

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

**Doutor Fritz andou de disco voador: hibridizações e sincretismos na
terapia espiritual de Chico Monteiro**

Dissertação apresentada ao Programa
de Pós-Graduação em Ciência da
Religião como requisito parcial à
obtenção do título de mestre em
Ciência da Religião por INÁCIO
MANUEL NEVES FRADE DA CRUZ
Orientador: Prof. Dr. Francisco Luiz
Pereira da Silva Neto

Juiz de Fora

2007

Dissertação defendida e aprovada, em 31 de agosto de 2007, pela banca constituída por:

Presidente: Professora Doutora Fátima Regina Gomes Tavares

Titular: Professora Doutora Jaqueline Teresinha Ferreira

Orientador: Professor Doutor Francisco Luiz Pereira da Silva Neto

Agradecimentos:

Ao Antônio Celestino e a todos que trabalham no PPCIR. Ao Professor Doutor Marcelo Ayres Camurça e, notadamente, à Professora Doutora Fátima Regina Gomes Tavares, com quem tive a sorte de ouvir considerações/esclarecimentos sempre oportunos.

Aos alunos do PPCIR, e, muito especialmente, aos amigos: Marcelo Vilarino, Roberta, Dica, Alessandra, Alencar, Patrícia e Reinaldo.

Preciso agradecer também a Roberta Peixoto Ramos pelo “Abstract” e ao José Sérgio Baião/Foto Baião pela revelação de filmes e fotos.

A todos que contribuem na Organização Paracientífica Adolfo Fritz. Ao senhor Élzio Bruni, Dona Aparecida, Amarelinho, Anette.

Ao Chico Monteiro, pela naturalidade com que me tratou. Fica gravado todo meu reconhecimento pelo seu trabalho social. Você realmente é uma pessoa especial.

Aos meus queridos e únicos tios da “terrinha” Maria Luisa e Manuel Patrício, Carlile por ser um leitor/crítico de parte do meu trabalho, ao apoio dos amigos Canem, Fabinho “Zé Doido”, Silvana Fanni, Beatriz Almeida Sativa, Márcio & Wanderléia e Maria Eduarda, ao pessoal da Secretaria de Educação de Cataguases. Ao meu irmão Henrique Frade e sua Marilene e as fradinhas/fradinho Carolina, Patrícia, Leonardo.

Ao Antônio Jaime pela revisão do texto final e à Tânia Pitta (Sorbonne) pela contribuição na tradução simultânea das entrevistas com os visitantes franceses.

À Professora Doutora Jaqueline Teresinha Ferreira, pela interessante leitura acerca de minha pesquisa.

Sempre disponível para nos atender, registro minha gratidão ao meu orientador, Professor Doutor Francisco Luiz Pereira da Silva Neto. Vão sempre faltar palavras para expressar minha admiração pelo seu trabalho.

Finalmente, minhas mulheres Cláudia, Helena e Luisa: muito obrigado pelos vossos sorrisos.

Meus pais Maria Helena e Manuel Frade: obrigado pela força de seu carinho.

Este trabalho é dedicado
aos meus pais e minhas
filhas.

Se a leitura do jornal diário é a reza do homem moderno, quão estranho é o homem que hoje reza lendo estes assuntos confusos. Toda a cultura e toda a natureza são diariamente reviradas aí.

Bruno Latour

SUMÁRIO

Introdução	1
Capítulo 1: O processo de cura espiritual como ponto de partida para a reflexão sobre terapia e religiosidade.	24
1.1. O contexto das curas espirituais no campo religioso brasileiro.	24
1.2. Breve revisão sobre doença e cura no espiritismo kardecista.	31
1.3. Doutor Fritz e Chico Monteiro: a instauração de um diálogo aberto para velhas e novas religiosidades.	35
1.4. Espiritismo, itinerários religiosos/terapêuticos, Nova Era e algumas pitadas de medicina.	38
Capítulo 2: A etnografia das intervenções espirituais na Organização Paracientífica Adolfo Fritz.	46
2.1. De radialista a curador: aspectos da experiência de vida de Chico Monteiro.	46
2.2. A Organização Paracientífica Adolfo Fritz e a prática da caridade: enlaces e tensões entre ciência e religião.	59
2.3. O dia-a-dia da Organização Paracientífica Adolfo Fritz: uma sessão de cura no galpão em Rio Novo.	71
2.4. Equipe terrena e equipe espiritual.	81
2.5. Espíritas, médicos, terapeutas holistas: os informantes privilegiados.	85
2.6. Cirurgia espiritual: da intrincada relação com a medicina clássica ao exercício do “transcientífico”.	91
2.7. A controvertida participação dos seres extraterrestres.	97
2.8. A produção fitoterápica.	99
2.9. A produção literária: da auto-ajuda aos romances de inspiração espiritualistas.....	101
Capítulo 3: Entre dois ângulos: acertos e desacertos nas tentativas de produção de sentido na terapêutica espiritual.	105
3.1 – Caridade e cura: aberturas do espiritismo kardecista para novas conformações de caráter espiritualista.	105
3.2 – Crenças e pertencas: a terapia espiritual de chico monteiro como itinerário alternativo para a cura.	108
3.3 – De benzedor a guru: traduções polissêmicas acerca do médium e seu ofício.	115
Conclusão	125
Bibliografia	128

RESUMO

DOUTOR FRITZ ANDOU DE DISCO VOADOR: HIBRIDIZAÇÕES E SINCRETISMOS NA TERAPIA ESPIRITUAL DE CHICO MONTEIRO

Em meados da década de oitenta do século passado, o médium Chico Monteiro iniciava um trabalho feito com materialização de instrumentos cirúrgicos e tratamento com vibração das mãos. Inaugurava-se o processo de cura com a entidade espiritual, Doutor Adolfo Fritz, através de Monteiro e sua equipe. Essa terapêutica está inserida em um processo amplo de tratamento espiritual comumente verificável no campo religioso brasileiro. O presente estudo tem o propósito de fazer uma reflexão sobre a atualidade do Espiritismo Kardecista, das possibilidades de apropriações/resignificações na tessitura social, com base na observação da experiência de vida do paranormal. Partimos de uma noção de experiência que não se encerra no modelo dicotômico que contrapõe sujeito e objeto. Isso nos leva a considerar o corpo como condição de nossa inserção no mundo. Acreditamos estar diante de um processo de reestruturação de pactos entre indivíduos e pertenças que altera a vivência dos próprios indivíduos, ao contrário de uma espécie de retorno à cultura de origem. Nossa pesquisa fecha o foco em uma possível nova conformação terapêutico-religiosa a partir do espiritismo, algo que faz conviver o ideário de Allan Kardec com seres extraterrestres. Em suma, um espiritismo *à la* Chico Monteiro.

Palavras-chave: Chico Monteiro, espiritismo, terapia espiritual, crenças religiosas.

ABSTRACT

DOCTOR FRITZ FLEW IN A FLYING SAUCER- HYBRIDIZATION AND SYNCRETISM IN THE SPIRITUAL THERAPY OF CHICO MONTEIRO

In the 1980s, the medium Chico Monteiro initiated a work with the materialization of surgical instruments and treatment with hand vibrations. It was through Monteiro and his team that the cure process with the help of the spiritual entity, Doctor Adolfo Fritz, had its start. This therapy is inserted in a wide process of spiritual treatment commonly verifiable within different Brazilian religions. The present study has the purpose of reflecting upon the Kardecism Spiritism, and on the possibilities of appropriations in the social texture based on the observation of the life experience of the paranormal Monteiro. The starting point will be the understanding of an experience that is not limited to a dichotomy model that opposes the subject and the object. This will bring us to consider the body as a condition of our insertion in the world. We believe we are facing a process of restructuring of pacts between individuals and their bonds, which alters the life experience of these same individuals, instead of species returning to its culture of origin. Our research focuses in the formation of a possible religious-therapy that comes from the spiritism, in which the beliefs of Allan Kardec can coexist with aliens. In summary, a Spiritism a la Chico Monteiro.

Keywords: Chico Monteiro, spiritism, spiritual therapy, religious faith.

INTRODUÇÃO

Comandante Ashtar, Cirurgia Espiritual, Leonardo Boff, Dr. Fritz, Viagens Interplanetárias, Alcione “Marrom”, Remédios Fitoterápicos. Os nomes não têm, aparentemente, muita coisa a ver uns com os outros e, talvez, só com muita argúcia pode-se depreender alguma pista sobre o que irei discorrer aqui. Trata-se de fazer uma reflexão sobre a atualidade do espiritismo kardecista, das possibilidades de apropriações/resignificações na tessitura social, com base na observação da experiência de vida de um médium curador conhecido como Chico Monteiro.

O estudo que apresento nessa dissertação é fruto de uma série de questionamentos acerca de alguns aspectos da religião espírita e, nomeadamente, de como o dom da mediunidade voltada para cura/caridade, quando apropriada por um líder carismático,¹ consegue compor uma complexa trama de relações em que são compartilhadas cosmovisões e formas de se postar diante do binômio saúde/doença.

Meu interesse pelos trabalhos de cura de Chico Monteiro se intensificou em finais da década de 1990. O estímulo veio em função de me assombrar com a capacidade de oferecer plausibilidade em sua proposta *sui generis* de tratamento e acomodar indivíduos de vários extratos sociais e de níveis intelectuais díspares. Desde essa época, os relatos sobre as “peripécias” de Monteiro com seres extraterrestres, e suas supostas viagens em discos voadores, já me espicaçavam a curiosidade. Junte-se a isso a gratuidade do serviço, aliada a sua aparente eficácia,² o que também me causava alguma admiração.

¹ Refiro-me à *força* conferida a Monteiro no sentido weberiano, isto é, Max Weber destinava a categoria *carisma* para indivíduos que trazem consigo dons específicos do corpo e do espírito reputados como sobrenaturais e, de certo modo, interditados ou não acessíveis a todos (WEBER, 1991).

² As informações favoráveis à sua terapia não se reproduziram apenas via oralidade. Remonta à década de 90 do século passado, o primeiro livro “escrito” por Francisco Monteiro: “*Dr. Fritz em minha vida*”. Ele contém uma série de relatos/confissões em que “pessoas de bem” (engenheiros, bancários, advogados, professores, religiosos etc.) prestam seus depoimentos constatando a seriedade e a eficácia dos procedimentos de cura efetuados pelo médium e sua equipe. Já no ano de 2001, o médium lança “*Dr. Fritz continua em minha vida*”. Esse livro é, de forma inequívoca, uma complementação do primeiro.

Ao longo de quase três décadas, milhares de pessoas foram assistidas em centros espíritas, galpões e consultórios em diversas cidades, tais como: Mirai (MG), Cataguases (MG), Itaperuna (RJ), Petrópolis (RJ), Cabo Frio (RJ), Rio de Janeiro, Paris (França), Milão (Itália), entre outras. Sua “clientela”³ é bastante eclética tanto do ponto de vista sócio-econômico como da pertença religiosa.

Atualmente, Chico Monteiro assiste, em média, a cerca de mil indivíduos, aos sábados, na cidade de Rio Novo – Zona da Mata mineira.⁴ O atendimento ao público é sem fins lucrativos e ocorre uma vez por mês em um galpão da Organização Paracientífica Adolfo Fritz. Monteiro também possui um consultório na cidade do Rio de Janeiro. Nesse espaço as consultas são pagas e o médium atende sob a chancela de “terapeuta holista”.

No entanto, a prática das cirurgias espirituais⁵ parece ser a pedra de toque com que o médium vem conseguindo ganhar visibilidade no meio social e no ambiente acadêmico. Durante meu trabalho de campo tive a oportunidade de encontrar e dialogar com pesquisadores de várias instituições e de origens diversificadas: médicos, bioquímicos, farmacêuticos, físicos, entre outros. Nos últimos anos, a notícia de suas práticas curativas atravessou o Atlântico e despertou o interesse de terapeutas no continente europeu, especialmente em França e Itália. Esse fato vem propiciando um pequeno movimento pendular entre Europa e Brasil, fruto da busca pela cura e, em alguns casos, pelo “simples” fato de poder estar em contato com o médium.⁶

É importante salientar que não estou sugerindo um suposto ineditismo com relação ao raio de alcance geográfico da terapêutica de Chico Monteiro. Em estudo recente (ALMEIDA, ALMEIDA & GOLLNER, 2000), pesquisadores do Instituto de Psiquiatria do Hospital das

³ Acho conveniente colocar o termo clientela aqui entre aspas, para fazer a seguinte ressalva: aqueles que procuram tratamento na Organização Paracientífica Adolfo Fritz não pagam nenhum honorário médico. Além disso, é importante sublinhar a variedade imensa de situações que levam alguém a buscar a terapêutica de Chico Monteiro. Essa configuração acarreta uma dificuldade de traçar um perfil dessa “clientela”. No máximo, conseguimos pensar em vários perfis.

⁴ Não estou sugerindo que os métodos e práticas da terapia espiritual de Chico Monteiro sejam infalíveis, nem mesmo que consiga sucesso na maioria absoluta das intervenções. Por razões de ordem teórica e metodológica, não me preocupei em cotejar esses dados ao longo da pesquisa. Entretanto, percebi uma constância no percentual de participantes da terapia espiritual. Em momento algum, tive a sensação de queda no número de freqüentadores.

⁵ Desde a década de 50 do século passado, milhares de brasileiros têm feito uso de práticas terapêuticas popularmente conhecidas como *Cirurgias Espirituais*. José Pedro de Freitas, o José Arigó (1921-1971) – médium famoso pelas “cirurgias de faca cega” ou “cirurgias de corte” e por incorporar o espírito do Dr. Fritz – foi o primeiro de muitos outros que ganharam visibilidade no país e no mundo em função das curas espirituais. Sobre a vida de José Arigó, ver: COMENALE, Reinaldo. *Zé Arigó: a oitava maravilha*. Belo Horizonte: Editora Boa Imagem, [1968].

⁶ Alguns visitantes estrangeiros – terapeutas holistas – quando questionados por mim sobre a razão pela qual vieram ao encontro do médium, responderam que simplesmente gostavam de estar próximo dele, de receber toda a energia do amor que emanava de Chico Monteiro.

Clínicas da Faculdade de Medicina da USP e do Departamento de Patologia da Faculdade de Medicina da UFJF, apresentaram o relato de uma investigação sobre João Teixeira de Farias – o médium de Abadiana – que, ao melhor estilo Chico Monteiro, também possuiria o condão de atrair centenas de pessoas em cada sessão de tratamento.

Segundo os autores, o curador despertou a curiosidade da “mídia e de pesquisadores do Brasil, Peru, Alemanha e EUA”. Outro ponto em comum é o fato de “receber caravanas de enfermos de todo Brasil, além dos EUA, Portugal, Itália e outros países europeus e asiáticos” (ALMEIDA, ALMEIDA & GOLLNER, 2000: 195).

As práticas curativas típicas do espiritismo kardecista não se manifestam como novidade no campo religioso brasileiro e visam, em grande medida, a recuperação de algum defeito moral ou de maus hábitos (AUBRÉE, 1990; CAMURÇA, 2000; DAMAZIO, 1994; GREENFIELD, 1992, 1999; GIUMBELLI, 1997a, 1997b; SILVA NETO, 1995). Segundo Emerson Giumbelli (1997b: 21), remonta às origens do espiritismo no Brasil “a importância das práticas terapêuticas, em termos tanto de sua extensa disseminação como de sua presença recorrente entre os motivos de ‘conversão’”. Entretanto, percebe-se pouco fôlego com relação a estudos que abordem o fenômeno das cirurgias espirituais utilizando o recorte das ciências sociais.

Um dos raros pesquisadores a ter problematizado essa questão foi Sidney Greenfield (1992, 1999) que, por sua vez, coligiu uma extensa lista com vários nomes de médiuns que diziam incorporar ⁷ espíritos de médicos ou figuras ilustres da história, dentre os quais destaco: José Pedro de Freitas – Zé Arigó (Dr. Adolfo Fritz), ⁸ Edivaldo Oliveira Silva (Dr. Adolfo Fritz), Oscar Wilde Oliveira Silva (Dr. Adolfo Fritz), José Carlos Ribeiro (Santo Inácio de Loyola), ⁹ Edson Cavalcante de Queiroz (Dr. Adolfo Fritz), Rubens Farias Junior (Dr. Fritz), Antônio de Oliveira Rios (Dr. Ricardo Stams), Maurício Magalhães (Dr. Adolfo Fritz).

Com base na crença espírita, pode-se afirmar que muitos médiuns têm o poder da cura, entretanto, poucos são autorizados ou desenvolvem a habilidade para as cirurgias espirituais (GREENFIELD, 1999: 121). Na maioria dos casos, não há uma preocupação com a descrição metódica da doença por parte dos médiuns curadores. O foco está no ato da cura, e na

⁷ Durante toda a pesquisa, refiro-me à possessão no sentido da penetração de um espírito no corpo do médium, ao contrário daquela típica do xamanismo, em que os curadores viajam até o mundo dos espíritos com vistas a estabelecer uma espécie de elo para a prática da cura.

⁸ Os nomes que aparecem entre parênteses são dos supostos benfeitores desencarnados que se manifestavam nos referidos médiuns.

⁹ Como podemos perceber, nem só com o auxílio de médicos desencarnados são executadas as cirurgias espirituais.

disseminação dos resultados positivos, em detrimento de um discurso que evidencie a preocupação com a nosografia.

Ao estabelecer como fio condutor dessa pesquisa o estudo da trajetória de Chico Monteiro como médium curador, procuro possibilitar a compreensão de dilemas comuns ao campo religioso brasileiro. De maneira especial, pretendo focar a conformação de um modelo alternativo¹⁰ de cura, sem deixar de fora as possibilidades de busca por uma espiritualidade típica do mundo contemporâneo.

Além disso, me proponho a abordar o espiritismo kardecista no Brasil, com a finalidade de conhecer algumas situações em que ele permite aberturas para apropriações/ressignificações em seu conjunto de práticas e técnicas de cura. Estas são, em parte, apropriadas e fomentam derivações, sugerindo hábitos distintos, com outras roupagens, principalmente no exercício do binômio caridade e cura. Ademais, é interessante ressaltar que esse processo não se dá sem dissensões de parte a parte. Perceber como o espiritismo kardecista se relaciona com aqueles que bebem em seus princípios também é um objetivo a ser alcançado nessa dissertação.

O sentido da procura pela terapia espiritual de Chico Monteiro é complexo e deve ser buscado no todo social. De acordo com Miriam Rabelo, Paulo César Alves e Iara Souza (1999: 11), é imprescindível focar a experiência com o objetivo de “problematizar e compreender como os indivíduos vivem seu mundo, o que nos remete às idéias de consciência e subjetividade, mas também, e especialmente, de intersubjetividade e ação social”. Conforme os referidos autores (Rabelo *et al.*, 1999), o exame das doenças nos desvenda um sentido do adoecer em que se apresenta uma transitividade dos sintomas, diferenças de graus entre saúde e doença, relações sociais, implicando em avaliar ou não o corpo como essencialmente biológico, mas a corporalidade, linha em torno da qual são tecidas concepções e significações sobre o mundo, promovidas pela imensa diversidade do cotidiano.

Alguns antropólogos conhecidos como pós-modernos, em especial James Clifford (2002), defendem uma espécie de reformulação da observação participante objetivando a interpretação dos signos e seu valor simbólico em termos hermenêuticos. Uma das propostas basilares que

¹⁰ A categoria “alternativo”, mormente vem acompanhada por uma consistente polissemia. Por hora, o modelo alternativo de cura a que me refiro, deve ser entendido como um conjunto de práticas terapêuticas executadas por um profissional alternativo. Em outras palavras, por um indivíduo que se auto-atribui a função de tratar as doenças – e é reconhecido em seu meio social – e utiliza métodos diferentes daqueles estabelecidos pela medicina tradicional.

regem o texto de Clifford (2002: 34) é perceber os “[...] diferentes usos da experiência e da interpretação assim como o desdobramento de sua inter-relação”.

Deste modo, a presente pesquisa parte de um cabedal teórico baseado na noção de experiência. Contudo, o exame das experiências de indivíduos singulares deve se fazer preceder por considerações mais gerais sobre o contexto – social e cultural – das experiências descritas (RABELO *et al.*, 1999: 17). Segundo Miriam Rabelo *et al.* (1999: 12), “A idéia de experiência enquanto modo de estar no mundo nos remete diretamente ao corpo, como fundamento de nossa inserção no mundo”.

Entendo que a utilização desse marco teórico acaba por gerar algumas implicações para o objeto. A principal razão que pontuou minha escolha relaciona-se ao fato de que o privilégio da prática permite um resgate do corpo. O enfoque nesse *aggiornamento*,¹¹ leva à percepção – mesmo que em parte – da dimensão corporal do médium curador.

As intervenções espirituais postas em prática por Chico Monteiro, com base na possessão de espíritos,¹² são terrenos férteis para o emprego de uma análise que tenha como base o uso dos corpos (ALBUQUERQUE, 2005). A partir desse marco, coloca-se a intenção de investigar os elementos constitutivos do processo de cura, de procurar deslindar com que tipos de referências o médium elabora seu sistema terapêutico espiritual.

Desde a antiguidade muito se discutiu acerca da noção de corpo. Entre outras (in)certezas, buscava-se entendimento em torno da questão do corpo estar ou não “penetrado” por uma forma (MORA, 2001: 134). Já na Idade Média, o pensamento cristão assenhoreia-se dessa polêmica e a reconduz a partir de novas demandas intelectuais e existenciais.

O princípio que afirma a presença de dois elementos essenciais, o corpo e a alma, na constituição do ser humano, é exemplar na nova dicotomia cristã. Nessa versão, o corpo estaria subjogado a impulsos que levariam ao erro e ao pecado. Já à alma, estaria reservada a faculdade da purificação e transcendência. Na visão mencionada, corpo e alma geralmente caminhavam por vias opostas.

¹¹ No sentido de agir no dia-a-dia, de atualizar-se.

¹² Historicamente, a possessão de espíritos vem despertando interesse em praticamente todos os campos produtores de conhecimento. Nesse sentido, os estudos etnológicos contribuíram para desfazer o mal-entendido das teses evolucionistas impregnadas de etnocentrismo que classificavam o fenômeno como “manifestação rudimentar de misticismo pré-lógico, dependente de um universo mágico ou pré-religioso, correspondente a fases primitivas da organização social” (SOARES, 1987: 945). A possessão se atualiza no mundo pós-moderno e continua prenhe de significados para o homem contemporâneo. Entretanto, como avisa Luis Eduardo Soares (1987), “é indispensável reconhecer que a função e o significado das experiências de possessão não são indiferentes às variações sociais e históricas”.

Com o estabelecimento do iluminismo, observou-se uma perda de força das teorias religiosas. Esse enfraquecimento – mesmo que em alguns casos parcial – das explicações sobre a existência, acabou por refletir na concepção do corpo. Ganharam impulso as representações de cunho científico, as quais reforçam o dualismo matéria e espírito. Com René Descartes (1596-1650), pensamento e matéria são substâncias independentes e incompatíveis. Destarte, o corpo apresentava-se mais como um obstáculo, pois não se tratava da dimensão fundante de nosso entendimento de mundo.

Não tardaria por vir a recusa da visão dualista na qual o corpo era considerado como uma espécie de engrenagem e, a mente, por sua vez, algo que não poderia ser atingido. Os ventos da (pós)modernidade sopraram no sentido de solapar a fé cega no saber científico permitindo uma gama de possibilidades para as questões relacionadas a saúde e doença e, conseqüentemente, sobre o bem-estar do corpo. Com a corrente de pensamento existencialista,¹³ observa-se uma recuperação do corpo. Por conseguinte, a corporeidade vem para o proscênio, agora como aspecto altamente significativo na gênese de nossos atos cognitivos.

Enfim, a já mencionada corporalidade desemboca na pós-modernidade “como lugar de conforto e de emancipação do desejo” (MARTINS, 1999: 85). Ao discutir a concepção de saúde – do corpo perfeito – introduzida pelo neoliberalismo, Paulo Henrique Martins (1999: 86) apresenta uma outra visão em que o corpo “é como um veículo complexo na instituição de uma vontade de poder, que assegura ao mesmo tempo a busca da individualidade e da singularidade e, também, um certo compromisso com o social”.

“O corpo [...] não é apenas o *locus* do hábito, mas o movimento de realização do projeto. Ser um corpo é [...] não apenas ter uma situação, mas estar sempre a ultrapassá-la rumo a novos estados ou modos de ser” (RABELO *et al.*, 1999: 13). Isto posto, a experiência nos remete à forma como nos postamos tanto nos espaços mais íntimos quanto nos exteriores, o que nos reporta fundamentalmente à nossa inserção no mundo.

O presente trabalho parte da hipótese de que Chico Monteiro produz uma leitura própria do espiritismo kardecista em virtude de uma grande imersão durante anos na referida instituição. Toda essa (re)leitura se dá articulada com outros saberes oriundos de agências religiosas ou de

¹³ Jean Paul Sartre, do “Ser e o nada” (1997), é um dos mais conhecidos representantes dessa corrente de pensamento para a qual o objeto próprio da reflexão filosófica é o homem na sua existência concreta. Para o existencialismo, o “homem não é, pois, nenhuma substância suscetível de ser determinada objetivamente. Seu ser é um constituir-se a si mesmo”. (MORA, 2001: 261).

instituições laicas, como, por exemplo, a maçonaria.¹⁴ Resulta daí a necessidade de efetuar uma visada ao longo de sua experiência como médium paranormal. O processo de observação das bases em que se assenta a trajetória de Monteiro como terapeuta, acaba por estender o leque da discussão para duas vertentes: as contendas acerca do binômio religião *versus* ciência e algumas traduções do espiritismo kardecista no campo religioso brasileiro.

Há que se sublinhar a impossibilidade de abordar – em todos os sentidos – a experiência do terapeuta espiritual em sua totalidade. Daí ter escolhido esmiuçar as práticas do curador dentro do exercício da caridade e, por conseguinte, mais próximas do espiritismo kardecista. Tornou-se um empecilho metodológico, por exemplo, a análise do processo de cura fora da Organização Paracientífica Adolfo Fritz. Pesquisar como se conforma esse processo no consultório do Rio de Janeiro e em alguns países europeus exigiria constantes deslocamentos para a capital fluminense e, indubitavelmente, para algumas cidades européias.

Cuidei, em primeiro lugar, para não apresentar um conceito de religião externo ao modelo operado por Chico Monteiro. Para o médium curador¹⁵ “[...] a religião é a força que você tem dentro de você de uma crença em alguma coisa, entendeu? Se você acredita em alguma coisa, aquilo é a sua religião, isso é o que eu penso desde criança, entendeu”? Sobre o entendimento da crença circunscrita à esfera do sagrado, a teoria de Thomas Luckmann é significativa, pois, para o autor, a partir da definição da religião como coisa privada: [...] “o indivíduo pode escolher, como achar melhor, no âmbito de uma variedade de significados ‘últimos’, guiado unicamente pelas preferências determinadas por sua biografia social”. (MARTELLI, 1995: 302).

Nesse panorama plural, ainda não baixaram a guarda os expositores do pensamento que afirmam ser a religião um sério entrave ao conhecimento científico. Tal fato ocorre, de acordo com seus porta-vozes, uma vez que seus postulados nos levam a acreditar sem exigir provas. Com exposições nada conciliatórias, alguns cientistas não vêem como ciência e religião possam coexistir. Defendem a idéia de que a religião é um repositório de crenças irracionais e, portanto, em rota de colisão e incompatíveis com a ciência. Contudo, não desqualifico a leitura em que a

¹⁴ Pude presenciar, em várias oportunidades, Chico Monteiro substituir o termo Deus por “Supremo Arquiteto do Universo”, o que denota uma invocação à linguagem maçônica. Nessa instituição o G.A.D.U. (Grande Arquiteto do Universo) é aquele que está acima de tudo ou “Grande Geômetra”, título dado a Deus pela Maçonaria. Entretanto, deve ser feita a ressalva de que Allan Kardec (1804-1869) também utiliza de artifício semelhante para designar Deus. Contudo, em nossas conversas, Monteiro deixou bem visível a forte influência da maçonaria em sua vida. Em consonância com a visão de mundo de Monteiro, os aspectos religiosos na maçonaria enveredam por caminhos cosmopolitas e universais. Para eles o G.A.D.U. deverá estar igualmente presente com o devoto hindu no templo, com o judeu na sinagoga, com o muçulmano na mesquita, com o cristão na igreja e assim por diante.

¹⁵ Entrevista concedida em Rio Novo (MG), em 10 de junho de 2005.

individualidade do homem moderno tem na religiosidade uma possível alternativa para sua relação com a natureza e com a saúde da “alma e do corpo”. Sendo assim, a terapêutica de Chico Monteiro pode se apresentar como mais uma opção para o indivíduo contemporâneo, na medida em que oferece mecanismos para que o sujeito reconstitua o equilíbrio do corpo através de práticas espirituais.

Entretanto, se o olhar Luckmanniano ajuda a constatar a presença e a abordar o processo terapêutico espiritual ora estudado, em ininterrupta relação com uma religiosidade coetânea, por outro lado, corremos o risco de enviesarmos nosso olhar e só enxergarmos individualismo e reflexividade nos participantes da rede ¹⁶ que gravita em torno da terapêutica espiritual de Monteiro. Em meu entendimento, os fatores que motivam a entrada nas mais variadas agências de cura devem ser procurados na experiência do indivíduo. Trata-se de focalizar a experiência como forma de se postar em vários ambientes de ação, desde que reconheça que a nossa inserção no mundo (MERLEAU-PONTY, 1999), esse exercício de viver, se completa quando “a tarefa” de existir em relação com outros entes no mundo é cumprida.

Com efeito, há espaço também para os que optam pelo atendimento com o Dr. Fritz, tal e qual como seus antepassados faziam. De modo simplificado, é como se estivessem em contato com um curador que sabe benzer e incorpora um espírito. Só que agora se trata de um benzedor moderno. O quartinho pequeno, com um altar modesto, cedeu espaço a um grande galpão despido de conotações religiosas e muita gente à espera.

Outro traço distintivo da atualidade dessa prática encontra-se na própria figura do curador, que não pode mais ser estereotipado como um recatado guardião de um saber tradicional. Com acesso a várias esferas do tecido social, o médium detém uma proximidade com personagens famosos do meio artístico ¹⁷ e religioso. Tal fato não determina, mas contribui para engendrar

¹⁶ Com base nas considerações de Elizabeth Bott (1976), o conceito de rede vem sendo usado com tantos fins que se tornou difícil adotar universalmente qualquer conjunto de definições ou mesmo alcançar o sentido para o qual demonstra maior utilidade. Portanto, diz a referida autora, faz-se necessário esclarecer, em cada estudo empírico, de que maneira e em que perspectiva pretende-se adotá-lo. Na presente pesquisa, a categoria “rede” tem como referência o ponto de vista adotado por Bott (1976: 299): “a rede é definida como todas ou algumas unidades sociais (indivíduos ou grupos) com as quais um indivíduo particular ou um grupo está em contato”. Trata-se, aqui, da noção de “rede pessoal” na qual existe um ego focal que se coloca em relação direta ou indireta – por intermédio de suas relações mútuas – com quaisquer pessoas situadas no interior da rede.

¹⁷ Por exemplo, as últimas sessões de cura do ano de 2006 foram acompanhadas pela cantora Alcione que se engajou de corpo e alma na prática da caridade. Por ocasião do Natal, no referido ano, foram distribuídos brinquedos para famílias carentes. Chico Monteiro fez questão de ressaltar que todo aquele arsenal de objetos destinados à caridade havia sido oferecido pela cantora. De outro modo, no ano de 2003, a “*FolhaUOL*” publicou duas matérias. A primeira, sobre a possibilidade de Chico Monteiro ter sua vida transformada em uma minissérie internacional. Já a

uma medicina espiritual geral e planetária que se nutra da dialogia entre princípios holísticos/espiritualismo e que lança mão de elementos pouco convencionais. Sem abdicar da tradição, Chico Monteiro orienta sua terapêutica para o futuro. O médium permite-se experimentar toda a sorte de novas técnicas curativas e possibilidades de diálogo com uma gama de criaturas, que acabam por receber um verniz sagrado.

Muitas tramas se entrecem na constituição da Organização Paracientífica Adolfo Fritz. Lugar marcado pela complexidade, exige múltiplos olhares, de diversas perspectivas, para apreender sua dinâmica e as diferentes possibilidades de ação e compreensão que abriga. Desse modo, é importante não atrelar essas novas manifestações terapêutico-religiosas ao conceito que privilegia a assiduidade e associação a igrejas, como condição primordial para o exercício de uma religiosidade, sob pena de não as “enxergarmos”. Comungar com essa visão equivale a ratificar as teses sobre a secularização que apontam para o declínio da religião. Essa não é minha opção teórica. Mais importante do que evidenciar o declínio, entendo que o foco deve estar em torno da “transformação nas formas sociais da religião” (LUCKMANN *apud* D’ANDREA, 2000: 38).¹⁸

Danièle Hervieu-Léger (1993: 41) ao comentar Jean Séguy, nos fala de uma leitura renovada da visão weberiana dos fenômenos religiosos, onde o desencantamento do mundo não significa o fim da religião, nem mesmo das instituições religiosas tradicionais. Ao mesmo tempo em que o espaço social dos últimos se retrai, novas formas de “religiosidade” investem nos espaços liberados da tutela das religiões históricas. Hervieu-Léger certamente quis dizer que as experiências religiosas contemporâneas estão intrincadas num duplo jogo de secularização e recomposição.

A pesquisadora francesa (Hervieu-Léger, 1993) afirma que a novidade a ser levada em consideração é o processo de desregulação do crer. Processo esse que pode ocorrer tanto dentro

outra, colocava Monteiro no epicentro de uma desavença entre José Bonifácio de Oliveira Sobrinho – conhecido em todo o Brasil por Boni – e a Rede Globo, que se digladiaram em virtude dos direitos sobre um documentário. Para acessar os referidos sites, conferir: <http://www1.folha.uol.com.br/folha/ilustrada/ult90u32618.shtml>; <http://www1.folha.uol.com.br/folha/colunas/ooops/ult340u609.shtml>

¹⁸ Há algum tempo, um dilema vem pontuando as discussões sociológicas acerca da religião no ocidente coetâneo: como interpelar o tão propalado processo do declínio da religião, de sua transformação em mercadoria, sua privatização? Teorias que apontam em direção à perda de relevância da religião chocam-se com outras que defendem uma espécie de revanche de Deus. Mormente, o debate que visa contextualizar as conformações religiosas, a partir de um conjunto sistemático de idéias que abordam o processo de secularização, acaba por gerar posições valorativas. Grosso modo, ficou imbricada no senso comum a noção da perda de intensidade ou enfraquecimento irrevogável da religião, fruto da racionalização que aparentava pontuar a sociedade ocidental. A modernidade parecia avançar de forma avassaladora deixando em cacos as instituições religiosas. Todavia, nas últimas décadas o desabrochamento dos “novos movimentos religiosos” e de uma série de outros arranjos, tornou imperiosa a revisão dos conceitos que pontuaram as interpretações acerca do futuro da religião.

quanto fora das grandes religiões. Segundo Marcelo Camurça (2003: 256), em rota de colisão com a sociologia clássica, “onde crer e pertencer faziam parte do mesmo processo”, a autora propõe que uma “sociologia da modernidade religiosa” perceba o “remanejamento radical na relação do indivíduo com a tradição”, abrindo “possibilidades ilimitadas de *bricolage*, invenção e manipulação do indivíduo nos dispositivos de sentido suscetíveis a fazer tradição”.

Danièle anda a procura de uma categoria que possa operar a definição de religião na modernidade, sem ter obrigatoriamente que abordá-la como mais forte ou mais fraca. Para tal, a referida autora sugere uma vigilância epistemológica redobrada, por parte dos sociólogos da religião, com relação às manifestações religiosas na modernidade: de um lado, deve-se considerar com precisão “os processos sociais que fazem com que a religião não ‘fale’ mais a partir do centro da sociedade estudada. Por outro, o pesquisador deve se empenhar em delimitar os contornos desse ‘religioso moderno’ menos fraco do que se supunha” (Hervieu-Léger, 1993: 44).

Se for certo que Chico Monteiro tenha bebido no espiritismo kardecista, mais certo ainda é que o kardecismo, pelo menos em sua manifestação tupiniquim, permite perfeitamente que nele se beba. Nessa pesquisa, defendo a idéia de que algumas denominações estão mais abertas a esse envolvimento. No caso específico do espiritismo kardecista, no Brasil, esse arranjo é extremamente visível. Entendo que a cura tem elevada importância nesse processo, uma vez que não chega a ser tarefa árdua reconhecer que o brasileiro possui, historicamente, cuidados e preocupações excessivos com doença.

