo “etológica” e “etiológica”, respectivamente.

A primeira reconhece que povos de outras culturas com comportamentos excepcionais para nós têm suas explicações próprias para tais comportamentos. A segunda se refere à convicção ocidental de que a ciência é capaz de fornecer explicações “objetivas” para todos os fenômenos.

Segundo Greenfield (1999), os espíritas kardecistas brasileiros concebem um duplo universo, o material familiar a nós e o segundo habitado por espíritos desconhecidos por nós. Os espíritos são nesse universo a força vital que anima os dois planos da realidade. Eles se supõem moralmente impelidos ao progresso e retornam periodicamente ao mundo material para serem expostos às lições que conduzem ao caminho da perfeição.

Os indivíduos que recebem os espíritos que na vida passada praticavam curas como médicos são denominados de médiuns-curadores. A explicação espírita diz que quando algum desses médiuns-curadores estão manejando uma faca, um bisturi, ou uma serra, cada um deles tem um espírito guia que opera usando seus corpos.

Pode ser difícil até mesmo para o maior relativista cultural aceitar essa explicação, mas esta é a explicação etológica dos “nativos” espíritas kardecistas brasileiros. Os “nativos” nesse caso são excepcionais, no sentido de que não são membros de minorias marginalizadas. Eles não são nem “primitivos” nem “naturais”, nem são necessariamente pobres, analfabetos e rudes membros das complexas sociedades modernas. Muitos dos médiuns curadores contatados durante a pesquisa e nos levantamentos bibliográficos são médicos praticantes, advogados, professores universitários, engenheiros e outros profissionais em posição de prestígio e importância na sociedade brasileira. Nossa pesquisa mostrou ainda que muitos são eruditos no conhecimento racionalista ocidental. Mas eles aceitam completamente a crença espírita de que as cirurgias são conduzidas por espíritos que usam “técnicas” de outro mundo ao se incorporarem aos médiuns. Entendem que as práticas de cura do espiritismo são mais evoluídas do que as que a biomedicina e as ciências podem oferecer. Em resumo é uma situação em que ao invés do estudioso racionalista, impregnado pelo etnocentrismo, olhando com superioridade para as crenças e as práticas de povos cuja maneira de viver ele vem estudando, são os “nativos” que olham com superioridade para nós e para os nossos conhecimentos.

Antropólogos e estudantes de religiões muitas vezes se deparam com acontecimentos excepcionais em suas investigações do sobrenatural. A intervenção de seres sobrenaturais na vida do “mundo real” é desconsiderada logo de início, são rejeitadas sob o rótulo de superstições.

Esse foi o movimento inicial da Antropologia sobre o assunto quando, somente na década de 1960, Lévi-Strauss analisou uma canção usada por um xamã cuna para facilitar um parto complicado. O xamã analisado por Lévi-Strauss iniciou um ritual e entrou em transe para conseguir os poderes sobrenaturais para ajudar uma paciente. Ninguém a tocou e nenhum dos seus órgãos foi manipulado fisicamente. Mas o ritual<sup>14</sup> funcionou perfeitamente, e ela

---

<sup>14</sup> Lévi-Strauss procura precisar a noção de ritual distinguindo entre duas formas de existência das representações. A primeira consiste em relatos explícitos, com evidente organização interna. A segunda é implícita: nela, as representações existem de maneira fragmentada, permanecendo ligadas a uma ou outra fase do ritual. Essa distinção importa no sentido em que, para Lévi-Strauss, a apreensão do caráter próprio do ritual requer o isolamento das crenças e representações que fazem parte do ritual mas que com ele não se confundem. O rito, em sua visão, consiste em: “*palavras*

pôde dar à luz uma saudável criança. Em sua explicação de cura, Lévi-Strauss traçou um paralelo entre a cura do xamã e a psicanálise. Segundo ele, ambas tentam curar criando um mito que a paciente deve então reviver. Isso é baseado em três experiências, a do xamã, a do paciente e a do público. Para Lévi-Strauss, a eficácia simbólica funciona no poder de um xamã ou de um mago em geral que tem a capacidade de trazer em torno de si o consenso coletivo, em fazer vivo e atuante um quadro de representações simbólicas que sustenta toda uma explicação sobre os acontecimentos, é o sistema de crenças coletivo que torna a magia eficaz. O valor desse sistema não está na ocorrência ocasional de curas reais, mas no sentimento de segurança trazido ao grupo pelo mito que fundamenta a cura. Mesmo quando um ritual não resulta em cura, a crença nesse sistema permanece, por ser sempre coletiva.

Depois de reconhecer que o ritual simbólico de cura pode realmente funcionar, a Antropologia começou a estudar os sistemas tradicionais ou alternativos de cura. Embora a antropologia possa teoricamente aceitar que curadores apoiados na intervenção sobrenatural sejam realmente capazes de curar, o consenso é quase unânime ao afirmar que eles só conseguem a cura com doenças psicossociológicas e culturais e não com doenças físicas.

O que Greenfield (1999) demonstra é que no Brasil ocorre exatamente o oposto disso, e o início do que se pode considerar uma explicação científica desses fenômenos, para ele, deve ser encontrado nos limites da ciência médica ao lado de outros campos em franco desenvolvimento como a endocrinologia, a neurologia, a imunologia e a psiconeuroimunologia.

---

*proferidas, gestos realizados, objetos manipulados, independentemente de toda glosa ou exegese exigida por esses três tipos de atividade e que remetem não ao ritual mas à mitologia implícita.” Gestos e objetos substituem as palavras, conotando cada um, de maneira global, um sistema de ideias e representações: “ao utilizá-los, o ritual condensa sob forma concreta e unitária procedimentos que, sem ele, seriam discursivos. Ele não realiza, portanto, gestos, não manipula objetos como na vida corrente, para obter resultados práticos oriundos de operações em cadeia, cada uma ligada à precedente, por um laço de causalidade (...)”. Quanto às palavras, deve-se perguntar não pelo o que é dito, o que remete ao sistema de representações, mas pela maneira como o dizem. O ritual caracteriza-se ainda por um apelo constante a dois procedimentos: a fragmentação – no interior das classes de objetos e tipos de gestos o ritual se distingue infinitamente, e a repetição – uma mesma fórmula ou gestos são repetidos várias vezes. A razão profunda do ritual, segundo Levi Strauss, deriva do recurso sistemático desses dois procedimentos.*

### **3 – A EXPERIÊNCIA DE CURA NO ESPIRITISMO E A INTEGRAÇÃO COM A VIDA URBANA**

Para o presente estudo, conheci alguns centros espíritas localizados em São Paulo, o Lar do Amor Cristão, com 57 anos de existência, é um dos centros espíritas mais conhecidos e prestigiados do bairro do Ipiranga, conhecido bairro de classe média da capital paulista. Trata-se de um prédio grande, com várias divisões: no térreo funciona como creche para cerca de cem crianças e organização de eventos beneficentes. No segundo andar se concentram as atividades cotidianas dos frequentadores da instituição: palestras, passes, atendimento fraterno, preces e irradiações realizadas em público, desobsessão, grupo de estudos e desenvolvimento mediúnico, este último em espaço privado. O térreo conta ainda com uma pequena biblioteca, livraria e salas para as atividades de pequenos grupos, que ocorriam em datas e horários semanais fixos, respeitando a grande ênfase que os espíritas atribuem à pontualidade.

O centro, austero e despojado em seus tons de azul claro e branco, era ornado com quadros de avisos e mensagens espíritas em alguns cartazes. Na livraria diversas prateleiras com capas de edições antigas de livros de Allan Kardec, e de outros autores espíritas conhecidos dos adeptos. O prédio possui um ambiente agradável, iluminado e muito organizado, em tudo a simplicidade do ambiente é enfatizada.

Após assistir à palestra e receber o passe, fui convidado para uma conversa, estavam presentes no encontro diretores do centro, uma dirigente mulher e um médium de cura. De início, um dos dirigentes apresentou uma ligeira desconfiança quando me apresentei como pesquisador e quando informei o tema de estudo. Fui inquirido não apenas sobre meu trabalho, mas também sobre minha relação pessoal com o espiritismo, em que o mero “interesse científico” se afigurava pobre como justificativa, uma vez que o interesse maior dos espíritas recai no fato de o visitante ser ou não adepto da fé, ou se apresentar como disposto a converter-se. Nesses contatos iniciais eu registrava uma relação inversa à curiosidade de meus pares antropólogos

diante do processo de pesquisa e sobre a escolha de objeto de investigação, uma vez que minha identidade espírita e tradição familiar era mais relevante para meus interlocutores. Enquanto para os antropólogos assumir uma condição de espírita comprometeria o necessário distanciamento, para os espíritas, o histórico familiar nessa religião e a cura alcançada por um parente no espiritismo era a condição para o bom entendimento da doutrina, pois fica evidente o medo dos espíritas de serem reconhecidos como “charlatães” ou acusados de falsa medicina. Os dirigentes enfatizam nos encontros mantidos “que a cura no Kardecismo se distingue de outras crenças, tais como a cromoterapia”.