Do ponto de vista da investigação de campo, é necessário fazer a distinção entre médium e paranormal ¹⁹ para não incorrer no desacerto de usar conceitos em contrariedade ao juízo de Chico Monteiro. O terapeuta sugere diferenças relacionadas aos níveis de atuação de cada um, isto é, delimita o raio de ação do médium e do paranormal. Assim explica Chico Monteiro: “o médium é o *intermediário* ²⁰ não é? O paranormal é aquele que ele é um *intermediário*, mas ao

¹⁹ Chico Monteiro parece se reconhecer também entre dois ângulos, isto é, como um “paranormal”. Ao partir da idéia de um gradiente entre mediunidade e paranormalidade, Monteiro afirmou que seu trabalho pende para o científico em detrimento do religioso, pois tem o condão de produzir uma série de fenômenos. Mesmo assim, o terapeuta não deixa de reconhecer a relevância dos trabalhos de um médium. Dessa maneira, preferi designá-lo por toda a dissertação, às vezes, como “médium”, em outras, como “paranormal” e, também, por “médium paranormal”. No entanto, esses termos foram utilizados de forma aleatória, sem possuir relação direta com a situação em que são apresentados. Achei plausível não determinar apenas uma denominação para Chico Monteiro, uma vez que a visão sobre seus trabalhos terapêuticos é variegada.

²⁰ Grifo meu para destacar como o terapeuta se apropria de uma linguagem do jargão kardecista. Quando Monteiro diz: “O médium é o intermediário, não é?” ele está apenas reproduzindo uma consideração que já figura no senso comum do kardecismo.

mesmo tempo ele junta também a energia do seu corpo físico e realiza coisas. Então o paranormal está entre os dois ângulos, né! Ele é ao mesmo tempo um médium e ao mesmo tempo que ele é um *intermediário* ele consegue juntar sua própria energia e produzir fenômenos”.²¹

Outra questão que possui implicação direta com o objeto de pesquisa é a categorização de magia e sua operacionalidade. Chico Monteiro procura, a todo instante, desvincular sua terapêutica de quaisquer práticas que possam remeter a um pensamento mágico. Segundo Françoise Champiom (2001), “esse pensamento pode ser socialmente mais ou menos reprimido ou ativado”. Desde o apagar das luzes do século XIX – diz a citada autora – as poderosas instituições produtoras de sentido esforçavam-se para combatê-lo. Doravante, as grandes igrejas, a ciência e as ideologias políticas “afrouxaram o cerco” permitindo que hoje a situação se apresente diferente (CHAMPION, 2001: 39).

Marcel Mauss (2003) percebe a magia como um objeto de crença, que por sua vez não incide apenas sobre o poder de um mágico ou o valor de um rito, mas, sim, acerca do conjunto ou a base da magia. Para ele, as crenças científicas são dadas *a posteriori* enquanto a crença na magia é algo que ocorre *a priori*. A fé na magia precede a experiência. Essa crença deve ser considerada como sincera na medida em que é dividida por todo o grupo. Segundo Mauss, “o mágico é sério porque é levado a sério, e é levado a sério porque se tem necessidade dele” (MAUSS, 2003: 131).

À semelhança de Mauss, alguns autores procuram relativizar o pensamento que coloca a magia em posição antagônica com a ciência ou com a tecnologia. De acordo com Fernando Lefevre (1999), podemos pensar tanto magia como ciência como elementos que proporcionam grandes resultados com um “esforço mínimo”. Um modelo visível dessa falta de proporção “é o ato de apertar *o-botão-que-provocará-a-destruição-do-mundo*, experiência imaginária vivenciada praticamente todo dia pelas crianças do planeta quando estão assistindo a desenhos animados [...]” (LEFEVRE, 1999: 24).

No que tange a ponte/espço que vai da ação até o resultado prático, sua compreensão vai ao encontro de algo invisível no sentido de ser de difícil acesso sua explicação e, desse modo: “A ciência, magia e a tecnologia aparecem, assim, através de um signo ligado a algo misterioso. Esse algo misterioso é um poder, um saber e também uma energia que produzem resultado” (LEFEVRE, 1999: 26).

²¹ Entrevista concedida em Rio Novo, em 01 de fevereiro de 2007.

Para compreender a preocupação de Chico Monteiro em desassociar sua prática à magia, é necessário pensar no contexto em que ela se manifesta. Em primeiro lugar, se Chico Monteiro não quer atrelar sua terapêutica a magia, é porque está ciente de que o senso comum tende a identificar a cura espiritual com a possibilidade de manipular determinadas forças impessoais ou inefáveis que se manifestam na natureza, na sociedade ou nos indivíduos. Em segundo lugar, no entender de Monteiro é mais eficaz estabelecer uma relação de suas práticas com a ciência, uma vez que a própria historicidade dessa categoria vem carregada de um teor de confiabilidade extremamente positivo.

Silas Guerriero (2000) afirma que “a ciência é imposta socialmente. Seu posicionamento impede que seja vista como portadora de crenças. Ela engana ao fazer acreditar que para aceitar suas verdades não é preciso crer”.²² E mais, o médium parece mesmo fazer coro com uma conjuntura em que as crenças invertem seus papéis e a força do holograma parece brotar das entranhas de nossas seculares discórdias.

Com relação à interface entre crença e ciência, Guerriero (2000: 10) afirma que há uma tendência na atualidade em se acreditar somente naquilo que não parece ser uma crença. Nas palavras do pesquisador: [...] “Agora acredita-se, mas acredita-se desacreditando, ceticamente, ou crendo que um dia tudo poderá ser explicado à luz da ciência. Admite-se a crença porque ela é uma antecipação de um conhecimento maior e mais profundo. Há um mito de um conhecimento holístico que abrange todas as explicações, que envolve a ciência (uma ciência agora humanizada) e a mística (agora “comprovada”)” [...].

O médium paranormal Chico Monteiro, reúne na cúpula da Organização Paracientífica Adolfo Fritz, advogados, médicos, engenheiros, professores, em suma, profissionais que simbolizam ou representam uma racionalidade típica das premissas da ciência. O que chama atenção no estudo das práticas de Monteiro é como ele consegue fazer a transposição ou conversão de uma situação impregnada de um universo aparentemente mágico para outra com uma carapaça científica.

²² Prefiro colocar aqui, nas entrelinhas, a minha homenagem à saudosa professora Vitória Peres. Do alto de sua competência e humor refinado, a referida pesquisadora afirmava que, em breve, iriam inventar “a entrega científica de pizza”, que não tardaria a lograr sucesso e a “destituir” todas as outras do ramo.

Entendo que a noção de sincretismo,²³ adotada por Massimo Canevacci (1996), é um adequado argumento teórico para ajudar a pensar a terapêutica espiritual de Chico Monteiro. Canevacci avisa que, aparentemente, sincretismo e bricolagem podem ser confundidos, em função de compartilharem várias afinidades. Entretanto, o referido autor nos ensina que (CANEVACCI, 1996: 31):

Na bricolagem o elemento lúdico e paratecnológico é limitado e primário. [...] O sincretismo é contra qualquer paupérie conceitual e a favor de montagens incompatíveis; é contra o jogo pueril e a favor do lúdico infantil. [...] dirige-se contra essas oposições binárias que parecem trocar o procedimento lógico operacional pela realidade; e que desta realidade selecionam somente aqueles grupamentos que podem ser ordenados em simetrias, oposições, reviramentos. [...] A bricolagem joga com um número limitado de cartas. No sincretismo elas são infinitas.

Em larga medida, a multiplicidade de elementos reunidos no sistema ritual terapêutico-espiritual de Chico Monteiro, remete a determinadas formas de pertença grupal. Deve-se estar atento ao fato de que seus aspectos por vezes fluidos e errantes "fazem apelo ao sentimento de comunhão, de sentimento partilhado em comum, isto é, de ligação a uma comunidade, a uma ambiência" (PEREZ, 2004: 60). A terapêutica-espiritual está inserida num cenário em que o "revigoroamento dos sentimentos de pertença comunitária parece ser uma das particularidades dos tempos que correm, revigoroamento que se encarna em uma plêiade de expressões/sensibilidades mágico-religiosas e/ou místico-esotéricas que se sincretizam com outras e que, mesmo não sendo de cunho estritamente religioso, fazem apelo à alguma forma de comércio com o transcendente " (PEREZ, 2004: 60).

Continuo tomando de empréstimo a argumentação de Léa Perez, quando a autora apresenta o postulado de Massimo Canevacci contra *passibilidades e isolacionismos*: "contra o poder linear da dialética histórica universalizante, o sincretismo é uma proposta oxímoro, um projeto ubíquo, um modelo descentrado, um texto-colagem, um quilombo deslocado, uma montagem incompatível, um logos ilegítimo, um contato indigenizado, uma viagem mimética,

²³ Estou consciente da dificuldade de se chegar a bom termo quando a questão é a utilização da categoria *sincretismo*. Meu interesse não é alimentar controvérsias. Por isso, lanço mão de um único comentário de Pierre Sanchis (2001) com vistas a apresentar meu interesse sobre o termo: "Pode ser produtivo procurar-lhe mais uma estrutura do que uma definição, pois a multiplicidade de suas transformações recobre um campo empírico constantemente ampliado. Uma ampliação cujos aspectos contemporâneos chamam particularmente a atenção: 'sincretismo' é parte das mais antigas tradições e, ao mesmo tempo, das emergências da mais atual 'modernidade'". (SANCHIS, 2001: 47).

um fluxo antropofágico, um *patchwork* marronizado" (CANEVACCI, 1996 *apud* PEREZ, 2004: 25).

Nessa viagem ou imersão mimética, a aparência com o Movimento *New Age* é facilmente absorvida, entre outros fatores, pela própria imprecisão da categoria. Como um perfeito conceito *umbrella* o entendimento acerca do que é ser ou não partidário da Nova Era remete a uma expressiva quantidade de posturas no mundo, o que permite uma aproximação entre a terapia espiritual de Chico Monteiro e o referido movimento. Com certeza, a experiência terapêutica de Monteiro se mostra interessante para pensarmos a atualidade do movimento.

O paranormal lança mão de práticas curativas que sugerem um mergulho da religião na ciência, ou a ciência se permitindo penetrar pela religião. Ali também, o médium tira o foco da pertença religiosa, afrouxando o cerco para o diálogo. Temos, então, uma linguagem potencialmente marcada por uma série de hibridizações.²⁴ Nessa seara as “próteses espirituais” podem ser confiadas ao Dr. Fritz, mas sempre com o olhar onipresente do “Supremo Arquiteto do Universo”.

Diante de tudo isso, a etnografia tornou-se fundamental na análise. Assim, os dados qualitativos produzidos no campo apontam para as possíveis direções percorridas em minha interpretação. Na medida do possível, os problemas teóricos pontuaram a discussão através dos dados etnográficos. A etnografia ocupa uma posição central na exposição da trama terapêutico-religiosa criada por Chico Monteiro. A discussão teórica concentrou-se um pouco mais na introdução com o intuito de produzir inteligibilidade ao longo do texto.

No conjunto das metodologias aplicadas, a vertente qualitativa, através de entrevistas e igualmente participação no espaço ritual de cura, possibilitou um primeiro contato com o leque de modos de pensar e agir dos principais membros da Organização Paracientífica Adolfo Fritz, que, em boa medida, afigurava-se como fechado e um tanto distante de minha realidade. Diante desse conjunto de circunstâncias, a etnografia contribuiu para perseguir os sentidos empregados nos múltiplos processos que envolvem as práticas curativas de Chico Monteiro.

²⁴ Entendo por processo de hibridização ao conjunto de manifestações difusas entre diferentes tradições culturais que se fazem presentes no dia de hoje e que resultam da velocidade dos processos de comunicação, da expansão urbana, dos movimentos migratórios de grupos sociais e da inclusão de diversas linguagens. (CANCLINI, 2006) Todas essas manifestações acabam se tornando fontes criativas com potencial para produzir novas formas de linguagens e de cultura, a partir desses processos híbridos.

Foram realizadas seis entrevistas abertas com o médium Chico Monteiro e mais doze entrevistas abertas com “informantes privilegiados”.²⁵ Além disso, participei de oito sessões de cura no galpão e dividi alguns momentos com o médium curador em sua residência em Rio Novo. Para validar algumas pressuposições relacionadas à clientela, apliquei durante quatro sessões de cura um questionário com 10 perguntas, sendo 6 fechadas e 4 abertas.

Concordo com George Marcus (2004: 150) quando afirma que o pesquisador se insere nos ambientes de pesquisa de campo por meio de uma série de “[...] áreas de conhecimentos colaterais [...] os quais não pode ignorar ao abrir seu caminho em direção às cenas preferidas da vida comum [...] com as quais, tradicionalmente, está à vontade”. Marcus ainda nos alerta para a necessidade de fazer do próprio lugar parte do plano de investigação da pesquisa de campo (2004: 150).

Como também argumenta James Clifford (1988: 43), trata-se de uma busca constante no sentido de conduzir para o texto etnográfico a multiplicidade de vozes que o modelam, as condições sociais, políticas e de dominação que assinalam as circunstâncias do diálogo estabelecido pelo encontro etnográfico, bem como apontar os interlocutores concretos aos quais o texto se direciona e alcança inteligibilidade. A linguagem da etnografia é variegada e entrecruzada por diversas “[...] subjetividades e nuances contextuais específicas.”

Levando em conta as considerações acima descritas, entendo que as situações nas quais se verificam os contatos entre pesquisador e sujeitos da pesquisa configuram-se como parte integrante do material de análise. É primordial estar atento na maneira pela qual são constituídos esses contatos, a forma como o entrevistador é “granjeado” pelo entrevistado (e vice-versa), o grau de disponibilidade para a concessão dos depoimentos, o local em que são concedidos (casa, hotel, escritório, galpão de cura, espaço público etc.). A postura adotada durante a coleta do depoimento, gestos, sinais corporais e/ou mudanças de tom de voz etc., tudo isso nos oferece elementos significativos para a leitura e interpretação posterior daquele depoimento, bem como para uma compreensão mais acurada do universo investigado.

Com relação aos outros participantes, a seleção não foi feita *a priori*, mas fez parte das decisões tomadas no desenvolvimento do processo de pesquisa de campo. Entretanto, parti de

²⁵ Optei propositalmente por essa designação visando aproximar ao máximo da idéia apresentada por Roberto Cardoso de Oliveira (1998:23) quando nos ensina que, o pesquisador nos moldes malinowskianos, dotado de um poder extraordinário sobre o informante, não permite uma interação plena entre os mesmos. Por outro lado, se conseguimos “transformar” o informante em interlocutor, descortina-se uma nova modalidade de relacionamento em que Cardoso designa por “encontro etnográfico”.

alguns requisitos resultantes da especificidade das temáticas em estudo e, em outros momentos, de condicionantes situacionais próprios do contexto da observação. Assim, foram entrevistados desde pessoas diretamente envolvidas na Organização Paracientífica Doutor Fritz, até visitantes estrangeiros, principalmente franceses, em busca de tratamento e de “alargamento do horizonte espiritual”.

Nas sessões de cura, fica clara a imensa colcha de retalhos que, aparentemente, forma a “clientela” de Chico Monteiro. Desse modo, limitar o universo empírico da pesquisa, transformou-se numa tarefa que precisou ser cercada por cuidados. Caso contrário, corria o risco de ficar perdido em meio a um emaranhado de sujeitos, que convergem para a terapia espiritual de Monteiro, com visões de mundo díspares. Entendo que não é só aí que reside o problema, mas também na tentativa equivocada de estabelecer aproximações – “engessando” determinados agentes em categorias estanques – ao invés de reconhecer que é possível encontrar uma miríade de narrativas (VELHO, 1995) que orientam a entrada e permanência de determinados grupos no sistema acima sublinhado.

Com efeito, seria contraproducente traçar um perfil uniforme dos indivíduos que ingressam na terapia espiritual de Monteiro. Entendo que a diversidade observada no galpão da cura é acarretada por uma variedade de vias de acesso que podem ser explicadas tanto pelo processo globalizador marcadamente reflexivo e vetor da desterritorialização religiosa (GIDDENS, 1991; TERRIN, 1996; VELHO, 1997b) quanto pelas particularidades do campo religioso brasileiro.²⁶

Mesmo que a terapia espiritual de Chico Monteiro não se resuma aos atendimentos mensais em Rio Novo (Zona da Mata mineira), é necessário, ainda, descrever em mais pormenores o universo empírico no qual centrei minha análise. Inicialmente procurei participar com assiduidade dos atendimentos no galpão de cura, a partir dos quais pude constatar o ecletismo – em todos os níveis – dos indivíduos que requisitam os serviços do médium. Em certa medida, o universo empírico estudado indica, de vários modos, as técnicas mais adequadas de se estabelecer um diálogo com os agentes do processo estudado.

²⁶ Sem dúvida, não se pode abdicar de uma análise do campo religioso brasileiro. Entretanto, deve ser respeitado seu movimento de encontros, tensões e contaminações com outras esferas sociais. Não compactuo com a visão reducionista que aponta para os dissabores provocados pela estrutura precária do sistema de saúde oficial, como a única via de acesso relevante do apelo ao sagrado e às medicinas paralelas. Outras especificidades podem ser detectadas.

Extrapolando esse espaço, passei a freqüentar, na medida do possível, o sítio onde o médium e alguns membros de sua equipe ficam hospedados nos dias que antecedem ao trabalho no galpão. Segundo o médium, nesses dias ocorre uma preparação espiritual objetivando “reabastecer” as energias positivas que, por sua vez, são essenciais no processo terapêutico.

Em decorrência de visar obter alguns elementos da composição social (opção religiosa, escolaridade etc.) dos interessados no processo religioso-terapêutico, optei por realizar um pequeno questionário, incluindo as variáveis acima descritas e algumas mais diretamente relacionadas com as temáticas em estudo.

Desta feita, procurei interpelar a maneira pela qual o entrevistado percebe o processo de cura. As opções a serem assinaladas pelos participantes eram:

a) religião b) ciência c) nenhuma das duas d) as duas juntas.

Eis aqui, um bom exemplo de como determinadas suspeitas muitas vezes não se confirmam, quando testadas em nível empírico. Contrariando minhas primeiras expectativas – e para meu espanto – 65,2% daqueles que se dispuseram a preencher o questionário, assinalaram a letra “d”. Não seria supérfluo falar que esperava um percentual de escolha mais consistente na letra “a”. O resultado aponta para uma aceitação, da maioria absoluta das pessoas, na possibilidade de diálogo, e quiçá, entendimento, entre ciência e religião.

A administração do questionário foi feita da seguinte forma: entreguei uma prancheta com as questões e caneta para cada entrevistado (uma média de quarenta por sessão de cura) e procurei deixá-los o mais à vontade possível para preencherem os dados. Do total de dez perguntas, seis eram fechadas e as restantes pediam apenas que especificasse a profissão, naturalidade, religião e o motivo que o levou a procurar tratamento espiritual com o médium Chico Monteiro. Pouquíssimas pessoas se negaram a preencher o *survey*. Inclusive, pude perceber que, quase todos os questionários em branco, tinham no analfabetismo o fator determinante de tal postura.

Por tudo isso, acredito acontecer entre Chico Monteiro e os doentes,²⁷ uma multiplicidade de processos que podem passar despercebidos em função da ênfase exclusivamente no olhar em

²⁷ Cabe aqui salientar que a categoria “doente”, naquele espaço, também não possui um significado uniforme. Pude comprovar que, a grande maioria de pessoas que para ali se deslocam, deseja sanar algum mal, quase sempre já diagnosticado pela medicina convencional. Entretanto, existem outras possibilidades de permanência. Por exemplo, algumas pessoas que vieram como acompanhantes de outros doentes, acabam “entrando” e recebendo o “passe” ou a “cirurgia espiritual” com o Dr. Fritz. Alguns gostam tanto daquela suposta troca de energia que acabam tornando-se freqüentadores assíduos.

torno da paranormalidade do terapeuta. Desse modo, objetivo trazer à luz e propor questões que nos ajudem a pensar as relações que envolvem a cura espiritual e as aberturas deixadas pelo espiritismo kardecista, especialmente no que toca o poder da cura e a prática da caridade.

No caso específico do mencionado médium curador, os significados estão sendo produzidos no curso da ação. Monteiro não é um mero repetidor de normas e valores construídos e arraigados em determinado contexto social. O curso de ação, por seu turno, é totalmente inextricável, marcado pela criação do momento, por decisões e indecisões, em suma, por imponderáveis.

Ao sistematizar o processo de observação, torna-se crucial abordar a categoria *espiritualismo*. Em primeiro lugar, precisamos pensá-lo como o contrário de materialismo que, como o nome sugere, só admite matéria. Em segundo, o espiritualismo é termo corriqueiro entre kardecistas quando desejam fazer menção a indivíduos – de correntes religiosas ou de pensamento – que com eles compartilham premissas, mas não são propriamente nativos. Em terceiro, e não menos importante lugar, o vocábulo aplica-se a determinadas pessoas que detêm uma espiritualidade sem religiosidade, isto é, posicionam-se contra o materialismo e não possuem pertença(s) religiosa(s).

Maria Laura Cavalcanti (1983: 15), ensina que é Allan Kardec – no Livro dos Espíritos – quem “propõe a distinção entre a noção de Espiritualismo – ‘qualquer um que acredite que há em si mesmo alguma coisa além da matéria é espiritualista’ – e Espiritismo, uma das fases do espiritualismo – ‘a crença na existência de Espíritos e em sua comunicação com o Mundo Visível’”. Mais uma vez, Kardec deixa as portas abertas para a prática da releitura de seus ensinamentos. Já agora, denunciando toda a sua imprecisão, o termo “*espiritualista*” pode ser estendido ao umbandista, candomblecista, protestante, católico, islâmico, em suma, a todos aqueles religiosos que aceitam a alma e Deus.

Com isso, faz-se necessário pontuar melhor acerca da categoria *espiritismo*. De acordo com Emerson Giumbelli (1995), o espiritismo no universo religioso brasileiro pode ser considerado como tudo aquilo que se relaciona com práticas e doutrinas religiosas associadas ao campo afro-brasileiro. Destarte, o termo espírita para muitos não é uma categoria que carregue significações suficientes para diferenciar os partidários da doutrina codificada por Kardec e os adeptos da umbanda ou de outras religiões.

Estamos novamente nas areias movediças da imprecisão e polissemia que tão bem adjetivam o vocábulo. Anthony D’Andrea (2000: 133), citando um comentário de Marcelo Camurça (1997) ao texto de Giumbelli (1995) afirma que “[...] o espiritismo é resultante de interações entre os discursos produzidos pelos espíritas e pelos agentes sociais externos a ele, com desfechos distintos nos vários contextos (...) A categoria ‘espiritismo’ pode ser pensada como constantemente produzida, disputada e negociada nos diversos contextos históricos”.

Em boa parte, o trabalho que desenvolvi ao longo dos últimos dois anos, ocupou-se de alguns dos dilemas que pontuam e atualizam a altercação entre a biomedicina e terapias espirituais. Não tecerei um histórico, em nosso país, sobre a produção acadêmica da saúde e doença nas ciências sociais.²⁸ Mas, ao fim e ao cabo, devemos reconhecer que, nessas últimas décadas, o Brasil produziu conhecimento na área de forma qualitativa. Maria Cecília Minayo (1998), refere-se à antropologia da saúde como um campo ainda “adolescente” no Brasil, algo em formação de identidade. A autora adverte sobre a possibilidade interdisciplinar, mas faz a ressalva acerca da necessidade de haver uma dupla competência entre as disciplinas envolvidas. (1998: 37):

As abordagens interdisciplinares supõem que os bons trabalhos de antropologia médica ou da saúde não podem dispensar a compreensão intrínseca dos objetos com os quais trabalham para se limitarem a análise discursiva. Pelo contrário, abrangem o universo de coisas e ao mesmo tempo um mundo de idéias sobre elas, ou seja, num ‘híbrido’ real onde, como diz Latour (1993), os cientistas vivem. [...] a interdisciplinaridade só obtém êxito como forma do conhecimento e prática científica, na medida em que a disciplina utilizadora [...] se apropria da disciplina utilizada.

Nesse sentido, o Brasil tem sido palco para muitas investigações. Diversos trabalhos nos dão a conhecer muito mais do que as construções idiossincráticas elaboradas pelos doentes. Mesmo assim, contrariando minhas primeiras expectativas, não encontrei tantos estudos de caso acerca da forma como sacerdotes e curandeiros constroem seus sistemas terapêuticos, como havia

²⁸ Sobre esse assunto, conferir: CANESQUI, Ana Maria. Notas sobre a produção acadêmica de antropologia e saúde na década de 80. In: ALVES, P. C. & MINAYO, Maria Cecília de Souza (Orgs.). *Saúde e doença: um olhar antropológico*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, pp. 13-32, 1994; ALVES, P. C. & RABELO M. C. O status atual das ciências sociais em saúde no Brasil: tendências. In: _____ (Orgs.). *Antropologia da saúde: traçando identidade e explorando fronteiras*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, pp. 13-28, 1998 e, também: MINAYO, M. C. Construção da identidade da antropologia na área da saúde: o caso brasileiro. In: ALVES, P. C. & RABELO M. C. *Antropologia da saúde: traçando identidade e explorando fronteiras*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, pp. 29-46, 1998.

imaginado no início da pesquisa.²⁹ Nesse sentido, este trabalho pode ser alinhado ao que Alejandro Frigerio (2000) considera por *novo paradigma*, nem tanto pela “aplicação de teorias econômicas e de escolha racional [*rational choice*] aos fenômenos religiosos”, mas, sim, porque o referido modelo “inclui uma atenção mais focalizada na *oferta* que na demanda religiosa” (FRIGERIO, 2000: 126).

Em meus momentos de reflexão em torno do trabalho de campo, saltavam aos olhos outras interrogações que, infelizmente, não poderei abordar em sua profundidade nessa dissertação. Muitas dessas questões serão percebidas ao longo do texto, no entanto, gostaria de sublinhar apenas uma delas: os caminhos percorridos por Chico Monteiro na conformação de seu trabalho como curador na Europa, provavelmente foram constituídos em diálogo com outros referenciais. De qualquer modo, vale reafirmar que a experiência de vida do médium curador Chico Monteiro não pode ser abordada de forma estanque, muito menos ficar circunscrita aos ditames do campo religioso brasileiro. Por fim, poderia focar meu trabalho apenas na interface ciência e religião, com base na construção teórica de alguns autores como, por exemplo, Bruno Latour (1994) ou Pierre Bourdieu (1988; 2003). Com toda certeza, cada um desses olhares iria produzir resultados válidos para o objeto.

Nessa altura, é conveniente ressaltar que não é minha intenção atestar veracidade ou identificar charlatanice no processo de cura. Compactuo com Paul-Louis Rabeyron e François Laplantine (1989: 9) quando reconhecem que não devem se arvorar em defensores ou antagonistas da biomedicina, ou das medicinas paralelas. Não estou necessariamente preocupado em investigar as cirurgias espirituais e todo o processo de cura como se fosse representante do saber médico oficial. No entanto, cabe deixar claro que não pretendo também fazer apologia a esse tipo de medicina paralela.

Busco também amparo em François Laplantine (2004: 214) ao me dirigir a uma das questões mais candentes na antropologia, isto é, o ato de examinar e avaliar minuciosamente o que está posto, sendo a tarefa dessa ciência “não tomar ao pé da letra o que é dito mas, pelo contrário, em procurar o que não é dito: os riscos sociais e econômicos, principalmente das práticas e dos discursos religiosos veiculados e manipulados”.

²⁹ Com essa temática, Fátima Tavares (2006) sublinhou três trabalhos (Loyola, 1984; Peçanha, 1984 e Montero, 1985), dos quais aponto o de Maria Andréa Loyola. Com destaque para as diferenças entre os especialistas da “cura do corpo” e os da “cura do espírito”, Loyola (1984) faz uma espécie de compilação tendo por base os diversos peritos da cura.

Essas múltiplas conexões contribuem para apontar em direção aos amplos movimentos/processos de contaminações culturais em curso na atualidade. Tal fato nos impele a ver a cultura, não mais como um conjunto unitário de regras e padrões de comportamentos, mas como pluralidade, como lugar e espaço de figuração das diferenças (PEREZ, 2004). Tudo isso nos leva a dar relevo não a um aumento numérico ou recuo do espiritismo institucional, mas, de outra forma, a um contínuo avanço de sua influência ou de alguns de seus princípios na vida do brasileiro na atualidade.

Torna-se importante aqui, oferecer um pouco de lastro ao conceito de religiosidade. Penso que ela deve ser entendida como capacidade de experiência religiosa. A religiosidade³⁰ que desejo salientar relaciona-se estreitamente com espiritualidade compreendida na acepção alargada de ação originada do espírito. A fenomenologia vê na religiosidade a mola propulsora que incita o ser humano em busca da transcendência, do sagrado. Porém, concordo com Oliveira (1999) quando rechaça a idéia de que todas as pessoas devam desenvolver sua religiosidade, para serem plenamente humanas, como pretende uma antropologia cristã para a qual a ausência de religião deixaria incompleto o ser humano.

Essa experiência religiosa se dá em diferentes graus de intensidade, podendo produzir ou mobilizar uma espiritualidade – energia interior – que motiva atitudes e comportamentos e, por isso, repercute na vida social. De outro modo, pode-se estender ao conceito de religiosidade a noção de um conjunto difuso e disforme das expressões socialmente perceptíveis de produção de sentido a partir da experiência de um sagrado transcendente. (OLIVEIRA, 1999). A referida compreensão é perfeita para a terapia espiritual de Chico Monteiro, não tanto porque as múltiplas religiosidades servem de *matéria-prima* para a elaboração de formas religiosas institucionalizadas.³¹ É de suma importância o fato de que outras expressões de contato com o sagrado permanecem inacessíveis à elaboração ou institucionalização e subsistem como religiosidade não-estruturada. De acordo com Oliveira (1998), nesse rol também têm lugar até mesmo algumas religiosidades que não se reconhecem como propriamente religiosas.³²

³⁰ Em muitos ambientes, e até mesmo nos de pesquisa, a categoria “religiosidade popular” recobre-se de um teor negativo. Acabamos por estabelecer para a “religiosidade popular”, adjetivos que a qualificam como uma forma menor de religião, na qual sentimentos, crenças e práticas inerentes ao sagrado ainda se encontrariam em estado primitivo (OLIVEIRA, 1999).

³¹ Na medida em que organizam e sistematizam as religiosidades.

³² Por exemplo, correntes de estilo esotérico e grupos típicos de Nova Era.

Três capítulos compõem essa dissertação. Eles têm como maior proposição a oferta de subsídios para a compreensão da atualidade do processo de cura espiritual, com base na observação da experiência de vida do médium Chico Monteiro. Nesse contexto da pesquisa, o espiritismo kardecista recebe papel central, no debate com a sociedade brasileira, ganhando particular visibilidade nos campos da terapêutica e da caridade.

No Capítulo I, “O processo de cura espiritual como ponto de partida para a reflexão sobre terapia e religiosidade” apresento o contexto das curas espirituais no campo religioso brasileiro e suas aberturas para novas temáticas, sem deixar de fora a religiosidade. Teço, também, uma panorâmica sobre a doença e a cura no espiritismo kardecista tendo como ponto de inflexão a interface *crença/globalização*.

No Capítulo II, “A etnografia das intervenções espirituais na Organização Paracientífica Adolfo Fritz”, procuro trazer a lume uma série de discussões que parecem circundar e pontuar todo o processo terapêutico-espiritual desenvolvido por Chico Monteiro. Procurei percorrer sua experiência de curador, seu modo de *estar-no-mundo*, visando identificar e granjear inteligibilidade às narrativas colocadas em contato em seu sistema de cura. O investimento no trabalho de campo é o traço distintivo que salta aos olhos nesse capítulo e a Organização Paracientífica Adolfo Fritz transforma-se efetivamente num espaço catalisador de elementos aparentemente díspares e contraditórios.

Já no Capítulo III, “O caldeirão dos sincretismos: os elementos constitutivos da terapia espiritual de Chico Monteiro”, retorno ao espiritismo kardecista com vistas a sublinhar a vocação do par *caridade/cura* de ganhar novas roupagens a partir do contato com outros saberes que extrapolam os ditames do religioso. Esse é o momento também para realçar as possibilidades de compreensão em torno da terapêutica-espiritual de Monteiro. E são justamente as variadas crenças e pertencas que me levaram a colocar-lhe entre duas balizas: “de benzedor a guru”.

Não me deterei nas controvérsias que regem a discussão acerca do binômio modernidade/pós-modernidade (BAUMAN, 1998; FEATHERSTONE, 1995; GIDDENS, 1991, 2002; MAFFESOLI, 1987, 2004; só a título de ilustração, fico por aqui, pois a lista é quase interminável e iria sempre me levar a cometer “esquecimentos”). Entretanto, arranco de um só jorro, de Michel Maffesoli (2004: 21) uma definição provisória da pós-modernidade: “A sinergia de *fenômenos arcaicos com o desenvolvimento tecnológico*”. Achei conveniente me apropriar de uma definição dita “provisória”, – não por mim, mas pelo próprio autor –, na medida em que ela

fala de uma ação simultânea que tem o condão de promover encontros. O fato da terapêutica espiritual de Chico Monteiro estar aberta para novas interlocuções e aprendizados com seres de diferentes espaços e dimensões, lhe faz tão dinâmica e provisória quanto uma parcela significativa da própria religiosidade atual.

Com efeito, considero que a definição do objeto de pesquisa, assim como a opção metodológica, se conformam como um processo tão primordial para o pesquisador quanto o texto que ele redige no final de seus trabalhos. No entanto, ao escrevermos nossos relatórios de pesquisa e dissertações, muitas vezes é silenciado o processo que permitiu a realização do produto. Fiz o possível para que minha formação em história não enviesasse demais meu olhar. Confesso que não teria o menor constrangimento em assumir minha participação em qualquer agência religiosa. Não me incomodaria em eleger alguma religião como ponto de apoio para minha caminhada.

Por morarmos um longo período na mesma cidade – Cataguases (MG) –, desde muito jovem tomei conhecimento sobre o trabalho de Chico Monteiro, entretanto, só agora pude conviver com ele. Mesmo assim, devo reconhecer que a categoria “sem religião” talvez seja a mais próxima de minha realidade. E, “*se contra fatos não há argumentos*”, para não potencializar essa minha “descrença”, procurei amparo numa metodologia que não colocasse em dúvida uma ligação entre o sagrado e a cura dentro dos limites que perfazem todo o processo ritualístico da terapêutica. Sem implicar o ponto de vista da fé, visarei à descrição dos significados, tais como se dão no âmbito da antropologia.

CAPÍTULO 1: O PROCESSO DE CURA ESPIRITUAL COMO PONTO DE PARTIDA PARA A REFLEXÃO SOBRE TERAPIA E RELIGIOSIDADE

1.1. O contexto das curas espirituais no campo religioso brasileiro. ³³

É com transbordante eloquência que se apresenta uma proeminência, em várias religiões, no que tange à oferta de cura em seus sistemas rituais. Do Candomblé ao espiritismo kardecista, do Santo Daime às expressões Xamânicas típicas do *New Age*, dos Neopentecostais aos Carismáticos, a cura do corpo e do espírito tende a figurar no proscênio de suas atividades. Em razão direta a essas religiões, encontramos uma série de curandeiros ³⁴ estabelecidos nos “quatro cantos” do planeta. ³⁵

Esse cenário heterogêneo, que envolve o processo da cura, não é exclusividade da modernidade. Na realidade, sempre houve certa abundância de elementos para cuidar da saúde e prevenir quanto à doença (MONTERO, 1985; LE GOFF, 1997; FIGUEIREDO, 2002; LAPLANTINE, 2004; GADAMER, 2006). Entretanto, o poderoso leque de opções que se coloca à disposição do indivíduo contemporâneo é um indicativo de que o panorama terapêutico coevo é particularmente variado. Por tudo isso, deve-se ter em conta os processos sociais através dos quais os indivíduos distinguem e dão legitimidade a determinadas experiências de cura, estando aí inseridas as agências religiosas (RABELO, 1994).

³³ Pode parecer estranho de minha parte destinar uma atenção especial ao campo religioso, uma vez que Chico Monteiro não funda nenhuma religião. Além disso, com um olhar menos acurado, o que vemos ali é “apenas um sistema terapêutico”. Entretanto, aquilo que imaginamos constituir o suposto *dom da cura* de Monteiro foi sendo construído em contato estreito com certos tipos de religiosidades, sobretudo, aquela inerente ao espiritismo kardecista. Enfim, é também na dinâmica do campo religioso – obviamente em diálogo constante com uma série de outros campos como política e economia, por exemplo – que podemos perceber como se permite, coíbe, impulsiona, retrai diversos movimentos que, por sua vez, estão potencialmente passíveis não apenas de uma contaminação mútua, mas, principalmente, de extrapolar seus espaços e entrar em interlocução com outros saberes aparentemente antagônicos.

³⁴ Neste contexto, entendo por curandeiro o indivíduo que põe em ação uma série de práticas medicinais essencialmente sagradas. O exercício da cura geralmente possui uma dimensão social invariavelmente forte e está calcado no poder do curador.

³⁵ No caso específico das cirurgias espirituais, Brasil e Filipinas são os dois países em que os relatos se dão com maior frequência.

Faz-se necessário tornar explícito que não estou tratando de um campo religioso ensimesmado em suas “misteriosas bruxarias”. A experiência com o sobrenatural, ajuda a pensar a reestruturação do campo religioso, mas essa análise não pode, sob nenhuma hipótese, deixar de considerar uma constante inflexão em seus encontros com outros campos.