Durante a conversa e sabendo da minha curiosidade apenas em testemunhar sessões mediúnicas e não em verificar se existem realmente casos de cura, meus interlocutores se mostraram mais tranquilos, em participar de conversas e gravações relatando casos ocorridos naquele centro espírita.

Após as primeiras conversas, com duração de aproximadamente duas horas cada uma delas, fui conduzido à presença de um médium de cura, homem de cerca de 50 anos, comerciante aposentado e um dos principais médiuns do Centro. Ele, antes da incorporação, perguntou-me sobre minha formação e com pouca chance de demonstrar seus saberes a respeito do trabalho de um antropólogo ele, preocupado em relativizar a força da ciência, já indicou diversos autores espíritas que eu deveria ler para entender sobre a questão de cura e doença.

Tal manifestação mostrava que ele estava disposto a compartilhar o conhecimento dele indicando espíritas famosos sobre a questão de cura, fugindo dos famosos médiuns relatados, tantas vezes, na própria academia e divulgados na televisão. Tal comportamento é comum entre os médiuns entrevistados e parece revelar um sinal de exercício competitivo entre saberes tanto no diálogo com a ciência como nos enfrentamentos próprios do campo religioso espírita.

Se o que me levava a procurar o centro era o pretexto de uma pesquisa, ficou claro que os dirigentes me tratavam como um “espírita em potencial”. Dali em diante, eu iria *aprender* a doutrina espírita e ser convidado para todas as palestras e reuniões realizadas naquele centro.

Meus informantes demonstravam curiosidade em relação à pesquisa e compartilharam relatos valiosos. Fui informado sobre as sessões de passes de cura, que são realizadas às terças-feiras, às 19h30. Há sessões distintas para cada caso, alguns grupos de pessoas passam por passes e palestras mais “reforçadas” e quando atingem certa quantidade de frequências, inclusive com um controle feito em uma ficha, elas são direcionadas a outros tipos de passe. Nesse centro há dois tipos de sessões de passes, uma denomina-se Passe Conjugado (PC) que é tido como um passe inicial que cuida da saúde e do espírito e inclui a participação em palestras e o chamado Passe Espiritual (PE) tido no centro como uma “evolução” do fiel após diversas sessões tomando o outro tipo de passe e orientação.

No mesmo dia entrei em uma sala onde vi cerca de vinte pessoas sempre posicionadas na frente de cadeiras vazias, eram quatro fileiras de cadeiras. Sem entender bem em qual deveria sentar, segui o fluxo de pessoas que entravam para tomar o passe que antecede as palestras. Deu-se início à sessão, enquanto alguns liam os textos e outros ficavam com os olhos fechados, a testa franzida, a cabeça levemente arqueada para baixo e não eram perturbados pelos demais enquanto assim estivessem. A prece, como já havia assinalado Cavalcanti (1983), é associada a uma *interlocução com o alto*: portanto, aquele que se encontra num estado visível, lido pelos demais como tal, é retirado do circuito de interlocutores ratificáveis, por se encontrar num “diálogo” de maior relevância.

Todos os trabalhos espíritas são abertos pela prece, concebida como uma relação direta de elevação e contato com a espiritualidade superior (Cavalcanti, 1983). Enfatizava-se o aprendizado de um *timing*, de um preciso comportamento linguístico e de uma determinada atitude corporal. A técnica corporal era conhecida: as pessoas fechavam os olhos e se concentravam, com as mãos sobre a mesa ou em cima das pernas junto aos joelhos, manifestando respeito, humildade, subordinação e elevação. O *timing* era variável, mas não eram recomendadas preces longas no grupo, perfazendo no máximo um ou dois minutos. A prece era marcada por uma entonação de súplica, pausada, em voz alta e falada na primeira pessoa do plural, o chamado

“plural majestático”. Eram permitidas improvisações em torno de um molde formular, referido ao objetivo da reunião.

No sistema de crenças espírita, toda atividade ritual demanda uma preparação do ambiente em que encarnados colaboram com desencarnados para uma faxina espiritual do ambiente, que acontece antes da sessão, equilibrando os fluidos presentes. Há sempre necessidade de um tempo entre as diversas atividades, a fim de que esse equilíbrio possa se restabelecer. Por exemplo, o grupo de estudos não funciona no mesmo dia da reunião de desobsessão, pois há o risco de que o ambiente não esteja ainda limpo das presenças espirituais que ocuparam o espaço, por isso a necessidade de um tempo razoável entre uma e outra atividade.

Meio constrangido em passar apenas pela sessão e passe e me dirigir diretamente a sala da administração onde eu gravava as entrevistas, aceitei o convite de participar de uma palestra em que o tema era o vício e os males que isso causa ao espírito. Ao se apresentar como pesquisador e estudante do mestrado, ficou nítida a intenção dos dirigentes em me definirem como um possível palestrante, de acordo com o seu grau de conhecimento da doutrina.

A participação nos grupos de estudos tem uma nítida função identitária no universo espírita. As sessões do grupo de estudos ocorriam semanalmente, com uma frequência média de cerca de dez pessoas. Havia pessoas que se sentavam à volta da mesa e outras que preferiam permanecer numa posição mais periférica, numa segunda fileira de cadeiras. A proximidade dos participantes ao coordenador indicava, antes de tudo, uma disposição de intervir no debate.

O esquema da sessão dividia-se em prece de abertura, leitura oral de trecho do capítulo, comentários do coordenador e debate, leitura e debate da cartilha didática e prece de encerramento, feita sempre por um membro do grupo a pedido do coordenador. O coordenador solicitou as leituras orais aos participantes, assim como comentários dos trechos lidos. Após o encerramento do debate, as pessoas foram liberadas para retornarem as suas casas e muitos ainda permaneceram conversando principalmente na porta de saída do edifício.

No caso dos frequentadores em busca de cura o processo apresenta diferenciações, neste caso geralmente o doente é levado por algum familiar. Sobre isso uma entrevistada diz:

*Esporadicamente frequentei alguns centros espíritas, nunca me fixei em nenhum, mas nunca deixei de acreditar. Em 2003, meu filho mais velho apresentou uma trombose cerebral após uma cirurgia de sinusite com exames completamente alterados e eles com um estado físico excelente. O que chamou muito a atenção dos médicos que não conseguiam compreender como alguém com estes exames permaneciam em uma situação aparentemente normal. No desespero pela doença do meu filho, fui a um centro espírita pedir ajuda. Quando começamos a participar das sessões de energia com as mãos, após a quinta sessão de energia, a água do galão do bebedouro ficou verde e a cada ressonância que ele fazia as lesões na massa branca do cérebro dele iam diminuindo. Íamos todos os dias, com sessões diárias de passes energéticos de cura e após isso semanalmente. O meu filho mais velho passou a retribuir a energia que recebeu, também dando passes de energia e a cada exame dele a lesão do cérebro sumia, apesar de ser algo impossível para os médicos. O diagnóstico dos médicos consultados era algo sem cura, a trombose criou uma infecção lesionando a massa branca do cérebro e todos os médicos eram unânimes em dizer que não sabiam o que fazer porque o exame dele não condizia com o estado de saúde dele. Ouvi de um médico renomado que a minha fé era muito grande, que a minha reza era muito forte. Foi o único médico que deu a entender que levava em consideração este lado da fé na cura das doenças, em nenhum momento eu e meu filho perdemos a fé. Apesar dos exames e dos médicos que acreditavam que ele estava em coma, ele levava uma vida normal, trabalhando e estudando e todas as noites indo tomar o passe.*

Diferente dos exemplos anteriormente apresentados, onde a ação dos médiuns se dava pela ação individual no interior da coletividade, no caso dos doentes, a coletividade apresenta-se como suporte dos encaminhamentos de cura. É o indivíduo o centro dos acontecimentos, na maior parte das vezes encaminhado por algum parente ou amigo que “doutrina” o doente a procurar o atendimento.

O Kardecismo no Brasil sempre teve como um dos principais pontos de sua prática a cura de males e doenças do espírito e do corpo. Apesar de não aceitarem a denominação de magia, o Kardecismo recebe um grande número

de pessoas que buscam seus serviços independentes de se reconhecerem espíritas ou não.

Em São Paulo, foi constatado por Camargo (1961) que o Kardecismo é tomado como religiões internalizadas. Segundo ele, por religião internalizada entende-se como aquela escolhida pelo fiel que procurou nela encontrar a satisfação de necessidades e uma experiência de adesão à verdade. Nas palavras de Camargo “*esta satisfação e esta experiência constituem a principal fonte da conversão e da manutenção do adepto dentro do quadro religioso*”.

Diversamente, Camargo considera religião tradicional a aceita principalmente em conformidade com a tradição e cuja fonte de adesão não se encontra primordialmente na explicitação de seus valores positivos. Camargo também ressalta que religiões internalizadas e tradicionais são conceitos típicos, nunca encontrados puros na realidade. O autor observa que se trata de religiões mais internalizadas ou mais tradicionais.