Uma questão a ser apresentada, de imediato, relaciona-se com o crescimento do espiritismo e da umbanda e o conseqüente alargamento dos pontos de contato com o mundo dos espíritos. Nesse movimento, foram sendo desenvolvidas consistentes alternativas para as aflições de significativa parcela da população residente nas cidades brasileiras (TAVARES, 2006: 192). Por outro lado, Fátima Tavares nos mostra que “o pentecostalismo, [...] tanto em sua vertente histórica como nas novas igrejas autônomas, também tem crescido nesses mesmos setores, ancorado, [...] em uma ‘equivalência simbólica’ com o universo mediúnico, mas se contrapondo a ele e criando novas alternativas de escolha e adesão (BIRMAN, 1994; FRY e HOWE 1977)”.

Esses variegados caminhos e paisagens espirituais presentes na história do homem moderno, podem ser percebidos com base na análise de um processo complexo de sincretismos e pertencas em que o indivíduo tem a possibilidade de experimentar, sequencialmente, uma multiplicidade de pontos de vista. Ao politeísmo de valores que aponta para a possibilidade de vivenciar várias religiosidades sem ter o compromisso de ser o fiel escudeiro de nenhuma, Otávio Velho (1995: 216) afirma que:

Estudante e beneficiário de todas as tradições, *escravo de nenhuma* (grifo meu). É curioso que esse espírito, vindo, por exemplo, tanto do movimento esotérico erudito quanto de desdobramentos do pós-positivismo, não parece distante das bricolagens e sincretismos cada vez mais difundidos no panorama religioso contemporâneo [...]. Misturas, composições, hibridizações que as autoridades cristãs (e, por vezes, os antropólogos) tendem a anatematizar sem lhes dar maior atenção [...].

Julgo que a questão da reiteração ou retorno da religião frente ao evento de interesse sócio-antropológico das terapias curativas, mostra-se muito mais complexa do que a mera intercalação ou mesmo substituição de categorias. Deve-se estar atento para as novas modalidades de recomposição das concepções, ações e representações religiosas, tendo como um dos fatos incontestes que qualificam o campo religioso atual a desregulamentação das identidades religiosas históricas (FAUSTINO, s/d).

Fátima Tavares (2006), em artigo recente, discute a pertinência e limites da apropriação do conceito de terapêutica no contexto religioso brasileiro coetâneo. A autora mostra que, nem

mesmo o saber médico livrou-se de ser colocado “contra a parede” – pela abordagem construcionista –, na medida em que foi questionado o domínio da eficácia inerente à própria terapêutica. De acordo com a antropóloga, “se o saber médico, considerado legítimo, é atravessado por essa tensão, como poderíamos situar as terapêuticas religiosas?” (TAVARES, 2006: 188).

A citada pesquisadora assevera que o mero fato de considerar a validade da dimensão terapêutica da religião (CSORDAS, 1983) não encerra essa questão. É necessária uma imersão investigativa acerca da terapêutica produzida no contexto ritual.³⁶ Assim, a própria vitalidade social crescente do vocábulo “terapêutico” acaba por produzir “variações sobre a percepção acerca do seu ‘efeito’ em cultos, rituais e vivências religiosas” (TAVARES, 2006: 189). Tavares (2006: 190) aponta para a coexistência de duas tendências permeando as relações entre terapêutica e religião. Feita a ressalva de que não devem ser observadas de maneira estanque, isto é, podem entrecruzar-se e contrabalançar seus efeitos, são elas:

[...] a demanda pela legitimidade da eficácia “intrinsecamente” terapêutica no âmbito do espaço religioso. [...] Nesse movimento observa-se, no contexto ritual da cura, o “deslocamento” da dimensão terapêutica: atravessando diferentes contextos religiosos, os procedimentos e técnicas utilizados carregariam consigo o fundamento da eficácia curativa. [...] Trata-se de reivindicar, a despeito da entrada de técnicas exógenas às terapêuticas “tradicionais” num determinado universo religioso, a eficácia do terapêutico no âmbito do contexto ritual enquanto um domínio específico. [...] A segunda tendência [...] subsume o terapêutico ao contexto religioso, [...] na legitimação das terapêuticas religiosas. Novas terapêuticas podem “aderir” às cosmologias religiosas que, desconsiderando o caráter exógeno, tendem a “desfocar” a legitimidade assentada na eficácia terapêutica para (re)situá-la no âmbito da performance ritual.

Se nos basearmos apenas nas considerações de Chico Monteiro, certamente reconheceríamos como válida a eficácia do terapêutico na esfera do contexto ritual, enquanto um campo específico. Segundo o médium, a “parte científica” de seu processo de cura se dá através da mediação dos espíritos (que dominam técnicas avançadas de intervenção médica) no corpo do indivíduo adoentado, sendo que a ciência médica ainda não consegue captar como isso se dá. A

³⁶ Compartilho com Victor Turner (1974) a tentativa de recuperar os aspectos significativos do viver, delimitando o ritual como *locus* privilegiado para se filtrar com atenção e minúcia as dimensões processuais de ruptura, crise, separação e reintegração social. Para Turner (1974: 19) “os rituais revelam os valores no seu nível mais profundo [...] os homens expressam no ritual aquilo que os toca mais intensamente [...] os valores do grupo é que são revelados.” Ainda segundo Turner, o ser humano é um animal performativo e suas performances são reflexão e revelação de si mesmo.

propósito desse assunto, alguns representantes da medicina alopática, parecem reconhecer pertinentes as considerações de Fátima Tavares (2006), e propõem uma investigação mais acurada acerca de todo o processo de cura espiritual. Preocupados com o desenvolvimento da medicina, os autores rematam com a seguinte argumentação:³⁷

Como vários autores relatam benefícios com os tratamentos espirituais, é fundamental um melhor conhecimento dos mecanismos e eficácia das curas espirituais. Isso possibilitaria a adaptação das formas úteis como terapias complementares à medicina ocidental, bem como desencorajaria os procedimentos danosos ou inúteis. A discussão séria de um tema não requer que compartilhem as crenças envolvidas, mas que tomemos suas implicações seriamente e não subestimemos as razões pelas quais tantas pessoas se envolvem. Nem a crença entusiasmada ou a descrença renitente ajudarão os pacientes ou o desenvolvimento da medicina. (ALMEIDA, ALMEIDA & GOLLNER, 2000: 196)

Neste espaço, terei que abrir mão de tecer considerações acerca de algumas religiões orientais que possuem um caráter eminentemente salvífico e de cura. Interessa-me, sobretudo, a análise do espiritismo kardecista em suas variadas expressões e em diálogo com umbanda e candomblé e, em menor escala, com catolicismo e outras religiões com forte presença e maior visibilidade no campo religioso brasileiro.

Antes de avançar definitivamente para algumas especificidades atuais do campo religioso brasileiro, achei deveras conveniente espiar o diário de campo do viajante naturalista Auguste de Saint-Hilaire, (1974: 29) pesquisador europeu que passou pelas cercanias da Zona da Mata mineira no século XIX. Dando mostras de estar pouco ambientado às nossas peculiares práticas terapêuticas, Saint-Hilaire caracteriza perfeitamente – mesmo impregnado por seus juízos de valor – como biomedicina e religiosidade, desde há tempos, se confundiam em nosso país:

Entre eles, um cirurgião que se apressou em me dar a conhecer os seus títulos tomando ares de importância que pareciam dizer “Senhores, respeitem-me”. Cada qual se apressou em consultá-lo e entre outros um moço que o comandante de Rio Preto pediu-me que levasse a Barbacena e sofre de não sei que doença de pele. O honrado cirurgião disse-lhe que ia dar um remédio. No dia seguinte estaria são. Misturou efetivamente pólvora ao sumo do algodão. Com semelhante droga esfregou

³⁷ Esse tipo de leitura, em que a medicina reconhece – pelo menos como mera possibilidade – o potencial de apropriação de técnicas curativas, corrobora com o discurso de Chico Monteiro. Até que provem o contrário, essa probabilidade de complementaridade, por si só, já faz jus a fala de Monteiro quando pronuncia que está praticando a medicina do futuro e que a ciência ainda não possui um modelo explicativo capaz de dar conta de fenômenos tão fantásticos.

as partes enfermas a que benzeu depois, mandando o paciente deitar-se, e assegurou-se o êxito de sua medicação.

Já tive diversos ensejos de falar, no meu diário, da confiança que os brasileiros depositam nos amuletos e remédios de simpatia. Um dos meios de cura que empregam, também muito freqüentemente, é a benzedura de seus males. O charlatão terapeuta deve, ao mesmo tempo, repetir uma fórmula devocional. Uma multidão de indivíduos encarrega-se assim de benzer as pessoas e isso na maior boa-fé. Não posso conceber que um homem que se intitula e por conseguinte deve ter sido diplomado, sancione com o exemplo as práticas supersticiosas.

O desprezo superou ainda meu espanto, quando o médico veio pedir-me uma pataca. Recusei, dizendo-lhe que o doente, de modo algum, era meu.

De acordo com Pierre Sanchis, há no Brasil uma autêntica afinidade no que toca à relação da maioria de sua população com uma “terceira dimensão de mundo” onde o contato com espíritos é algo praticamente corriqueiro. Na fala de Sanchis (1998: 8):

[...] o meio religioso brasileiro, sobretudo popular, mas não exclusivamente, vive num certo clima “espírita” que parece compartilhado por várias “mentalidades” no Brasil. Conforme essa representação, o ser humano está envolvido por um universo povoado de forças, de espíritos, de influências pessoais, que mantêm relações com os homens. Parece haver sempre um diálogo entre esses “outros” e a própria pessoa, que se constrói precisamente no processamento dessa relação [...].

Guardadas as proporções abissais entre as especificidades do trabalho dos dois pesquisadores citados acima, não se percebe contradição no que tange a familiaridade do brasileiro no trato com os espíritos. Certamente Sanchis concordaria com o fato de que, há pouco mais de trinta ou quarenta anos, eram bastante corriqueiras as práticas alternativas de cura efetuadas por benzedoras, pais de santo, e toda a sorte de curandeiros que faziam tratamentos com raízes. Hoje em dia, as terapias alternativas multiplicaram-se, em sua maioria demandando “reconhecimento científico”, principalmente nos grandes centros.

Em nosso país, mesmo que esse cenário seja trivial, não pretendo identificar na simples crença em espíritos o eixo basilar da religiosidade popular que permite a inserção na terapêutica espiritual de Monteiro. É importante considerarmos as “diferentes formas de definir, classificar, representar e identificar as relações com o mundo dos espíritos” [...] (VELHO, 1999: 55). A partir disso, é a variedade de estilos de vida em toda a sua riqueza de possibilidades que permitirá ou não uma maior ligação com as práticas espirituais.

A zona da extrema fluidez de fronteiras religiosas interessa, sobretudo, para apontar alguns grupos participantes do sistema que imbrica processo terapêutico e religião, produzindo uma eficácia comprovada pela quantidade significativa de pessoas que o requisita. A busca

incessante pela saúde e o crescimento espiritual são proposições fundamentais para o desenvolvimento da Organização Paracientífica Adolfo Fritz. Esta, por sua vez, confirma a tese de que o campo religioso brasileiro, atualmente, está pautado não só por um crescente pluralismo institucional.

Evidentemente, o fiel exclusivo e sectário de alguma instituição religiosa não terá a mesma abertura que outros para realizar os seus próprios recortes de crenças, recriando sua lógica de fé particular, seu autêntico imaginário de crenças e seu sistema de qualidade moral singular. Através da construção de sua biografia, levando em conta o encadeamento de experiências vividas, o indivíduo se posiciona mais ou menos aberto a todo o rol de opções disponíveis no mercado de bens simbólicos.

Atualmente, essa lente é tão potente que achamos o foco quase perfeito para muitos grupos. Entretanto, sou obrigado a recorrer a Silas Guerriero (2000: 6) para explicar que os elementos apropriados por Chico Monteiro não constituem um amontoado de idéias e práticas amplamente reconhecidas, e, principalmente, para relativizar a atualidade da autonomia do sujeito:

Dizer da autonomia do sujeito não significa afirmar, apressadamente, a fluidez das escolhas aleatórias, com infinitas possibilidades de combinação, como sendo própria da pós-modernidade. Outro equívoco é afirmar que essa sociedade abre mão da racionalidade, valorizando a emergência das emoções e da subjetividade. O que temos são novas possibilidades de arranjos das racionalidades. A racionalidade mítica e mágica rearranja-se com a científica.

Segundo Paula Montero, (1994) em sociedades do tipo da nossa, que conjuga uma estreita dependência com a alta tecnologia, de um lado, e uma organização burocrática alinhavada por equipes bem treinadas, por outro, é embaraçoso aceitar que a magia venha a ter alguma eficácia de intervenção. Paradoxalmente, é através do expediente e requisição dos instrumentos mágicos que significativa parcela de nossa população vai ao encontro da solução de seus problemas. A referida autora nos avisa que um dos principais fenômenos verificáveis no campo religioso brasileiro diz respeito “a existência de um amplo espectro de religiões mágicas entre as quais os fiéis transitam”. (MONTERO, 1994: 82).³⁸

³⁸ Preciso aqui, fazer mais uma ressalva. Não quero afirmar que a terapia espiritual de Chico Monteiro se apresenta como um autêntico exemplar de religião mágica dentro desse amplo espectro tupiniquim. Por outro lado, essa relação de fino trato com temáticas embebidas no âmbito do mágico-religioso não determina, porém, permite que parte da população esteja apta a participar do processo de cura com base na medicina espiritual.

Não é nenhum despropósito imaginar que Chico Monteiro esteja realmente fazendo magia. Mas é uma magia diferente, posto que com uma linguagem renovada. Se por um lado essa magia ainda se enquadra no modelo em que Marcel Mauss (2003) nos asseverou: algo que mostra resultados práticos e devidamente incognoscíveis, por outro, é uma magia legitimada, não mais envolta pelas interdições clássicas. Em síntese, é uma magia que se imiscui no espaço público com um apelo formidável com relação a conteúdos religiosos, mas, não menos em outros contextos marcadamente racionais e secularizados.

Todavia, quando se trata da cura nas agências religiosas, não pode ser negligenciado o fato de que um dos principais caminhos para a constituição dessa discussão vem sendo pavimentado pela biomedicina. Ao ganhar “voz ativa” nessa espécie de contenda, o saber médico, com raríssimas exceções, busca assegurar sua hegemonia diante da sociedade. Vale lembrar que, no caso da saúde pública, heterogeneidade não implica diretamente pluralidade, pois pode organizar-se de maneira hierárquica.

Algumas leituras do campo religioso brasileiro apontam para o vácuo político-assistencial que herdamos do estado e de suas instituições. Desse modo, determinadas agências religiosas aproveitam-se da lamentável conjuntura para desenvolver “políticas de atendimento caritativo.” Entretanto, essa prática já não está mais presa apenas ao movimento do corpo-a-corpo – e trabalhos afins – para angariar mantimentos, agasalhos etc. Aliás, agora o corpo-a-corpo se dá em outro nível. Ele alcançou a mídia e ocupa outros espaços com maior volume e massa. Surge, então, uma série de estratégias “*telereligiosas*” de cura em que as demandas temporais e espirituais do indivíduo podem ser mitigadas tendo como *intermediário* as telas planas, ou não, de nossos televisores. Com efeito, enquanto assistimos televisão, podemos ser assistidos espiritualmente *via satélite*.³⁹

Paulo Henrique Martins (1999: 86) afirma que: [...] “a experiência das Terapias Alternativas não pode ser reduzida nem a uma mera estratégia oportunista de mercado, nem a um surto místico que atingiria subitamente as classes médias”. Pensar o caso de Chico Monteiro, nesse contexto de mercado, nos impele a partir de uma visada que abandone a superfície e mergulhe no cerne da questão. Sendo assim, é necessário reconhecer que o pluralismo religioso

³⁹ Podemos assim, passar uma manhã com o Padre Zezinho e Marcelo Rossi, participar de “Sessões de Descarrego”, ou nos regozijar com os “Pastores *on line*”. As opções podem variar conforme o canal e a fé.

não deve e nem pode estar relacionado a um simples "consumo" do sagrado, mas, sim, implica em níveis de adesão a um modo específico de vida.

1.2. Breve revisão sobre doença e cura no espiritismo kardecista

O espiritismo kardecista – religião baseada na doutrina do médium francês Allan Kardec – tem uma história de 150 anos em nosso país.⁴⁰ Uma das particularidades do espiritismo no campo religioso brasileiro é a ênfase na caridade, entretanto, seus aspectos terapêuticos são dignos de citação. A formulação dos princípios espíritas vai ao encontro de uma antinomia entre o bem e o mal partindo de um viés evolucionista. Assim, o mal apresenta relação mútua com os níveis inferiores de existência. Nesse contexto, reencarnação e mediunidade são fundamentais.

De acordo com José Jorge de Carvalho (1992: 144), o espiritismo apresenta-se como um movimento constitutivo de parte da religiosidade brasileira: “Ainda que tributário de uma visão de mundo paradoxalmente positivista, o espiritismo é também cristão (ou neo-cristão), na medida em que reintroduz, revaloriza noções cristãs tais como a de caridade”.⁴¹

Desde as suas origens no Brasil, o Kardecismo polarizou setores médios e altos do círculo social, tanto no que se refere ao estatuto social quanto cultural. Em função de não se configurar exclusivamente como religião e, por conseqüência, denominar-se também como filosofia e ciência, o espiritismo demanda aos seus adeptos bastante tempo e dedicação no que se relaciona à prática dos estudos (GIUMBELLI, 1997b; SILVA NETO, 1995).

A doutrina espírita leva a um posicionamento no mundo em que a monitoração do corpo é dado imprescindível para a evolução. Partindo da noção do livre arbítrio, o indivíduo deve perseguir uma vida longe dos vícios e buscar uma conduta ilibada, que o permita se relacionar com o outro o mais próximo possível de uma ética cristã.

O modelo teórico kardecista apresenta uma compreensão da cura regulada pela própria concepção da natureza espiritual do ser. Neste ponto de vista, o ser é definido como um composto interdependente de corpo, espírito e perispírito. Por intermédio do corpo perispiritual, energético e fluídico, entende-se que é possível a aplicação de passes, ou fluídos espirituais que contribuem para o pleno restabelecimento do equilíbrio emocional e físico (GREENFIELD, 1992; 1999).

⁴⁰ (1857-2007) Nesse ano de 2007, é comemorado o aniversário de 150 anos do “Livro dos Espíritos”.

⁴¹ Nunca é demais lembrar que a noção de *caridade* não nasce com o espiritismo. Desse modo, só nos resta concluir que o próprio espiritismo já devorou um bom naco de acréscimos e releituras em torno da *caridade*.

No espiritismo, não é impróprio pensar na matéria como energia concentrada. Essas considerações contribuem para abrir uma interlocução entre teoria espírita e paradigma holístico. Em uma palavra, a maneira como se conforma o kardecismo não é incompatível com a metáfora do holograma e da teia da vida, onde uma a uma de suas sinergias e a totalidade estão intrinsecamente ligadas e em interação constante. Deste modo, o ser humano é entendido como um ser complexo, em que as dores físicas não podem ser tratadas isoladamente dos seus precursores emocionais e espirituais, pela propriedade de relação inseparável que representam.

O espiritismo oferece tratamento utilizando as atividades dos médiuns com passes mediúnicos e outros expedientes. Mas também serve como preventivo ao educar as pessoas “de boa vontade” a cultivar certo zelo pelo corpo, sem perder de vista a espiritualidade. Essa maneira de cuidar do corpo é fundamental para o exercício da mediunidade.

Os médiuns são aqueles que conseguem canalizar as energias dos espíritos. De acordo com Leila Marrach Albuquerque (2005: 10), [...] “neste processo, vivos e mortos interagem: os espíritos de luz através de ensinamentos e curas, e os espíritos maus por meio de obsessões e encostos”.

Fátima Tavares (2006: 192) afirma que no início do século passado, os médiuns receitistas, apoiados na medicação homeopática, acabaram por viabilizar a interlocução com o mundo dos espíritos. Novamente, Tavares (2006:192) nos ensina que “Desde o final do século XIX, novos imbricamentos entre a medicina e as terapêuticas religiosas estavam se disseminando e conquistando adeptos, como foi o caso das experiências realizadas pelo Dr. Bezerra de Menezes, médico cearense, ‘patrono’ do ‘espiritismo à brasileira’”.

Com essa rubrica “Espiritismo à brasileira”, Sandra Jacqueline Stoll (2003) afirma que, o espiritismo presente no Brasil não é uma corruptela de um modelo exemplar. Aqui, ele ganha novo colorido e, nesse processo constante de releituras, percorre dois caminhos específicos. O primeiro envereda por uma releitura da doutrina kardequiana, com base no modelo de virtudes cristãs. O segundo, por seu turno, tem em Luiz Antonio Gasparetto seu “garoto propaganda” que se apropria de temáticas típicas do Movimento *New Age* e das práticas de auto-ajuda. Nesses dois “modelos”, a noção e as práticas de cura alcançam dimensões bastante particulares.

Não é minha intenção aqui esgotar os princípios da doença e cura no kardecismo, porém, grande parte dos enfoques acerca do ritual terapêutico (GREENFIELD, 1999; RABELO, 1994) operado pelo espiritismo aponta para o caráter pedagógico da cura.

Em linhas gerais, as doenças podem ser originadas, segundo a visão do espiritismo, em função de dois processos: o primeiro, fruto da intromissão de espíritos inferiores que “dominam” os corpos de indivíduos vulneráveis (obsessão); o segundo, com estreitas ligações entre o procedimento de desenvolvimento espiritual do indivíduo, expressa-se como produto de situações vividas em encarnações anteriores (CAMURÇA, 2000: 115).

No primeiro caso, a cura vai ao encontro a uma reeducação dos espíritos obsessores. Já no segundo, Marcelo Camurça (2000: 116) nos diz que: “o alívio e a recuperação devem visar primordialmente a esfera espiritual subjacente a patologia visível”. Em outras palavras, a terapia se dá no sentido de devolver o equilíbrio perdido pelo indivíduo para que este se habilite ao tratamento e a provável cura.

No espiritismo é valorizada a leitura e a pregação dos responsáveis pelo centro para tal tarefa. Contudo, é durante as sessões que ocorrem as ações diretamente voltadas aos espíritos provocadores da doença. Miriam Rabelo (1994: 53) ilustra essa passagem em que os argumentos do doutrinador acabam por sensibilizar o espírito e, conseqüentemente, redefinir o contexto da doença:

A sessão se inicia quando um dos médiuns é manifestado do espírito que se aloja no corpo do doente; então, passa a desenrolar-se um diálogo entre o médium doutrinador e o espírito, cujo conteúdo é claramente pedagógico: este deve ser persuadido a mudar de conduta, de modo que o [...] doente possa recuperar o bem-estar. A conversa informal constitui-se no modo de comunicação privilegiado para a construção do cenário da cura.

O paciente na terapêutica espírita transforma-se em uma espécie de ouvinte passivo de uma conversação entre aquele que se manifestou em sua função e o terapeuta. O doente não faz parte diretamente da ação, aumentando sua capacidade de reflexão sobre a ação (RABELO, 1994).

Os espíritas aceitam o fato de que determinadas doenças podem ocorrer e se relacionar a fatores naturais, como, por exemplo, vírus, germes etc. Para eles, nada impede que o procedimento de cura esteja associado à biomedicina. Chico Monteiro, assim como a imensa maioria dos espíritas também aceita a alopatia, entretanto, o médium a considera limitada em sua capacidade de cura.

Os conceitos de morte e espírito ⁴² possuem centralidade na obra de Kardec contribuindo para a dimensão filosófica de sua obra. A doença e a morte figuram no rol dos problemas existenciais do homem que o levam ao encontro de interpretações sobre o devir humano. Dialogando com a obra de Luc Boltanski (1989), a pesquisadora Delma Peçanha (1984: 9) afirma que as agências religiosas tomam esses problemas como temas fundamentais e sistematizam explicações, que, por sua vez, são apropriados em parte também pela biomedicina.

Acho pertinente pensar – aproveitando as colocações de Peçanha (1984) – na idéia de monopólio de poder e de dominação (Boltanski: 1989), na relação médico-paciente. Será que ela se reproduz, ou é válida, entre o Dr. Fritz e sua clientela? Levemos em consideração Michel Foucault (1979) quando nos alerta para ficarmos atentos as várias esferas por onde o poder se movimenta. ⁴³ Ter relevância social é exatamente estar no centro? Nem sempre. Em uma sociedade que tende a um movimento de descentralização, o centro não pode significar muito. Fugindo um pouco aos limites do conceito de Foucault (1979), Chico Monteiro parece desregular o poder.

O espiritismo acaba por oferecer uma série de práticas voltadas à cura, que podem ser atualizadas e criar sentido, conforme o contexto reproduzido. Por exemplo, passe eletromagnético, ectoplasmia, incorporação de espírito visando a cura, são facilmente adaptados em outras circunstâncias, como, por exemplo, no ato da cirurgia espiritual. Práticas espíritas e cirurgias espirituais são perpassadas pela lógica da caridade. Entretanto, os referidos fenômenos ocupam lugares distintos em cada um dos modelos: o de Monteiro e o kardecismo.

A cura no espiritismo encontra-se em situação favorável quando comparada com outras agências que também utilizam o fenômeno da possessão de espíritos. De tal modo, ainda reverbera com bastante eficácia a afirmação de Procópio Camargo (*apud* CAVALCANTI, 1983) com relação ao etnocentrismo presente nos atributos que definem os extremos do “continuum

⁴² A morte, no pensamento espírita, refere-se exclusivamente ao corpo. Seu entendimento pode ser reduzido apenas a um estado de liminaridade, de transição. Ela é tão somente uma ocasião de passagem acompanhada da alteração de espaço e de condição. Livre de seu corpo material, a alma designada espírito vai viver novas experiências em outra dimensão, isto é, na dimensão espiritual. Dotados de intencionalidade, os espíritos poderão exercer trabalhos na dimensão terrena. Além de contribuírem para o exercício da caridade na Terra, eles contribuem para o próprio aprendizado e a conseqüente evolução do espírito.

⁴³ Devo confessar que quando me aproximava de Chico Monteiro em sua casa ou num restaurante, minha postura era uma. Porém, quando estava no galpão de cura com Chico Monteiro incorporado, eu não me sentia tão à vontade. Parece que ali, da mesma forma que nos ambulatórios dos hospitais e em outros espaços, o “jaleco branco” também funcionava como uma barreira. Essa minha corporalidade “alterada” diante do espírito do suposto médico alemão, ajuda a informar que ela é renovada a cada dia e nos ambientes de ação.

mediúnico”. De acordo com Maria Laura Cavalcanti (1983: 15), a Umbanda ficou marcada por noções como inconsciência, ritualismo e magia e, por outro lado, o kardecismo é entendido a partir da noção de consciência, ética e sobriedade.

1.3. Doutor Fritz e Chico Monteiro: a instauração de um diálogo aberto para velhas e novas religiosidades.

Remonta à década de 50 do século passado, o início da execução de práticas medicinais vulgarmente conhecidas como *Cirurgias Espirituais* com o Doutor Fritz. José Arigó⁴⁴ inaugura a galeria dos médiuns que viriam a desenvolver um sistema terapêutico, entre outras coisas, com base na incorporação do espírito do médico de nacionalidade alemã, supostamente falecido durante a Primeira Guerra Mundial.

Desde que iniciei esta pesquisa, tinha em mente a necessidade de conhecer um pouco melhor o artífice desencarnado da cura. Para mim, era interessante saber como Chico Monteiro compreendia e se relacionava com seu principal mentor espiritual. Era importante estabelecer os tipos de interlocução advindos da insólita relação entre Monteiro e o espírito do Dr. Fritz.

Entretanto, os estudos que tive em mãos, acerca da prática da terapia espiritual, apenas confirmavam pouco mais do que já era domínio do senso comum: o “renomado” Dr. Fritz, foi um médico alemão falecido durante a Primeira Guerra Mundial junto com sua filha – irmã Sheila para os kardecistas – que também se faz presente em muitas casas espíritas e, tal como seu pai, é figura incansável no exercício da cura com base na caridade.⁴⁵

Da parte de Chico, consegui mais algumas informações que acho interessante externar: em primeiro lugar, o cirurgião não aportou em nosso país por obra do acaso. Ele veio a convite de uma figura ilustre dentro do contexto de nossa historiografia oficial. De acordo com Monteiro, lá no plano espiritual, o Dr. Fritz foi interceptado e convidado a trabalhar no Brasil, por ninguém

⁴⁴ No campo religioso brasileiro, o fenômeno das cirurgias espirituais, através da intervenção do espírito do doutor Adolfo Fritz, é passível de ocorrer concomitantemente com mais de um médium. Em outras palavras, o cirurgião desencarnado pode se manifestar em diversos pontos do país com diferentes médiuns.

⁴⁵ Na internet, podemos encontrar várias “biografias” para o Dr. Fritz. Em sua grande maioria, os dados conferem com os relatos de Chico Monteiro. Para uma biografia do Dr. Fritz na *internet*, conferir: <http://br.geocities.com/fratersteiner/fritz.html>.

mais ninguém menos que Francisco Antônio Lisboa, o Aleijadinho (1730-1814). A seguir, as informações de Chico Monteiro:⁴⁶

[...] eu não sei se você sabe, mas o Adolph Frederick Yeperssoven que é o nome do Dr. Fritz, ele veio para o Brasil a convite do Aleijadinho. E o Aleijadinho é que falou com ele: - Oh, tem um cara lá que é meio *burro chucro*, meio não sei o que e tal lá no Brasil, mas de repente você encostava nele e começava a fazer isso que você tem vontade de fazer. Foi quando ele veio trabalhar com o Zé Arigó e nessa época ele veio porque, porque naquela época tinha que se pegar uma faca, tinha que se pegar um canivete, tinha que se fazer tudo isso para que as coisas pudessem ficar mais nítidas. [...] desencarnou na Alemanha, isso foi na batalha de *Tannenberg*. É e foi algo assim que ele veio passando para gente, essas coisas todas e ele veio para o Brasil porque no Brasil ele viu que aqui ele poderia implantar um sistema que ele não poderia implantar lá na época, entendeu?

Os mais de vinte anos de contato ininterrupto de Chico Monteiro, com o espírito do Dr. Fritz, nos impele a reconhecer experiências mais pessoais e rotinizadas entre os dois (RABELO, 2005). Miriam Rabelo (2005: 19), ao comentar a relação entre o filho de santo e seu orixá, afirma que o barravento⁴⁷ se apresenta como um sinal conhecido de que o mesmo (o orixá) vem a caminho para possuir seu corpo. Desse modo, o barravento é “uma marca da intimidade desenvolvida com a divindade”. Ainda de acordo com Rabelo (2005: 19), granjear intimidade com o orixá não significa eliminar a influência, “mas justamente a possibilidade de cultivar certa distância, que permite conhecer o outro enquanto outro e orientar-se frente a ele de forma habitual”.

Posso afirmar que a relação de Chico Monteiro com o Dr. Fritz, ocorre em níveis semelhantes daquela relatada por Miriam Rabelo (2005) entre filho de santo e orixá. O fato de uma incorporação estar relacionada com divindades africanas, e a outra, com um descendente do povo ariano e outros profissionais letrados, não tem o poder de diferenciar o processo. Monteiro é explícito ao afirmar que percebe claramente em seu corpo uma série de variações em virtude da aproximação do espírito do médico alemão.

O traço distintivo na relação entre Monteiro e sua equipe espiritual, e qualquer filho de santo e seu orixá, se dá muito mais no sentido do médium adotar, concomitantemente, “divindades de territórios distintos” para tomar parte do processo terapêutico. Assim, entre Monteiro, clientela e os espíritos, podem existir outros atores prontos para participar, como, por

⁴⁶ Entrevista concedida em 01/02/2007.

⁴⁷ Na linguagem das religiões com ascendência afro no Brasil o termo “barravento” representa um estado de perturbação e ansiedade que domina o iniciado antes de entrar em transe de incorporação de uma entidade.

exemplo, os seres extraterrestres. Enquanto no candomblé o ritual está mais ou menos fechado a elementos de outras tradições, na terapêutica espiritual de Monteiro ele apresenta-se inteiramente aberto a adições e participações. Portanto, com respeito ao espírito do Dr. Fritz, é no corpo que Monteiro sente sua aproximação. E é com posturas corporais específicas que ele irá “recusar” – se achar conveniente – a presença não só do Dr. Fritz, mas de quaisquer elementos de sua equipe.

Com efeito, o Brasil sofreu imensas transformações no período que nos separa das primeiras “aparições” do Dr. Fritz até os dias atuais. Não deixamos de ser majoritariamente católicos, mas outras denominações, sobretudo pentecostais, vêm ganhando espaço em nosso campo religioso. Em terras tupiniquins, essas modalidades de cura encontraram terreno fértil, entre outros fatores, em decorrência do brasileiro possuir uma autêntica afinidade no que toca à relação da maioria de sua população com uma “terceira dimensão de mundo”, onde o contato com espíritos é algo praticamente corriqueiro (SANCHIS, 1988: 8).

Deve ficar claro que, por mais extenso que seja o raio de ação da afirmação de Pierre Sanchis (1988), não se deve abordar o caso de Chico Monteiro apenas por uma ótica. Essa configuração é, sem dúvida, importante, entretanto, não quer dizer que seja determinante para o sucesso de sua terapêutica espiritual. Não é difícil encontrar uma série de “pretextos” que concorrem para aquecer a prática das medicinas alternativas. Por exemplo, podemos identificar nas ciências sociais alguns constructos postulando que o brasileiro sofre de uma relação “doentia com a doença”. Com o perdão da quase metáfora acompanhada da cacofonia, parece ser isso que Sidney Greenfield (1999: 49) quer nos falar:

Como já observei antes, a preocupação com a doença é uma epidemia no Brasil. Qualquer um que tenha passado algum tempo no Brasil e tenha conhecido um pouco os brasileiros, independentemente de sua posição social ou naturalidade regional, é consciente de que em geral eles ou estão doentes, ou acreditam que estejam, ou temem ficar doentes, ou estão envolvidos com a doença de algum amigo ou parente.

Chico Monteiro trabalha suas verdades, para atrair grande variedade de pessoas, na direção de torná-las (as verdades) mais universais e flexíveis às exigências do mundo urbano moderno (MONTERO, 1994). De qualquer modo, importa reconhecer no campo religioso brasileiro uma série de aberturas que efetivamente permitem o desenvolvimento de novas conformações. Nesse contexto, podem emergir religiões cuja ênfase nas práticas curativas fica patente.

De outro modo, nada impede que instituições que se reconhecem como laicas apropriem-se de técnicas e práticas típicas da esfera do religioso e recoloquem-nas a serviço da cura. Nesse contexto, volto a frisar, o espiritismo kardecista, assim como a umbanda e as religiões de possessão possuem uma poderosa capacidade de interlocução. Muitas vezes, apenas para servir “pacificamente” como fonte de técnicas curativas com base numa suposta energia que emana do corpo. Em outras, menos pacíficas, esses “espiritismos” têm suas práticas como referencial daquilo que deve ser combatido “em nome de Jesus”.

1.4 Espiritismo, itinerários religiosos/terapêuticos, Nova Era e algumas pitadas de medicina.

Não se deve falar em supremacia da biomedicina no Brasil levando em consideração os três primeiros séculos de colonização portuguesa. Nesse período, as práticas terapêuticas populares eram requisitadas quase que exclusivamente em detrimento da medicina de origem européia. Entre outros fatores que concorreram para a hegemonia da medicina popular, pode-se destacar o fato da existência de um número ínfimo de profissionais formados na ciência hipocrática, ao longo desse período.

Paula Montero (1985) sublinha as insipientes alternativas terapêuticas oferecidas pela medicina ibérica, aliada à distância da metrópole portuguesa, como fatores de retardamento dos conhecimentos médicos aplicados no Brasil. Daí a busca por opções terapêuticas oriundas de outras tradições – como a indígena e a africana – consideradas legítimas pelo conjunto da população colonial. Esse contexto permitia a inclusão dos terapeutas populares entre as pessoas autorizadas a exercer alguma atividade de cura. Em linhas gerais, talvez o descrédito com relação aos médicos pudesse ser atribuído à fidúcia nas formas tradicionais de lidar com o corpo doente, confiabilidade esta maior que a imputada aos médicos e seus métodos.

O espaço ocupado pela razão e conhecido como típico da ciência médica, não proporcionava contrariedade nas práticas das pessoas do século XIX, mesmo que fosse confrontado com a fé, crença ou com a simpatia. Segundo Betânia Gonçalves (2002: 32): “o médico do século XIX não é essencialmente a representação da ciência, no sentido de representação do discurso positivo. Tem dúvidas, apela para a fé e vive as ambigüidades de uma profissão que se consolida a partir de meados do século no país”.

Outro importante dado a ser levado em conta, para esclarecer uma certa aversão ao médico oficial, é o fato de que a maior parte dos males que assolavam a população, eram tratados (principalmente nas cidades do interior) na própria casa do doente. Assim, apenas se recorria ao médico quando a situação era praticamente irreversível. Quando este chegava, para desconsolo geral, nada mais podia fazer. Deste modo, passou-se a associar, por algum tempo, a chegada e presença do médico ao fim do doente (GONÇALVES, 2002).

Com o passar dos anos, a biomedicina conquistou espaço tornando-se hegemônica, não sem tensões com um conjunto de práticas medicinais populares. Coube à medicina o papel de higienizar o complexo de cidades brasileiras. Interessava, sobretudo, combater uma série de doenças que, além de macular nossa imagem no exterior, dizimavam parte de nossa força de trabalho (CHALHOUB, 1996). Entretanto, o Brasil, assim como boa parte do continente europeu e americano, ao longo das últimas décadas, vem experimentando uma ampla diversidade de práticas terapêuticas, onde sistemas alternativos coexistem com a biomedicina.

O Brasil é um país que demanda uma leitura a partir de uma visão plural. Nosso povo, paisagens, condições sociais, hábitos, crenças etc. não podem ser demarcados apenas de um ponto de vista. O campo religioso brasileiro não foge a essa regra. Aqui temos espaço para a crença em benzedeadas, mas também para a cura nas igrejas pentecostais. Podemos fazer parte da Assembléia de Deus, mas nada nos impede de termos como vizinho o umbandista que frequenta terreiros e reza em casa. Aliás, esses arranjos são comuns em todo o país. Esse é o Brasil que entrou para o “concerto das nações”.

Nossa modernidade é diversificada, ela não atinge com a mesma intensidade todos os rincões ocupados de nosso território. Temos, então, o aparecimento de religiosidades no plural. Algumas delas ancoradas na dimensão institucional, na tradição. Outras, “em alguns casos-limite”, (D’ANDREA, 2000: 10) apontando para uma ênfase no traço mágico, “em que o indivíduo se volta para a resolução de problemas pessoais, sem aderir coerente ou comprometidamente a uma instituição ou a um sistema ético ou religioso definido”. De outro modo ainda, [...] “a adesão toma acento de uma contínua busca espiritual, expressando-se num estilo de vida coadunado com uma visão ética, estética e mística – enfim, totalizante – de vida. E uma das formas de religiosidade que melhor preenche essa descrição, [...] é o Movimento New Age” (D’ANDREA, 2000: 11).

Rabelo, Alves e Souza (1999: 15-16) chamam atenção não só para a importância de se considerar a experiência nos ambientes de ação como também de se ater no pluralismo de contextos médicos:

Dar atenção aos processos interativos que se desenrolam nas situações de doença e cura mostra-se especialmente relevante nos estudos voltados para contextos médicos plurais, em que os indivíduos percorrem diferentes instituições terapêuticas e utilizam abordagens por vezes bastante contraditórias para diagnosticar e tratar a doença. [...] Tratar do caráter intersubjetivo das experiências de doenças e cura nos conduz a um exame cuidadoso da realidade do mundo contemporâneo.

No que concerne aos itinerários terapêuticos, uma das intenções desse trabalho é deslindar, a partir de um viés antropológico, as maneiras pelas quais vão sendo buriladas algumas escolhas individuais que permitem a recorrência à medicina espiritual. Para tal, é preciso assinalar tratar-se de um objeto que, à primeira vista, é pautado pela ausência de uma doutrina peculiar, além de não estabelecer claramente um corpo específico de especialistas.⁴⁸ Sigo a hipótese de que é possível perceber em seu interior vários graus de adesão.

Mesmo que sejamos tentados a tal, estou consciente de que não se pode estabelecer o movimento Nova Era como componente totalizante para a terapia espiritual de Chico Monteiro.

De acordo com dados baseados em pesquisa de campo, pude detectar um percentual considerável de pessoas com curso superior ou mais,⁴⁹ em idade adulta, conhecedoras de práticas alternativas de cura e que assumem não possuir uma pertença religiosa. Em suma, cidadãos com alguns traços visíveis do povo da Nova Era. Anthony D’Andrea (2000: 23) afirma que os *new agers* absorvem e resignificam novos e antigos conhecimentos, com o intuito de preencher certas exigências existenciais: “Diversos fatores motivam tal atitude: alta escolaridade, ceticismo, curiosidade e mesmo certa ansiedade”.

De certa forma, pode-se contabilizar um número expressivo de pessoas implicadas num círculo cujos elementos compartilham cosmovisões típicas da Nova Era. É o caso das terapeutas francesas entrevistadas⁵⁰ e que denotavam a valorização de um auto-aperfeiçoamento. É o caso também dos engenheiros, dentistas, físicos etc., que buscam encontrar o Deus interior com base em um crescimento harmônico interno. A terapêutica espiritual de Chico Monteiro é terreno fértil

⁴⁸ À imagem e semelhança do espiritismo kardecista.

⁴⁹ Engenheiros, advogados, professores, psicólogos, etc.

⁵⁰ Entrevista realizada em Rio Novo, em 23 de julho de 2005.

para esse tipo de visão de mundo, uma vez que diz entender a saúde a partir da perspectiva holista, onde mente e corpo devem estar harmoniosamente equilibradas. Segundo o curador:⁵¹

[...] você trata um ser humano no todo, porque não adianta nada você, por exemplo, tratar o cara que está com problema no estômago; muitas das vezes o problema no estômago não é no estômago, é na cabeça. Isso a gente tem mil e tantos casos, não é o estômago do cara, é a cabeça do cara. Então se você cuida, se a cabeça vai bem, se daqui pra cima tá bom, você consegue equilibrar uma pessoa rapidinho. Se você consegue mudar a cabeça de uma pessoa, você cura a pessoa de câncer, de qualquer troço. A gente tem experiências assim [...].

Outro conjunto distinto que solicita o sistema de cura é formado por indivíduos cuja vivência é atravessada por um grau menor de reflexividade (GIDENNS, 1991; D'ANDREA, 2000). Faz-se necessário aludir ao fato de que não estou atribuindo à reflexividade, condição *sine qua non* para o indivíduo estar mais ou menos inserido na terapêutica espiritual. Sendo assim, outros fatores – mesmo que contraditórios às justificativas do médium sobre sua terapêutica – podem estar motivando essa escolha, como por exemplo, a crença em espíritos, ou mesmo na eficácia da benzeção.

Durante a pesquisa de campo, pude perceber que algumas pessoas vêem Monteiro mais como uma espécie de benzedor do que como um guru que jorrará sua luz trazendo à tona a espiritualidade tão desejada pelos *New Ages*. No entanto, imagino existir uma espécie de “terra de ninguém” na terapia espiritual ora estudada. Com veremos adiante, Chico Monteiro, talvez propositalmente, não constrói um referencial teórico suficientemente forte para cercear posturas e compromissos. Isto é, o médium pavimenta efetivamente muitos caminhos para que diversos grupos de crentes possam participar, inclusive os que acreditam apenas na ciência.

⁵¹ Entrevista concedida em Rio Novo, dia 10 de junho de 2005.



Na frente, à direita, pessoas aguardam o preenchimento e devolução de suas fichas. Atrás, um grupo de cinco pesquisadores troca idéias em meio ao “corre-corre” no galpão de cura. Esse cenário parece ilustrar bem algumas dessemelhanças entre as ciências sociais e as biomédicas: enquanto eu considerava importante suas posturas no contexto do tratamento espiritual, os mesmos pareciam dar pouca atenção à minha presença.

Poderíamos pensar nesses indivíduos como formadores de grupos cuja sazonalidade da participação seja mais um ponto de aproximação entre eles. Essas pessoas que participam apenas três ou quatro vezes e, depois, nunca mais voltam, servem primordialmente para legitimar o processo de cura. Teoricamente, se não voltam é porque estão curadas. Quando um doente logra sucesso na cura, regra geral, ele se preocupa em socializar essa experiência.

Ao abordar o campo religioso contemporâneo no Brasil, Pierre Sanchis (1997: 108) discorre acerca de uma “modernidade que se articula com a tradição, para expressá-la ‘modernamente’”. Julgo essa idéia pertinente para pensar a inserção do sistema de cura de Chico Monteiro no campo religioso coetâneo. Sua terapêutica se propõe moderna, posto que científica, mas não abre mão, por exemplo, da manipulação de remédios fitoterápicos que são vendidos na Casa das Ervas, situação que remete a referenciais tradicionais.

De outra maneira, Ari Pedro Oro (2003) nos adverte que, apesar do afastamento oficial entre igreja e Estado, as relações entre religião e política no Brasil, sugerem uma conjuntura em que fique expressa a idéia de continuidade, trânsito e circulação, em detrimento da existência de autonomia e oposição entre esses campos. Essa complexidade se mostra como um obstáculo na tentativa de se traçar fronteiras claras.

Otávio Velho (1997) alerta que a partir da narrativa cristã, o Brasil é terreno fértil para uma série de transformações que passam pela “via da crença no poder do pensamento, e seu desdobramento no poder da palavra”. Ainda segundo o referido autor (VELHO, 1997: 144):

[...] não deve ser por acaso que a ênfase no Espírito [...] reaparece em distintas manifestações religiosas, desde o pentecostalismo até a já referida Nova Era, talvez o exemplo privilegiado, embora sacrificial [...] de toda essa isomorfia.⁵² Isso parece se dar pelo menos ao nível do significante [...] atravessando as mais diversas sociedades e culturas como uma espécie de “mal-entendido”, produtivo na medida em que permita o prosseguimento de uma conversação.

Seria incorreto afirmar que o processo terapêutico-espiritual engendrado pelo médium Chico Monteiro tem o condão de transformar seus “clientes” em fiéis seguidores.⁵³ Todavia, permite que determinados grupos se alinhem frente a uma modalidade de religiosidade comumente presente nos tempos atuais.⁵⁴ Atividade que faz conviver com aparência pacífica duas ou mais crenças em apenas um ambiente. Em suma, algo que procura elevar o teor científico a enésima potência sem anular a crença no sagrado, no religioso.

Os questionários aplicados durante as sessões de cura, permitem afirmar que a maioria dos doentes ressentem-se de cuidados físicos. A ocorrência de problemas de cunho psicológico é praticamente insignificante.⁵⁵ Esses dados vistos por outro ângulo, sugerem que, na Organização

⁵² Isomorfia deve ser entendida aqui como uma similaridade superficial entre dois indivíduos de diferentes origens ou nesse caso específico, diferentes pertenças religiosas.

⁵³ Ainda segundo Otávio Velho, hoje em dia é cada vez menos sustentável a distinção entre as religiões que buscam fazer adeptos e as que não o fariam. Para esse assunto, ver: VELHO, Otávio. *A ‘persistência’ do Cristianismo e a dos ‘Antropólogos’*. (Texto apresentado na Mesa-Redonda “As Missões Religiosas entre os Índios, Antropologia e o Estado”, V Reunião de Antropologia do Mercosul), Mimeo, 2003.

⁵⁴ Diante de tudo isso, acaba por se tornar inevitável uma aproximação com o dilema dos *Free-Riders* (FRIGERIO, 2000: 129). Essas múltiplas possibilidades de entendimento/aproximações, minimizam os espaços deixados por uma parcela significativa de indivíduos. Estes, transitam pela terapia espiritual, com um nível muito baixo de compromisso, no que se refere à sua permanência naquela agência de cura. Por ser um território aberto a todos os tipos de crença, sem deixar de fora o científico, a Organização Paracientífica Adolfo Fritz tem o poder de renovar a clientela a cada sessão de cura.

⁵⁵ Estou consciente de que, ao preencher o questionário, muitas pessoas poderiam falsear a resposta em virtude da relutância em assumir um problema emocional. Contudo, além da minha observação, as muletas, cadeiras de roda, e aparatos afins talvez ofereçam mais respaldo aos dados do que qualquer outro argumento.

Paracientífica Adolfo Fritz, a possessão deve visar uma intervenção mais enérgica (no sentido do dispêndio de energia mesmo) no corpo do paciente. Talvez só por aquele motivo (desobsessão), o local mais adequado para o tratamento seria o Centro Espírita.

Do mesmo modo que afirmei em outro lugar haver alguns paralelos a serem traçados entre a possessão no candomblé e com Chico Monteiro, preciso afirmar aqui que há muitas diferenças entre a possessão nas casas espíritas e no galpão de cura. Ainda que nos dois sistemas esse fenômeno se dê com espíritos “ocidentalizados”, no espiritismo a incorporação ocorre mais no nível da reflexão, enquanto que na terapêutica de Monteiro o que prevalece é a ação.

No ritual da cura o paciente pode conversar com o Dr. Fritz, o diálogo é franco e aberto. Mas, a maioria dos doentes destaca como momento mais importante da sua terapia os instantes da intervenção em seus corpos. A clientela realmente reconhece que no corpo de Monteiro existe potencial para se apropriar – e, para outros, ser apropriado – de uma força especial, dotada de conhecimentos científicos/médicos e, portanto, apta a intervir positivamente em seu corpo.

Destarte, a incorporação com Chico Monteiro tem um movimento próprio. Seu corpo não para um só minuto, atende a cada paciente como se fosse o primeiro. O médico alemão também gosta de conversar, e muito. Conta e faz piada, brinca com criança, faz previsões, anda pra cá e pra lá, e dá-lhe “intervenção cirúrgica”. É nesse ritmo alucinante que se desenvolve a incorporação do Dr. Fritz.

Já nas casas espíritas, o ritmo é outro. Mesmo que estejam tratando de doenças físicas, a incorporação ocorre de forma mais contida, regulada por uma doutrina que impõe limites tanto para a especificidade da intervenção quanto para a corporalidade desenvolvida pelo médium em contato com o(s) espírito(s). Chico Monteiro, ao limpar seu ritual terapêutico de conotações religiosas, abre espaço para que a incorporação adquira contornos muito particulares.

Não há dúvida: a possessão e a caridade aproximam Chico Monteiro dos espíritas e do espiritismo. Entretanto, as coincidências param por aí. Como veremos ao longo do trabalho, o médium paranormal praticamente subverte o carma, realça ao extremo seus dotes paranormais e coloca mais uma série de elementos em contato naquele sistema ritual. Só nos resta concluir: não há caridade que dê jeito para esse tratamento espiritual ser aceito como legítimo e digno de ser praticado nas casas espíritas.

CAPÍTULO 2: A ETNOGRAFIA DAS INTERVENÇÕES ESPIRITUAIS NA ORGANIZAÇÃO PARACIENTÍFICA ADOLFO FRITZ

2.1. De radialista a curador: aspectos da experiência de vida de Chico Monteiro.

É chegada a hora de pontuar algumas particularidades factuais da biografia de Chico Monteiro e relacioná-las a outros elementos de ordem mais abrangente. Retardei ao máximo sua apresentação e deixei, propositalmente, para fazê-lo nesse espaço em virtude de servir como ponto de apoio para o objetivo maior deste capítulo que é colocar em relevo a emergência de questões relacionadas às práticas terapêuticas e religiosas na experiência de vida do curador.

José Francisco Monteiro, nascido em Além Paraíba – MG, a 15 de outubro de 1949, transferiu-se ainda jovem para o Rio de Janeiro na tentativa de ganhar a vida como radialista. No início dos anos 70, chegou à cidade de Cataguases – também em Minas Gerais – onde deu prosseguimento à atividade de comunicador.

Casou-se com uma cataguasense com quem conviveu por mais de duas décadas. Embora ela não fosse médium, contribuía com regularidade e afinco nos trabalhos de cura. Após a separação, uniu-se a outra pessoa com perfil semelhante à primeira, isto é, além da companheira nos desafios da vida, peça fundamental nos trabalhos da Organização Paracientífica Adolfo Fritz.

Seu pai era maçom e, ainda criança, sempre que permitido, Monteiro era levado pelo progenitor para a loja maçônica, o que não tardou a lhe render uma grande intimidade com a “associação de pedreiros-livres”. Tempos depois, foi iniciado numa loja maçônica de Cataguases, a partir da qual construiu um sem-número de amizades por todo o Brasil. A compreensão de Deus na maçonaria – relativamente aberta a vários tipos de crenças cristãs – se insurge com tanta influência quanto o próprio espiritismo kardecista na construção da religiosidade do médium.

Chico Monteiro cursou a graduação de fisioterapia. Todavia, não deu seqüência aos estudos. Alegou a falta de tempo como impedimento para obter o diploma. Com um linguajar pouco rebuscado, percebe-se, com facilidade, que não é pessoa dotada de grande erudição, embora articule com desenvoltura e firmeza seus argumentos.

Foi empresário do ramo da construção civil e sócio do *Sistema Multisom de Rádio*, que hoje agrega seis emissoras. Em pouco tempo, conseguiu ser figura conhecida e bem reputada em parte da Zona da Mata mineira. Com efeito, o ofício de comunicador não determinou, mas contribuiu para a interlocução que travaria posteriormente com aqueles interessados por seus préstimos no campo da terapia espiritual.

Monteiro fez participações especiais em alguns discos de artistas amigos. Em “carreira solo” chegou a lançar quatro discos: “Momento de Oração” (Gravadora Independente, 1996), “Um novo tempo” (Sony Music, 1997), “Relax” (King Son, 1997) e “Mensagens para Mamãe” (Sony Music, 1999). Em todos se percebe um transbordante apelo religioso em que o artista açula o ouvinte a deixar fluir boas energias. Mesmo que não se mostre de modo explícito, o curador está presente também nessa atividade. Sua proposta é produzir – com base na audição de suas músicas – momentos de paz e equilíbrio. Em tese, suas composições são elementos importantes em meio a um processo restaurador de bem-estar.



A Capa do CD Relax sugere aproximações com a doutrina espírita. A estrada representa nosso compromisso com a evolução espiritual. Quem a percorre com maior retidão, mais depressa chega à boa morada e pode ir ao encontro ou embriagar-se de luz.

Desde muito cedo, Chico Monteiro se viu obrigado a conviver com infortúnios que geralmente perpassam as vidas daqueles que dizem ser dotados de uma forte mediunidade. Via e

escutava coisas geralmente mal compreendidas pela maioria das pessoas com quem convivia, inclusive seus familiares. Por vezes, não conseguia controlar seu corpo despertando naqueles a desconfiança de que alguma moléstia escondia-se sob suas atitudes imprevisíveis.

Como é moeda corrente nesses casos em nosso país, o destino final do itinerário terapêutico do jovem de Além Paraíba foi o centro espírita. No espiritismo kardecista, Monteiro encontrou sentido – mesmo que provisoriamente – para muitas das inquietações que teimavam em solapar suas convicções fincadas em construções eminentemente católicas.

Agora sim, reconheceu solo fértil para manifestar seus dons, desta feita, de forma ordenada e racional permitindo um controle, cada vez maior, de suas ações. As mudanças bruscas em seu corpo, doravante, começavam a fazer sentido. Estava aberto o canal que iria estabelecer o profícuo diálogo entre Chico Monteiro e uma grande monta de espíritos.⁵⁶

Em meados da década de oitenta do século passado, o já médium paranormal Chico Monteiro dava origem na cidade de Cataguases a um trabalho feito com materialização de instrumentos cirúrgicos e tratamento com vibração das mãos. Mais precisamente no ano de 1985 tinha início o atendimento ao público no Centro Espírita Paz, Luz e Amor.

Inaugurava-se o processo de cura com a entidade espiritual Doutor Adolfo Fritz, através do médium Chico Monteiro. Nessa época, o espírito do Doutor Fritz não era conhecido estritamente em função dos trabalhos com José de Arigó, que inclusive, já havia falecido. Outros médiuns de várias regiões do Brasil diziam realizar cirurgias espirituais com a ajuda da equipe do médico alemão.

Não é fácil estabelecer datas que funcionem como divisores de água na experiência de curador do paranormal. Quando questionado, por mim, em que momento percebeu que seria um terapeuta,⁵⁷ Chico Monteiro afirmou que “já havia chegado” aqui no planeta Terra com essa missão. Aproximando-se de um tom poético, Monteiro avisa: “[...] então, desde criança as coisas aconteciam na minha vida e eu nunca tive muito controle dessa coisa toda. Eu acho que não houve antes. Nem durante, nem depois. Eu acho que a minha vida toda foi seguida de fenômenos, de fatos, de coisas desde criança, então eu acho que não houve o antes. Eu acho que houve sempre o sempre. Sempre presente na minha vida”.

⁵⁶ O terapeuta deixa claro nas entrevistas que esse novo processo o levaria a se reconhecer com uma outra corporalidade, controlando, na medida do possível, as manifestações dos espíritos.

⁵⁷ Entrevista concedida em Rio Novo, no dia 1 de fevereiro de 2007.

Do ponto de vista antropológico é mais conveniente penetrar nos interstícios da experiência de vida do curador, do que procurar apenas ordenar fatos com base em uma linha temporal. Não obstante, merece relevo o momento em que Chico Monteiro travou o primeiro contato com o espírito do médico alemão. Procurei reviver com o médium essa experiência, o que fez com que ele se lembrasse de detalhes do dia em que “deu passagem” ao espírito do referido cirurgião. Naquela ocasião, minha intenção era confirmar ou rechaçar uma espécie de negociação entre sua forma de se postar no mundo e as novas manifestações da falange de espíritos ligada à cura.

Claro está que meu propósito não era simplesmente de estabelecer uma distinção entre corporalidade natural e corporalidade divina. De modo variado, penso que o evento mencionado é oportuno para percebermos algumas relações entre experiência religiosa e a produção de uma corporalidade própria (CSORDAS, 1994). Com o Dr. Fritz, a experiência da incorporação implica, gradualmente, num uso mais consciente do corpo. O médium, em contatos cada vez mais regulares com os “grupos” que viriam a se constituir em suas equipes espiritual e terrena, desenvolve uma corporalidade própria com base numa intencionalidade, que não se inscreve *a priori*, mas que é adquirida a partir do contato com outras corporalidades.

De acordo com Monteiro, para se alcançar um estado de excelência na arte da cura, a conformação de alguns hábitos⁵⁸ deve ser levada às últimas conseqüências, forjando uma forma muito própria de se posicionar no mundo.⁵⁹ Tratando de forma estritamente objetiva, estou me referindo a utilização consciente dos potenciais do corpo para oferecer ao outro um vasto leque de possibilidades de transformação. Em sua terapêutica, a experiência de ser curado equivale a ir ao encontro da superação de um estágio.

Pensar a relação entre indivíduo e sociedade com base na categoria *habitus* leva a reconhecer que o individual, o pessoal e o subjetivo são concomitantemente sociais e coletivamente orquestrados (RABELO *et al.*, 1999). Assim o conceito consegue apreender o princípio das disposições práticas normalmente vistas de maneira difusa. Em suma, a ênfase na

⁵⁸ Por exemplo, a alimentação nos dias que antecede as sessões de cura deve ser extremamente saudável. Essa prática provoca, segundo o médium, uma espécie de limpeza no organismo que faz com que seu desempenho seja bastante satisfatório. Por outro lado, esse “sacrifício” é condição para polarizar uma espiritualidade extraordinariamente avançada, o que permite que aconteçam fenômenos proveitosos em todos os sentidos.

⁵⁹ De Aristóteles a Durkheim esse termo vem sendo assediado por vários pensadores. Na presente pesquisa, essa conformação de alguns hábitos vai ao encontro da categoria – *habitus* – com a qual se designa o complexo de padrões adquiridos de modos de pensar, condutas, gostos, etc., concebidos como elo entre as estruturas sociais abstratas e a prática ou ação social concreta. Sobre o conceito *Habitus*, ver: BOURDIEU (1998; 2003).

experiência leva em conta os indivíduos como produtores de um processo histórico que é formador do mesmo mundo em que está inserido.

Os relatos do paranormal são ricos em detalhes, servindo como escopo para colocar em prática e ilustrar a opção teórico-metodológica por mim escolhida. O médium nos fala que:

[...] esse negócio é algo interessante porque a primeira vez que isso aconteceu comigo e que eu apaguei foi ali no Paz, Luz e Amor, ⁶⁰ junto com o Cosminho. ⁶¹ Cara, quando eu vi aquele negócio entrando no meu corpo, eu fiquei quieto cara, entendeu? Até então eu sentia a energia no meu corpo, isso há vinte e cinco anos atrás, eu sentia a energia no meu corpo, mas eu sabia que eu era o Chico, só não sabia mais quem era você. Então eu ficava muito perdido cara, eu não sabia, eu queria andar pra lá e andava pra cá, aquele lance. Um belo dia, aí tava tudo bem, eu ia para reunião, sentia aquele negócio gostoso, aquela energia, entendeu, eu sentia que eu ia perto das pessoas, não sabia quem era, sentia que eu levava a mão nas pessoas. Mas um belo dia, o Cosminho quando abriu a [...] o Cosminho tinha uma vidência muito boa, quando ele abriu a coisa ele falou assim: “Hoje deve acontecer algo aqui muito diferente, não sei o que, eu lembro dele falando isso”. Aí aquela energia começou a chegar, sempre pelas mãos, sempre começa aqui, nessa mão aqui, veio até aqui assim, mas ela parava aqui, ela não me tomava daqui pra cima. Nesse dia, meu amigo, quando ela foi lá embaixo, eu acompanhava aquilo com a maior sabe, que coisa legal cara, quando chegou lá no pé assim aquilo veio voltando, aí eu sentia que parava aqui assim, quando chegou aqui assim aqui fez blublublu eu sumi cara, eu sumi. [...] Fez até cirurgia nesse dia. Nesse dia fez cirurgia. Tinham pessoas para receber passes, mas aí ele já aproveitou e começou a fazer cirurgias [...]. Quando eu voltei no final do negócio eu saí igual a um louco de dentro lá do centro. Eu não volto aqui nunca mais! Aí no outro dia foi o tio Otinho ⁶², o Cosminho lá em casa: “Não Chico, mas isso aí cara, já estava programado, tem que ser assim, porque você não pode participar das coisas, porque vão acontecer coisas e bababababá”. Eu falei: “Não, não volto, não volto e não volto”. Mas quando foi na outra segunda-feira, quando eu dei por mim eu já estava lá. Então aí não teve mais jeito. E nisso já se vão vinte e cinco anos.

A forma como Chico Monteiro se posicionou nas entrevistas, oferece mais algumas pistas com relação a essa corporalidade própria, fruto de um contato estreito com a temática do divino. Habitualmente, consegue falar baixo e ter a voz impostada – como quem conta segredos –, mas com boa dicção e uma segurança impressionante.

Durante nossas conversas, mal esperava terminar a pergunta e disparava respostas pouco sucintas. Locomovia-se silenciosamente, sem produzir o menor estardalhaço. Tinha sempre um semblante bastante sereno, o que acabava por denotar certo contentamento, satisfação, prazer de

⁶⁰ Paz, Luz e Amor é o nome do Centro Espírita mais conhecido e tradicional da cidade de Cataguases e onde Chico Monteiro trabalhou por um longo período.

⁶¹ Chico Monteiro está se referindo a um médium – já falecido – muito bem conceituado no meio espírita cataguasense e que trabalhou com ele nas décadas de oitenta e noventa.

⁶² Esse é outro médium com tradição de trabalhos prestados naquele centro espírita.

viver. De forma natural, foi econômico em seus gestos que pareciam sempre calculados previamente e davam a sensação de que o médium possui uma preocupação constante em manter o corpo o mais relaxado possível.

Quando está atendendo no galpão de cura e com o espírito do Dr. Fritz incorporado, muda drasticamente seu jeito de andar, falar e até mesmo seu humor. Se fora do ambiente relacionado à cura o terapeuta me pareceu excessivamente comedido, já incorporado deixou a entrever uma personalidade mais ligada em tudo, um pouco agitada e com um enorme senso de humor. Sem dúvida, Monteiro expressa através do corpo as diferentes formas de se postar e interagir em um mundo povoado por elementos encarnados sempre dispostos a uma interlocução com espíritos ou mesmo com seres extraterrenos.

Chico Monteiro, quando incorporado, deixa escapar a sensação permanente de um arrebatamento que extasia. No entanto, a forma particular como é edificada a figura do curador acaba por se traduzir numa experiência que estabelece para o médium as linhas de demarcação de sua paranormalidade. Se quisermos perscrutar esses limites, o lócus da análise deverá ser o corpo. Monteiro procura determinar uma carga de trabalhos que não torne a empreitada tanto desgastante quanto contraproducente.⁶³

E uma outra coisa também que muitos cientistas pesquisam [...], por exemplo, nós já tivemos atendimentos da gente começar a uma e meia da tarde e acabar às cinco horas da manhã, aliás, as cinco e vinte e cinco da manhã, sem parar, ininterruptamente, nós atendemos 2500 pessoas. Mas isso é loucura, a gente não faz isso mais, não há interesse em fazer isso que pô, o desgaste é muito grande pra todo o mundo. Como é que pode é um corpo físico ele necessita de água, ele necessita de tudo porque o ritmo é acelerado, entendeu? Então, é um ritmo alucinante. Porque é o seguinte, depois que ele toma o meu corpo, eu não tomo água, eu não vou ao banheiro, eu não como nada, nada. Acabou ali, o Chico sumiu e aquela energia tá ali, então ela vai direto, duas horas, três horas, quatro horas, cinco horas, seis horas, sete horas, oito horas num pique só, porque o pique dele é um só, ele vai rodando. [...] terminou aquilo ali eu tomo um pouco de água, eu estou interação, vão embora pra São Paulo, pro Rio, vão embora, entendeu, cara? É como se nada tivesse acontecido. Independe do número de pessoas que você atende, independe. Então isso também é uma coisa que muita gente [...] É algo mais a ser pesquisado.

É interessante perceber que não são apenas “desígnios divinos” que alimentam os projetos de vida do paranormal. Criou-se um espaço de negociações e conversações entre os mentores espirituais e os agentes espíritas companheiros e conselheiros de Monteiro. Em boa medida, a

⁶³ Entrevista concedida em Rio Novo, em junho de 2005.

doutrina espírita e alguns princípios maçons se fizeram presentes na escolha do médium pelo ofício de curador e igualmente na consolidação do personagem encarnado por Monteiro, ou seja, de ser humano altruísta que pratica e coloca a caridade acima de qualquer coisa.

Se pensássemos em Chico Monteiro e sua experiência de terapeuta a partir de uma iniciação na umbanda ou candomblé, certamente a interlocução teria sido outra. Enquanto no espiritismo kardecista o terapeuta é convencido por outros médiuns a aceitar a entidade do Dr. Fritz para não bloquear seu processo evolutivo, nas outras religiões citadas, talvez o santo se incumbisse de “apresentar seus argumentos e executar pessoalmente essa tarefa”. Essas e outras possibilidades estavam em aberto na vida de Monteiro. O desfecho dessa história se dá a cada dia vivido, podendo sofrer alterações de que, impiedosamente, não seríamos capazes de prever.

Tudo isso nos leva a reconhecer que a experiência não está limitada e circunscrita a si mesma. Não temos como abordar e reduzir a vida das pessoas em um sistema coerente e ordenado de idéias, símbolos ou representações (RABELO *et al.*, 1999). Além de multifacetada a referida vida é indeterminada. Em nossa existência não nos cansamos de transitar por espaços de sociabilidades e socialidades,⁶⁴ locais em que se processam encontros e desencontros, sabores e dissabores, o que nos impele a trazer novamente ao prosicênio as idéias de intersubjetividade e de ação social.

Ora, o médium paranormal em sua relação com o espírito do Dr. Fritz, de forma relativamente semelhante com a possessão no candomblé, (RABELO, 2005) não é incorporado integralmente de forma brusca e inesperada, sem “barravento”.⁶⁵ Apesar disso, Chico Monteiro afirma ficar inconsciente durante todo o processo. O dom da cura que torna possível atender por doze horas ininterruptas é legitimado por uma sensação corpórea que o permite estar em contato direto e intermediar um relacionamento com algo que, em tese, não pertence ou não é acessível ao mundo dos simples mortais.

⁶⁴ Enquanto a sociabilidade refere-se ao indivíduo em relação as suas associações contratuais (Estado, governo, voto) a socialidade faz menção aos hábitos que tornam possível a convivência, por exemplo, as relações de vizinhança. Para um aprofundamento nestas categorias, ver: MAFFESOLI, Michel. *O tempo das tribos. O declínio do individualismo nas sociedades de massa*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.

⁶⁵ Para um estudo da experiência religiosa da incorporação entre denominações pentecostais e candomblé, ver: RABELO, Miriam C. M. Rodando com o santo e queimando no espírito: possessão e a dinâmica de lugar no candomblé e pentecostalismo. *Ciencias Sociales y Religión*. Porto Alegre, ano 7, n. 7, p. 11-37.

Em algumas sessões, Monteiro chega a falar em alemão,⁶⁶ mas afirma nunca ter estudado o idioma. Em entrevista em sua residência de campo em Rio Novo, no mês de fevereiro de 2007, o paranormal comprova o fato de que nas horas que antecedem o processo de cura, o corpo e também sua consciência vão sendo gradativamente tomados por uma espécie de torpor que só tem fim no momento em que ele “apaga” e se abre inteiramente para a atuação da equipe espiritual:

[...] no dia do tratamento, pela manhã, eu me sinto muito longe. É como se meu corpo tivesse muito longe, é como se eu não tivesse presente às vezes. Até eu evito muito conversar com as pessoas, porque, às vezes, as pessoas estão falando comigo no dia do tratamento, eu to meio longe. Eu não consigo, às vezes, ouvir direito o que a pessoa está falando. E quando vai dando a hora do atendimento ali, é um outro corpo que vai entrando no corpo como se fosse uma capa, como se você tivesse vestindo uma capa de chuva. Aquilo vai entrando no corpo, vai até a parte de baixo dos pés e depois vem subindo, subindo, e quando chega mais ou menos na altura das narinas aqui, aí eu apago, aí eu só volto quando atende o último paciente, quando ele se despede de tudo, entendeu? E uma coisa interessante que eu não sei falar alemão, eu só sei que Deus é *Gott* em alemão.⁶⁷ Eu não sei falar alemão. E quando vai alguém lá que fala alemão ele conversa em alemão. Então, quer dizer, é outra coisa também que a gente fica meio, o pessoal que grava, o pessoal que tá lá pesquisando, ele conversa em alemão fluentemente com a pessoa, numa boa, entendeu? Tivemos até pessoas, é cientistas da Alemanha que tiveram com a gente na Europa e eles ficaram assim meio com aquele negócio, entendeu. Por que fala o alemão tão bem, se eu nunca estudei alemão, se eu não sei nada de alemão?

Por trás da serenidade, do equilíbrio e da dignidade do médium, existe um homem que precisou “cavar” novas estratégias de sobrevivência num contexto em que o processo de secularização⁶⁸ não eliminou a religião nem o sagrado, mas em boa medida o entregou à subjetividade e à individualidade. Nessa concepção, cada vez mais a liberdade religiosa pode ser traduzida como a autonomia de não ter religião ou fé.

⁶⁶ Essa ocorrência passível de observação não deve ser confundida com a glossolalia. Regra geral, esse fenômeno (da glossolalia) ocorre em situação de exaltação religiosa em que determinados indivíduos começam a falar línguas desconhecidas supostamente de origem divina.

⁶⁷ Interessante pensar que Chico Monteiro valoriza sobremaneira o aspecto científico de sua terapêutica, mas ao invés de conhecer *Wissenschaft*, a única palavra que pronuncia em alemão é Deus.

⁶⁸ Não podemos perder de vista que a secularização se configura como uma situação inteiramente nova para o homem moderno. Provavelmente, pela primeira vez na história, as legitimações religiosas do mundo perderam sua plausibilidade não apenas para uns poucos intelectuais e outros indivíduos marginais, mas para amplas massas de sociedades inteiras (BERGER, 2003).

Ainda assim, há que se levar em conta os movimentos de redefinição do sagrado vividos por Chico Monteiro ⁶⁹ garantidos formalmente pelo revigoração da devoção não mais presa a uma instituição como o kardecismo, mas na crença de um horizonte totalizante sagrado que se traduz no reconhecimento da onipotência de Deus, o Supremo Arquiteto do Universo. Com isso, cabe perguntar: aquilo que a primeira vista só pode ser acessado pelas vias do espiritismo não poderia estar relacionado a toda uma concepção mais ou menos explícita sobre a ordem do mundo? (LAPLANTINE, 1989: 16).

O primeiro contato direto de Chico Monteiro com os seres extraterrestres supostamente aconteceu numa terça-feira, dia 25 de fevereiro de 1992, ⁷⁰ numa estrada que liga as cidades de Miraí a Guiricema, ambas em Minas Gerais. Ao contrário da maioria dos relatos que compõem a literatura ufológica, o paranormal afirma ter sido avisado previamente acerca da insólita experiência. A inabitual relação de Monteiro com seres de outro planeta nos ajuda a revelar a articulação de mais uma gama de fluxos e formas culturais e simbólicas.