Após considerar que o Kardecismo, dentre outras, em São Paulo assume as características de religiões internalizadas, Camargo aponta para duas funções fundamentais para a aproximação de novos fiéis, a função terapêutica e a função de integração na sociedade urbana.

Ao narrar sua história de vida familiar, no espaço urbano paulistano, associada aos primeiros contatos como o espiritismo, uma entrevistada menciona:

*Meu primeiro contato foi através da minha família kardecista que fazia mesa branca da qual eu não participava porque era criança. Mas já tinha conhecimento que existia outra religião além da católica. Perdi minha mãe aos 12 anos de idade, a primeira prova que tive que existia algo além desta vida foi através de uma sessão de mesa branca em família que minha mãe se manifestou e beijou o rosto da minha irmã mais velha e no rosto dela ficou uma marca. Após a morte da minha mãe e passados alguns anos, morando com uma das minhas tias, tive a segunda prova da existência de um plano superior. Em uma discussão sobre a saída da casa em que vivíamos com a minha tia, veio uma vizinha desconhecida pedindo para ir até a casa dela dizendo que tinha um espírito que baixou numa senhora e que chorava muito e chamava por alguma de nós. Quando chegamos lá, encontramos uma pessoa chorando como uma louca se questionando, olha o que eu fiz, olha o que eu fiz para as minhas filhas e se comunicou como sendo a minha mãe, pediu perdão pelo o que fez (suicídio pós-parto) e falava o nome do meu pai e perguntava*

*de mim, que era a menor, que ela tinha me abandonado, sendo que a vizinha não nos conhecia. Após alguns anos, o meu irmão foi fazer a primeira comunhão. Era natural na época fazer uns santinhos para dar de lembrança, estávamos saindo da igreja uma moradora de rua se aproximou chorando muito e pediu um santinho que era dele. Demos o santinho e ela se foi, antes de virar a esquina, ela simplesmente desapareceu. Várias pessoas viram isso, eu e minhas irmãs nunca mais tivemos notícias da minha mãe, nos casamos, tivemos nossos filhos, foi uma época de distanciamento de qualquer religião. Sempre li o evangelho segundo o espiritismo, gostava muito da mãe do Gasparetto, nunca mais frequentei, mas sempre li.*

As duas funções, a função terapêutica e a função de integração na sociedade urbana, apontadas por Camargo e salientadas no depoimento anterior, não são mutuamente exclusivas e atuam frequentemente de modo conjuntas levando às vezes até mesmo a confusão de identificar o motivo de conversão e manutenção religiosa dos fiéis.

A cura é para Camargo e mesmo para meus interlocutores dirigentes e médiuns o motor de aproximação para a fé, em que mais da metade dos indivíduos que aderem às religiões mediúnicas tem nela o motivo primordial de aproximação com as religiões espíritas. As palavras a seguir, ditas por uma dirigente de centro espírita, ilustram tal afirmação:

*Ardendo em febre, ela procurou um hospital e foi fazer um raio-x do pulmão porque ela estava achando que era pneumonia. Fez o raio-x, saiu do exame, esperou o resultado e quando ela viu o resultado disse: é pneumonia, jogou o resultado no banco detrás do carro e foi para casa. Deitou. Quando o filho que é médico chegou, ela falou para o filho dar uma receita para ele buscar remédio para pneumonia. Ele pegou a radiografia e disse: mãe você não olhou direito, não é pneumonia, é um tumor. E aí ela foi para o pneumologista e junto com os cirurgiões viram que o tumor era no mediastino e você não tem dois meses de vida. Ela se desesperou e me ligou, eu disse vai tomar passe e ela foi tomar passe em outro Centro em Pinheiros, o passe é igualzinho ao nosso aqui e inclusive também se chama P3. Tomou os passes se preparando para a cirurgia e quando ela saiu da cirurgia, o médico chamou ela e a família e disse: eu não sei o que aconteceu, o seu câncer estava encapsulado, morto. Então, ela está viva até hoje e isso já faz cinco anos. E ela atribui, tanto que ela toma passe até hoje, ao passe. Ficou encapsulado, eles falaram que foi uma coisa assim para estudo, porque no mediastino encapsular um câncer eles nunca tinham visto.*

Segundo Renshaw (1969), a ênfase na noção de cura espiritual e na ação fluídica de forças espirituais como fatores determinantes do rumo que o espiritismo tomou no Brasil se deve ao fato de que para a maioria dos espíritas, a fé baseia-se não na razão, mas na interpretação de curas como milagres.

Para o espiritismo, segundo Rezende (2012), em linhas gerais, a saúde está associada à harmonia de vibrações energéticas, estabelecidas pelo próprio indivíduo em relação ao seu meio. O gênero de vida que o indivíduo escolheu é dependente de seu grau de adiantamento, que limita seu livre-arbítrio. Quanto menos imperfeições o espírito apresenta, menos tormentos terá de vivenciar em sua vida corpórea. Essa posição que o homem ocupa determina a natureza de sua escolha como prova, expiação ou missão. Sobre isso, um entrevistado mencionou: *“Ele (o espírito) sofre todas as boas ou más tendências até se depurar”*. Segundo Kardec:

São os espíritos que escolhem, de acordo com a natureza de suas faltas, e “portanto, impõem a si mesmos uma vida de misérias e privações, [...] outros preferem experimentar as tentações da riqueza e do poder, [...] muitos, decidem experimentar suas forças nas lutas que terão de sustentar em contato com o vício.” (Kardec, LE, p. 174)

É o espírito que escolhe o corpo com as imperfeições que serão suas provas para auxílio em seu progresso, caso consiga vencer os obstáculos interpostos. Agora, nem sempre são permitidas as escolhas da constituição corpórea, quando o espírito ainda “não está apto a proceder a uma escolha com conhecimento de causa” (Kardec, LE, p. 197).

Há espíritos que, por expiação, precisam de um corpo que limite a manifestação de suas faculdades intelectuais, como o caso de idiotia, de paralisias cerebrais e de outros tipos de patologias limitantes. Sobre esses casos, uma entrevistada menciona sobre a importância dos passes em crianças excepcionais:

*Inclusive além deste centro espírita íamos também a outro centro onde os médiuns eram médicos. Lá se tratavam muitas crianças excepcionais e, conversando com as mães, elas contaram que os passes foram muito importantes na diminuição dos medicamentos tomados por estas crianças.*

A explicação sobre o fato geralmente recai sobre a situação de espíritos que, como gênios que em vidas anteriores, abusaram de certas faculdades em detrimento de muitas pessoas, e, na atual existência, estacionam a inteligência para trabalhar os sentimentos, já que mesmo em um corpo defeituoso o espírito tem consciência do atual limite de sua liberdade. Esse é “um estacionamento temporário” – um instrumento de castigo (Kardec, LE, p. 207). O corpo físico receberá a codificação genética que foi planejada no “mundo invisível” e durante a fase de concepção irá receber o acompanhamento da espiritualidade mais evoluída. Em relação a isso, Rezende (2012) afirma que o planejamento genético, com exceção das doenças de má formação corpórea (teratogêneses), são situações em que o indivíduo apresenta a tendência para determinados tipos de patologias. Essas tendências farão com que o indivíduo desenvolva, ou não, a patologia conforme sua necessidade de aprendizagem espiritual na Terra. Rezende (2012) afirma que esse determinismo possui certa relatividade, oferecida conforme a ação do indivíduo na atual existência. Algumas ações/attitudes poderão aliviar o carma planejado. O planejamento reencarnatório do exemplo anterior talvez previsse uma patologia de graves comprometimentos, que poderão se manifestar em uma forma mais branda, caso o comportamento do reencarnado seja favorável às boas condutas e aos cuidados com o corpo e à saúde. Mas também ocorre que alguns sofrimentos podem ser decorrentes de atos praticados por livre vontade na própria vida atual, com manifestação de patologias adquiridas na atual existência como recurso de contenção de comportamentos não saudáveis ao progresso espiritual. Como afirma Kardec, “só as grandes dores, os fatos importantes e capazes de influir no moral, Deus os prevê, porque são úteis à tua depuração e à tua instrução” (Kardec, LE, p. 393). Boa parte dos sofrimentos, senão todos, são decorrentes da estrutura do pensamento. O espírito, através do fluido universal, emite o pensamento, os sentimento e sua vontade. O pensamento emite vibrações em frequências que dependem de seu tipo, de sua qualidade, e podem gerar certas enfermidades. Sobre as dores do corpo e os sofrimentos associados ao pensamento e às discordâncias vividas no cotidiano com vibrações fortes que, segundo o espiritismo, podem gerar doenças, uma entrevistada narra a seguir seu processo de vida familiar e cura no espiritismo:

*(...) eu nasci em um lar católico, minha mãe fazia batizado de boneca, fiz primeira comunhão e ia na igreja. Só que com o tempo eu casei, não seguia mais, até que eu fui me deparar com o budismo, gostei muito, frequentei assiduamente, participava de reuniões, fazia reuniões em casa também, mas só que no budismo era assim, não tinha um ser superior, tanto eu como você poderíamos alcançar a “graça” fazendo a oração. Então eles ensinavam que não tinha um Deus em cima da gente. Havia um homem que, através da meditação e da oração, alcançou o que queria e o que a gente ia querer também iríamos alcançar assim. Mas no fundo mesmo eu sempre tive aquela pergunta, e Deus e Jesus? Até que teve um dia que teve algum problema entre o clero e o presidente e fez com que eu fosse perdendo a fé, fui saindo aos poucos até que não fui mais. Aí com o passar do tempo eu vim frequentar o perseverança (centro espírita) e me identifiquei bem, porque lá você estuda o evangelho, a bíblia, faz caridade, então estamos fazendo as coisas dentro da bíblia, sabe? Estudar os livros do Chico Xavier, alguma coisa de Allan Kardec, eu estou me sentindo muito bem assim. Depois que realmente virei espírita, sinto que estou aprendendo, estou me sentindo uma pessoa mais lapidada, melhor, melhor comigo mesma, com os outros, com os familiares. Acho que estou cumprindo o meu papel aqui na terra. Eu acho que no espiritismo tenho uma orientação mais sadia do que eu estou vivendo, do que eu participo no dia a dia. Cura mesmo, eu fiz tratamento espiritual pra um nódulo no seio, fiz direitinho como eles explicaram, e quando eu refiz o exame novamente, ele estava ali, mas cristalizou, não evoluiu. Fiz novamente o exame que a médica pediu e ele continua cristalizado. Tudo depende da fé da gente, se você tem a fé, você vai fazer tudo direitinho e vai ser curada. E eles não falam pra você não buscar um médico de fora, eles estimulam a seguir o que o médico está falando.*

A narrativa anterior evidencia os processos vibratórios de cura tão significativos para os gerenciadores da fé espírita, quando dizem: “São essas vibrações que permitem a ação sobre o fluido universal, que é a estrutura permissora de contato entre os dois mundos o “visível e invisível”.

Entre os espíritos desencarnados, a interação pensamento/frequência/vibratória/fluido universal é direta; entre os encarnados, terá de passar pela mediação do corpo físico. Essas interações permitem influência do “mundo invisível” sobre os encarnados, produzindo as inspirações, mas “essas inspirações, que ocorrem pela transmissão de pensamento a pensamento, são ocultas e não podem deixar nenhum traço material” (Rev. Esp., 1861, p. 165).

No espiritismo, segundo Rezende (2012), seja pelo pensamento ou por tendências apresentadas na programação espiritual da genética, todas as doenças são alterações no perispírito, e todas são de origem espiritual; desta vida ou decorrente de vida passadas, o espírito tudo controla.

Ao contrário da “ciência moderna”, que pensa a herança familiar genética, a hereditariedade para o espiritismo se estabelece na seleção dos genes no momento da concepção, responde a uma ocorrência de influências da carga cármica dos sujeitos pelas necessidades de progresso, pela vontade do espírito que está reencarnando, ou pelo direcionamento de seus espíritos protetores. Em relação ao processo evolutivo no plano físico, o espiritismo concebe uma intervenção do mundo espiritual nos processos da natureza, mas sempre respeitando as “Leis da Natureza”. Para os intelectuais espíritas, um exemplo disso foi a evolução das espécies orientada por “Espíritos de Luz” em nome do “Criador”. As mutações genéticas no corpo físico ocorreram somente depois das alterações no corpo espiritual – a matriz da forma física. Kardec, ao expor a diversidade dos mundos, afirma que o planeta Terra é um mundo de onde não vieram almas novas (estágio primitivo) para povoá-lo, explicando, assim, o porquê de os nossos cientistas “não encontrarem o elo de transição da transição do animal para o homem na teoria de Darwin” (Incontri, 2001 e Kardec, LG, 1944).

Tendo como exemplo Jesus, os espíritas pensam que, pela fraternidade humana, é possível colaborar para a reeducação espiritual, denominada reforma íntima e a ação fluídica entre os corpos em benefício dos homens encarnados. Pela orientação espiritual e pela imposição de mãos, Jesus transmitia seus poderes espirituais e energias de cura. O terapeuta espírita, também por meio dos rituais do passe (imposição de mãos), da água fluidificada, da prece, da evangelhoterapia, permitirá a energização do encarnado oferecendo-lhe o fluido universal – são os recursos terapêuticos da fluidoterapia.

A associação entre os fluídos e o passe é uma proposta terapêutica para males do corpo e do espírito, apresentando mecanismo de ação no perispírito, em que conceitualmente “é uma transfusão de fluidos de um ser para outro”

(Oliveira, 1995, p. 111) que beneficia quem recebe, pois oferece fluidos bons, fortalecendo e modificando os existentes.

Em Kardec, o fluido vital pode ser transmitido de um indivíduo a outro, favorecendo por doação àquele que tenha menos (Kardec, LE, p. 77). Durante o ritual de passe, ocorre conexão entre o mundo visível (material) e o invisível (espiritual) através do corpo e mente do médium passista, como expressão da relação entre homem e os Espíritos superiores (Cavalcanti, 1983).

Sobre o passe, a Federação Espírita Brasileira pontua os regramentos oficiais afirmando que a técnica para a atividade de passe solicita que seja realizada em ambiente específico (câmara de passe), geralmente com porta de entrada e saída que permita fluxo contínuo e evite tumulto, com uso de luz azul (aspecto que caracteriza a paz na cromoterapia); as pessoas envolvidas precisam ficar em silêncio, realizando preces que permitam a conexão com a espiritualidade mentora e colaboradora da terapia. Além de ritual, o passe estabelece a fé na eficácia para auxiliar na cura de alguma doença ou em problemas de origem emocional ou espiritual. Ele pode ser uma forma de restauração da ordem para o tratamento do indivíduo enfermo, tanto no nível físico como no campo espiritual.

Segundo Rezende (2012), o ritual do passe, nos centros espíritas, também é uma forma de agregar as pessoas, fazendo com que elas se sintam membros de um grupo religioso, uma coesão social em que todos estão no mesmo conforto de receber ajuda espiritual. De acordo com uma entrevistada:

*Atualmente, vou às quartas-feiras no centro tomar passe e renovar as energias, ouvir a palestra e ver o quanto é bom a caridade. É meu tempo de parar e refletir em minhas ações. De quinta-feira frequento o grupo de estudo, lemos e debatemos o livro e assuntos “polêmicos” como aborto, assassinato, casos que nos geram dúvidas. Encontrei uma religião que está sempre com as portas abertas para mim, acalma meu coração em momentos que preciso e renova minhas energias semanalmente.*

A renovação de energias é a ação conjugada dos espíritos com o terapeuta, o médium passista, que se coloca à disposição para transmitir os fluidos. A eficácia depende da boa vontade do terapeuta que serve de mediador da ação dos espíritos que oferecem o fluido magnetizador e agirá na

estrutura psicobiológica do doente. Os recursos de fluidoterapia por meio do passe podem oferecer vigor magnético que possibilite a cura ou a melhora do quadro patológico.

De acordo com Rezende (2012), o passe é uma atividade terapêutica muito antiga. Trata-se de uma operação complexa e diversificada pelos contextos culturais, que depende de vários fatores. A descrição de seu mecanismo é a transferência de fluidos, podendo ser também redistribuição ou eliminação de fluidos, oferecidos a uma pessoa necessitada. O processo de redistribuição de fluidos descrito por Kardec coloca a “ação magnética produzindo-se de três maneiras”:

1 - pelo próprio fluido do magnetizador; é o magnetismo propriamente dito, ou magnetismo humano, cuja ação se acha adstrita à força e, sobretudo, à qualidade do fluido; 2 - pelo fluido dos espíritos, atuando diretamente e sem intermediário sobre um encarnado, seja para curá-lo ou acalmar um sofrimento, seja para provocar o sono sonambúlico espontâneo, seja para exercer sobre o indivíduo uma influência física ou moral qualquer. É o magnetismo espiritual, cuja qualidade está na razão direta das qualidades do Espírito e 3 - pelos fluidos que os espíritos derramam sobre o magnetizador, que serve de veículo para esse derramamento. É o magnetismo misto, semiespiritual, ou, se o preferirem, humano-espiritual.

Combinado com o fluido humano, o fluido espiritual lhe imprime qualidades de que ele carece. Em tais circunstâncias, o concurso dos espíritos é amiúde espontâneo, porém, as mais das vezes, provocado por um apelo do magnetizador (Kardec, LG, p. 296).

Entre os espíritos, o passe é também visto como atividade caritativa, pois o médium passista está exercendo um serviço de amor ao próximo, sem distinção de extrato social ou de condições morais do indivíduo receptor. Os tipos de passes são classificados em: individual; coletivo; e a distância. Existem requisitos para ser um bom passista, pois precisa apresentar muita responsabilidade, já que a capacidade de doar fluido é vista como dependente da conduta moral, da estrutura do pensamento e do preparo para o ritual. Esse preparo envolve cuidado com o corpo físico via uma alimentação saudável (designada como leve, por diminuir uso de gorduras e carnes visando não

interferir na transfusão de energia), estudo da doutrina, autocontrole da mediunidade e das emoções, sendo recomendado estar calmo e relaxado (Silva, 2009).