Um dos planetas descritos por Monteiro se apresenta como um repositório de amor e paz. Mesmo ao falar da experiência com extraterrestres, sua linguagem não está livre de uma contaminação por categorias kardecistas. Expressões tais como “expições de provas”, tornam evidente como os elementos que compõem a terapêutica espiritual não devem ser abordados de forma estanque. Os espaços em que eles se entrecruzam – por vezes, de modo aparentemente contraditório – também contribuem para conferir força e confiabilidade ao processo de cura. Com uma naturalidade e segurança típica de quem conclui que o céu não é só das estrelas e dos astrônomos, Chico Monteiro confia sobre o Planeta Noron(m): ⁷¹

Eu conheço um planeta não muito distante aqui da Terra, que se aproxima muito da Terra e esse planeta tem nome de Noron(m). Provavelmente algum cientista, algum pesquisador ainda vai descobrir esse planeta. É um planeta amarelo. [...] Lá não existe guerra. A guerra ela existe aqui na Terra ainda, porque o homem ainda não aprendeu que ele precisa dele para fazer com que isso aqui se torne belo. Então, nós aqui ainda estamos nessa parte de expiações de provas e nós estamos entrando agora na

⁶⁹ Quanto mais profundo o mergulho no processo terapêutico, mais precisei me cercar de cuidados para não reconhecer exclusivamente no espiritismo kardecista uma espécie de matriz para os trabalhos terapêutico-religiosos de Chico Monteiro.

⁷⁰ Segundo seus relatos, até aquele momento, o médium e um número considerável de companheiros tinham apenas observado o balé de luzes das naves espaciais em lugares específicos da zona rural, como, por exemplo, nas imediações da Fazenda São Lourenço, em Itamarati de Minas (MG). Para a história completa da suposta abdução de Chico Monteiro por seus “amigos” do espaço, ver: MONTEIRO, Chico. *Eu viajei num disco voador*. Miraí: Editora Mirahí, 1995.

⁷¹ Entrevista concedida em novembro de 2005.

regeneração de nosso planeta. Esse planeta Noron(m) é um planeta onde todos os seres se entendem para um bem comum. É o bem da vida, é o bem da existência, é o bem do querer, do saber, é o bem do distribuir, do amar, da fraternidade, da igualdade.

Em outra oportunidade, o médium nos apresenta mais um novo planeta onde a única ocupação dos habitantes é de ordem científica. Inclusive, esse gigantesco laboratório interplanetário serve como disseminador de um conhecimento, agora sim, verdadeiramente holista, posto que aplicado também em nosso planeta e em outros mundos. Novamente, o curador viajante do espaço mostra sua quase obsessão pela temática científica:⁷²

Nós temos um planeta né que hoje já não é mais segredo de ninguém e esse planeta chama-se Tartum(n). É um planeta que existe onde nós temos toda a gama de conhecimentos de seres com conhecimento. Eles vivem nesse planeta. É um planeta de uma dimensão muito grande e é um planeta onde ali só se fala, é digamos assim, em ciência, ali a ciência impera. Então é um planeta onde esses seres vão lá, aprendem coisas novas e dali eles trazem não só para o planeta Terra, mas para outros mundos habitados. Nós temos sim a participação de seres ali de outras dimensões. Algumas pessoas que nos visitam já viram seres ali diferentes. [...] leva aquele susto e depois comenta pra gente em fax, e-mail e tudo mais. Pessoas assim até de outras religiões. Porque ali nós não atendemos é, nós ali evitamos falar muito em religião, porque ali nós atendemos pessoas de todas as religiões, então por isso que é uma Organização. Então a gente evita falar em religião para não chocar as pessoas. Porque o importante é quando você une as pessoas em torno de um bem comum.

No esforço por criar uma correspondência entre terapêutica espiritual e práticas curativas com base em princípios científicos, Chico Monteiro busca se irmanar com os seres extraterrestres. Em uma palavra, o médium sugere uma ponte entre o provável avanço tecnológico inerente aos viajantes interplanetários e sua medicina espiritual. Assim, Monteiro consegue acomodar em um todo minimamente coerente alguns aspectos de ordem espirituais e os seres interplanetários. Outra vez, a noção de evolução acaba por nortear sua visão de mundo:⁷³

Nós temos mundos e mundos [...] na casa de meu pai existem muitas moradas, então essa frase é uma frase muito importante na vida da pessoa e daquela pessoa que quer abrir sua mente para um novo horizonte, um novo tempo, uma nova perspectiva de encontro de vidas. E na casa de meu pai existem muita moradas é porque seria no meu modo de ver, na minha ótica, muito triste pra nós se só existisse vida aqui no planeta Terra. Isso desde criança eu sempre tive essa pergunta dentro de mim, eu

⁷² Entrevista concedida em fevereiro de 2007.

⁷³ Entrevista concedida em fevereiro de 2007.

sempre perguntei muito sobre isto. E muitos acontecimentos na minha vida me levaram a ver, a entender, a participar e a estar em contato com seres de outros mundos, e isso pra mim foi muito importante, muitos aparelhos novos, muita tecnologia diferente da existente na Terra, muita coisa diferente aconteceu a partir do meu contato com esses seres diria é... extraterrenos, né? Nós falamos em seres espirituais, seres extraterrenos e eu costumo dizer o seguinte: tudo é uma interligação, a parte espiritual com a parte extraterrena, com o avanço da vida em todos os sentidos. Então pra mim a espiritualidade, os seres extraterrenos, eles estão juntos para que nós possamos evoluir, para que a vida possa evoluir no universo.

Por vezes, fica a clara impressão de que para o médium curador não existem grandes distinções a serem feitas entre espíritos e seres extraterrestres.⁷⁴ Do seu ponto de vista, mesmo que vivendo em dimensões dessemelhantes, os terráqueos e os outros são, tão somente, habitantes do universo. Daí a facilidade em colocar em diálogo os três elementos: os seres humanos (vivendo em um mundo de expiações e à busca de desenvolvimento espiritual); os espíritos (humanos desencarnados que, enquanto aguardam o momento propício para retornar em nosso planeta, continuam autorizados a manter uma interlocução com os descendentes terráqueos) e os seres extraterrestres (seres dotados de grande sabedoria com bases científicas e propugnadores da paz).

Se espíritos como o do Dr. Fritz emprestam a Chico Monteiro o dom da cura, extraterrestres como Comandante Ashtar⁷⁵ oferecem a possibilidade de ser inventor. Segundo o terapeuta já é possível agregar à intervenção espiritual alguns aparelhos –prontos e testados – concebidos a partir do transe mediúnico.

Entretanto, o curador (ainda) não pontua o tratamento no galpão de cura com base na utilização das referidas máquinas. De acordo com alguns informantes, os aparelhos são mais utilizados em seu consultório no Rio de Janeiro e, provavelmente, na Europa. Outra questão a ser levantada, refere-se ao fato de que os “espíritos” não oferecem apenas o caminho das pedras para a construção de instrumentos voltados para a medicina. Por exemplo, segundo o médium, está sendo desenvolvido um combustível com baixíssimos níveis de poluição, que vai “revolucionar” a propulsão dos veículos automotores.

⁷⁴ Deve-se tomar um cuidado redobrado com a expressão “seres extraterrestres”, uma vez que a concepção de Chico Monteiro não coincide com o senso comum. Sem abrir mão da premissa cristã “Somos todos filhos de Deus”, o médium concebe o universo em sua totalidade, isto é, acredita que a diferença encontra-se mais nos distintos planos de existência do que na dissimilitude corporal entre os seres vivos.

⁷⁵ O “Comandante Ashtar” é um dos seres extraterrestres mais citados em revistas especializadas em ufologia e até mesmo em sites na internet.

Durante meu convívio com Chico Monteiro e a “cúpula” da Organização Adolfo Fritz, tive a oportunidade de conhecer dois desses aparelhos. Um deles, o próprio médium fez questão de que eu experimentasse. É um objeto retangular, do tamanho de uma caixa de bombons, que possui dois fios com ganchos que são presos próximos ao pulso. Quando ligado à energia, o aparelho parece emitir pequenos “choques” ou “descargas energéticas” e induzir a movimentos de abrir e fechar as mãos. Segundo o médium, o aparelho vem sendo utilizado, com bastante eficácia, em pessoas que sofreram acidentes vasculares cerebrais (AVC) e ficaram com alguma parte do corpo parcialmente paralisada.

Alguns dos aparelhos que Chico Monteiro afirma ter concebido – e que não tive a oportunidade de conhecê-los – recobrem definitivamente sua paranormalidade com ares de ficção científica. Essa temática de cunho futurístico é atraente para os partidários do Movimento Nova Era, que simpatizam com a possibilidade de manipulação de energias:⁷⁶

Temos um aparelho que mexe com a parte, vamos colocar assim, da levitação, entendeu. Porque a partir do momento que você mexe com energia, então criou-se um aparelho, é uma maca onde você senta ou deita e as energias elas giram em torno dessa máquina numa velocidade tal. A gente colocou o nome nesse aparelho de “Portal Magnético”. E o seu corpo começa, entendeu, a se movimentar queira você ou não para o alto, então isso aí já tá surgindo agora um outro cientista amigo nosso aqui no Brasil que a gente tá desenvolvendo tipo uma cadeira que a gente vai colocar isso aqui para que ela levante [...] é até um negócio meio futurístico, mas é um negócio que funciona.

Essa seria mais uma faceta desenvolvida pelo médium no processo que vem conformando suas práticas terapêuticas. Novamente, Chico Monteiro dá mostras de que é no e pelo corpo que esses processos vão sendo levados a cabo. Momentos antes de receber esse auxílio espiritual,⁷⁷ o médium sente no corpo a presença dos amigos do espaço e o que é mais importante está ciente da sua missão naquele momento:

Então nós temos dois extraterrestres, digamos assim, entre aspas. Eu costumo dizer seres de outros mundos aí que nos passam essas idéias. Então eles vêm, chegam aqui no meu corpo aqui, pegam a minha mão e desenham e falam como é que é, como é

⁷⁶ Entrevista concedida em 10 de junho de 2005, em Rio Novo.

⁷⁷ Percebam que a expressão “auxílio espiritual” é usada normalmente tanto quando o médium intenta explicar que os seres extraterrestres estão prontos para lhe passar mais uma fórmula de algum aparelho ou também quando se refere a uma intervenção do Dr. Fritz visando o mesmo objetivo. Do ponto de vista de Chico Monteiro, não é errado aludir ao comandante Ashtar e ao Dr. Fritz como seres pertencentes à espiritualidade, ao invés de extraterrestre e espírito, respectivamente.

que faz, o que é e o que não é. Geralmente tem dois, três engenheiros do lado e eles vão desenvolvendo esses aparelhos e a coisa dá muito certo, entendeu?

Mix de terapeuta holista, escritor, músico, inventor, catalisador de seres angelicais, comunicador, benzedor, em muitas de suas práticas, Monteiro parece extrapolar os limites de sua terapêutica e adentrar em águas profundas de “mares nunca dantes navegados”. Isso é mais um exemplo de como o processo terapêutico é atravessado por questões que nos remetem ao *patchwork*, híbrido, polifonia, transversalidades, nomadismo, trânsito, errância etc. Em suma, elementos que Massimo Canevacci (1996: 13) afirma pontuar o “Grande Liquidificador que está despedaçando todos os lugares-comuns do trio estética-ética-etnia, assim como os dos comportamentos diários e os dos estilos de vida”, estão pulsando ativamente na terapia espiritual de Monteiro.

Um dos grandes trunfos que Chico Monteiro guarda na manga é a amizade que conquistou ao longo dos anos, com indivíduos de grande visibilidade social, nomeadamente do meio musical e da televisão. Muitas dessas “figuras ilustres” afirmam ter feito uso com sucesso de seu processo terapêutico. Os laços estreitos de amizade do médium com essas figuras públicas, oferecem respaldo necessário para edificar a representação de figura dotada de virtudes especiais, muitas delas relacionadas ao amor e à prática da caridade.

Enfim, deve ficar claro que a proposta de cura, através da religião, não é exclusividade do espiritismo kardecista e muito menos das religiões de possessão. Sem precisar ir muito longe, o próprio catolicismo também possui seu naco nessa seara. Entretanto, ao percorrermos a experiência de vida de Chico Monteiro, tudo leva a crer que o espiritismo exerceu, e ainda exerce, um papel fundamental na conformação de sua terapêutica. O grande desafio é perceber como Monteiro se apropria e reescreve as práticas espíritas no seio de sua terapia espiritual.

2.2. A Organização Paracientífica Adolfo Fritz e a prática da caridade: enlaces e tensões entre ciência e religião.

A Organização Paracientífica Adolfo Fritz ⁷⁸ é uma instituição voltada essencialmente para o exercício da caridade – com ênfase nos trabalhos de cura espiritual – e que não visa a

⁷⁸ É importante aqui fazer menção – mesmo que muito ligeiramente – às paraciências. Desse modo, deve ficar claro que não estamos diante de um fenômeno novo (BOY & MICHELAT, 1986). Mesmo com a expansão progressiva das idéias de racionalismo, os séculos XIX e XX foram também balizados por movimentos intelectuais que

lucros. De acordo com Silva Neto (1995: 82), no espiritismo, o exercício da caridade relaciona-se com a “afirmação constante da dimensão coletiva de reciprocidade, enfatizada pelo espiritismo para legitimar-se socialmente tanto ao nível da consciência subjetiva dos praticantes como na construção de sua identidade para a comunidade como um todo”.

Mas os serviços prestados pela instituição vão além da oferta da terapêutica espiritual. Parte dos valores angariados são utilizados para distribuição de cestas-básicas e brinquedos para famílias carentes, por ocasião do Natal.

Como associação de cunho social e filantrópico, a instituição está aberta para a participação de voluntários de todo o Brasil e do mundo. Chico Monteiro salienta que esse trabalho está orientado para o futuro e, ao delimitar o perfil daqueles que contribuem com a organização, sublinha a participação de profissionais com alguma especialização na área da saúde:⁷⁹

É, nós temos muitas pessoas, pessoas que vêm do Brasil inteiro nos ajudar. Pessoas que [...] são médicos, são cientistas, são pesquisadores, são pessoas do povo, são donas de casa, são pessoas que vieram para se tratar e depois pediram para nos ajudar e ficaram juntos. Hoje nós temos pessoas que nos acompanham há mais de dezoito anos. Tem gente que vem há vinte anos nos acompanhando. Nós temos médicos, nós temos alguns pesquisadores, alguns bioquímicos, alguns farmacêuticos. Pessoas que, vamos dizer assim, encaixaram nesse trabalho e viram nesse trabalho um pulo no futuro em termos de novos medicamentos, aparelhagens novas, enfim, coisas que revolucionam, entendeu, a parte de ajuda a humanidade.

Organização Paracientífica Adolfo Fritz: como o próprio título dá a entender, há uma intenção explícita em não relacionar sua sigla a práticas religiosas, nem tampouco sugere a formação de seita ou coisa que o valha. Por outro lado, a ocorrência do nome do Dr. Fritz no título pode induzir a um entendimento controverso, pois, no Brasil, essa entidade há muito é associada, direta ou indiretamente, ao espiritismo kardecista ou simplesmente com a posse de espíritos.

Em virtude dessa já tradicional analogia entre a figura do Dr. Fritz e o espiritismo, há também uma possibilidade real de se relacionar a terapêutica de Chico Monteiro com o conjunto de “terapias espirituais” já consagradas em casas espíritas. Todavia, com base em sua

recusavam os limites fixados pela epistemologia dominante. Nesse processo, Daniel Boy e Guy Michelat (1986: 176) sublinham, entre outros, o movimento espírita na segunda parte do século XIX e a reabilitação do espiritualismo em oposição ao pensamento científico no período entre guerras.

⁷⁹ Entrevista concedida em 01 de fevereiro de 2007, em Rio Novo.

compreensão de religião, o paranormal procura desfazer esse suposto mal-entendido. Além disso, Monteiro coloca o discurso de Allan Kardec a seu favor e justifica seu “desligamento” ao reconhecer a pertinência de questões como evolução e progresso:⁸⁰

Pra mim cara, a religião é a força que você tem dentro de você de uma crença em alguma coisa, entendeu? Se você acredita em alguma coisa, aquilo é a sua religião, isso é o que eu penso desde criança, entendeu? Quer dizer, eu tive que atender dentro de Casa Espírita porque ali é que abriria as portas pra mim, entendeu? Para o que esse pessoal do outro lado queria fazer, então eu tive que atender em Casa Espírita; depois a gente criou essa organização que é, ela continua como Organização Paracientífica. [...] Eu acho que o kardecismo ele abriu muitas portas, mas eu acho que a gente não pode ficar preso. [...] Se o próprio Kardec escreveu em suas obras o seguinte: o espiritismo ele é progressivo, então você tem que entrar dentro dessa progressividade, senão, você fica no tempo e de repente você tá como, sem falar mal sem nada, mas você está igual ao catolicismo. Ou o catolicismo ele sai dessa, entendeu, de ficar só naquela de visualizar aquilo que eles acham que é certo, o que vai acontecer é que os carismáticos estão tomando conta da coisa, entendeu, só não vê quem não quer ver, entendeu, está surgindo aí a Igreja Carismática da Paz, entendeu, isso aí já vai dar uma divisão imensa, e vai por aí afora. [...] O espiritismo ciência, o lado espiritual científico, o lado espiritual da pesquisa, isso cresceu muito, mas eu não tinha esse conhecimento.

Monteiro procura delimitar terreno entre suas práticas e as da doutrina espírita. Em parte porque sua proposta está centrada especificamente no processo terapêutico e, por outro lado, porque investe incisivamente na idéia de que essa terapêutica está muito mais próxima de uma ação coordenada pela ciência do que de uma doutrina de caráter religioso.

Desse modo, a passagem pelo espiritismo não é impedimento, uma vez que este se apresenta sob a tríade filosofia, religião e *ciência*. Para tal, é imprescindível realçar que suas apropriações são passíveis de adições e acabam por se configurar como objeto de análise da ciência. Isso torna patente a predisposição de Chico Monteiro em propor uma leitura para suas práticas curativas o mais próximo do científico.

Entretanto, esse problema não é de fácil resolução, pois Monteiro não conduz seus trabalhos terapêuticos em concordância com a racionalidade dos paradigmas vigentes da biomedicina, nem tampouco possui as ferramentas reconhecidas pela medicina hegemônica como adequadas para o tratamento dos mais diversos males. Além disso, para galgar as escarpas

⁸⁰ Entrevista concedida em 10 de junho de 2005, em Rio Novo.

ásperas da ciência e adotar suas explicações, ditas racionais, seria necessário que Monteiro despisse sua linguagem de uma série de investimentos espiritualistas.

O atual cabedal teórico e as metodologias científicas próprias da biomedicina tornam quase impossível reconhecer como legítima a prática que se caracteriza pela incorporação em um único indivíduo de uma equipe de espíritos especialistas, que se alternam em função das necessidades de cada doente, e intervêm no corpo dos pacientes. Para além disso, de acordo com Chico Monteiro, os instrumentos cirúrgicos são “materializados” pelos espíritos nas mãos do curador e não podem ser vistos ou testados por qualquer um. Restam os depoimentos daqueles que requisitam a terapia espiritual. Entretanto, na grande maioria das vezes, não são pacientes exclusivos do Dr. Fritz,⁸¹ o que torna inviável identificar se a cura se deu por intermédio da biomedicina ou da terapia espiritual, ou mesmo através da conjugação das duas terapêuticas.

Mesmo que não seja reconhecido oficialmente pelos grupos que defendem o paradigma dominante,⁸² Chico Monteiro consegue granjear a atenção de vários médicos alopatas que participam ativamente do processo de cura. A presença desses profissionais no espaço reservado para a cura permite, de imediato, pinçarmos algumas proposições: em concordância com alguns pesquisadores da USP e UFJF (ALMEIDA; ALMEIDA & GOLLNER, 2000), os profissionais que acompanham as cirurgias espirituais entendem que há a possibilidade de se extrair experiências ou técnicas para o interior de seu modelo, promovendo um encontro incomum entre duas medicinas distintas: a alopática e a espiritual.⁸³

Com certeza, só por curiosidade, os médicos não estariam ali acompanhando sistematicamente o trabalho de Monteiro. Além disso, a presença de doutores alopatas observando as atividades de cura, em boa medida, enreda o referido processo em um alto teor de respeitabilidade e contribui para salientar a inteireza de caráter de Chico Monteiro e de toda a sua equipe.

⁸¹ Em minhas observações no galpão de cura, pude atestar que é o próprio Dr. Fritz quem orienta os pacientes para que continuem freqüentando os médicos da Terra e, assim, possam se certificar com eles que estão definitivamente curados.

⁸² Refiro-me ao “paradigma dominante” no sentido kuhniano, ou seja, para Thomas Kuhn (2000) paradigma não é apenas uma teoria, no sentido rigoroso de soluções para problemas exemplares. De outro modo, a noção de paradigma vai ao encontro de um modelo exemplar que associa teoria, leis etc. Em suma, relaciona-se também com certa quantidade de elementos e incumbências vistos globalmente – tanto do ponto de vista social quanto relativo ao conhecimento – e divididos pelo grupo.

⁸³ Até o presente momento, a relação entre a tendência hegemônica da biomedicina e a existência de outros sistemas terapêuticos, deu-se preferencialmente em termos de subordinação onde o sistema médico desautoriza, ou com uma boa pitada de sorte absorve os outros sistemas terapêuticos.

É importante ressaltar o fato de que o saber constituído pela biomedicina, ao contrário das escolas antropológicas, regra geral, não reconhece os terapeutas populares que dominam as medicinas paralelas como fiéis depositários de uma sabedoria eficaz e que remete a uma tradição.⁸⁴ A corrente do saber médico procura incessantemente alcançar aquilo que imagina uma meta a ser atingida: o saber essencialmente científico. Assim, há a tendência da biomedicina, na sociedade ocidental, em procurar um distanciamento de atividades que tragam em seu bojo algum teor de magia ou contato com o sobrenatural e que, segundo sua visão, seriam marcas registradas de um pré-racionalismo a ser combatido pelo saber biomédico.⁸⁵

Ademais, essa situação nos coloca diante de um impasse: como oferecer inteligibilidade a Organização Paracientífica Adolfo Fritz já que esta não é uma instituição em que o caráter religioso seja dominante e nem pode ser reconhecida como uma organização de caráter filantrópico reservada para curas com base em processos eminentemente científicos? Chico Monteiro⁸⁶ recorre a Leonardo Boff⁸⁷ para tentar se safar desse quiproquó:

[...] mas agora o Leonardo Boff deu uma idéia para a gente e a gente vai mudar para Organização Transcientífica, porque ela vai além da ciência, ela vai além, então a gente vai mudar isso para organização Transcientífica [...]. É o seguinte: a ciência vai até aqui e ela pára. Entendeu? A ciência ela pára. E isso que a gente faz vai além dessa parada da ciência, porque a ciência vai até aqui e ela pára daqui pra frente ela não tem como explicar e a gente tem como falar coisas que para a ciência é até uma loucura, uma utopia, é um sonho, mas é um sonho que eu te provo. [...] A gente com essa ida lá na França agora cara, o Patrick Drouot abriu o bico lá cara, tinha o que, mil e tantas pessoas lá. [...] ele é um físico de renome, cara. Um cara que analisa o que está acontecendo contigo, esse fenômeno. Eu já conheço, sei o que que é isso, e é um fenômeno. Ele te explica cientificamente como o fenômeno funciona.⁸⁸

⁸⁴ Há em nossos dias, concorrendo com o modelo biomédico, uma gama variada de instituições religiosas e um considerável número de especialistas que atuam tanto nas metrópoles quanto em cidades de menor relevância numa hierarquia urbana. Com obras que atentam tanto para as análises acerca do indivíduo doente quanto para as agências de cura, pesquisadores como Marcos Queiroz (1980; 2003), Maria Andréa Loyola (1984), Delma Pessanha (1984), François Laplantine (1985; 2004), Paul-Louis Rabeyron & François Laplantine (1989), Miriam Rabelo (1994; 2005), Fátima Tavares (1999, 2006), entre muitos outros, nos dão a conhecer que, no mundo coevo, cada vez mais são requisitados serviços alternativos para o tratamento e prevenção da doença.

⁸⁵ No caso específico da cura no espiritismo e das cirurgias espirituais com o Dr. Fritz o saber biomédico – provavelmente em virtude de sua lógica interna – não reconhece que pode ofender a fé de milhares de indivíduos e, em última análise, ferir algumas dimensões do sagrado ligado a essas pessoas e instituições.

⁸⁶ Entrevista concedida em 10 de junho de 2005, em Rio Novo.

⁸⁷ Leonardo Boff é um dos “famosos” que conhece o trabalho de Chico Monteiro e em depoimento filmado para o médium declara que não sabe que tipo de força age no corpo de Monteiro, mas afirma que o curador “é um anjo bom a serviço do amor”.

⁸⁸ O cientista citado por Monteiro, Patrick Drouot, é autor de vários livros traduzidos para a língua portuguesa, inclusive “O físico, o xamã e o místico”, lançado pela editora Nova Era.

Definitivamente a fala de Chico Monteiro não resolve o problema, mas talvez ofereça ingredientes mais picantes para reforçar alguns questionamentos. Com a passagem para o *transcientífico*, não estaria Monteiro reunindo em um só corpo e potencializando a forte tensão entre os processos de unificação cultural (fluxos universalizantes) e as pressões antropofágicas periféricas que tem a faculdade de descontextualizar? (CANEVACCI, 1996: 23) Fazer essa ultrapassagem não equivaleria reconhecer que o campo circunscrito da ciência estaria se abrindo definitivamente para outros saberes estruturados com métodos, teorias e linguagens próprias?⁸⁹ Não estaria o físico Patrick Drouot referindo-se as potencialidades da sensibilidade corporal de cura com base no domínio de uma suposta energia imanente ao homem e apropriada para a recuperação da saúde? E, por conseguinte, reconhecer esse fenômeno não equivale a aludir a uma espécie de epifania do corpo?

Esses múltiplos questionamentos contribuem para reforçar a tese de que a terapia espiritual de Chico Monteiro está inserida numa discussão que parece pontuar a pós-modernidade. Concordo com José Jorge de Carvalho (1992: 148) quando fala da atualidade da “autoconsciência da religião como uma forma de terapia” sugerindo que a cura dos corpos pode, no mundo coetâneo, ser delegada a alguém – um profissional – que domina determinada técnica específica de meditação que pode vir do zen, do sufismo, do taoísmo, da ioga etc.⁹⁰ Para Carvalho (1992), decorre daí um grande problema de ordem filosófica fundamental: como conciliar, sem reducionismos, a cosmovisão ocidental moderna marcadamente racionalista e cientificista *vis-à-vis* com uma série de visões de mundo tradicionais, amparadas por princípios metafísicos e supra-sensíveis?

Chico Monteiro com sua terapia espiritual, ao articular de forma aparentemente eficaz essas duas narrativas nos permite acessar esse espírito de época próprio da pós-modernidade, atravessado pelo processo de globalização.⁹¹ Entendo que é um exercício contraproducente a

⁸⁹ Vários autores como, por exemplo, Ken Wilber, Lawrence LeShan, Larry Dossey, Pierre Weill e Fritjof Capra sugerem ser indispensável, iminente e plenamente exequível uma ação complementar, transdisciplinar, nomeadamente da Medicina, da Psicologia e da Religião para cuidar dos seres humanos de modo pleno e harmonioso. De acordo com Capra (2004), sem essa interlocução será cada vez mais penosa e improvável nossa sobrevivência, bem como a obtenção de uma eficácia necessária no tratamento das dores que emergem da alma.

⁹⁰ De acordo com Carvalho (1992), percebe-se uma apropriação de técnicas espirituais, e o exercício dessa atividade se dá através do corpo. Para José Jorge (1992: 147): “[...] quando se desvincula uma determinada técnica da sua tradição religiosa de origem, efetua-se uma transformação radical do que era uma técnica, no sentido de um exercício espiritual como caminho de se aproximar do divino, em tecnologia de alteração de estados corporais, psíquicos ou fisiológicos”.

⁹¹ Lea Perez (2004) em diálogo com a obra de Massimo Canevacci, afirma que o “mundo globalizado também é um mundo sincretizado, uma vez que o processo de globalização não é simplesmente aquele em que as culturas

busca por demarcação de fronteiras entre ciência e religião e até mesmo entre medicina e religião. Essas duas últimas parecem percorrer propósitos correlatos.

De acordo com Aldo Natale Terrin (1996), a religião não visa apenas a salvação da alma e a remissão dos problemas acumulados em vida. Ela não se furta em produzir um discurso acerca da saúde, ou seja, penetra no terreno da medicina. Esta, por sua vez, se propõe a estabelecer um estado de perfeito bem-estar físico, mental e social, isto é, condição material capaz de ensejar uma existência agradável, um estado de satisfação plena das exigências do corpo e/ou do espírito. Isso, dito com outras palavras, corresponde às promessas de salvação habituais a todas as grandes religiões.

Discorrer acerca de um possível diálogo entre ciência e religião é um empreendimento que nos impele a reconhecer que os progressos técnico-científicos talvez tenham levado uma boa parcela da sociedade atual a confiar na ciência a perspectiva de um futuro mais próximo da perfeição. Do mesmo modo, estar inserido na trama da modernidade equivale a ter a clara impressão de que os cientistas haverão de produzir soluções para toda a gama de problemas que porventura se manifestem no devir humano. Em boa medida, a crença na ciência vem aquinhoando um espaço outrora próprio e cativo da religião. Todavia, essa tendência não pode ser compreendida – muito menos está fadada a se consubstanciar – como uma mera substituição de um paradigma religioso por outro científico.

No entendimento de Weber, a sociedade moderna, embasada na razão como fonte comportamental, dirigia-se para um processo de crescente racionalização da ação. Consequentemente, o processo de desencantamento do mundo distanciaria o homem do sagrado, submetendo-o ao universo da razão. Assim, conclui-se que a religião acabaria por perder seu papel central na explicação da realidade, função essa a cargo da ciência a partir da revolução industrial e do iluminismo. Segundo Martelli, (1995: 75) “Max Weber individuou, no processo de racionalização, o traço particular da sociedade moderna; [...] que encontra no capitalismo e na burocracia, dois poderosos fatores de expansão”.

Françoise Champion (2001) propõe o reconhecimento de uma “nebulosa místico-esotérica” como uma manifestação de espiritualidade em que coloca na ordem do dia um novo

indígenas são modernizadas, mas também aquele em que a modernidade se indigeniza”. Para um aprofundamento na interface globalização/religião, conferir: VELHO, Otávio. *A antropologia da religião em tempos de globalização*. (Aula Ernesto Veiga de Oliveira, proferida no ISCTE, em 29/10/97). Mimeo, Lisboa, 1997a.

“pacto” entre religião e ciência. Ainda segundo Champion (2001: 30), no seio de alguns movimentos contraculturais houve um deslocamento em direção “a uma opção cada vez mais claramente religiosa e/ou esotérica; neste deslizamento afirmou-se nitidamente a crença na aliança da ciência e da religião”. Essas tensões típicas da modernidade, quando sob uma roupagem *new age*, trazem à luz uma espécie de (neo)ciência, descolada do “materialismo cientificista da ciência oficial, comprometida com interesses econômicos e institucionais” (D’ANDREA, 2000: 158).

A reboque dessas “novas” realidades, alguns representantes da medicina vêm tratando de reconhecer que as técnicas da terapêutica popular não representam necessariamente “sobrevivências folclóricas de uma época passada, de regiões rurais e comunidades tradicionais isoladas e atrasadas, ligando o desaparecimento dessas práticas terapêuticas ao desenvolvimento da urbanização”. (LOYOLA, 1984: 3). A forma como vem se processando esse “encontro”, nos indica que já existem alguns representantes da biomedicina que parecem dispostos a tentar “domesticar”, como conhecimento científico, o que já foi tido como anárquico demais para ser ‘domado’” (ALMEIDA, ALMEIDA & GOLLNER, 2000: 194).

Paulo César Alves e Miriam Rabelo (1988) deixam a entrever que não estamos vivenciando meramente uma substituição de paradigmas, mas revisões, apropriações de novas interpretações e conceitualizações. Segundo os autores (1988: 18), “Um aspecto significativo desse processo é que já não existe uma teoria que possa ser considerada como propriamente paradigmática nos estudos sociais sobre saúde e doença”. Ainda de acordo com Rabelo e Alves (1988: 19) “[...] as teorias ‘tradicionais’ estão sendo reavaliadas, submetidas, em maior ou menor grau, a uma crítica interna de tal forma que possam incorporar outras correntes do pensamento social”.

Um dos maiores méritos de Chico Monteiro é desarmar uma espécie de tensão entre elementos contraditórios. A fala prosaica do médium consegue dissimular a sobrevalorização dos aspectos científicos de sua terapêutica em detrimento dos religiosos. Segundo o terapeuta, a parte científica referente ao processo de cura se dá através da intercessão dos espíritos – que, no entender do médium, dominam técnicas avançadas de intervenção medicinal – no corpo do indivíduo adoentado. Ainda segundo Monteiro, a ciência biomédica, até o presente momento, não consegue captar nem oferecer explicações plausíveis sobre como o fenômeno ocorre em sua totalidade.

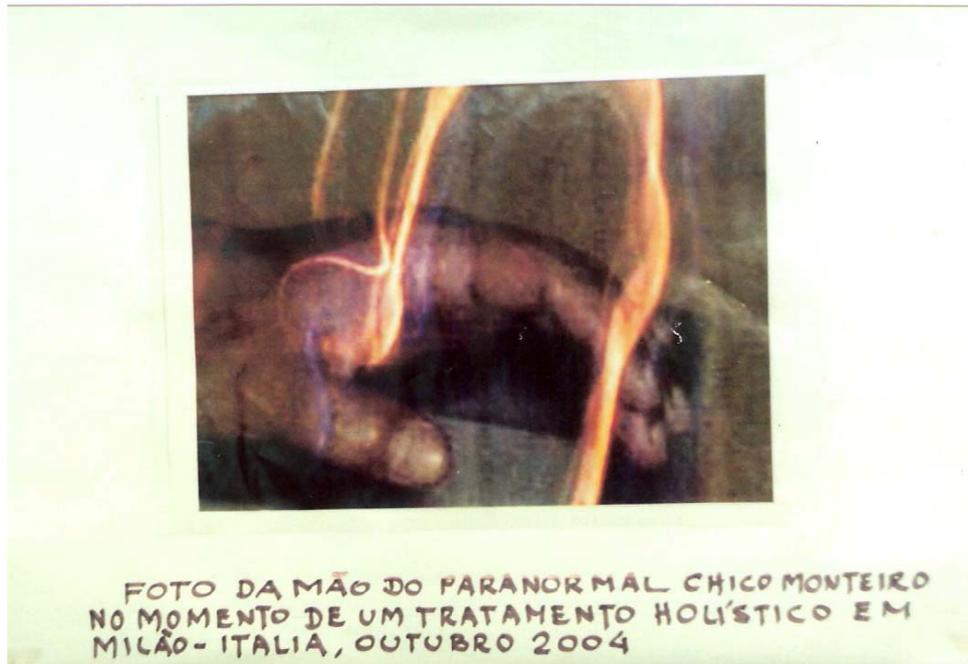
Todavia, ao percorrer um caminho menos superficial em sua fala, pode-se perceber uma miríade de eventos contingentes, dos quais destaco o já referido esforço para produzir um status legitimamente científico para sua terapêutica. Nessa tentativa, Monteiro deixa em aberto algumas questões de ordem religiosa, pois a cura não ocorre sem o fenômeno da possessão, o que pelo menos ainda é algo cujo um bom naco da produção de sentido se dá em nível religioso.

Cumprе lembrar que não me interessa em estabelecer fronteiras estanques entre magia, ciência e religião. Meu intento é sublinhar alguns elementos que ainda não estão totalmente resolvidos na terapêutica espiritual de Chico Monteiro, mas que não colocam em xeque o sucesso de suas práticas. Se fixarmos a visada na (so)negação do aspecto religioso, seria pertinente perguntar: não estaria Monteiro na contramão de alguns processos que fundam a pós-modernidade e que dão consistência à visão religiosa no que tange ao reconhecimento de que uma oração pode concorrer para cura tanto quanto a aplicação de uma injeção ou a ingestão de um medicamento alopático? (TERRIN, 1996)

Outro aspecto relevante que se depreende de sua terapêutica espiritual é o problema da ausência dos honorários médicos, uma vez que sua equipe é formada por voluntários tanto do plano espiritual quanto material. Como pensar uma ciência descomprometida com o processo capitalista de acumulação de capital e abrindo mão de um saber esotérico⁹² em prol dos menos favorecidos? Com base em um discurso calcado na noção de totalidade – holismo –, aliado ao desinteresse pelo “materialismo cientificista”, não seria esse o ponto de partida para a formulação de uma (neo)ciência (D’ANDREA, 2000) ou mesmo de práticas transc científicas?

A crítica do terapeuta Chico Monteiro à biomedicina não se dá por um viés negativo. O médium sugere que o problema da medicina oficial não é o fato dela estar apoiada na ciência. Ao contrário, seu problema é ser pouco científica, ou melhor, não estar no mesmo plano de sua terapêutica espiritual (TAVARES, 1999: 112). De outro modo, Fátima Tavares (1999: 113) avisa para ficarmos atentos com o fato de que o termo *Holístico* constitui um referencial unificador na tentativa de estabelecer fronteiras em relação a quaisquer grupos concorrentes.

⁹² No sentido de ser compreensível apenas para poucos.



Essa é uma reprodução de uma espécie de cartaz exposto nos corredores da Organização Paracientífica.

Vale reparar que a categoria *Holístico* é colocada em destaque. Se ali, Chico Monteiro não gosta de demonstrar filiação a nenhuma denominação religiosa, a recíproca com relação ao exercício da medicina não é verdadeira. O holismo é o fio de Ariadne que ajuda a conduzir a experiência da cura espiritual ao encontro de uma visão integradora do ser.

Se na referida Organização Paracientífica o paranormal não exerce essa atividade *pro domo sua*, o mesmo não pode ser afirmado com o trabalho de terapeuta holista em seu consultório no Rio de Janeiro e, de tempos em tempos, em algumas cidades do continente europeu.⁹³ Em certa medida, a intensidade do exercício da cura calcado na noção de caridade, acaba por fazer sombra ou dissimular seu trabalho em consultórios particulares. Em entrevista com visitantes franceses na cidade de Rio Novo, pude constatar que as atividades relacionadas à terapia de cunho holista, na França, não eram gratuitas.⁹⁴

Tal posicionamento reverbera na doutrina instituída, e pode ser percebido pela preocupação dos espíritas em desqualificar esse tipo de ação partindo da premissa de que a cura na religião procura moralizar o indivíduo, enquanto que os processos terapêuticos como os de Chico Monteiro procuram satisfazer, de parte a parte, interesses pessoais. Para o espiritismo

⁹³ Mesmo que para essa pesquisa a informação referente ao trabalho do médium fora da caridade seja acessória, considero importante manter o leitor ciente de que Chico Monteiro também faz uso de seus poderes curativos com vistas a produzir um padrão de vida que, se não o permite viver como um nababo, em momento algum sugere ser pontuado pela idéia de frugalidade ou até mesmo penúria.

⁹⁴ Uma questão que me chamou atenção é o fato do espírito do Dr. Fritz também se manifestar em consultórios particulares. Tal acontecimento é inconciliável com a doutrina kardecista, pois fere completamente os preceitos que distinguem o espiritismo.

kardecista são desaconselhadas as cirurgias com objetos cortantes por ferirem a legislação.⁹⁵ A cura no espiritismo deve ser praticada exclusivamente com a imposição das mãos. Além disso, os mais puristas têm no “Livro dos Médiuns” (KARDEC, 1987: 410) – quando este trata do “Charlatanismo e do Embuste” – o argumento que necessitam para justificar sua repugnância com relação a alguns tipos de cirurgias espirituais:

Os médiuns interesseiros não são unicamente os que exigem pagamento; o interesse nem sempre se traduz pelo ganho material; ele se traduz também pelas intenções ambiciosas de toda espécie e pelas quais podem usufruir vantagens pessoais. [...] Em resumo, a mediunidade é uma faculdade dada para o bem, e os bons Espíritos se afastam de qualquer pessoa que pretenda fazer dela um degrau para alcançar o que quer que seja que não corresponda aos objetivos da Providência. O egoísmo é a chaga da sociedade; os bons Espíritos o combatem; não se pode admitir que venham a seu serviço. Isso é tão racional que seria inútil insistir mais sobre esse ponto.

Por se conformarem como um método “especial e diferenciado” de tratamento, ao longo da história, essas práticas eram vistas como baixo espiritismo, contrariando o *status* científico e moral da obra kardequiana. Com o objetivo de demarcar terreno, os representantes do espiritismo kardecista sugerem que, tudo aquilo que extrapole os limites da doutrina espírita, isto é, as práticas terapêuticas soltas do campo doutrinário, sejam situadas no espaço e âmbito da magia.⁹⁶

De um ponto de vista inverso, é algo consumado na história o fato de que os próprios espíritas foram acusados de charlatanismo pelos representantes da medicina oficial, travestidos em censores de instituições. O espiritismo kardecista chegou a ser incriminado como fator de doença mental, (GIUMBELLI, 1997: 44) ao longo de sua luta por regularização. Assim, seus adeptos não seriam condenados de modo incondicional, mas quando representassem um perigo para a saúde pública.

Emerson Giumbelli (1995) reconhece que a identificação do espiritismo como prática religiosa, contribui muito, no Brasil, para amenizar embates. Do mesmo modo, ao associar a prática da mediunidade ao exercício da caridade, os espíritas estavam dando um importante passo para mitigar uma situação de competição com os saberes da medicina hegemônica.

⁹⁵ Esse não seria propriamente um problema para Chico Monteiro, pois suas “cirurgias espirituais” são bem diferentes daquilo que o senso comum nos deu a conhecer sobre o tema.

⁹⁶ No entendimento de Aldo Natale Terrin (1996: 146), essa espécie de veto é oriundo do “mundo das próprias religiões, pois tendem a proteger-se de fenômenos que poderiam revoltar-se contra suas instituições e contra as tradições estabelecidas”.

Por outro lado, Monteiro justifica sua prática se embasando na idéia de que a cientificidade de sua terapêutica lhe põe em pé de igualdade com algumas agências de cura comumente conhecidas como medicinas paralelas ou mesmo com a medicina oficial.⁹⁷ Com isso, o médium afirma que sua ação se torna mais eficiente, do ponto de vista da cura, do que em quaisquer outras denominações religiosas.

Cabe aqui uma reflexão acerca da questão do carma.⁹⁸ Na terapêutica de Chico Monteiro não são levadas em conta as conseqüências do conjunto das ações do indivíduo em vidas anteriores.⁹⁹ Não há impedimento cármico que venha a inibir o sucesso de um tratamento ou que leve alguém a não figurar na lista dos atendidos.¹⁰⁰ Segundo o terapeuta: “Eu acho que o kardecismo, ele abriu muitas portas, mas eu acho que a gente não pode ficar preso [...] você tem que abrir, visualizar novos horizontes, coisas novas que estão acontecendo, entendeu?”

Ao aceitar o desafio de curar indiscriminadamente, essa terapêutica se propõe também a trabalhar “de igual para igual” com a medicina oficial, pois, de certo modo, não é interdita por empecilhos espirituais. Ao contrário do que se tem registrado com outros médiuns que incorporavam o Dr. Fritz, Chico Monteiro não executa uma triagem dos doentes. Fátima Tavares (1999: 116) ao comentar o trabalho curativo realizado pelo espírito do Dr. Fritz, através do já falecido médium pernambucano Édson de Queiroz, afirma:

Nesse processo de cura do Dr. Fritz, verifica-se uma triagem dos doentes, a fim de avaliar quem poderá ser submetido ao “tratamento” e conseqüentemente ser ou não curado, do ponto de vista orgânico, implicando uma distinção entre doenças espirituais e orgânicas, e entre doenças curáveis, posto que apresentam um caráter “acidental”, daquelas que não são, ou seja, certas doenças espirituais que fazem parte do carma pessoal e não podem (ou não devem) ser tratadas.

Nesse ponto, Monteiro se afasta peremptoriamente das práticas tipicamente espíritas, uma vez que na ausência de obstáculos cármicos, não há a necessidade do paciente obrigatoriamente

⁹⁷ Com um recorte funcional, François Laplantine e Paul Louis Rabeyron (1989: 17) agrupam as medicinas paralelas em três categorias principais: diagnósticas, terapêuticas e diagnósticas e terapêuticas.

⁹⁸ Há uma forte tendência entre os espíritas de substituírem o termo *carma* pela expressão *causa e efeito*.

⁹⁹ Essa conformação aponta para uma espécie de descarte de Chico Monteiro com relação a um importante aspecto no campo da doutrina espírita. A “não obediência” às leis de causa e efeito é uma das facetas de sua terapia espiritual que chamam a atenção e abrem uma promissora interlocução com o saber científico.

¹⁰⁰ Certa feita, o curador José Arigó disse a Chico Xavier que o Dr. Fritz seria capaz de curá-lo do problema da visão – catarata. O médium de Pedro Leopoldo (MG) respondeu prontamente que acreditava nesse poder, mas que não havia necessidade de alcançar essa cura uma vez que já estava habituado com o problema da falta de visão. Chico prosseguiu com seu argumento no sentido de esclarecer que caso fosse curado apareceria outra doença, talvez até pior para ele, já que aquilo era uma herança cármica. Essa é uma passagem clássica da vida de Chico Xavier e serve para ilustrar o quanto os espíritas levam a sério a questão do carma.

adequar sua vida a uma série de orientações morais estabelecidas pela doutrina kardecista. Todavia, é preciso sempre levar em conta que a caridade exerce papéis centrais na sua terapêutica. É ela um excelente ponto de reflexão para pensarmos a entrada de boa parte da clientela e também daqueles que se oferecem como voluntários na Organização Paracientífica Adolfo Fritz.

Sendo assim, não é um despropósito reunir religião, ciência e caridade. Pelo contrário, esse arranjo parece ser algo típico de um espírito de época pontuado pela manifestação das instituições modernas de modo dinâmico e globalizante, produzindo descontinuidades em relação às culturas tradicionais e pontuando escolhas individuais (GIDDENS, 1991: 25). Com efeito, esse é o momento de reconhecer que a caridade é um dos principais elos de ligação entre os aspectos científicos e religiosos no tratamento espiritual de Chico Monteiro.

2.3. O dia-a-dia da Organização Paracientífica Adolfo Fritz: uma sessão de cura no galpão em Rio Novo. ¹⁰¹

A sessão de cura é habitualmente marcada para ter início às 13 horas – o médium costuma chegar à Organização Paracientífica Adolfo Fritz com poucos minutos de antecedência. Os atendimentos são feitos aos sábados e, desde cedo, o galpão reservado para a cura fica quase todo tomado. Em números absolutos, nunca são assistidas menos de mil pessoas. Uma música instrumental propícia para relaxamento, soa como a trilha sonora do local e pode ser ouvida ao fundo, entrecortada por vozes de adultos e crianças. ¹⁰²

A Organização Paracientífica Adolfo Fritz funciona em um grande galpão de uma fábrica desativada e cedida sem ônus pelo empresário proprietário. Nos locais de espera estão distribuídos vários bancos dos mesmos feitios daqueles usados comumente em igrejas. Ao fundo do galpão ficam guardadas algumas cadeiras de roda à espera dos que se encontram com saúde precária e não têm como transportá-las até ali. As duas paredes maiores contêm, cada qual, quatro grandes ventiladores, que nos dias de verão pouco podem ajudar.

¹⁰¹ Fato relevante a ser apresentado é a presteza com que sempre fui atendido pelo médium Chico Monteiro e pela grande maioria dos integrantes de sua equipe. Em todos os momentos tive livre acesso a *todos* os espaços utilizados no processo de cura.

¹⁰² A afinidade de Chico Monteiro com a música é muito grande. Presenciei em duas sessões de cura a apresentação de duas cantoras líricas européias que estavam no Brasil em companhia de uma terapeuta holista francesa. Antes da prece realizada por Monteiro elas brindaram a platéia com trechos de “*La traviata*” de Giuseppe Verdi (1813-1901).



As cadeiras de roda perfiladas oferecem subsídios para se caracterizar uma parcela daqueles que freqüentam a Organização Paracientífica Adolfo Fritz.

O recinto é amplo e possui uma linha de fios com lâmpadas de voltagem extremamente alta proporcionando uma boa iluminação nesse espaço. Por todos os lados podem ser vistos papéis com avisos acerca dos dias das próximas sessões de atendimento. Os portões do galpão ficam sempre fechados, só sendo abertos para o público nos sábados em que o médium atua ou, esporadicamente, para limpeza, por um membro da equipe terrena residente em Rio Novo.

No “corredor” da entrada estão fixados cartazes com frases “ditadas” por espíritos, como, por exemplo: “Contra fatos não há argumentos”.¹⁰³ Repousa ao centro desse espaço, uma fotografia colorida representando a emanção de energia das mãos de Chico Monteiro incorporado pelo espírito do Dr. Fritz. O instantâneo impressiona tanto pela intensidade quanto pela riqueza das cores da suposta energia. Próximo dali, pode ser visto outro cartaz contendo três fotos com a máquina *Kirlian*¹⁰⁴ e mostrando supostamente a aura do médium em três fases.

¹⁰³ Essa é uma frase que parece possuir muita controvérsia em torno de sua “paternidade”. Mesmo assim, segundo Chico Monteiro essa sentença foi “ditada” pelo espírito do Dr. Fritz.

¹⁰⁴ Em 1960, na ex-União Soviética, os pesquisadores Simon Davitovitch Kirllian e sua esposa Valentina *Kirllian* tornaram público uma máquina fotográfica que, segundo eles, revelava a existência da aura. Houve bastante contestação, muita divergência, porém, a foto *Kirllian* sobreviveu nos tempos e atualmente é conhecida também como *Bioeletrografia*. Hoje, parapsicólogos, psicoterapeutas e tantos outros profissionais admitem não se tratar da aura, mas produzem diagnósticos através desse tipo de fotos.

Em direção oposta ao portão de entrada principal, numa espécie de galeria ou espaço reservado para a divulgação do trabalho de pinturas concebidas mediunicamente,¹⁰⁵ ficam expostas cerca de trinta telas com temas variados.¹⁰⁶ Tal fato aponta para mais uma demonstração da faculdade mediúnica de Chico Monteiro, o que nos permite depreender pelo menos duas asserções: primeiro, a sua fecunda ligação com o espiritismo kardecista e, em segundo lugar, o contato estreito entre Monteiro e outras falanges de espíritos com formações diferenciadas às dos médicos-cirurgiões.

De modo geral, assim que Chico Monteiro chega à Organização Paracientífica – já devidamente paramentado com seu inconfundível jaleco branco –, os trabalhos não tardam a começar. O médium ocupa um espaço reservado – uma espécie de tablado não muito acima do chão ladeado por cordinhas de tonalidade avermelhada – com uma mesa pequena, toalha branca e um microfone plugado em duas caixas de som suspensas em uma parede às costas do paranormal. Tem-se início o ritual de cura. Ainda sem estar incorporado, Monteiro faz os devidos agradecimentos¹⁰⁷ e prepara as pessoas para o atendimento. Ele adverte a todos para que tenham paciência e aguardem sua vez com resignação¹⁰⁸ e salienta que, desde o momento em que colocam os pés ali dentro, já estão sendo assistidos espiritualmente.

O curador sempre faz uma prece e pede a todos que “pensem naquilo que sente, que cada pessoa busque pra dentro de si aquilo que veio buscar aqui e que o Supremo Arquiteto do Universo possa nos abençoar na tarde de hoje. Eu gostaria, então, que cada um pensasse agora fortemente naquilo que sente, até numa pessoa que está doente, que está no leito de dor”.¹⁰⁹ De maneira harmoniosa, Chico Monteiro reza um “Pai Nosso” bastante idiossincrático.

¹⁰⁵ Esse é mais um dom desenvolvido por alguns médiuns com formação no espiritismo kardecista e que foi amplamente divulgado, no Brasil, pela família Gasparetto.

¹⁰⁶ Segundo informações, esses quadros são comercializados e as quantias apuradas repassadas para a Organização Paracientífica Adolfo Fritz. Mesmo que não tenham um valor de mercado minimamente condizente com as assinaturas que carregam (costumam ir de Miró a Van Gogh, passando por Modigliani, Matisse e tantos outros), essas obras possuem um forte apelo de consumo, sobretudo, para aqueles que entendem que, ao adquirir uma tela, ficam estabelecidos sentimentos de pertença comunitária. Isto é, “ganham o passaporte” para se transformar em mais um elo dessa corrente, que tem na caridade sua principal razão de existir.

¹⁰⁷ Em todas as sessões de cura que pude presenciar, Chico Monteiro destacou a presença de figuras conhecidas no meio maçônico. Se do ponto de vista da opção religiosa, o médium procura não ligar a sua imagem especificamente ao espiritismo kardecista, ali mesmo em público, Monteiro assume sua pertença a maçoneria.

¹⁰⁸ Não é fácil ser atendido ali. Às vezes a espera é grande. As filas são sempre compridas e o critério para o atendimento é já ter a ficha devidamente preenchida e, por fim, a ordem de chegada. Em casos extremos, os idosos e os cadeirantes têm preferência.

¹⁰⁹ Essa fala do paranormal foi pinçada de uma sessão no dia 11 de junho de 2005.

Nesse momento de concentração é criada uma atmosfera propícia para se estabelecer definitivamente um contato com o sagrado. Com as atenções voltadas para a prece do terapeuta, percebe-se uma forte imersão de quase todos os presentes nesse processo. Aqui também é provável que alguns encaminhem, silenciosamente, aos santos de devoção, o pedido de alívio para seus males. De modo semelhante, outros podem recomendar às entidades da umbanda e candomblé, uns quantos a Alá e assim por diante, conforme a crença e o panteão de cada um.¹¹⁰ Sem dúvida, a terapêutica espiritual de Chico Monteiro permite tal arranjo em que várias crenças convivem de forma aparentemente harmônica e sem perder sua identidade.

Em sua fala voltada para o público, Monteiro usa como recurso o emprego de algumas frases prontas, “sussurradas” por espíritos, com o intuito de oferecer um sopro de esperança para todos. “Não há causa perdida para Deus” – de acordo com o médium, essa máxima foi enunciada pelo espírito de José Grosso – é uma das citações a que Chico Monteiro mais recorre.



Chico Monteiro momentos antes de incorporar o espírito do Dr. Fritz e dar início aos trabalhos de cura por quase dez horas ininterruptas.

¹¹⁰ Vale lembrar que aquele que não tem religião, ou mesmo não acredita em Deus e no sobrenatural, também costuma freqüentar aquele espaço.

Pude perceber que nesse momento de reflexão e oração a maioria das pessoas mostra-se extremamente afetada pela fala do curador. Boa parcela chega a fechar os olhos e estender as mãos – lembrando o gestual do espiritismo kardecista no momento do passe mediúnico – em sinal de abertura para receberem alguma graça. Indiferentemente de sua pertença religiosa, alguns chegam às lágrimas.

Mesmo tendo o Dr. Fritz como mediador, uma das facetas da terapêutica espiritual de Chico Monteiro é tornar possível essa acessibilidade plural ao sagrado, tolerando e abraçando, com ares de religiosidade pós-moderna, uma gama variada de indivíduos com visões de mundo diversificadas. Mais uma vez, o científico se deixa contaminar pelo transcendente ou se permite ultrapassar pelos limites da experiência. Embora não esteja muito claro, esse “Pai Nosso” também oferece elementos para a aceitação da idéia da vida em outros planetas, o que significa reconhecer e abrigar a participação dos seres extraterrestres na terapia espiritual.¹¹¹ Eis, na íntegra, a oração de abertura dos trabalhos de cura:¹¹²

*Pai nosso que estás nos céus, na Terra e em todos os mundos habitados
Santificado bendito seja sempre o vosso nome
Mesmo quando a dor e a desilusão ferirem nosso coração, bendito sejas
Ó pão nosso de cada dia dai-nos hoje senhor o pão que revigora as nossas forças físicas, mas dai-nos também senhor o pão para nosso espírito
Perdoai senhor nossas dívidas, mas ensinai-nos antes a merecer o vosso perdão perdoando aqueles que tripudiam sobre nossas dores, esvaziam nossos corações e destroem nossas ilusões
Que possamos perdoá-los não com os lábios e sim com o coração
Afastai do nosso caminho senhor todo sentimento contrário à caridade
Que esse pai nosso possa transpor o pórtico da vida terrena para a espiritual
Tenha um guia, tenha o vosso perdão
Tende compaixão senhor dos navegadores dos mares e ares dos que lutam com os vendavais no meio do mar bravio
Tende piedade senhor da mulher que abre a vida senhor e os olhos para uma nova vida
Que esse pai nosso vá até os dirigentes das nações para que evitem a guerra e cultivem a paz
Que a paz e a harmonia do bem fique entre nós
Assim seja, obrigado Supremo Arquiteto do Universo.*

¹¹¹ Seguindo esse raciocínio, a terapia espiritual acaba por divergir da religião predominante no Brasil, na medida em que seres extraterrestres, teoricamente, não se encaixam nos princípios cristãos que, por sua vez, contribuem para nortear a visão de mundo de Chico Monteiro. Tal fato gera um movimento de aproximação com a ciência, uma vez que esta potencialmente possui as ferramentas adequadas para a verificação da vida fora da Terra.

¹¹² Esta prece foi gravada em uma sessão de cura do mês de novembro de 2005.

Essa oração é de praxe e serve como ponto de partida nos trabalhos de cura. Merece destaque a referência à caridade e a ênfase na espiritualidade. Ao agradecer ao Supremo Arquiteto do Universo, Chico Monteiro encerra com uma alusão manifesta a concepção de Deus na maçonaria. O referido “Pai Nosso” é um exemplo típico da capacidade de Chico Monteiro em realizar colagens bem-sucedidas envolvendo elementos das mais variadas origens e feitos.

Ao final dessa súplica religiosa, o paranormal se retira silenciosamente para a área restrita do galpão em que estão postados os médiuns que lhe proporcionam sustentação espiritual. Ali também já está constituído o grupo que irá conferir as fichas e acompanhar os “doentes” até os seus devidos lugares.

Cada pessoa deve preencher uma ficha com o auxílio de um dos voluntários em uma mesa. Nessa ficha ela indica os problemas para os quais deseja solução.¹¹³ Todas as fichas são encaminhadas para uma mesa onde outro voluntário chama as pessoas pelo nome em um microfone. A partir daí, o paciente se dirige para um local “retirado” e se acomoda junto com outros doentes. Geralmente saem e entram, alternadamente, grupos de dez pessoas de cada sexo.

Uma vez dentro do espaço reservado para a cura, os pacientes são conduzidos, também por voluntários, cada um para a sua maca onde aguardam a chegada do médium. Logo após serem atendidos, suas fichas são levadas para outra mesa – dentro do espaço destinado para as cirurgias espirituais – onde ao final de cada remessa de atendimento o cirurgião alemão se dirige e determina o tratamento, isto é, administra os remédios que deverão ser usados por cada paciente.

¹¹³ Aqueles que acham conveniente, costumam anexar exames laboratoriais e mesmo laudos médicos a essa ficha.



O galpão da Organização Paracientífica Adolfo Fritz quando observado pelo alto, lembra, em alguns aspectos, a configuração de igrejas neopentecostais. O atendimento aos sábados acaba por fomentar um pequeno comércio informal nos arredores do galpão. Várias barracas de ambulantes são armadas nas proximidades para atender o numeroso e eclético grupo de pessoas que requisitam a terapia espiritual.

O Dr. Fritz pega papeletas com a designação dos remédios ¹¹⁴ e coloca em cima de cada ficha com o nome do paciente. Deste modo, tanto pode ser colocada apenas uma papeleta como duas ou mais. ¹¹⁵ O momento em que está receitando é bastante sugestivo: tal como um maestro e suas batutas, o Dr. Fritz fica de pé em frente a uma série de fichas e com movimentos rápidos e sucessivos vai despejando as papeletas com o nome dos remédios por sobre as fichas. Fica a nítida impressão de que ele não tem tempo para estudar cada caso e que, no mínimo, tudo acontece com base na intuição.

Ao sair – sempre em grupo – os pacientes se dirigem para outro espaço onde aguardam a devolução da ficha. Depois de algum tempo, outro voluntário distribui as fichas com as respectivas receitas. Diante disso, o paciente procura – se quiser – a “Casa das Ervas” ¹¹⁶ onde

¹¹⁴ Durante minhas observações constatei que o Dr. Fritz geralmente conjuga remédios alopáticos aos de ordem fitoterápica e produzidos a partir do transe mediúnico.

¹¹⁵ Num total de cinco, apenas os nomes dos remédios com base na fitoterapia constam nas papeletas. Os medicamentos alopáticos, por sua vez, teoricamente são receitados por médicos diplomados, cujo único detalhe é já terem desencarnado e “estarem vivendo” apenas no plano espiritual.

¹¹⁶ Casa das Ervas é o nome dado pela Organização ao espaço reservado para a venda de medicamentos naturais. Situada dentro do galpão de cura e próxima aos banheiros, essa “farmácia” atende a um percentual relativamente alto

pode comprar os medicamentos. Cumpre lembrar que todos eles são vendidos com a chancela da “Farmácia Homeopática”.¹¹⁷ Só então estão liberados para se retirar do recinto e retornar às cidades de origem.

A prestação do serviço de cura é feita em uma parte isolada do galpão – segundo o paranormal, energizada – com uma divisão central que oferece dez macas para homens, de um lado, e dez para mulheres, de outro.¹¹⁸ Há apenas uma pequena passagem entre os dois espaços para que o Dr. Fritz possa atender alternadamente aos dois lados.¹¹⁹

A configuração do lugar, de acordo com a literatura espírita, nos dá uma vaga idéia do que sejam os hospitais do plano espiritual. No centro da sala, entre os dois espaços distintos, há oito lâmpadas de pouca intensidade produzindo uma espécie de penumbra.¹²⁰ A preocupação exacerbada com assepsia, comum em ambientes hospitalares, não recebe a mesma atenção no galpão de cura. Estaria essa função delegada a uma parcela da equipe espiritual que se incumbiria de “purificar” o ambiente.¹²¹

Não obstante, algumas intervenções produzem um pequeno sangramento que é prontamente desinfetado – com um algodão embebido em álcool – por ajudantes da equipe terrena. É importante ressaltar que não foi registrado nenhum óbito em nenhuma das sessões realizadas até hoje, embora freqüentem o local um número significativo de doentes em estado

de pessoas. Entretanto, não observei em momento nenhum, a presença de alguém que dispensasse o tratamento espiritual e se interessasse exclusivamente pela compra do remédio de ordem natural.

¹¹⁷ Não é nova a relação entre espiritismo e homeopatia no Brasil. Assim como nas cirurgias espirituais, a procura pela homeopatia não se circunscreve às classes inferiores. Sobre a relação entre espiritismo e homeopatia, ver: THIAGO, L. S. *Homeopatia e Espiritismo*. 2. ed., Rio de Janeiro, FEB, 1983; BERTOLLI FILHO, Cláudio. Homeopatia e Espiritismo: em torno do imaginário social. *Revista de Homeopatia*. V. 55, n. 3. São Paulo: Associação Paulista de Homeopatia, jul-set, pp.72-78, 1990.

¹¹⁸ Deduz-se que essa divisão se dá com o propósito de manter uma certa reserva para ambos os gêneros, pois muitos homens ficam sem camisa e as mulheres também, ou têm as calças um pouco abaixadas. Assim, evita-se constranger aqueles que – por um motivo ou outro – não gostem de exhibir seus corpos.

¹¹⁹ Embora em alguns aspectos a aparência do ambiente remeta a idéia de hospital, neste ponto temos uma diferença considerável entre a terapia espiritual e a medicina oficial. Enquanto as salas de cirurgia convencionais são bem iluminadas, aqui a luz deve ser de baixa intensidade. Com base no depoimento de Monteiro, isso é compreensível na medida em que aquele que atua sobre o corpo do paciente (o espírito) não necessita da luz artificial para alcançar seus objetivos.

¹²⁰ De acordo com o paranormal, a penumbra é proposital, pois se houvesse muita claridade ele poderia sofrer queimaduras em função de emitir bastante energia. A explicação de Chico Monteiro é que essa energia em contato com uma forte luz artificial poderia causar danos à sua pele.

¹²¹ Ainda que relegadas a mero acessório pela biomedicina, as curas espirituais e seu sucesso com relação à assepsia vêm despertando a curiosidade e o interesse nos representantes da medicina oficial. Esse fato pode ser confirmado com base no artigo “Cirurgias Espirituais: uma investigação” em que os autores (ALMEIDA; ALMEIDA & GOLLNER, 2000) atestam que “[...] é fundamental um melhor conhecimento dos mecanismos e eficácia das curas espirituais. Isso possibilitaria a adaptação das formas úteis como terapias complementares à medicina ocidental”.

grave ou em fase terminal. Já com relação às possíveis infecções hospitalares, não direcionei meu olhar para esse aspecto.

O atendimento é rápido, quase nunca o médium gasta mais de um minuto por paciente. A grande maioria dos doentes é atendida sentada nas macas. Em poucos casos o espírito curador pede para alguém se deitar. Sob o ponto de vista de Chico Monteiro, o Dr. Fritz é aquele que domina um saber científico admiravelmente avançado, mas sempre termina dizendo: “Que Nosso Senhor nos Abençoe!” Essa frase parece ter o condão de consumir positivamente toda a intervenção “científica” realizada previamente.

O médium reproduz gestos sempre repetidos sugerindo a manipulação de injeção, uma incisão ou mesmo como quem aplica pontos cirúrgicos. Na maioria das vezes, se ocupa dos braços, do pescoço, da cabeça e por detrás das orelhas do paciente. O mesmo gestual que dispensa aos homens, realiza para as mulheres. Começa pela parte da frente e freqüentemente trabalha nas costas e nas pernas daqueles que estão sob cuidados médicos. A faixa etária dos doentes varia desde bebês recém-nascidos até idosos de mais de oitenta anos de idade. Não é cobrada nenhuma taxa a quaisquer dos pacientes, contudo, como foi relatado anteriormente, são vendidos ¹²² remédios de ordem fitoterápica, concebidos pelo paranormal, com base no transe mediúnico.

¹²² Segundo um informante da equipe de Monteiro, os remédios são repassados para a clientela a preço de custo, pois se fossem oferecidos gratuitamente essa ação não se sustentaria.



Durante todo o dia de cura no galpão, a “clientela” é renovada sistematicamente ao longo dos trabalhos. O detalhe do adulto (a mãe?) com a criança ao colo sugere e torna factível a idéia de equipe espiritual, na medida em que o Dr. Fritz é reconhecido como um experiente cirurgião e não um pediatra. Na explicação de Chico Monteiro, as crianças, bem como os adultos, são assistidas por especialistas do plano espiritual.

Geralmente, o tempo gasto em todo o processo de atendimento varia de dez a doze horas ininterruptas. Quanto ao médium, pude constatar que se abstêm de suas necessidades fisiológicas – desde beber água, até eliminá-la através da urina – durante todas as horas em que permanece incorporado. Em determinados casos, supostamente mais graves, o Dr. Fritz dirige-se para um espaço reservado ¹²³ e manipula *in loco* algum medicamento que é prontamente administrado pela via oral. Mas a intervenção não para por aí, geralmente após essa ação o Dr. Fritz completa a carga com a cirurgia.

Outro fato digno de citação, diz respeito ao trabalho pedagógico direcionado aos pesquisadores e médicos que acompanham as atividades de cura. Durante todo o tempo, o Dr. Fritz chama metodicamente os cientistas espectadores e lhes oferece suas explicações acerca dos procedimentos tomados para cada caso. Isso provoca um deslocamento sistemático de algumas pessoas acompanhando, par a passo, os movimentos do Dr. Fritz. Vale lembrar que, em muitos

¹²³ Esse local é um quarto minúsculo feito por divisórias em que o Dr. Fritz, sempre que entende ser necessário, se isola e concebe – ou materializa – um suposto remédio. De acordo com os médiuns voluntários, esse espaço possui uma espécie de campo vibratório muito intenso, podendo provocar náuseas naqueles que não estiverem preparados para lá estar.

casos, as tiradas de bom humor do falecido cirurgião contribuem para relaxar o ambiente e depurar a “atmosfera pesada” que teoricamente acompanha os locais reservados à cura.¹²⁴

2.4 – Equipe terrena e equipe espiritual.

Com base nos relatos de Chico Monteiro, hoje, sua equipe espiritual deve variar em torno de 250 a 270 seres, tendo no espírito do Doutor Fritz¹²⁵ um líder com larga experiência na cura espiritual e amplamente reconhecido pela população brasileira. Contudo, em muitos casos o Dr. Fritz dá lugar a outros especialistas. Por entender que a grande maioria daqueles que buscam tratamento espiritual já construíram uma relação de confiança com o nome do Dr. Fritz, Monteiro prefere não esclarecer esse pormenor para sua clientela:¹²⁶

[...] para todo o mundo é o Dr. Fritz que faz tudo, mas na realidade é o que ele fala, ele faz o que ele vê que é para ele. Parte óssea, por exemplo, tem um médico para parte óssea, entendeu? Coração tem um cardiologista, entendeu? Estômago tem o cara do estômago. Então, quem está acostumado, quem já vive a muitos anos na coisa sente a mudança na hora da cirurgia.

Sobressai na fala do médium o reconhecimento de que a própria trama da incorporação tece seus fios e varia conforme a situação e as necessidades dos clientes. Tudo isso pode ser compreendido quando Monteiro reconhece uma corporalidade que se consubstancia em uma variedade de condutas. As práticas terapêuticas específicas acabam por ser geradas a partir da multiplicidade de possibilidades de seu corpo em movimento e suas relações intersubjetivas.

É na dimensão corporal que se encontram arraigados os gestos e movimentos característicos de cada perito. Segundo Monteiro, tudo acontece muito rapidamente e só quem trabalha há muitos anos consegue perceber.¹²⁷ Nas entrelinhas da sutileza do processo de substituição dos médicos do espaço, pode estar caracterizado o quanto é avançado o processo de

¹²⁴ Em uma das sessões de cura, um dos participantes da equipe terrena, proprietário de um canal de televisão, brincou com o Dr. Fritz chamando-o de “mago do mundo invisível”. Antes que o empresário voluntário pudesse dizer mais alguma coisa, ele pegou-lhe a mão, pediu que a estendesse, e supostamente “materializou” um pequeno punhado de ectoplasma e disse: “Nem tudo nesse mundo é invisível”. Todos nós rimos.

¹²⁵ Sidney Greenfield (1999: 207) sugere que a confiança nos espíritos de curadores alemães atuando no Brasil se dá pelo fato da construção de um padrão de eficiência e organização em torno da ciência e da medicina alemã.

¹²⁶ Entrevista concedida por Chico Monteiro em Rio Novo no dia 10 de junho de 2005.

¹²⁷ Devo confessar que fiz todo o esforço para perceber essas mudanças, mas em momento nenhum consegui distinguir claramente quem atuava. Para mim, o único acontecimento inequívoco é que não era mais o Chico Monteiro que estava ali. Instigado por esse fato, recorri a um informante privilegiado para saber se ele conseguia fazer essa distinção. A resposta que obtive foi positiva.

cura espiritual desenvolvido por Chico Monteiro, ou no mínimo, pode-se vislumbrar uma tentativa, da parte do terapeuta, de aproximação entre biomedicina e terapia espiritual.

Sydney Greenfield (1999: 194) corrobora a afirmação de Monteiro ao asseverar que “os médiuns-curadores geralmente recebem equipes de espíritos compostas de especialistas nos vários ramos da medicina e que viveram em diferentes nações [...]”. Contudo, o paranormal declara que grande parte de sua equipe espiritual é formada por médicos brasileiros. O Dr. Dalmo Schetino, de Além Paraíba e o Dr. Lídio, de Cataguases, são dois médicos da equipe espiritual que Chico Monteiro sistematicamente destaca.¹²⁸

É interessante notar que o sentimento atribuído a esses espíritos é exatamente o mesmo que dispensamos em nossas relações carnis. Tal fato denota que o contato entre as duas equipes – a espiritual e a terrena – é muito mais regular e sistemático do que podemos imaginar. Caso contrário, dificilmente o médium ousaria afirmar, por exemplo, que o Dr. Dalmo Schetino “é muito querido até do pessoal todo. Tanto da equipe terrena quanto da equipe espiritual”.¹²⁹ Em sua fala, Monteiro deixa a entrever que, assim como a equipe terrena, os seres da equipe espiritual também travam entre si uma interlocução visando um aperfeiçoamento de suas práticas curativas.

De forma semelhante, a equipe terrena passa a conhecer em detalhes a equipe espiritual, e vice-versa. Esse fato pode ser confirmado quando Chico Monteiro diz que quem experimenta o processo a fundo percebe quando o Dr. Fritz cede lugar ao colega especialista. Por outro lado, se esse evento não é anunciado pelos espíritos que auxiliam o médium, mais uma vez a única pista que nos permite alicerçar nossa observação é a corporalidade do curador.

Os voluntários da equipe terrena geralmente são pessoas adultas, de ambos os sexos, entre 30 e 60 anos. Em número menor contribuem também jovens com 18 ou 20 anos e pessoas com mais de 60 anos. A maioria desses voluntários é oriunda do espiritismo kardecista. Alguns são médiuns com larga experiência no atendimento caritativo através de passes fluídicos. Os voluntários (engenheiros, advogados e médicos) que estão intimamente ligados a Chico Monteiro, ajudam a estabelecer os critérios de atendimento e a instituir as normas que irão reger o funcionamento da Organização Paracientífica Adolfo Fritz. Assim como Monteiro, alguns de

¹²⁸ Os médicos citados por Monteiro tiveram uma experiência de vida semelhante. Ambos ficaram famosos em suas cidades por atenderem populações de baixo poder aquisitivo sem cobrar honorários. Se seguirmos as premissas do espiritismo kardecista, o Dr. Dalmo e o Dr. Lídio parecem continuar em outra dimensão suas missões caritativas que já desenvolviam na Terra.

¹²⁹ Entrevista concedida em 10 de junho de 2005.

seus ajudantes mais próximos não assumem uma pertença religiosa, mas se dizem a favor de uma espiritualidade que é própria da contemporaneidade.