A prece, segundo Rezende (2012), é outro recurso terapêutico muito estimulado entre os espíritas e pode ser vista principalmente sob duas formas: a prece pessoal e a prece intercessória. A prece é uma irradiação de vibrações com intercâmbio com o plano espiritual. O indivíduo poderá recorrer pessoalmente à prece para seu reequilíbrio, ou receber seus benefícios por intermédio da prece intercessória, proferida por alguém que solicita as vibrações a seu favor. A prece intercessória poderá vir de um espírito encarnado ou desencarnado que provavelmente tem alguma ligação afetiva com o paciente necessitado das vibrações fluídicas. Existem muitas obras espíritas que trazem preces padronizadas. Na obra “*Evangelho segundo o espiritismo*”, o último capítulo é dedicado a uma coletânea com 84 modelos de preces para variados objetivos.

Mas, para essa intervenção vibratória, os espíritas orientam as pessoas a irem além das preces padrão, construindo uma comunicação espiritual com a criação de expressões próprias que permitam um diálogo emotivo junto à espiritualidade. Para eles, o que vale na prece são os sentimentos envolvidos. A prece auxilia na alteração da postura mental, ajuda no nível espiritual e perispiritual por meio do reequilíbrio do pensamento, portanto psíquico, restabelecendo-o pelo menos parcial ou momentaneamente. Pela prece, é possível obter um recurso importante para as situações de enfermidade decorrentes de processos obsessivos. O recurso terapêutico para os casos de obsessão são tarefas que envolvem geralmente um médium receptor do espírito que exerce o papel de obsessor e um orientador que dialogará com o obsessor.

Esses recursos terapêuticos, estimulados pelo pensamento espírita, estão listados no campo das medicinas paralelas, conforme denominadas por Laplantine e Rabeyron em 1989. As terapias de existência concomitante ao sistema da “medicina convencional”, frequentemente chamadas de “terapias alternativas”, são ponto relevante para a sociedade, e bastante estudadas na

Antropologia, sendo assunto de muitos estudiosos, internacionais e brasileiros, como o caso de Luz (1996; 2005) que há bastante tempo se dedica ao assunto.

Camargo (1961) aponta para dois aspectos que explicariam essa busca por “medicina alternativa” ao dizer:

A existência em São Paulo, de uma tradição terapêutica “sacral” que, valorizando a “medicina de ervas”, não deixa de considerar os aspectos espirituais e mágicos da etiologia e terapêutica das moléstias. Essa forma de “medicina” tradicional, preponderante especialmente na zona rural, formou mentalidades aptos a aceitarem com facilidade os tipos de explicação dos fenômenos patológicos e a terapêutica indicada por umbandistas e kardecistas. (p. 94)

Assim as experiências de cura constituem argumentos especialmente eloquentes em prol das religiões mediúnicas. A eficácia prática demonstrada pela cura, seu caráter experimental e também o seu significado moral, em termos de minoração dos sofrimentos humanos, constituem poderosos elementos de convicção.

Apesar do grande número de centros que oferecem a terapia espiritual, para Camargo (1961), a consulta pela população como um todo não é tão grande quanto se supõe. Mesmo as classes desfavorecidas são católicas de tradição, cultivando a religião instrumental da promessa a santos e reconciliando a medicina oficial com o curandeirismo nas ocasiões de crise. Essas pessoas consideram que as duas esferas – a da medicina mágica e da medicina oficial – não são paralelas e se inter-secionam frequentemente em proveito dos que sofrem.

Além da cura oferecida, Camargo (1961) aponta para o fato de que as religiões mediúnicas também possuem a capacidade de integrar o indivíduo na sociedade urbana. Na entrevista de uma mulher ficou demonstrado isso quando foi afirmado: *“Eu acho que no espiritismo tenho uma orientação mais sadia do que eu estou vivendo, do que eu participo no dia a dia.”*

A função de integração é comum a todas as religiões. Ela faz a mediação entre os desejos, aspirações e sonhos humanos e as limitações de nossa contingência e relativismo, a religião nos justifica diante dos outros homens e de nós mesmos e nos harmoniza.

No caso das religiões mediúnicas a função de integração na sociedade urbana tem um papel de grande importância. A rapidez de transformação cultural que passa a população urbana reclama por agentes de integração. São instituições, ritos e valores capazes de afetar as personalidades e as habilitar pelo menos a suportar o estilo de vida de uma sociedade urbana, assim as religiões mediúnicas funcionam como uma alternativa possível no processo de adaptação das personalidades às exigências da vida urbana.

Camargo (1961) analisa também as características da doutrina, do culto e da ética mediúnica que facilitam o papel de adaptação à vida urbana desempenhado pelo *continuum* e explica o extraordinário crescimento dessas religiões. A tradição cultural brasileira, segundo Camargo: “*é impregnada de um estilo sacral de compreender a realidade.*”

Assim o fato de internalizar a orientação de vida e se procurar valores, de modo sistemático e organizado, no sentido “racional” Weberiano, não impede que as expectativas de solução e os próprios valores almejados sejam de natureza sacral.

A dimensão “racional” Weberiana só é conseguida pela assimilação do sacral na vida corrente, preenchendo o grande vazio, as falhas e frustrações da condição humana. O amor e a caridade se tornam presentes no mundo capitalista, diminuindo suas contradições, servindo de proteção psicológica e dando sentido à vida que não se limita apenas ao jogo funcional dos interesses materiais. Muitas vezes a solução sacral é a única que parece compreensível e significativa, a única bastante radical e profunda para ser capaz de organizar a vida íntima e atribuir valor e sentido às ações e experiências. Em relação a esta questão, uma entrevistada comentou que:

*Acredito que sempre que vamos procurar uma ajuda espiritual, seja em qualquer religião, vamos sempre pela dor e dificilmente pelo amor. Fui batizada na igreja católica e aos 12 anos comecei a frequentar o catecismo que acabei não concluindo. Minha mãe era católica, mas tinha seu lado espírita, gostava de ler livros de Chico Xavier e tinha até o livro dos espíritos (que hoje sou eu quem uso para estudar). Aos 38 anos, minha mãe descobriu um tumor no cérebro, eu tinha 11 anos, e passou a frequentar um centro espírita e a fazer algumas cirurgias e tratamentos espirituais também. Eu ia junto algumas vezes, mas não entendia o que se passava. Enfim, há*

*seis anos, minha mãe faleceu e então eu tive uma depressão muito forte e síndrome do pânico também. Acabei indo buscar ajuda na igreja católica, ia às missas todo domingo (...) porém não achava respostas para as minhas dúvidas e pensamentos. Então comecei a ir com duas amigas a um centro espírita perto de casa, além de assistir à palestra e tomar o passe, resolvi também fazer o curso de introdução ao espiritismo e acabei concluindo em seis meses.*

Camargo (1961) sugere como explicação ao crescimento das religiões mediúnicas a afirmação que a solução sacral para a orientação de vida assume no Brasil uma importância considerável. De acordo com Camargo: “A capacidade de poder combinar valores éticos internos, organizados de modo racional, com o estilo sacral de interpretação da vida é uma das principais razões do sucesso das religiões mediúnicas.” (p. 112) Exemplo de tal afirmação foi encontrado no centro espírita quando uma entrevistada mencionou:

*Quando pequena fui criada na religião católica. Cheguei a fazer até catecismo, contudo, muitos dos meus questionamentos não conseguiam ser preenchidos/respondidos pela religião católica, e foi então que comecei a me envolver e a estudar o espiritismo. O “Evangelho segundo o Espiritismo”, de Alan Kardec me abriu muito mais a mente e me fez raciocinar em cima de alguns questionamentos, me dando uma certa calma e entendimento sobre alguns reveses da vida.*

Esse modo de visão sacral da realidade é composto por dois aspectos que os caracterizam. O primeiro aspecto diz sobre a participação, na compreensão dos fatos, de elementos de uma esfera que transcende o mundo material e natural. Outro exemplo sobre isso, foi identificado quando um entrevistado disse: “Eu passei por um momento ruim, era coordenador de uma faculdade, eu que montei a faculdade, puxaram meu tapete. Só lendo o espiritismo é que eu saí dessa depressão, e lendo foi uma autoconscientização”.

Outro entrevistado disse:

*Eu uso o espiritismo como uma maneira de direcionar minha vida em um momento de dificuldade, de ter fé. Em um momento que está tudo ruim, eu vou lá, leio alguma coisa que me dá uma sustentação para que eu siga, saia do buraco, levante a cabeça e siga adiante.*

Há nas religiões mediúnicas a aceitação de uma esfera de realidade que se contrapõe à realidade profana comum. Essa esfera não se opõe e se separa da vida cotidiana, se interpenetram caracterizando uma condição básica de sua funcionalidade na vida corrente.

Na sequência, há outro caso relatado por um entrevistado que descreve a importância do espiritismo em sua vida corrente:

*Eu sou espírita, acredito em reencarnação, acredito que nós viemos aqui com um propósito que nós sabemos, mas não temos consciência aqui, e é como se nós programasse algo do outro lado e aqui é como se tivéssemos que descobrir o que já programamos para nós mesmos e aceitando o que se passa e tentando melhorar. Eu vejo o espiritismo como uma forma de você aprender, tomar porrada na cara mesmo e segurar a onda, não revidar, não julgar e que é muito difícil, tentar fazer a tua vida aguentar a pressão do que colocam sobre você e ao mesmo tempo não julgar e devolver, mesmo sendo muito difícil.*

Essa esfera que transcende o mundo material e natural é capaz de explicar os fatos e acontecimentos da vida, integrando no sistema comum e profano de explicação das coisas revelando assim um sentido mais integral de nossas experiências de vida. Aos olhos do fiel, esta esfera invisível é uma realidade que o ajuda a interpretar sua experiência cotidiana e de modo significativo orientar sua ação de maneira coerente e sistemática.

O segundo aspecto é caracterizado pela compreensão mítica da realidade que a participação de outra esfera da realidade resulta. As religiões mediúnicas conseguem, assim, através da compreensão mítica da realidade, dar sentido a cada episódio da vida como parte de uma história significativa, fundando ao mesmo tempo os valores morais que a história representa. Assim o acaso e o absurdo desaparecem, dando espaço para uma compreensão que dá sentido aos fatos e acontecimentos, denominando-os como “avisos”, “oportunidades” ou “provações”, ou seja, pleno sentido aos eventos diários.

Uma entrevistada, ao comentar sobre o acaso e reveses da vida, disse:

*Falando em reveses, há cerca de cinco meses, fiz uma ressonância pélvica e fui diagnosticada com endometriose no ovário esquerdo e na ligação útero-sacro, bem como com um Mioma muito grande no útero, onde médico não sabia se seria possível a retirada do mesmo apenas por vídeo-laparoscopia, devido a sua localização muito difícil*

*dentro da parede do útero. Caso não fosse possível, teria que me submeter a duas cirurgias: vídeo-laparoscopia para retirada da endometriose e uma cesária para a retirada do mioma. Visto que eu ainda não tenho filhos e nunca engravidei, fiquei muito assustada com essa última possibilidade. Contudo, como espírita que sou, não me dei por vencida e comecei um tratamento espiritual junto a linha médica de Bezerra de Menezes. Logo após a terceira semana de tratamento, o médico me solicitou um novo ultrassom. Quando ele abriu o exame no consultório, apesar do mioma estar lá, como indicado na ressonância pélvica, a endometriose não aparecia. O médico disse que isso não era incomum, visto que para certas coisas, a ressonância pélvica é mais eficaz em questão de imagens. Bom, eu já pensei diferente, e continuei na minha fé indo toda semana fazer o meu tratamento espiritual. Quando a cirurgia foi marcada, o médico me pediu os exames pré-operatórios e também no exame de sangue (CA 125) a endometriose não aparecia. O médico comparava a ressonância com o ultrassom e o exame de sangue e não sabia me explicar a respeito da existência da endometriose ou não, as palavras dele foram “estranho, apesar da ressonância mostrar a endometriose, não consigo vê-la no ultrassom e nem o seu exame de sangue acusa (...) enfim somente no dia da operação verei o que temos ou não aí. Apesar da minha fé e da certeza de que a minha endometriose estava sendo tratada, ainda existia o mioma, que estava numa localização muito complicada. Eu sabia que teria que operar, mas o problema era qual cirurgia fazer. Continuei no meu tratamento espiritual e uma semana antes da minha cirurgia no hospital, fiz uma cirurgia espiritual para mover o mioma um pouquinho mais para fora da parede do útero, a fim de facilitar a retirada do mesmo apenas pela cirurgia mais simples, sem precisar me abrir com uma cesária. Palavras do mentor espiritual: “deslocamos o mioma um pouquinho da parede do seu útero e você tem 70% de chances de não precisar fazer a cesária, mas nem tudo depende apenas da espiritualidade, o restante é questão de merecimento”. Quando acordei vi que não foi necessário a operação através de uma cesária e apesar de ter sido uma cirurgia demorada, o meu mioma de quase 6 cm foi retirado todo pelo umbigo, através da vídeo-laparoscopia. E quando perguntei ao médico se ele tinha tirado também a endometriose, ele me disse “não encontrei nada. nem no ovário e nem na ligação útero-sacro”. Fé é tudo!*

Sobre o relato anterior, um médium de cura entrevistado afirmou que não existe “passe de cura” e sim auxílio, a cura só é alcançada pela própria pessoa e seu mérito pessoal.

Outro entrevistado faz distinção entre os espiritismos existentes no Brasil e afirma que: “*Mas claro que sei perfeitamente que a Umbanda nada tem a ver com o espiritismo*”. Desse modo ele apresenta uma distinção entre as fronteiras religiosas que só existem do ponto de vista de quem aceita uma doutrina como verdade absoluta. O restante dos fiéis estão em busca não de uma conversão, mas de resultados práticos em suas vidas.

O ponto de vista subjetivo dos fiéis fica evidente quando a expressão “espírita” acaba cobrindo todo o *continuum* apesar do protesto dos kardecistas considerados pelos estudiosos como mais ortodoxo, como vimos na entrevista anterior. Na pesquisa de Camargo, até mesmo os Umbandistas mais ortodoxos sempre se denominam como “espíritas” por essa denominação gozar de uma melhor aceitação social do que a Umbanda. Camargo foi o primeiro autor a verificar que somente após um primeiro contato é que as pessoas especificam a natureza umbandista do seu Espiritismo. Mais importante que isso é a consciência popular de continuidade e de identidade religiosa entre a Umbanda e Kardecismo.

Esse entrevistado que define uma fronteira religiosa explícita pode ser explicado do ponto de vista de Bordieu (1996) e a sua teoria de campo e *habitus*. Entendemos então que esse entrevistado por ter uma tradição kardecista na família que os outros afirmam não ter faz com que o seu *habitus*, incorporado pelo indivíduo inicialmente através da família, resulte em uma maior apropriação de capital simbólico dentro do campo.

Se considerarmos o Kardecismo como um campo, vemos que não é muito diferente do campo científico, por ele sempre se afirmar como ciência e filosofia, percebemos que a profissionalização que ocorre nos diversos campos é explicitamente percebida nos quadros do campo kardecista. Assim a maior apropriação do capital simbólico, que no “campo kardecista” entendo por ser um maior aprofundamento no estudo da doutrina e na afirmação da racionalidade deste campo, faz com que indivíduos com maior apropriação de capital simbólico legitimem as fronteiras religiosas, ao passo que os frequentadores do “campo kardecista” que não ou quase não possuem capital simbólico acabam por transitar entre as mais diversas experiências religiosas.

Ao entrar em contato com uma dirigente da Federação Espírita de São Paulo para obter permissão de realizar as entrevistas dentro da respectiva sede, fui imediatamente informado que ali havia dois tipos de indivíduos. Os conhecedores da doutrina, do ponto de vista do Bordieu, os legitimadores da característica racional do Kardecismo, e do outro lado os frequentadores em busca de consolo e equilíbrio espiritual. A desigualdade no “campo kardecista” é assim explicitamente legitimada por sua dirigente.

Outro aspecto que chamou atenção é que apesar da nítida valorização que os kardecistas fazem da experiência intelectual, do conhecimento da doutrina, a Federação Espírita em São Paulo faz de sua atividade denominada de “Assistência Espiritual” uma verdadeira reprodução de um modelo fabril, repetitivo. A tal valorização do aspecto intelectual de estudo da doutrina não é aplicado aos fiéis que ali buscam consolo. A “Assistência Espiritual”, talvez por uma opção de tentar não prender aqueles que buscam somente consolo em sessões cansativas ou até mesmo chatas do ponto de vista para quem quer resultado imediato, faz o ensinamento do evangelho em apenas dez minutos e após isso a longa fila já é encaminhada para o “passe energético”, que também não dura mais de dez minutos e é encerrada com o toque de uma campainha. Deste modo, a “Assistência Espiritual” realizada na Federação Espírita de São Paulo se assemelha ao um modelo de repetição fabril, em que em menos de 20 minutos o indivíduo que busca realmente só o reequilíbrio espiritual consegue o seu objetivo prático e imediatista.

Esse caráter repetitivo realizado pela Federação Espírita em São Paulo não é característico dos centros localizados em bairros, que frequentados por um número inferior de indivíduos, resultam em uma valorização do aspecto doutrinário em detrimento do aspecto de resolução imediatista. Uma sessão em um centro “de bairro” leva entre duas ou três horas e a aproximação do médium realizador da sessão se dá de modo mais individual e pessoal com aqueles que frequentam.