A equipe espiritual que acompanha o médium possui um elemento distinto se comparada com o modelo apresentado por Greenfield (1999). Segundo Monteiro, parte dos cerca de 270 seres são habitantes de outros planetas, como, por exemplo, o Comandante Ashtar ou então o Comandante Rajneve.¹³⁰ Tal configuração sugere um “novo” tipo de relação entre o paranormal e outros seres, na medida em que o fenômeno da incorporação não ocorre com os extraterrestres. Estes, ou emprestam suas boas vibrações ou, no máximo, podem “soprar” fórmulas, até então desconhecidas, nos ouvidos de Monteiro.¹³¹

Para males extremos, remédios extremos. Quando se trata de casos demasiadamente delicados, a concepção de trabalho em equipe é levada às últimas conseqüências por Chico Monteiro. Determinados tratamentos só podem ser efetivados com a condição de que haja um grupo de indivíduos, cada qual disposto a doar um pouco de si.¹³²

Novamente retorna ao proscênio a discussão a respeito do carma. Monteiro assume uma postura contrária à noção da lei de causa e efeito, e chega a sugerir que o carma é algo que deveria ser proscrito de nosso planeta. Com base na metáfora de “dividir para somar”, o médium esclarece que para essa especialidade de sua terapêutica a equipe terrena possui importância crucial:¹³³

Eu acho carma uma coisa assim muito pesada. Eu acho que carma é uma coisa que tem que desaparecer do nosso planeta, porque eu acho que a gente tem que dar um salto quântico aí pra um novo tempo [...] Uma pessoa que não consegue andar, vamos dizer assim, por que ela sofreu um acidente, mas é uma pessoa que ela veio de lá pra passar isso aqui na Terra, mas esses seres espirituais extraterrenos eles vão interferir

¹³⁰ Esses comandantes são “personagens” que Chico Monteiro afirma ter conhecido em uma viagem realizada num “Disco Voador”. Ainda segundo o médium, Ashtar e Rajneve continuam contribuindo com sugestões de utilização de ervas; na elaboração de aparelhos alternativos para a cura e até mesmo “marcam presença” nas sessões de cura.

¹³¹ O leitor pode estar se perguntando: se seguirmos ao pé da letra as palavras de Chico Monteiro, até que ponto a atuação do Dr. Fritz é significativa, uma vez que os outros especialistas também participam com frequência? Se nem todos os especialistas são estrangeiros, por que o médium não fala o português em nenhum momento? Se coincidentemente, os primeiros pacientes sofrerem de problemas que fogem a especialidade do Dr. Fritz, ele deveria abrir mão para outro parceiro da equipe espiritual de iniciar a incorporação. Chico Monteiro não consegue fechar muito bem esse assunto. Não podia deixar de fazer esses e outros questionamentos, mas essas dúvidas não visam desqualificar o sistema terapêutico e, sim, ajudar a constatar que Monteiro também deixa muitos nós mal atados em suas práticas medicinais.

¹³² De acordo com o médium, aí está uma das qualidades particulares mais marcantes de sua medicina futurística. Ainda segundo Monteiro, esses são, entre outros, os aspectos científicos de seu tratamento espiritual que a biomedicina ainda não consegue explicar e, consequentemente, reconhecer como legítimo.

¹³³ Entrevista concedida em novembro de 2005.

naquilo pra que aquela pessoa ela possa ter uma condição de vida melhor. Então ele pergunta às pessoas: Vocês querem me ajudar nessa troca aqui agora, vamos fazer aqui agora uma troca? Então o que que acontece, ele tira um pouquinho daquilo pra um, um pouquinho daquilo pra outro, e aquela pessoa tem uma melhora assustadora. É onde a medicina não entende e a medicina fala que foi um milagre. Então é justamente esse momento da divisão, você divide pra somar. Eu acho isso muito legal da espiritualidade, dos seres extraterrenos [...] Quer dizer, aquilo ali é uma parte científica, é a parte científica né, a parte religiosa fica aqui e a parte científica entra aqui, entendeu? Então, eu vejo o seguinte, essa parte cármica, essa parte do sofrimento do ser humano ela tem não é um jeitinho, mas ela pode ser modificada. Depende no momento ali de acontecer algo da própria espiritualidade dos seres que estão ali. Mas o que eu acho mais interessante é que eles nunca fazem isso sozinho, eles sempre dividem com algumas pessoas que vivem aqui no planeta Terra. Então é isso que eu acho bonito na coisa, você tirar de uma pessoa uma carga muito pesada e dividir com quatro, cinco pessoas, então fica muito mais leve. E geralmente quando ele termina de fazer isso ele vira para as pessoas, uma por uma e diz assim: - “Cobaia vive muito mais tempo”. Então quer dizer, a pessoa passa a ser uma cobaia daquilo que eles estão fazendo que é a modificação de uma trajetória na vida de uma pessoa.

Estamos diante de outro conjunto de elementos interessantes para nos levar a uma reflexão, agora sobre a contaminação entre medicina espiritual e doutrina espírita. Embora se trate de fenômenos distintos, esse processo se aproxima, em larga medida, da prática de desobsessão do kardecismo. Em ambos os casos, faz-se indispensável a presença de uma equipe terrena disposta a se doar pelo outro. Nas cirurgias espirituais, médium e paciente não mais se bastam. Para colocar em prática esse técnica, é necessária a participação de um grupo de voluntários.

A aproximação com a doutrina espírita ocorre, na medida em que, na desobsessão, há o imperativo de uma corrente mediúnica que dê sustentação vibratória, energética. No espiritismo, esse arranjo é essencial para que o espírito possa reconhecer a gravidade de seus atos e deixar de importunar aquele que os espíritos chamam de um irmão em sofrimentos, em dores, que veio até eles para receber esses alívios. Ainda de acordo com o kardecismo, esses desafogos são produzidos através dessa energia que é passada pela corrente. Em suma, para o êxito do processo é necessário que o doente se apóie em um grupo de indivíduos interessados em dividir ou aquinhoar um naco de sua parcela de sofrimento.

Outro problema que deve ser colocado em pauta diz respeito a essa especificidade das relações entre os seres espirituais e nós, encarnados. Ao abrir mão do potencial do carma como conformador de parte das tramas vividas em todos os níveis da esfera social, não se está apenas desobrigando à efetivação de uma série de posturas vividas no corpo físico. Deve-se pensar em

uma via de mão dupla, pois a relação das equipes espirituais conosco passa por um processo de afrouxamento, no que se refere à oferta da cura.

Em outras palavras, fica aberto o canal para o Dr. Fritz se apresentar para curar um fulano qualquer pelo simples pretexto de ter “simpatizado” com ele. Mesmo que o cirurgião alemão não se negue a tratar de ninguém, é sempre ele que pergunta: “Vocês querem me ajudar a dividir isso aqui? Porque na espiritualidade existe também aquele negócio assim, de um ser que está ali, ou um ser extraterreno, ou um ser espiritual de gostar de uma pessoa, existe isso, como existe aqui na Terra.”¹³⁴

Nesse caso, não basta que o doente se dirija até Monteiro, fica-se sempre à mercê do questionamento do Dr. Fritz. Novamente as relações de poder: obrigatoriamente o usuário encontra-se num *continuum* cada vez maior de dependência e subordinação ao agente curador e aos seres sobrenaturalizados. (NEVES, 1984)

Pensar o binômio tratamento e cura na terapêutica espiritual de Chico Monteiro, equivale a reconhecer que a efetiva participação de suas equipes acaba por pontuar todo o processo. Isso dito de outro modo, significa reconhecer que as redes de contatos alinhavadas pelo médium se afiguram como sustentáculo maior para a eficácia de suas práticas curativas.

Por fim, muito embora Chico Monteiro proponha uma reinterpretação da noção de carma, ele continua próximo ao ideal kardecista de caridade, minimizando, deste modo, o deslizamento com relação à tradição. De certa forma, ele não faz a passagem da ética da caridade para a ética da prosperidade, objeto do repertório neo-esotérico e de auto-ajuda e que coloca na ordem do dia a problemática do bem-estar dos indivíduos, no momento atual, hoje e agora (STOLL, 2003).

2.5 – Espíritas, médicos, terapeutas holistas: os informantes privilegiados.

Associada à técnica da observação participante, procurei me aproximar de “interlocutores privilegiados” por entender que são, sob vários aspectos, peças essenciais da investigação. Em primeiro lugar, penso serem essenciais para a adequada integração no tecido social local.¹³⁵ Por outro lado, são fontes de informação não apenas relativas a eles próprios, mas – na mesma

¹³⁴ Entrevista com Chico Monteiro em novembro de 2005.

¹³⁵ Em poucos meses já era conhecido do prefeito, assíduo freqüentador das sessões de cura em sua luta obstinada para eliminar o vício do cigarro. Já era “amigo” de algumas figuras “folclóricas” que ajudavam nos serviços braçais. Tinha boa intimidade com os donos de bares e vendedores ambulantes das redondezas, e, assim por diante.

proporção – podem nos servir como uma espécie de termômetro para percebermos o papel e a aceitação do pesquisador no campo.

No caso específico deste trabalho, três pessoas foram fundamentais. A primeira, e talvez mais importante, é um senhor de oitenta e dois anos conhecido como Bráulio Mesquita.¹³⁶ Responsável pela ida de Chico Monteiro para a cidade de Rio Novo, o senhor Bráulio é uma espécie de “faz tudo” na Organização Paracientífica Adolfo Fritz. Em outras palavras, é ele quem zela pelo bom funcionamento do espaço físico do galpão de cura, oferece seus dotes de médium durante as sessões de tratamento, e ainda recebe correspondências, agenda reuniões e encaminha várias pessoas para o tratamento espiritual.

Bráulio Mesquita é profundo conhecedor da doutrina kardecista e, sempre que requisitado, mostra-se assaz honrado em prestar seus depoimentos. Além disso, sua esposa também participa ativamente do processo de cura, e é reconhecida pelo grupo como uma excelente médium de psicofonia.¹³⁷

Desse modo, os dois conhecem e transitam com desenvoltura pelos interstícios da terapia espiritual de Chico Monteiro. Nota-se no casal uma postura impregnada pelas idéias que regem o espiritismo kardecista. Marido e mulher trabalham com regularidade em um centro espírita na cidade de Rio Novo e são figuras conhecidas e respeitadas na sociedade local. Bastante eloqüente em suas afirmações, Bráulio reconhece a relação entre o trabalho de cura e o espiritismo kardecista:¹³⁸

Agora, esse é um trabalho que está ligado muito a mim e a minha esposa principalmente, por causa de que nós já estamos entrosados dentro da doutrina espírita há quase trinta anos, e o espiritismo, a gente sabe que ele tem três aspectos, segundo o seu codificador que é Kardec: ciência, filosofia e religião. Esse trabalho aqui ele está inserido dentro do kardecismo na parte *científica*, é um trabalho científico. Porque o Kardec observando os fenômenos espíritas, que de princípio as chamadas mesas girantes, aquela coisa toda, ele viu que havia, como ele próprio disse uma inteligência maior que proporcionava todo aquele trabalho e nas pesquisas ele acabou chegando a essa conclusão. E daí pra cá o lado científico da doutrina no Brasil ele não é muito difundido, muito divulgado e até muito, vamos dizer assim, praticado. Porque o médium para ser um médium de cura principalmente, ele tem que ter uma característica muito rara dentro do mediunismo que é chamado médium de efeito

¹³⁶ Este nome, Bráulio Mesquita, e dos outros entrevistados – Nivaldo Bastos e Mireille Perrot – são nomes fictícios, utilizados para preservar a privacidade destes informantes, e a qualidade das informações que nos prestaram.

¹³⁷ Psicofonia é a designação dada pela Doutrina Espírita, ao fenômeno em que um espírito se comunica através da voz de um médium.

¹³⁸ Entrevista concedida em Rio Novo, dia 22 de outubro de 2005.

físico. Ele tem que ter uma energia que é usada pelos espíritos para fazer a cura no modo geral [...].

Do alto da serenidade de seus oitenta e dois anos, o entrevistado demonstra-se um apreciador maduro da cena religiosa no Brasil contemporâneo, e um defensor e admirador confesso do trabalho terapêutico de Chico Monteiro:

Então, esse é o lado que muita gente aqui no Brasil não cuida porque o nosso povo de índole muito religiosa né, eles pegaram mais o lado religioso da doutrina, onde que o próprio Kardec diz o seguinte lá: que conhece-se o verdadeiro espírita pela transformação que a doutrina produz no cidadão. Porque se ele entrar no espiritismo e o espiritismo não entrar dentro dele aí ele não vai atingir os objetivos do Kardec, que é essa transformação moral, principalmente. E daí pra cá o que a gente tem feito é esse acompanhamento com o Francisco e vendo coisas que ele faz extraordinárias que as vezes não são bem aceitas pelos leigos, nem bem interpretadas por aqueles outros que estão iniciando, as vezes num motivo de muita euforia exageram naquilo que está acontecendo, outros já por ciúme ou qualquer coisa, ao contrário, omite. Mas eu acho, de modo geral, hoje esse trabalho do Francisco já tomou um rumo e na sua prática dele tão grande nesse amor imenso que ele tem pelo que ele faz, que dúvidas já se existem, são de pessoas que não conhecem.

Com base no testemunho de Bráulio Mesquita, a terapia espiritual é entendida, com todos os efes-e-erres, como a mais pura representação dos aspectos científicos do kardecismo. Eminentemente parcial, essa afirmação parece reconhecer uma série de semelhanças entre os dois processos de cura e, ao mesmo tempo, desprezar outras temáticas mais próximas de uma agenda *new age*.

Entender o tratamento espiritual como a representação da “parte científica do kardecismo” é uma chave de leitura para os fenômenos ocorridos na Organização Paracientífica Adolfo Fritz que não corresponde precisamente com a visão de Chico Monteiro. Essa multiplicidade de compreensões talvez seja um dos pontos mais interessantes para análise de todo o sistema de cura.

As abrangentes possibilidades de se integrar àquele processo terapêutico, os múltiplos entendimentos, fruto de colagens cirurgicamente perfeitas, são algumas das mais ricas facetas da terapia espiritual de Monteiro. Essa conformação tolera perfeitamente que um muçulmano, um católico e um umbandista dividam uma maca com um sem religião e, o mais importante, que todos reconheçam em Chico Monteiro e também no Dr. Fritz duas peças imprescindíveis para o restabelecimento de sua saúde.

Merece consideração o fato de que até mesmo os ateus podem se apresentar como potenciais freqüentadores da terapia espiritual. Esses “adeptos” parecem eleger o jargão da física para oferecer explicações acerca do poder taumaturgo expresso nos fenômenos terapêuticos ali desenvolvidos:

É, vem ateu aqui, nós atendemos de São Paulo vários, vários, judeus, ateus, enfim, da vez passada agora no atendimento nós tivemos nove muçulmanos aqui que vieram pra ser atendidos. Não podiam fazer a cirurgia convencional, vieram para fazer. Ateus também de São Paulo que freqüentam aqui sempre, estão aqui sempre: - Chico, eu não quero saber, eu sei que quando a sua mão toca na gente, a minha dor pára. Quando a sua mão toca na gente é um negócio estranho. Então eu não quero saber o que é isso. Eu quero saber que é um campo energético que entrou no meu corpo e tudo bem. A física pode explicar tudo. E isso é o que eles falam para gente. Inclusive tem o Yuseph né, o nome dele [...]. Inclusive num programa que houve de televisão, se não me engano foi na Rede Vida, ele falou sobre isso tudo, falando da não crença dele em doutor Frtiz, em anjos, em nada disso, mas que existe algo quando se toca o corpo, quando um paranormal ou quando uma pessoa que tem uma energia melhor toca o corpo, algo acontece. E ele está escrevendo um livro sobre isso, a gente não sabe o conteúdo direito, mas ele está escrevendo.

Por detrás dos enunciados de Monteiro, que salientam um discurso científico, existe também uma “mineirice” teimando em não se posicionar religiosamente. Essa postura, contribui para levar as pessoas a acreditar não em uma denominação específica, mas em sua espiritualidade exacerbada e na legitimidade de uma infinidade de crenças. Em boa medida estar “em cima do muro” permite ao médium estabelecer pontos de contato entre várias esferas distintas da vida. Com isso, esse posicionamento pode estabelecer e disseminar uma nova espécie de relação: entre os elementos sobrenaturais que praticam a intervenção espiritual e todos os seus correspondentes pertencentes à religião do paciente.

Outro interlocutor privilegiado com quem procurei estabelecer uma discussão profícua é um clínico geral de São Paulo, chamado Nivaldo Bastos. Como que um antropólogo em pleno exercício de trabalho de campo, o médico vem atuando a alguns anos junto à equipe de Monteiro, com a finalidade de pesquisar e conhecer melhor o processo terapêutico espiritual.

Sua fala é significativa em função de reconhecer a medicina espiritual de Chico Monteiro como legítima e eficaz, fato incomum aos seus pares. Com isso, consegue-se reunir mais algumas informações para perceber aspectos da conformação de um “diálogo”, quase sempre marcado por agressões de parte a parte, entre os ditos saberes científico e espiritual.

O Dr. Nivaldo chega inclusive a propor uma caracterização para o itinerário terapêutico daqueles que freqüentam o galpão de cura. O cirurgião terreno afirma que existem todos os tipos de pessoas que se dirigem para aquele estabelecimento, mas parece constituir a precariedade da saúde como principal fator de procura pelo tratamento espiritual. A preocupação do médico em compreender o(s) motivo(s) que impele(m) um indivíduo a procurar o tratamento espiritual, ajuda a pensar no interesse da biomedicina numa visada mais totalizante sobre o indivíduo. Assim, o médico detectou três categorias distintas para aqueles que freqüentam a Organização Paracientífica Adolfo Fritz:¹³⁹

1. Aqueles em fase terminal que quase sempre estão ansiosos e às vezes desesperados;
2. Aqueles que vêm rotineiramente e já o adotaram como medicina de sua escolha;
3. E aqueles que vêm para conhecer, testar, matar a curiosidade, etc.

Em outro momento, quando questionado acerca da validade de alguém optar exclusivamente pelo sistema terapêutico oferecido por Chico Monteiro e suas equipes, o Dr. Nivaldo pareceu compartilhar de um raciocínio mais vigilante e cauteloso com relação à eficácia total do tratamento espiritual. Entretanto, em concordância com um pensamento enraizado na idéia de evolução, o médico reconhece que algumas intervenções são mais apropriadas para a cirurgia espiritual, enquanto outras ainda deveriam ficar sob as égides da biomedicina. O cirurgião leva em conta a questão da iatrogênese¹⁴⁰ como um indicativo determinante para a medicina espiritual. Além disso, sua fala comprova a tendência da biomedicina em se abrir para ouvir o outro que, nesse caso, não é o representante de um saber reconhecidamente científico:¹⁴¹

Em primeiro lugar, a grande maioria das pessoas não acredita na medicina espiritual e, portanto não elegem esta modalidade como forma de tratamento e portanto recorrem à medicina convencional alopática. Existe também o fato de que um simples médico cirurgião como eu, não tem capacidade para usar os mesmos meios que o médium Chico Monteiro para realizar cirurgias. Assim recorro ao que costumo chamar de associação das medicinas. Por exemplo: ao atender um paciente que acredita que possa ser tratado pela cirurgia espiritual em um caso de cálculos na vesícula, eu o encaminho de forma que ele não necessite da cirurgia convencional e, portanto ele se beneficia com esta modalidade não correndo os riscos do tratamento convencional.

¹³⁹ Entrevista concedida em setembro de 2005.

¹⁴⁰ Sobre esse assunto, ver: ILLICH, Ivan. *A expropriação da saúde: nêmesis da medicina*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1975.

¹⁴¹ Entrevista concedida em setembro de 2005.

Vale notar que a associação de medicinas, nesse caso, parece muito mais uma mera substituição das técnicas de cura. Grosso modo, em sua visão de mundo, esse médico reúne duas importantes características também presentes nos terapeutas visitantes europeus: a primeira, diz respeito a enxergar o fenômeno a partir de um ponto de vista que propõe a análise “fisiológica do mecanismo de contato com o outro plano ou com outras frequências”.¹⁴² A segunda característica tende a realçar na religião uma carga negativa. De acordo com o cirurgião, numa determinada altura de nossas vidas a religião começa a ditar regras puramente arbitrárias e a nos distanciar do verdadeiro crescimento espiritual, bloqueando o nosso desenvolvimento.

Ao relacionar a religião ao dogma, o Dr. Nivaldo Bastos procura salientar que “tudo que se vê e aprende na cirurgia espiritual é científico e, portanto tem explicação. Não existem milagres! Aquele que tiver conhecimentos de bioquímica, de engenharia genética, de biofísica, etc está convidado a vir conhecer os fatos”.¹⁴³

Por fim, o terceiro interlocutor foi uma mulher de sessenta e dois anos, de nacionalidade francesa e que vem promovendo a articulação e abrindo os canais entre Chico Monteiro e o continente europeu. Mireille Perrot é terapeuta vibracional e entende que é válida a alcunha “espiritual”, mas, em concordância com o Dr. Nivaldo Bastos, tem dificuldade em reconhecer aspectos religiosos na terapia de Monteiro:¹⁴⁴

Pra mim não tem religião nisso. Porque a religião é um dogma. Eu não quero dogmas. Acho importante não misturar espiritualidade e dogma, religião; são duas coisas diferentes. O dogma é uma maneira, é a inteligência, é o poder, é a corporação e a espiritualidade é a natureza do homem. O homem é feito de matéria e de energia, de espírito, é um todo. [...] Hoje, eu digo sempre que a ciência está próxima de compreender esses fenômenos, porque é pura física. Porque a física é a compreensão, é a análise do invisível, do que é invisível para os olhos. Mas quando a gente muda a faculdade de olhar, então, a faculdade de ver o invisível fica natural. Então a ciência, a física está muito próxima de compreender os fenômenos de cura espiritual. O Chico trabalha, ele não é um erudito, ele não tem o conhecimento, mas isso não importa. Mas ele sabe. Se a gente conseguir com que a física, a ciência se desfaça do inútil para reencontrar um conhecimento do encontro da ciência e da espiritualidade. Mas se a ciência é intelectual demais, não é possível encontrar a espiritualidade. Para encontrar a ciência e a espiritualidade tem que ter um equilíbrio entre o cérebro esquerdo e o cérebro direito, e aí a ciência vai encontrar.

¹⁴² Entrevista concedida em setembro de 2005.

¹⁴³ Entrevista concedida em setembro de 2005.

¹⁴⁴ Entrevista concedida em setembro de 2005. Todas as entrevistas com franceses foram traduzidas por Tânia Pitta - Sorbonne.

A senhora Perrot assume uma postura em que saltam aos olhos os vínculos com uma visão de mundo típica do movimento Nova Era. Certamente, esta concordância com a difusa espiritualidade *New Age* proporciona para a terapeuta uma corporalidade e um modo de estar no mundo cada vez mais potencializado por aspectos cósmico-espirituais. Mireille Perrot afirma que podemos nos curar de tudo, basta ter fé. Mas, não é a fé na religião, e, sim, a fé no homem, a fé na vida.

Ao contrário dos visitantes europeus encaminhados para receber os cuidados de Chico Monteiro no Brasil, a terapeuta holista conhece bem o espiritismo kardecista.¹⁴⁵ Com isso, ela também admite que em alguns aspectos as semelhanças entre os dois é prontamente percebida. Entretanto, Mireille Perrot adverte que as técnicas do espiritismo dizem respeito a uma etapa na evolução da experiência de vida do curador. Em suma, Chico Monteiro não atua mais em Centros Espíritas porque não exerce mais o espiritismo. De acordo com Perrot, suas práticas passaram por um processo de aprimoramento que o colocam em um nível superior quando comparado a qualquer experiência “presa” exclusivamente à instância religiosa.

2.6 – Cirurgia espiritual: da intrincada relação com a medicina clássica ao exercício do “transcientífico”.

A cirurgia espiritual, segundo a doutrina espírita, equivale a um tipo específico de passe que é aplicado visando o restabelecimento energético de um determinado órgão interno de um indivíduo. A cirurgia espiritual na Organização Paracientífica Adolfo Fritz é o produto da junção de vários elementos. Sem dispensar o fenômeno da ectoplasmia, o paranormal consegue oferecer ocupação em algum mister à equipe terrena, a equipe espiritual e aos seres extraterrestres. O próprio médium apresenta mais de uma chave de entendimento para o tratamento mencionado. Chico Monteiro parece concordar – em parte – com o kardecismo quando reconhece que a cirurgia espiritual, em sua essência, nada mais é do que a transferência de uma energia “sadia ou positiva” para um corpo privado de saúde. No entanto, o médium enfatiza que só é exequível essa

¹⁴⁵ Com exceção de Mireille Perrot, nenhum de seus compatriotas franceses afirmou que conhecia a doutrina espírita e, muito menos, o Dr. Fritz. A terapeuta holista utilizou outros argumentos para convencê-los a atravessar o atlântico em busca de cura. Certamente a idéia de medicina paralela pareceu pontuar a compreensão dos doentes visitantes estrangeiros

troca de energia – com variadas intensidades – desde que todas as equipes participem ativamente do processo.

As cirurgias espirituais e a maior parte dos trabalhos de cura na Organização Paracientífica Adolfo Fritz são realizadas com base no fenômeno da incorporação de espíritos e da ectoplasmia.¹⁴⁶ Segundo Chico Monteiro, o domínio dessa faculdade pode trazer um inimaginável progresso para as práticas terapêuticas vigentes. De acordo com o médium, a energia que guardamos em nossos corpos tem a faculdade de complementar determinados tratamentos com um percentual de efeitos colaterais próximo de zero.

A terapeuta holista Mireille Perrot, defende a idéia de que o ectoplasma pode ser entendido como um remédio a ser tomado regularmente: “Eu conheço, eu vi o ectoplasma, eu comi, sabor muito amargo, todo dia, durante três semanas eu vivi com o Chico na casa dele durante três semanas. Todo dia eu tive o meu ectoplasma, o remédio, mas nunca o mesmo gosto, mas amargo”.¹⁴⁷

O suposto fenômeno da ectoplasmia é sobrevalorizado pelo médium no processo ritual de cura. O Kardecismo defende a posição de que esses tipos de fenômenos físicos são passíveis de observação, logo possuem o *status* de científico. Talvez resulte daí a “insistência” de Monteiro com a questão da ectoplasmia,¹⁴⁸ inclusive remetendo seu exercício a um conhecimento que não dispensa Jesus Cristo como um adepto – ou quiçá, o “inventor da tradição”:¹⁴⁹

Jesus, vamos colocar Jesus porque é o que tá na bíblia e que todo mundo conhece e tudo o mais. O que ele fazia era o fenômeno da ectoplasmia, quando ele passava a mão na boca e tirava, eu tô tirando a minha saliva e colocava no olho do cara, aquilo não era, entendeu? Era justamente o ectoplasma, a energia pura que ele tirava e colocava e curava o cara. Você vê que tem uma passagem que o cara segura na roupa dele e puxa a roupa dele, quando puxa, não é que o cara puxou a roupa, é que o cara encostou nele e o fenômeno da ectoplasmia se fez e curou o cara. Então esse fenômeno da ectoplasmia, esse fenômeno do ectoplasma é algo que vai modificar

¹⁴⁶ De acordo com a parapsicologia, tal fenômeno é algo próximo a emanção de uma substância visível considerada capaz de produzir materialização do espírito.

¹⁴⁷ Entrevista concedida em julho de 2005.

¹⁴⁸ Em apenas uma sessão de cura, o Dr. Fritz “materializou” uma pequena quantidade de ectoplasma em minha mão. Tudo me pareceu como num passe de mágica. Com a rapidez de movimentos dignos de um exímio prestidigitador, o médium “resvalou” sua mão por sobre a minha e pronto: lá estava o material cuja aparência é a mesma de alguns grãos de açúcar refinado. Ele sugeriu que eu o ingerisse afirmando que ali se encontrava a cura para todos os males da humanidade. Ao meu lado estava o Dr. Nivaldo Bastos, observador implacável, que afirmou positivamente com a cabeça para eu comê-lo. Em seguida, coloquei tudo na boca e saboreei. Para mim, o suposto ectoplasma, de consistência sólida, possui um sabor azedo. Fiquei com aquela sensação acre na boca por mais de quarenta minutos.

¹⁴⁹ Entrevista concedida em 01 de fevereiro de 2007.

muito a temática do ser humano, porque a partir do momento que a gente conseguir armazenar ectoplasma, nós não vamos ter mais doenças aqui na Terra. Entendeu, porque todas elas podem ser curadas com o ectoplasma que é a energia mais pura existe no planeta Terra, todos nós temos um pouco de ectoplasma em nós, só que nós não sabemos usá-lo. Noventa e nove, vírgula nove por cento do ser humano não sabe como usar esse tipo de coisa, as vezes, usa até erradamente. Ele é uma energia puríssima.

A cirurgia espiritual – que ao longo da história acabou por ser identificada como um processo agudo ou espetacular – manifesta-se de forma bastante serena e com poucas semelhanças em relação ao modo como era desempenhada pelos médiuns que precederam Chico Monteiro. De acordo com o paranormal, ao contrário do procedimento convencional da biomedicina, as cirurgias espirituais ocorrem de dentro para fora. Resulta daí a pequena ou quase nenhuma quantidade de sangue perdido em cada intervenção. No entendimento do médium, a cirurgia espiritual é um momento de “explosão de energia” e sua eficácia pode estar relacionada com o estado de espírito daquele que a receberá:¹⁵⁰

[...] eu acho é um negócio meio vago! Eu tenho certeza de que as coisas acontecem com algumas pessoas aqui no planeta Terra para despertarem outras pessoas o acontecimento. E algumas dessas pessoas, elas conseguem transmutar, jogar uma energia maior para uma outra pessoa e acontecer naquele momento uma cirurgia, um tratamento. É no nosso caso, por exemplo, é o fenômeno da ectoplasmia, que é a energia das mãos. É a energia que emana do corpo humano. E a ectoplasmia quando é, vamos dizer assim, o ser está no corpo próximo do meu corpo ou no meu corpo total que ele se aproxima da pessoa, a pessoa sente que fica quente o ambiente, fica quente o local aonde ele tá tocando e algumas pessoas sentem a energia cortando o corpo entendeu, abrindo o corpo e retirando o mal que está naquele corpo. Então uma cirurgia espiritual, ou uma cirurgia transc científica como o meu amigo Leonardo Boff fala que isso é uma cirurgia transc científica, porque isso vai além da ciência. É um momento único de cada pessoa. Eu acho que cada pessoa recebe de acordo com o que ela está querendo receber. Eu não gostaria muito de dizer a fé da pessoa, mas a vontade da pessoa de se curar.

Em rota de colisão com as teses de objetividade das ciências *hard*, o médium admite que a vontade de ser curado, a “fé” (com aspas), é elemento determinante no procedimento terapêutico. Em diversas oportunidades insisti com Monteiro para me fornecer uma definição de “cirurgia espiritual” e o melhor que pude obter consta na citação acima.

¹⁵⁰ Entrevista concedida em 01 de fevereiro de 2007.

Embora sua fala se fixe na constante tentativa de vincular a cirurgia espiritual a práticas de ordem (trans)científicas, ele não consegue formular um conceito que dê conta de delimitar suas características gerais. Contudo, Chico Monteiro argumenta que, realmente existem diferenças entre o tratamento espiritual e a cirurgia espiritual. Monteiro chega até a sugerir que, em média, num grupo de mil e quinhentas pessoas apenas quinhentas ou seiscentas passam pelas cirurgias espirituais. O restante recebe tratamento espiritual, isto é, um trabalho de blindagem contra a futura intromissão de possíveis doenças.

Antes de avançar deve ficar claro que não há contradição na categoria “terapia espiritual”. A princípio pode parecer que é um amálgama de um vocábulo do jargão da biomedicina com outro pinçado da história comparada das religiões. Aldo Terrin (1996) adverte que a expressão *terapia*, de modo algum é um termo médico, mas essencialmente religioso. Ainda segundo Terrin (1996: 156) “na concepção clássica dos antigos, o conceito *therapeía* indica antes de tudo ‘uma assistência’, um ‘estar próximo’, um ‘cuidar de’ e trata-se de um termo muito próximo ao conceito religioso e cristão de *diakonia*”.¹⁵¹

Com efeito, entendo que não é possível compreender a atuação e as concepções dos terapeutas espirituais no período que está sendo abordado sem fazer referência a momentos anteriores que ajudam a dar sentido e inteligibilidade. Sendo assim, insisto que a forma como Chico Monteiro aborda o corpo do paciente já não é mais a mesma dos médiuns que incorporavam o espírito do Dr. Fritz há anos atrás. Isso não quer dizer que, em algumas ocasiões, suas cirurgias não deixem pequenas cicatrizes no corpo do doente. Entretanto, tudo parece acontecer de maneira muito menos “traumática” do que com aqueles que o precederam.

Para se ter uma idéia da diferença entre as cirurgias espirituais realizadas por Chico Monteiro e as que o antecederam, recorro a Sidney Greenfield (1999: 119) quando apresenta o estudo de caso de Antônio de Oliveira Rios:

O curador retirou do carrinho o que pareceu ser uma serra elétrica com uma lâmina de seis polegadas. [...] Antônio ligou o instrumento e inseriu sua lâmina rotora na ferida aberta, percorrendo verticalmente a espinha dorsal. Uma pequena quantidade de sangue brotava à medida que a ferida ia se alargando. [...] O paciente, contudo, não se movia nem reagia de nenhuma maneira. [...] O homem cuja coluna vertebral tinha sido aberta com a serra, entretanto, permanecia sozinho e tranqüilo sobre uma padiola no meio da rua.

¹⁵¹ Entenda-se essa *diakonia* como um serviço qualquer prestado ao próximo.

Ao recapitular o itinerário percorrido por Chico Monteiro em seu ofício de curador, percebe-se que a forma como seu corpo assimila e reproduz as técnicas específicas de cura nos remete à questão dos aspectos intersubjetivos da experiência. Em outras palavras, é necessário deslindar a dimensão humana a partir de sua interlocução com os outros, rompendo a passividade em relação a uma espécie de contaminação por diferentes campos do conhecimento.

Como afirmei em outro lugar, em vários aspectos sua terapêutica arroga-se de alguns princípios ligados ao espiritismo kardecista – principalmente a caridade e a mediunidade –, mas sua experiência de contato com o sagrado e o profano o leva a transformá-las em técnicas e proposições com significados específicos no campo da cura. Calcado na idéia de evolução, Monteiro sugere um refinamento substancial nas cirurgias espirituais, uma vez que não são utilizados bisturis, facas, nem quaisquer objetos que penetrem os órgãos dos pacientes.¹⁵²

O desafio de Chico Monteiro é conseguir articular aquilo que entendemos por práticas da biomedicina com o que depreendemos por cirurgias espirituais. Grosso modo, Monteiro acaba por propor um discurso epistemológico, preocupado em apresentar formas de vinculação entre as duas práticas – com um alto grau de complementaridade – calcadas na difícil tarefa de realçar a universalidade da ciência.

Ele esclarece que foi necessário fazer todo aquele estardalhaço em torno do tratamento espiritual para chamar a atenção da sociedade e granjear credibilidade junto à população. Além disso, o maior de todos os trunfos talvez tenha sido ajudar a despertar a curiosidade da comunidade científica para a realidade da vida espiritual. Hoje em dia, as estratégias para estimular o interesse são bem mais sutis. Por exemplo, ao longo do percurso de curador, o médium afirma ter desenvolvido uma técnica em que há a utilização de “próteses espirituais”:¹⁵³

Uma outra coisa interessante também que acontece já há alguns anos, deve ter uns dois ou três anos são as próteses espirituais, entendeu? O cara ta com um problema no joelho, então, ele vem a primeira vez, os amigos aí do outro lado, desse mundo paralelo, fazem uma checagem ali, tiram um moldizinho, da outra vez que ele volta eles colocam uma prótese ali, então o pessoal fala: - “É milagre, e tal, eu não tinha mais cartilagem, e hoje eu ando”. Entendeu, hoje isso acontece e muito. No pâncreas, no fígado, muitas dessas próteses. Quantas vezes o cara tira uma radiografia, alguma coisa costuma aparecer, não são todas, mas costuma aparecer.

¹⁵² Em substituição aos referidos objetos, foram sendo introduzidos no processo terapêutico uma série de aparelhos concebidos a partir do transe mediúnico.

¹⁵³ Entrevista concedida por Chico Monteiro em Rio Novo no dia 06 de junho de 2005.

A propalada evolução do tratamento espiritual acaba se qualificando como algo favorável para Monteiro e um “novo” desafio para a biomedicina. Uma vez que as cirurgias espirituais não produzem mais aquele “banho de sangue” e o médium confirma a possibilidade de operar sem derramar uma gota, fica mais difícil para a medicina oficial atestar a veracidade ou constatar charlatanismo no referido processo.¹⁵⁴

Outra questão a ser sublinhada, diz respeito à tendência em associar o tratamento de Chico Monteiro exclusivamente à conexão entre o terapeuta e os espíritos. O paranormal afirma ter evoluído para um estágio em que não necessita mais recorrer a incorporação para poder atuar como terapeuta.¹⁵⁵ Fiel ao modelo de evolução, implícito no espiritismo kardecista, Monteiro reconhece que o “outro lado” foi importante para sua conformação como curador:

Eu poderia dizer que isso foi ao longo dos anos. A gente foi se aprimorando juntamente com a ajuda do outro lado. E desde criança que esses fenômenos aconteciam na minha vida, mas era uma coisa muito louca, era uma coisa muito, vamos dizer sem controle, como eu já disse. E depois a gente foi aprendendo a controlar tudo isso, foi aprendendo a conviver com tudo isso, o que foi muito importante, porque hoje a gente tem uma condição de perceber coisas e de poder fazer coisas para as pessoas mesmo estando no nosso consciente total, entendeu? Quando você não tá com nenhuma energia do seu lado,¹⁵⁶ mas você tem uma percepção aberta, são 25 anos que a gente faz isso, então você consegue fechar os olhos e direcionar alguma coisa para alguém que está sofrendo, para alguém que vem buscar uma palavra na sua porta.