Assim noto que a Federação Espírita de São Paulo, ao realizar sessões de “passes” de vinte em vinte minutos, atrai para dentro de seu prédio um movimento contínuo de indivíduos que eventualmente possam se interessar pelo aspecto mais religioso da doutrina e buscar mais informações na própria

livraria da Federação que fica logo na saída do prédio. Notei que o fluxo de pessoas que entram e saem das sessões de “passes” passam diretamente pela livraria e poucos durante a exposição rápida da doutrina acabam lendo os “panfletos” que contêm mensagens de conforto, nitidamente com aspecto religioso.

A realização dos “passes” provavelmente é parte de um modo de conquistar novos adeptos, que, para conseguirem distinção e legitimação dentro do “campo kardecista”, deverão certamente passar pelos cursos oferecidos de doutrinação.

Também chamou atenção a quantidade de jovens que ali estavam na fila esperando para tomar um “passe” para limpar as energias ruins e posteriormente passarem por uma “consulta espiritual”.

O objetivo daquelas pessoas que ali estavam na fila notadamente são distintos, é possível perceber pela expressão facial de algumas pessoas que elas estão realmente sofrendo de algum problema físico ou emocional, é visível que elas estão ali em busca de uma consulta que oriente as suas ações com a finalidade de vencer suas mazelas. Os outros indivíduos da fila, pelo teor de suas ações, como conversas descontraídas, risos provavelmente apontam para o fato de que esses buscam somente a limpeza espiritual. E isso pode ser confirmado por após a realização inicial do passe de limpeza, inicia-se a formação de outra fila para passar pela consulta com o espírito. Neste momento, a fila diminui consideravelmente, restando apenas as pessoas que têm um problema para ser discutido e conversado com o espírito que fala através do médium.

Após essas observações, noto que a necessidade de tomar um “passe” para limpar as energias negativas ou reequilibrar as forças é talvez na mente desses indivíduos como uma necessidade cotidiana, semanal. No Kardecismo, do ponto de vista de quem quer esse objetivo prático, não importa as distinções históricas, doutrinárias e ritualísticas, importa passar pelos ritos de ambas e experimentarem o conforto espiritual que efetivamente ambos proporcionam.

No caso de uma doença, principalmente as de difícil cura do ponto de vista da medicina ocidental, as fronteiras religiosas desaparecem ainda mais do ponto de vista dos fiéis. Noto que quem busca apenas o “passe” no

Kardecismo faz uma avaliação de qual é mais apto para efetivar a sua busca. Em outras palavras, quem é mais forte ou mais fraco. Mas no caso de uma doença, a busca do indivíduo também faz uma distinção por força ritualística, mas apesar desta distinção ela não deixa de buscar as outras opções, criando assim uma somatória de experimentos de rituais de cura, sejam eles em religiões mediúnicas, sejam eles em religiões pentecostais.

A fala de um entrevistado mostra sua transição por diversas religiões devido a um problema de doença:

*(...) tentei várias religiões, o catolicismo, os evangélicos e percebi que não estava ajudando muito. Aí fui pra outra religião chamada "Aitemaikai", você não conhece (...) e lá eu consegui recuperar o movimento do ombro e do pescoço, consegui voltar ao normal.*

Uma das razões do sucesso das ideias mediúnicas, segundo Camargo, é a sua coerência e harmonia com noções e valores populares, característicos do processo brasileiro de urbanização.

O evolucionismo, ideia contida no Kardecismo, tanto no sentido da paleontologia, como na conceituação sociológica de progresso, ou no sentido religioso da evolução dos espíritos é uma ideologia evidentemente em coerência com a nossa sociedade, que valoriza o progresso individual como prêmio do esforço.

## 4 – CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo deste trabalho foi inicialmente apresentar a constituição da teoria de um “*continuum* mediúnico” tratado por Camargo (1961), essa teoria foi revisitada e foi constatado a sua presença ainda nos dias atuais por meio do gradiente formado pelos extremos do espiritismo, caracterizado pelo trânsito dos fiéis que buscam a cura, outras religiões que não se assemelham com as religiões mediúnicas e o “movimento espírita”. Através dos relatos de fiéis vimos que o trânsito entre os indivíduos que buscam a cura de doenças hoje inclui desde seitas orientais menos conhecidas, passa pelo catolicismo tradicional, chega às igrejas pentecostais e pelas religiões mediúnicas. Após isso demonstrei através do levantamento bibliográfico como ocorreu a institucionalização das religiões espíritas no Brasil.

Constatou-se, por meio das entrevistas realizadas, que o movimento de institucionalização vai além da necessidade de as práticas serem caracterizadas e legalizadas do ponto de vista civil e criminal como religiões. Essas mesmas práticas já estavam influenciadas pelo catolicismo e por outras religiões, então a institucionalização não é dado apenas pelo Estado normatizado e também pelos indivíduos que já buscavam uma religião no sentido de religação com um Deus ou ser superior, para obter um consolo espiritual.

Por isso, após tratar a institucionalização dessas práticas no Brasil, foi dado destaque ao contexto histórico do espiritismo no Brasil e seus movimentos históricos que culminaram em religiões espíritas ou em um movimento espírita brasileiro, tratado sob o ponto de vista dos autores que colocam nessa classificação o Kardecismo e o “*continuum* mediúnico” que elas representam em nossa fisionomia social.

Após as devidas contextualizações e exposições das diferenças entre ambas as religiões mediúnicas foi necessário uma teorização sobre a magia do ponto de vista da Antropologia. Esta é normalmente confundida com religião, então foi necessário fazer a distinção entre essas categorias de acordo com autores da Antropologia, bem como a distinção dessas categorias entre as

religiões mediúnicas tratadas por Camargo (1961). A ciência também foi mencionada nesse trabalho, com a finalidade de visualizarmos as distinções do ponto de vista do fiel e dos indivíduos racionalistas perante a magia e as religiões. Também foi considerado o ponto de vista dessas religiões mediúnicas sobre a doença e seus respectivos sistemas de tratamento e cura.

Esse trabalho pretendeu, através do levantamento bibliográfico e da exposição de relatos de fiéis, entender como são produzidos os fenômenos religiosos mediúnicos no Brasil e a sua função de integração no mundo atual. Através da teoria de um “*continuum* mediúnico”, foi possível perceber que do ponto de vista do fiel esse *continuum* continua em vigor após quase meio século de sua formulação teórica.

Apesar das diferenças históricas entre os espiritismos existentes, foi constatado que a função do *continuum* de promover conforto espiritual e cura de doenças vai além de ser um modo de os indivíduos buscarem esses resultados por causa do processo de urbanização.

Hoje o processo de urbanização está mais do que consolidado nas grandes metrópoles brasileiras, um dos aspectos evidenciados nas visitas aos centros espíritas é a presença cada vez mais maciça de jovens, até então “ensinados” a pensar de modo racional, envolvidos em rituais no espiritismo. Percebi com essas visitas e com as entrevistas que, apesar do movimento de racionalização do indivíduo, há uma necessidade de se ter algo para crer.

Nas entrevistas, com exceção daqueles que eram extremamente conhecedores da doutrina kardecista e tinham uma tradição familiar no Kardecismo, todos apontaram para “experimentação” de pelo menos duas ou mais religiões ao longo de suas vidas religiosas. Entre essas experimentações ficou claro que no Brasil as fronteiras religiosas simplesmente não existem do ponto de vista do fiel que procura se adequar em alguma das diversas religiões que são praticadas nesse país.

Se as fronteiras religiosas, segundo Paula Montero, perdem muito de sua consistência empírica quando analisadas do ponto de vista da luta concorrencial, entre os fiéis, quando o foco se desloca para a experiência dos frequentadores e usuários das casas de culto, elas simplesmente parecem não existir. Considerando esse processo do ponto de vista dos fiéis frequentadores,

percebe-se com clareza ainda maior que o “pluralismo religioso”, pelo menos no que diz respeito ao espectro dos códigos afros, espíritas e cristãos, constitui um mesmo sistema de combinações rituais. Em sua descrição do campo religioso brasileiro, outros autores observam que os indivíduos frequentam livremente todo tipo de “religião”, de acordo com suas necessidades e problemas conjunturais.

Esse aspecto é paradigmático, segundo Montero (2006), pois permite perceber que as noções de “devoção” e “conversão”, que orientam grande parte das análises sobre os fenômenos religiosos, não descrevem com precisão o que ocorre no campo das práticas. Nesse campo, os “adeptos” não são sujeitos de convicções religiosas, e a mudança de religião não pode ser tratada em termos de “conversão”.

Chama a atenção o modo que são pontuadas as diferenças entre os cultos, sob o ponto de vista dos fiéis, fica evidente que os arranjos religiosos se fazem no plano ritual e não no doutrinário. A circulação entre diversas crenças depende da avaliação conjuntural da força relativa dos ritos no que diz respeito às questões de saúde e prosperidade.

Nas entrevistas foi possível notar que essas pessoas iniciaram suas respectivas vidas religiosas no catolicismo e após uma necessidade mais emergencial fez com que optassem baseados em um gradiente entre quem tem mais força na cura, quem te revela o presente e te dá conselhos para o futuro e quem te dá uma orientação para tratar dos revezes cotidianos.

O ponto de vista dos fiéis que transitam entre as religiões visando aos resultados práticos e imediatistas é totalmente oposto ao ponto de vista do fiel que através de uma doutrina se converteu de fato e aceitou as afirmações doutrinárias como verdades quase que absolutas.

Para o indivíduo “doente”, não importa se uma tem tradição africana, se outra é proveniente de uma tradição racionalista, evolucionista, se é baseada na teologia da prosperidade, para esse indivíduo a busca da cura é uma busca incansável atrás da sobrevivência, talvez até nos aproximando do instinto animal de sobrevivência a qualquer custo.

A busca pela cura em religiões não elimina a busca pela cura através da medicina tradicional, as próprias religiões mediúnicas são enfáticas ao ressaltar que o indivíduo deve procurar ajuda médica oficial.

Após a realização desse estudo, pode-se considerar as distinções entre magia e ciência realmente não existem de modo explícito entre os fiéis. Assim é possível verificar que os indivíduos, apesar de nascerem “treinados” a pensar de modo “cartesiano”, racional, fazem amplamente uso dos atos mágicos em prol do bem, sem conceberem aquilo como magia. Os indivíduos só concebem a ideia de magia quando atribuída ao ato que visa o mal.

O “*continuum* mediúnico” então tratado por Camargo (1961) ainda está presente nos dias atuais e em seus diversos modos. Assim o caráter terapêutico das religiões mediúnicas no Brasil continua se expandindo de tal modo que hoje já atinge até uma parcela da população que é tradicionalmente caracterizada pelo ateísmo e pela racionalidade explícita, trata-se, muitas vezes, de médicos formados na medicina tradicional que divulgam e praticam após os seus expedientes nos hospitais os ritos de cura nos diversos centros kardecistas e tendas umbandistas espalhados pelos grandes centros urbanos no Brasil.

As práticas populares de cura realmente fizeram parte de toda a construção histórica nacional, e talvez seja por isso que em pleno desenvolvimento tecnológico da medicina ocidental elas continuem sendo amplamente difundidas pelos grandes centros urbanos e pelas áreas rurais. A busca por terapias alternativas no Brasil é uma atitude já internalizada por indivíduos de diferentes classes sociais e diferentes níveis de formação acadêmica.

Por fim, espera-se modestamente que essa dissertação seja capaz de sublinhar a relevância de se estudar mais de perto a crescente legitimidade social das experiências de cura no Kardecismo num país onde o crescimento de adeptos, segundo os últimos dados do Censo 2010, não para de crescer.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARRIBAS Célia da Graça. *Afinal, espiritismo é religião? A doutrina espírita na formação da diversidade religiosa brasileira*. Orientador Antônio Flávio de Oliveira Pierucci, USP, 2008.

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

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira, 1985.

BERGER, Peter Ludwing e LUCKMANN, Thomas. *A Construção Social da Realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. Trad. Floriano Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1978.

BERGER, Peter Ludwig. *O Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo, São Paulo: Paulus, (Tradução: José Carlos Barcellos). 5ª edição, 2004. (Coleção sociologia e religião, 2)

BIZELLI, Edimilson Antonio. "Considerações sobre as formas elementares da vida religiosa, de Émile Durkheim: Contribuições e Polêmicas". In: *Revista NURES* nº 4. Disponível em < <http://revistas.pucsp.br/index.php/nures/issue/view/495>> Acesso em 12 de agosto de 2012.

BORDIEU, Pierre. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas: Papius, 1996.

BROWN, Diana. *Umbanda and Class Relations in Brazil in Brazil: Anthropological Perspectives*. 1ª ed. New York: Columbia University Press, 1974.

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

CAMARGO, Candido Procópio Ferreira de. *Católicos, protestantes, espíritas [por] Beatriz Muniz de Souza [et al.]*. Organizado por Cândido Procópio Ferreira de Camargo. São Paulo: Vozes, 1973.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. *O mundo invisível: cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no espiritismo*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983.

DOYLE, Arthur Conan. *História do Espiritismo*. [trad. Júlio Abreu Filho]. São Paulo: Pensamento, 1995.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

FRAZER, James George. *O Ramo de Ouro*. Rio de Janeiro: LTC, 1982.

GREENFIELD, Sidney M. *Cirurgias do além: pesquisas antropológicas sobre curas espirituais*. Petrópolis: Vozes, 1999.

GUERRIERO, Silas. *A magia existe?* São Paulo: Paulus, 2003.

INCONTRI, Dora. *Educação segundo o Espiritismo*. São Paulo: Editora Comenius. 2001.

INCONTRI, Dora. *Hippolyte Léon Denizard Rivail (Allan Kardec)*. Textos pedagógicos. Tradução, introdução e notas de Dora Incontri. São Paulo: Editora Comenius, 1998.

JACINTHO, Roque. *O que é espiritismo*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. 4 ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

KARDEC, Allan. *A Gênese: os milagres e as predições segundo o espiritismo*. Tradução de GUILLON RIBEIRO da 5ª edição francesa. 36ª edição. Rio de Janeiro: FEB, [1868]. p.423, 1944.

KARDEC, Allan. *O Evangelho segundo o Espiritismo*. 87ª edição. Rio de Janeiro: FEB, [1864]. p.456, 1944.

KARDEC, Allan. *O Livro dos Espíritos*. 76ª edição. Rio de Janeiro: FEB, [1857], p. 494, 1944.

KARDEC, ALLAN. *O que é o Espiritismo: noções elementares do mundo invisível pelas manifestações dos espíritos*; tradução Wallace Leal V.Rodrigues. 27ª ed. São Paulo - SP: LAKE, (1859) 2006.

KARDEC, Allan. *Obras Póstumas*. 1ª edição (bolso). São Paulo: LAKE, [1890]. p.366, 1998.

LEX, Ary. *Pureza Doutrinária*. São Paulo: edições FEESP. p.100. 1988.

LUZ, Madel T. *Arte de curar versus a ciência das doenças: história social da homeopatia no Brasil*. São Paulo: Dynamis Editorial, 1996.

LUZ, Madel T. *Cultura contemporânea e medicinas alternativas: novos paradigmas em saúde no fim do século XX*. Physis: Rev. Saúde Coletiva, Rio de Janeiro, 15 (suplemento): 145-176, 2005.

LÉVI-STRAUS, Claude. *O pensamento selvagem*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1970.

MACHADO, Ubiratan. *Os intelectuais e o espiritismo*. (2ª ed.). Niterói: Lachâtre, 1996.

MAGGIE, Yvonne. *Guerra de orixá: um estudo de ritual e conflito*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

MAUSS, Marcel. *Esboço de uma teoria geral da magia*. Lisboa: Edições 70, 2000.

MEDINA, Céres de Carvalho. *Determinismo e utopia: um estudo sobre o pensamento de Allan Kardec*. Tese de doutorado. São Paulo, PUC-SP, 1998.

MEDINA, Ceres de Carvalho. Reflexões sobre o pensamento de Allan Kardec in Revista NURES nº3. Disponível em <[http://www.pucsp.br/nures/revista3/3\\_edicao\\_allan\\_kardec.pdf](http://www.pucsp.br/nures/revista3/3_edicao_allan_kardec.pdf)> Acesso em: 28 de agosto de 2009 – São Paulo, 2006.

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

\_\_\_\_\_. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil in Novos Estudos – in Revista CEBRAP nº 74 – São Paulo, 2006.

OLIVEIRA, Therezinha. *Fluidos e passes*. Capivari-SP: editora EME. Coleção estudos e cursos., 1995.

RENSHAW. Parke. *A Sociological Analysis of Spiritism in Brazil*. Tese doutoral não publicada. Gainesville: University of Florida, 1969.

Revista espírita: jornal de estudos psicológicos. 1861. Biografia do Sr Allan Kardec. Tradução de Evandro Noleto Bezerra. Distrito federal: FEB. vol. IV, 1861.

Revista espírita: jornal de estudos psicológicos. 1869. Biografia do Sr Allan Kardec. Tradução de Evandro Noleto Bezerra. Distrito federal: FEB. vol. XII, 1869.

REZENDE, Eliane Garcia. *O espiritismo e a arte médica*. Tese de doutorado. São Paulo, PUC-SP, 2012.

SANTOS, Lycurgo Filho. *Pequena História da Medicina Brasileira*. São Paulo: DESA/EDUSP, 1966.

SILVA, Lucília Mendes de Oliveira. “O ritual do passe no espiritismo kardecista”. In: *Rev. Elet. de Cienc. Sociais*. v. 1, n. 1., set., 2009.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Ática, 1994.

STOLL, Sandra Jacqueline. *Entre dois mundos: o espiritismo da França e no Brasil*, São Paulo, tese, Universidade de São Paulo, 1999.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Pioneira, 2001.