Pude presenciar um fato que talvez tenha o poder de ilustrar a fala de Monteiro: ao final de uma das entrevistas que realizei com o médium, nos dirigimos até a sala de sua casa para tomarmos um café. Lá estava um menino de uns oito ou nove anos, filho da cozinheira. A criança reclamava de uma dor no pé, porque havia chutado involuntariamente um pedregulho no jardim. Chico Monteiro segurou seu dedo, concentrou-se, e dentro de poucos segundos o menino afirmava estar melhor. Estou certo de que o paranormal não recorreu à possessão para proporcionar o suposto alívio à criança.

No espiritismo kardecista é recomendável aumentar conscientemente as faculdades mediúnicas, o que em sua linguagem usual é traduzido por *desenvolver*. De ocorrência facilmente

¹⁵⁴ Entre outras artimanhas, alguns “curadores” foram desmascarados quando pesquisadores levaram tecidos extraídos de cirurgias para exames laboratoriais.

¹⁵⁵ Vale lembrar que Chico Monteiro possui um consultório no Rio de Janeiro e que nesse espaço atua como terapeuta holista, trabalho esse que não dispensa o Dr. Fritz, mas, por outro lado, impede a incorporação ininterrupta.

¹⁵⁶ Não estar com nenhuma energia do lado equivale a dizer que, naquele momento, não há a presença de nenhum espírito acompanhando o terapeuta.

verificável no espiritismo, quando alguma pessoa sofre determinados tipos de perturbação psíquica, o tratamento pode se exprimir apenas num conselho para *desenvolver* a mediunidade.

Tudo leva a crer que Chico Monteiro seguiu à risca essa espécie de preceito do kardecismo. Entretanto, a uma certa altura, partiu em busca de outras técnicas de cura com base no eflúvio de uma suposta energia imanente ao corpo humano. Com o passar do tempo, em “vão solo”, foi edificando um sistema em que acomoda diferentes saberes e tem o poder de polarizar indivíduos com as mais variadas visões de mundo.

2.7 – A controvertida participação dos seres extraterrestres.

Oferecerei a mesma abordagem para a suposta participação dos seres extraterrestres, no tratamento espiritual de Chico Monteiro, que destinei até agora para sua terapêutica. Em outras palavras, nem de longe estou interessado em comprovar a veracidade ou não em torno desse fato. O que me cativa à atenção é o modo como Monteiro os distribui no interior de sua terapia.

Outro ponto para reflexão relaciona-se às possibilidades de interlocução que provoca a suposta presença de seres de outro planeta em sua proposta *sui generis* de cura. Sem dúvida, essas criaturas ajudam a conduzir a uma compreensão de corpo doente e são, delimitada por uma visão de mundo com raízes fincadas em proposições holísticas. Além disso, o próprio espiritismo não desqualifica a existência de vida em outros mundos. Mormente, os espíritas consideram que a vida é intrínseca às próprias condições de cada lugar. Sendo assim, alguns seres podem ser invisíveis aos olhos e aparelhos humanos, uma vez que estariam inseridos em dimensões ainda imperceptíveis ao homem da Terra.

Talvez a hipotética participação de seres extraterrestres e o périplo cósmico efetuado pelo médium, sejam os constructos que mais aproximam a terapêutica espiritual de Chico Monteiro aos movimentos esotéricos com ares de Nova Era. A capacidade e o modo com que diz se comunicar com alienígenas podem denotar um capítulo à parte de sua paranormalidade, e levar às vias de fato a dissensão entre alguns representantes da biomedicina e suas práticas de cura. Segundo o médium, essa relação ¹⁵⁷ é condição *sine qua non* para a dinâmica de sua medicina

¹⁵⁷ Chico Monteiro afirma que possui um dispositivo “implantado” em um dedo da mão esquerda, que acusa a presença de seus amigos interplanetários. No livro “Eu viajei num disco voador” (MONTEIRO, 1995: 102-03), o médium apresenta uma fotografia em que, de maneira suposta, aparece esse *chip* inserido em seu polegar esquerdo.

que agrega sistematicamente novas tecnologias através das lições dos superiores extraterrestres e dos catedráticos interplanetários.

Em nossos dias, a habilidade de sincretizar elementos e fragmentos de valores espirituais, para recombina-las com a ciência e a tecnologia espacial se traduz como um aspecto relevante das crenças em seres extraterrestres.¹⁵⁸ Geralmente esse elo de ligação ocorre por intermédio de indivíduos com um histórico de contato ininterrupto com o sagrado. Em uma palavra, pessoas com forte apelo ao esoterismo. Assim, Chico Monteiro não foge totalmente à regra, mas, por outro lado, não é normal que terapeutas que incorporam e são assistidos por espíritos já reputados como “clássicos”,¹⁵⁹ sejam tão íntimos de seres extraterrestres.

É interessante notar como Chico Monteiro procura – e, pelo menos, teoricamente consegue – colocar a serviço de sua medicina, seres de várias dimensões. Segundo o curador, o *chip* implantado em seu polegar esquerdo é fruto de uma intervenção cirúrgica do Dr. Fritz. Isso posto, nos leva a reconhecer que Monteiro estabelece um triângulo entre espíritos desencarnados, seres extraterrenos e terráqueos, sugerindo esse arranjo como uma interlocução constituinte de nossa moderna e científica visão de mundo. Nessa relação, nós, “simples mortais”, ficamos numa posição de aprendizes e na expectativa de que os companheiros do espaço permitam que a ciência possa triunfar e esses seres façam jus ao *status* de futuros salvadores da humanidade.

Com todos essas cartas, a terapêutica espiritual de Chico Monteiro pode ser melhor descrita como um potencial do qual retiramos alguns de nossos significados como ser-no-mundo. Muitos outros seres-no-mundo provavelmente extrairão sentidos diversos desse potencial, desse eterno vir-a-ser. O que para muitos soa não apenas como diferente – ou mesmo extraordinário, insólito ou jactancioso –, mas essencialmente incognoscível, para outros é prenhe de significados que, por seu turno, podem ser alterados ao longo de seu devir histórico.

2.8 – A produção fitoterápica.

A produção de medicamentos naturais, a partir do exercício dos dotes mediúnicos de Chico Monteiro, é uma das grandes vias de acesso para a incursão de pesquisadores –

¹⁵⁸ Na década de 60 do século passado, Carl Gustav Jung já nos brindava com considerações acerca do tema. Segundo o referido pensador, tudo não passava primordialmente de um fenômeno psicológico ligado aos mitos e arquétipos mais profundos do inconsciente.

¹⁵⁹ Refiro-me, nesse caso, a espíritos como o do Dr. Fritz, José Grosso, Irmã Sheila etc.

principalmente bioquímicos – na agência de cura. No entanto, a princípio me preocuparei mais com as especificidades na distribuição dos medicamentos fitoterápicos, o modo como são administrados e a variedade de compreensões forjadas pela clientela.

Diretamente ligada às peculiaridades do campo religioso brasileiro, uma interrogação parece pontuar essa questão: em que medida o povo brasileiro confia mais na prece e no ato da cirurgia espiritual (contato com o sobrenatural, com o espírito) do que na administração sistemática de medicamentos? O que a princípio pode parecer uma questão desprovida de importância, demonstra-se extremamente relevante na medida em que contribui para nos revelar uma maneira de lidar com o corpo doente.

A pergunta encontra respaldo no trabalho de campo, pois em muitas conversas informais com pessoas que estavam esperando – ou já tinham sido atendidas – por Monteiro e suas equipes, pude perceber que não depositavam grande confiança nos remédios que estavam ingerindo. Embora a maioria não os deixasse de comprar, alguns deles além de assumir que não tomavam, chegavam até mesmo a fazer pouco caso.

Por outro lado, o momento do atendimento espiritual é de rara importância para fundamentar minha proposta. Estou certo de que as pessoas – em sua grande parte – associam o ato da cura a esse momento do ritual. Assim, deslocam-se por muitos e muitos quilômetros e esperam horas por esses instantes de contato com o “outro lado”. Na maioria dos casos, o ato de dilatar ao máximo essa confiança na intervenção espiritual é, provavelmente, a melhor opção para que se permaneça fiel a esse sistema terapêutico e possa aguardar em paz o beneplácito para debelar suas doenças.

Com isso, não estou querendo afirmar que a indicação dos medicamentos possui significado menor no processo de cura. A visão antropológica, parte da colocação que “num determinado contexto cultural, a cor, a forma e a história de curas anteriores são elementos inalienáveis da planta” (QUEIROZ, 2003: 154). Nessa linha de raciocínio, Marcos Queiroz (2003) assegura que o fato de levar em conta o contexto em que determinada planta é empregada pela população, impele a perceber seu efeito farmacológico como apenas um elemento, entre outros.¹⁶⁰

¹⁶⁰ Se levarmos essa idéia ao extremo, chegamos à conclusão de que o simples fato do medicamento vir atrelado ao vocábulo *natural* já é potencialmente significativa sua eficácia simbólica.

Segundo o médium, é imprescindível que todas as etapas sejam seguidas à risca para que o resultado seja positivo. Inclusive, como disse anteriormente, a maior concentração de acadêmicos em torno do terapeuta me pareceu de bioquímicos e farmacêuticos, enfim, de pesquisadores interessados em conhecer melhor todo o processo de elaboração de um novo medicamento.

É bom lembrar que Chico Monteiro, nos contatos com seus companheiros de várias dimensões, trava conhecimento acerca das potencialidades curativas de determinado vegetal e, imediatamente, é dado início a um processo de pesquisas visando comprovar ou refutar as afirmações do paranormal. Quando ocorre a confirmação da eficácia da planta, e a viabilidade de fabricação em larga escala, tem início a produção de um novo medicamento que é comercializado sob a chancela da farmácia homeopática.

Meu convívio durante todo esse tempo na Organização Paracientífica Adolfo Fritz permitiu perceber, com alguma clareza, que a mera possibilidade de colocar-se em contato com o sagrado já é um pressuposto para que o indivíduo possa lograr sucesso na cura. Nos dias de hoje, esse contato com o sagrado parece supervalorizado. Sendo assim, é válido reconhecer que a modernidade coetânea realmente favorece a emersão da experiência do momento, o *happening*, os minutos de “fama com o sagrado” a que podemos aspirar (CARVALHO, 1992).

Pneumoervas, Pílula de Amor, Digestal, Mirafer e Imunoflora são os nomes dos medicamentos disponíveis na Casa das Ervas. Nessa atividade planejada de nomear os remédios, nota-se uma tentativa de por em prática uma estratégia de *marketing* em que os nomes possam ser facilmente associados às suas possibilidades curativas.

Por fim, os medicamentos naturais produzidos e administrados no espaço da cura vêm acompanhados a outros de ordem alopática. Esse talvez seja mais um sutil indicativo que contribui para construir em nossos imaginários o quanto é palatável a associação das duas práticas medicinais: a oficial e a espiritual.

2.9 – A produção literária: da auto-ajuda aos romances de inspiração espiritualistas.

A produção literária também é algo que merece uma atenção especial na vida de Chico Monteiro. Proponho, com relação ao conjunto de sua obra, uma divisão com base em três estilos distintos, todos pontuados pela temática da espiritualidade, quais sejam: a) os romances; b) os

depoimentos; c) a literatura de auto-ajuda. É interessante atentar para o fato de que o “lado científico” – como gosta de afirmar o médium – não recebe uma atenção especial e, nem mesmo é agraciado em nenhuma das três modalidades.

A literatura espírita é um fenômeno que extrapola os limites do campo religioso e reverbera em parte da vida cultural e do mercado editorial brasileiro. Bernardo Lewgoy (2004) propõe uma reflexão no sentido de reconhecer que o espiritismo é uma religião fundada em uma edificante relação com textos. Historicamente, os representantes da cultura letrada foram importantes no sentido de honrar e contribuir com a disseminação do espiritismo para todas as esferas da sociedade.

Os romances refletem, sobremaneira, a visão de mundo do médium. Por exemplo, no livro “Esoj: o anjo que ficou nú” (*sic*), está claro que Monteiro empresta ao ambiente e aos personagens da narrativa, sua compreensão de Deus – a Força Soberana do Universo – além de preocupar-se em destacar a caridade. De forma sucinta, Esoj – José às avessas – é a história de um anjo que aceita a “dificílima missão” de vir à Terra para realizar um relatório encomendado por Deus. Essa exposição das mazelas do comportamento humano tem a finalidade de engendrar ações celestiais para resolver nossos problemas. Entretanto, Esoj se apaixona perdidamente por uma mulher aqui no planeta Terra e “corajosamente” – em nome de um amor puro – se recusa a voltar para junto dos seus.

A doutrina espírita contribui ativamente para a formação da trama. O nascimento de Esoj é um bom exemplo de como o autor articula alguns elementos próprios do espiritismo kardecista.¹⁶¹ A temática do amor acaba por nortear todo o enredo. Chico Monteiro, quase que de forma “dedutiva”, parte do amor fraternal pelo universo para justificar a atenção especial ao Planeta Terra e finaliza fechando o foco no amor por uma mulher.

A literatura que designei como de auto-ajuda é, em sua maior parte, publicada sob o formato de livros de bolso. Com um texto que se presta a motivar os leitores diante das provocações de uma vida pautada pelo individualismo e altamente competitiva e excludente, as histórias de Chico Monteiro apresentam tipos ideais de postura ética e de convivência em família.

¹⁶¹ O modo de expressão e a forma com que Chico Monteiro descreve o nascimento de Esoj se dão à imagem e semelhança do espiritismo kardecista. Em suma, essa passagem poderia tranquilamente constar em qualquer romance espírita.

Além disso, como é o caso de “Lâminas de Luz”,¹⁶² Monteiro realiza uma compilação de frases de efeito utilizadas ao longo de sua carreira de comunicador de rádio. Aqui, novamente, amor e caridade são os motes para a orientação desse tipo de obra. A frase que se segue ilustra bem essa afirmação (MONTEIRO, 1999: 121): “Tua caridade é a arquitetura de tua morada na casa do Criador”.

Sendo assim, falar da bibliografia de auto-ajuda produzida por Chico Monteiro não corresponde a igualar seu trabalho literário a obras do tipo: “Como ser um vencedor sem se levantar do sofá”, nem “20 maneiras infalíveis de ser feliz e curar todos seus males”. A produção de Chico Monteiro aponta para a tentativa de destacar uma espiritualidade aberta a vários tipos de crença, sem perder de vista a autenticidade e legitimidade das relações entre homens, espíritos e todos os seres de outras dimensões. Não estaria aí também o médium paranormal pavimentando estradas para a passagem dos extraterrestres?¹⁶³

Um terceiro tipo, engloba os livros em que Chico Monteiro tece apenas um pequeno comentário e abre o espaço para os “recados” daqueles que fizeram questão de prestar seus testemunhos. Com essa tônica, o curador lançou duas obras: “Dr. Fritz em Minha Vida” [1984?] e “Dr. Fritz continua em minha vida” (2001). Nos dois livros, uma parte significativa dos depoimentos vem de indivíduos de classe média. Boa parcela dos advogados, dentistas, engenheiros, professores etc., assume-se como espiritualista e reconhece – talvez como forma singela de agradecimento – ter sido curada de seus males, através das intervenções do Dr. Adolfo Fritz, por intermédio do médium Chico Monteiro.

Pincei dois depoimentos com o objetivo de apresentar grupos característicos, quase como modelos exemplares da rede formada a partir da Organização Paracientífica Adolfo Fritz. O primeiro é de uma mulher que, provavelmente, não teria nenhum constrangimento em se assumir como *new age* (MONTEIRO, 2001: 24-26):

[...] cientista é aquele que tudo investiga e que em lugar de condenar o que ignora, procura estudar para conhecer o que não sabe. [...] Como estas verdades, de vital interesse para ciência, não são ainda aceitas pelas escolas oficiais, embora apontadas

¹⁶² Para se ter uma idéia de como circulam esses livros, o exemplar que me foi oferecido por Chico Monteiro é o da 12ª edição.

¹⁶³ Particularmente, esse é o caso de um de seus livros mais lidos: MONTEIRO, Chico. *Eu viajei num disco voador*. Mirahí: Editora Mirahí, 1995.

por cientistas já libertos da tutela de seus pares, o Trabalho de Tratamento Espiritual terá de prosseguir, já que visa somente a ajuda ao próximo. [...] Sou uma pessoa comum, que trabalho no cotidiano como qualquer outra, religiosa, mas sem rótulos de religião. Por isso minha busca não se restringe somente à leitura de Livros Espíritas, mas também de filosofia, Filosofia Yoga e Oriental, Teosofia, Budismo, Ufologia e à participação em palestras e cursos com pessoas que estudam esses assuntos há muitos anos e que têm ensinamentos a transmitir. Busco em cada um desses ensinamentos a prática do estudo, da reflexão, de meditação e de ajuda ao próximo, tentando encontrar o ponto em comum, a coerência, o equilíbrio, enfim, a verdade de cada um.

Na direção oposta do depoimento anterior, o próximo testemunho possui indicativos claros de que o indivíduo é membro ativo da doutrina espírita. Vale notar que o autor faz questão de ressaltar a excelência da paranormalidade de Chico Monteiro (MONTEIRO, 2001: 64):

Como trabalhador da Doutrina Espírita a longos anos tenho tido a oportunidade de conviver com grandes companheiros, devotados servidores da seara de Cristo. [...] Nosso irmão Francisco Monteiro é um exemplo vivo de mediunidade com Jesus. [...] Tenho indicado sempre, irmãos que nos procuram ansiosos, desencantados, vítimas de doenças que a medicina da terra não encontrou ainda meios para a cura de seus males e, apesar de descrentes da presença dos espíritos, da mediunidade e do intercâmbio nosso com o mundo espiritual, encontraram a cura do corpo e do espírito [...] através de doação do Chico, que, além de curá-los ainda os presenteiam com materializações diversas. Tenho comigo algumas pedras que foram materializadas pelas mãos abençoadas de nosso irmão (sic).

De estilo simples e leitura fácil, esses livros são comercializados no galpão de cura em um espaço ao lado da “Casa das Ervas”. Alguns títulos já foram traduzidos para o francês, italiano e alemão e, conseqüentemente, distribuídos na Europa. Assim como ocorre com a venda dos discos de áudio, grande parte dos valores arrecadados parece ser reempregada em obras de caridade na própria Organização Paracientífica Adolfo Fritz.

A sua própria vivência e inserção no espiritismo, talvez ajudem a explicar esse desafio literário através do qual Monteiro se aventurou e que, em alguns poucos aspectos, parece explorar a favor de sua terapêutica espiritual. Sendo assim, é novamente necessário considerar que o processo de construção da corporalidade passa a ser mediado pela coexistência de distintas instâncias de valores culturais e referências identitárias sem deixar de fora os elementos que conferem sentido à prática da caridade. Em grande medida, o que faz de Chico Monteiro um terapeuta é algo que se dá muito mais no âmbito da práxis do que no da teoria. É no domínio da empiria que Monteiro se faz curador.

Com efeito, é imprescindível fazer uma abordagem também pelo lado da ausência. Isto é, torna-se necessário salientar que, em função do discurso do médium, esperava-se seu compromisso com um constante processo de “codificação” de todos os fenômenos físicos que ele afirma protagonizar. Desse modo, não se percebe uma preocupação em apresentar um constructo teórico que sirva como alicerce para sua terapêutica espiritual.

Ao contrário, por exemplo, da Projeziologia e da Conscienciologia,¹⁶⁴ não há a menor tentativa de produção de um amparo técnico/teórico já elaborado pelo paranormal ou sua equipe. Sob esse ponto de vista é quase impossível reconhecer o *status* de paraciência,¹⁶⁵ ou algo que o valha, em suas práticas curativas. A literatura produzida por Monteiro em momento nenhum esboça explicações com base em pressupostos teóricos para os fenômenos que ele diz produzir.

Há aqui uma grande diferença entre intenção e gesto. De forma categórica, o discurso de Chico Monteiro visa estabelecer uma ligação estreita entre a sua terapia espiritual e as práticas científicas. Entretanto, esse processo só ocorre em um nível, ou seja, fica apenas no espaço delimitado de sua fala.

Por fim, em nenhum livro Monteiro “divide” a autoria com elementos de sua equipe espiritual. Ao contrário do que se tornou comum no espiritismo kardecista – a produção de romances psicografados – todos os livros foram escritos exclusivamente por Chico Monteiro. E o paranormal não pode reclamar da ausência do Dr. Fritz, uma vez que o cirurgião, amigo de Aleijadinho, já se manifestou com outros médiuns. Por exemplo, em 1988 foi lançado um livro com o seguinte título: “Uma luz em seu caminho: mensagens do Dr. Fritz”. A autora, Maria Lúcia Araújo, assina em parceria com Adolph Frederick Yeperssoven.¹⁶⁶

Monteiro não seria o primeiro a desejar ir além da ciência, todavia, não produz uma literatura com linguagem própria e adequada que trate de estabelecer os parâmetros sob os quais

¹⁶⁴ O conjunto dessas práticas inclui experiência fora do corpo, bioenergias, fenômenos paranormais, parapsiquismo, autoconsciência e desenvolvimento pessoal. O IIPC (Instituição Internacional de Projeziologia e Conscienciologia) se auto-reconhece como uma instituição profissional de ciência, sem fins lucrativos e independente. A projeziologia tem como pai-fundador Waldo Vieira, nascido em abril de 1932 e autor de três tratados acerca do assunto. Sobre esse assunto, conferir: D’ANDREA, Anthony Albert Fischer. *O self perfeito e a nova era*. Individualismo e reflexividade em religiões pós-tradicionais. São Paulo: Loyola, 2000.

¹⁶⁵ De acordo com Sandra Stoll, (2003) assim como as correntes que integram o conjunto das chamadas paraciências, a Projeziologia se caracteriza pela tentativa de dar origem a uma síntese entre saberes científicos e não-científicos. Em outras palavras, dá-se a conformação de um pensamento de feição secular acerca de fenômenos que, no senso comum, são reconhecidos como típicos da esfera do religioso.

¹⁶⁶ Para o referido livro, ver: ARAÚJO, Maria Lúcia. *Uma luz em seu caminho: mensagens do Dr. Fritz*. Brasília: Editora Otimismo, 1998.

se assentam sua medicina científico-espiritual.¹⁶⁷ Interessante notar que o paranormal parece não se preocupar tanto com esse pormenor. Isto é, as palavras dos físicos, bioquímicos, artistas, etc., se bastam para o médium. Pode-se depreender que, para Chico Monteiro, o que interessa é mais o desafio de continuar curando do que a tarefa de produzir tratados científicos acerca de seu dom.

¹⁶⁷ Como já foi discutido em outros momentos, não estou afirmando que é impossível a mediação entre espiritualidade e ciência. Contudo, mesmo que venha sendo alvo de “curiosidade” de alguns cientistas e disputado por bioquímicos à busca por novidades fitoterápicas, nem Monteiro nem os cientistas com quem se relaciona ainda não erigiram nenhum tratado que dê conta de estabelecer, com um viés e linguagem científica, as bases de seu processo terapêutico.

CAPÍTULO 3 – ENTRE DOIS ÂNGULOS: ACERTOS E DESACERTOS NAS TENTATIVAS DE PRODUÇÃO DE SENTIDO NA TERAPÊUTICA ESPIRITUAL.

3.1 – Caridade e cura: aberturas do espiritismo kardecista para novas conformações de caráter espiritualista.

De acordo com Alan Kardec (1982: 341), *caridade* é a “benevolência para com todos, indulgência para com as imperfeições alheias e perdão das ofensas”. Tomada como referência estanque, essa resposta dos “espíritos superiores” parece pouco convincente para despertar um *ethos* específico no praticante da doutrina espírita. Entretanto, ao longo do “Livro dos Espíritos” (1982), a noção de caridade vai sendo capitaneada por outras, de modo a fazer mais sentido sua prática. Por exemplo, quando pondera sobre o medo da morte, Kardec (1982: 367) coloca a caridade como condição para uma boa “introdução” no mundo dos espíritos: “A morte não inspira ao justo nenhum medo, porque com a fé ele tem a certeza do futuro; a esperança lhe faz esperar uma vida melhor, e a caridade, da qual praticou a lei, dá-lhe a certeza de que não reencontrará, no mundo em que vai entrar, nenhum ser do qual deva temer o olhar”. (Grifo meu).

Marcelo Camurça (2000: 114), ao discorrer sobre a doença e a cura no kardecismo, alerta para o fato de que a “realidade prática das religiões nunca corresponde, na sua inteireza, às fórmulas doutrinárias e teológicas, produzindo reelaborações, ênfases e interpretações distintas entre si do texto doutrinário. [...]”. Seria como “um primeiro nível do qual se desdobram *glosas* e práticas”. (CAMURÇA, 2000: 114). Com a noção de caridade não poderia ser diferente.

Ao observar o contexto de nosso país, o pesquisador Anthony D’Andrea (2000: 134) dá a conhecer que “[...] o Brasil pauta-se pela abertura e pela flexibilidade em absorver com facilidade sistemas religiosos e espiritualistas alienígenas, especialmente os que contêm operadores simbólicos que intensifiquem a relação entre o mundo visível e o invisível [...]”. De todos esses sistemas religiosos aos quais Anthony se refere, o kardecismo parece ser aquele em que a caridade aparece com maior força.

Sydney Greenfield (1999: 32), ao discorrer sobre algumas particularidades do espiritismo no Brasil, afirma que a caridade espírita acabou por se configurar em duas direções: a assistência

social ao pobre e a cura. Entretanto, é aconselhável fazer uma ressalva no que se refere à noção de caridade no espiritismo. Esta, não pode ser relacionada apenas a uma ação social, com destaque para a doação de alimentos e agasalhos. Em outras palavras, uma tentativa de mitigar alguns problemas mais imediatos para os grupos de indivíduos mais miseráveis de nosso país. De forma expressamente utilitária, poderia concluir que, ao ficar restrita à doação de bens materiais, essa ação teria força e sentido solapados em localidades onde os avanços sociais produzissem uma real melhoria na qualidade de vida de suas populações. A caridade no espiritismo só se completa se envolver um fluxo de bens espirituais e materiais.

Desse modo, ela é uma construção que deve ser compreendida como integrante de todas as esferas da vivência do ser humano. Assim sendo, ela está presente no trabalho social, mas encontra-se também relacionada à saúde do corpo físico e da mente e, muito bem amarrada, diga-se de passagem, ao projeto evolutivo dos seres humanos. Quando Chico Monteiro diz, em meio a uma oração: *“Afastai do nosso caminho senhor todo sentimento contrário à caridade”*, ele mostra claramente que essa caridade é uma condição de ser-no-mundo, (MERLEAU-PONTY, 1999) na medida em que tende a produzir padrões de comportamento para com o outro.

No Brasil, o kardecismo encontrou terreno fértil – por uma série de razões abordadas ao longo dessa pesquisa – para a consolidação de práticas terapêuticas ligadas à filantropia (GIUMBELLI, 1997a; 1997b). Portanto, o exercício da caridade conjugada com a cura, pode ser a mesma face de uma moeda em que a sensibilidade para com o ponto de vista do outro estabelece uma interlocução entre a epistemologia do nativo e de quem a pratica (a caridade) (VELHO, 1995).

De acordo com o antropólogo Bernardo Lewgoy (2006), o espiritismo pode se apresentar, na atualidade, também com um papel religioso complementar, centrado no serviço espiritual. Em alguns aspectos, essa idéia é pertinente no caso da terapêutica de Chico Monteiro, pois sua versão do espiritismo permite a participação com regularidade de várias pessoas sem que “isso represente um drama de ruptura e conversão com a religiosidade de origem”. (LEWGOY, 2006: 175).

Nunca é demais lembrar que o kardecismo coloca “no centro da problemática de doença/cura a questão moral” (CAMURÇA, 2000; SILVA NETO, 1995; CAVALCANTI, 1983; DAMAZIO, 1994). Esta compreensão restringe o raio de alcance da intervenção espiritual, uma vez que o carma é condição para a mediação (ou não) do plano espiritual. Para Marcelo Camurça

(2000), essa limitação que o viés filosófico-espiritual impõe ao processo curativo deve ser relativizada quando o foco está na abordagem científico-espiritual: “Com a ‘cientificização do espiritual’ pela Doutrina Espírita, abre-se um caminho para que a *salvação* do homem (evolução espiritual) possa ser mediada por uma crescente intervenção e domínio destas dimensões inefáveis e transcendentais dos planos espirituais”. (CAMURÇA, 2000: 122)

A idéia de cientificizar o espiritual nos impele a reconhecer que a Doutrina Espírita oferece aberturas para novas experimentações, com base em suas próprias práticas. Desse modo, ao se apropriar dos elementos “cientificizáveis do espiritual”, a terapêutica praticada na Organização Paracientífica Adolfo Fritz, enfraquece os laços de subordinação à dimensão moral típica do kardecismo. Isso não quer dizer que Chico Monteiro divirja sistematicamente das premissas do espiritismo. De outro modo, aponta para o fato de que a idéia de cientificizar o espiritual não é uma *tendência* do espiritismo kardecista, e, sim, uma questão de *princípio*.

Mesmo que a lógica do crescimento ou da evolução espiritual defendida por Chico Monteiro se afaste dos ideais do kardecismo, o médium possui agenda distinta daquela da “ética da prosperidade” que, no espiritismo, Luiz Gasparetto parece ser o paradigma (STOLL, 2005: 181). Gasparetto reformula algumas práticas de cura com base na mediunidade,¹⁶⁸ o que sugere uma aproximação com o movimento *New Age*. Se essa ética permite a Gasparetto alçar vôos ao encontro do povo da “Nova Era”, no caso de Chico Monteiro outros elementos catalisadores têm mais força na busca por essa aproximação.

Os embates suscitados em função desses desvios apontam para a criação de novas configurações religiosas. De outro modo, os seguidores “oficiais” da doutrina codificada por Alan Kardec procuram, cada vez mais, reforçar as linhas divisórias entre suas práticas e outras construções espiritualistas. Nesse contexto, caridade é sinônimo de *missão* e formadora do *ethos* espírita:

Pautada no princípio cristão da caridade, a prática mediúnica é entendida pelos espíritas como *missão*, ou seja, como exercício de doação pessoal. ‘Dai de graça o que de graça recebestes’ é uma frase constantemente repetida. Prática moral que alguns médiuns, Chico Xavier dentre os mais célebres, consagraram como constitutiva do *ethos* espírita. Praticá-la a partir de uma outra ética significa abrir mão

¹⁶⁸ Com destaque para “‘passe com luzes’ (prática que associa o passe espírita à cromoterapia) e sessões de ‘visualização criativa’, técnica que também pode ser associada à cromoterapia na abordagem dos problemas de saúde” (STOLL, 2005: 181).

de um princípio tido como constitutivo da identidade desse grupo religioso, que tem por matriz a noção de santidade. (STOLL, 2005: 179-180)

Ainda que existam outras coincidências entre a forma como Chico Monteiro conduz sua terapia espiritual e as práticas curativas desenvolvidas por Gasparetto, talvez o traço que mais distancia, aliás, repele o médium do movimento Nova Era se dá em virtude da sua imersão na maçonaria. A noção de Deus de Chico Monteiro é do “Deus Criador”, do “Supremo Arquiteto do Universo”, enquanto que a *New Age* nega a índole pessoal de Deus, que não é mais o “Criador”, para consubstanciar-se na alma do mundo. Mais que em Deus, os *New Agers* acreditam numa espécie de profundidade sagrada da alma (TERRIN, 1996, 1998; CAROZZI, 1999; D’ANDREA, 2000).

Deve ficar claro que, no caso estudado, são os elementos pinçados pelo curador para o interior de seu sistema terapêutico, e não um *ethos* específico, que o aproximam do *New Age*. Cabe aqui, uma última consideração acerca dos cuidados que o pesquisador deve se cercar ao relacionar Nova Era a religião e terapia:

[...] a Nova Era não é, em sentido estrito, “religião” e também não é só terapia, mas parece ser religião e terapia apenas e justamente pela ligação estreita e vinculadora que se instaura entre as duas moitas de alternativa. Por isso, a meu ver, a alternativa *religião* ou *terapia* perverte totalmente o estatuto pelo qual o mundo da Nova Era poderia ser reconhecido, pois não respeita os termos mais claramente impostos pelo problema, colocando um *aut aut* que – como vimos – talvez caiba somente para a visão cristã ocidental da religião, mas que no mundo da Nova Era caminha sobre trilhos opostos, que são o da conciliação total e do reconhecimento recíproco das duas funções. (TERRIN, 1998: 236).

Com Chico Monteiro, a visão holística de saúde relaciona o bem-estar espiritual ao bom funcionamento do corpo. Isso lhe permite intervir em várias esferas: desde canalizar energias positivas para aquele que sofre o *stress* da vida conturbada, até extirpar um tumor de outro paciente em fase terminal. O fato de desenvolver sua terapia espiritual sem cobrar honorários, atendendo ao ideal da caridade, contribui para criar a imagem de ser “iluminado” e dotado de um alto desenvolvimento espiritual.

3.2 – Crenças e pertencas: a terapia espiritual de Chico Monteiro como itinerário alternativo para a cura.

Nesse momento, já não é um ato precipitado afirmar que Chico Monteiro produz uma leitura peculiar de sua experiência espírita. A maneira pela qual o médium paranormal organiza seu sistema terapêutico extrapola a cosmologia inerente ao espiritismo e articula outro imaginário ao conjunto dos saberes espíritas. Contrapondo-se a alguns de seus antecessores – que igualmente incorporavam o espírito do Dr. Fritz –, o curador vem conseguindo estabelecer uma experiência terapêutica razoavelmente legitimada.

Volto, nesse espaço, à cosmovisão kardequiana da doença com o intuito de esclarecer que este modelo não produz os mesmos significados adotados pela alopatia. A doença para Alan Kardec obedece a um modelo espiritual, enquanto que na biomedicina está pressuposta a materialidade da doença no corpo. Isso nos leva a reconhecer que o diálogo entre os dois sistemas fica comprometido, mas nunca interditado, em função de seus referenciais realçarem aspectos distintos. A causalidade no modelo biomédico é material, ao contrário do modelo espírita que leva em consideração elementos como a reencarnação para compor seu “padrão” espiritual de doença.

Freqüentar aquele espaço não significa, exclusivamente, “estar de passagem”. Vale a pena pensar um pouco, também, na permanência das pessoas naquele sistema ritual de cura. Com exceção dos doentes em estado mais grave, com forte debilidade corporal, uma outra possibilidade que se abre nesse processo, diz respeito ao indivíduo que retorna não só em função de concluir um tratamento, mas, outrossim, para se manter protegido de prováveis investidas de alguma doença. Além de espaço aberto para descobertas e interlocuções, a Organização Paracientífica Adolfo Fritz abriga muitas pessoas que tendem a freqüentar a terapia espiritual mais como um “preventivo” do que como algo que venha produzir uma cura imediata.

Todas essas situações levam a reconhecer que o enlace entre práticas presumidamente de ordem religiosa e científica, ao contrário do que ocorre vulgarmente, tem sido muito bem articulado pelo médium. Não apenas o momento ritual da cura, mas a produção de medicamentos de base fitoterápica vem despertando interesse nos meios acadêmicos, o que denota a construção de um diálogo com o saber científico (ou, pelo menos, com alguns de seus representantes) bastante eficaz.

Maria Andréa Loyola (1984), ao analisar os caminhos percorridos pela população em busca de tratamento, quer na biomedicina ou mesmo nas práticas populares mágicas e religiosas, concluiu que a população:

[...] pode – graças à existência dessa alternativa constituída pela medicina religiosa, mais próxima de suas representações do corpo e de sua relação com o mundo – subtrair-se parcialmente à imposição da visão do mundo das classes dominantes, veiculada pela medicina erudita, e contrabalançar a relação de dominação e de posseção de si mesma que resulta da prática médica oficial. Ela pode, inclusive, afirmar sua própria identidade e reivindicar um saber próprio sobre o corpo e a doença que chega mesmo a se contrapor às interpretações médicas dominantes. (LOYOLA, 1986: 194-195).

Como foi dito anteriormente, não se deve pensar a procura pela terapêutica de Chico Monteiro a partir de uma busca de cunho rigorosamente utilitário. A precariedade do sistema de saúde oferecido pelas autoridades mantenedoras do poder, ou os custos altíssimos atrelados a biomedicina, nunca devem ser apreciados de maneira estanque. A fala do antropólogo Otávio Velho, (1998: 44-45) refletindo sobre a atualidade da gnose, oferece respaldo para não incorrerem no reducionismo que elege as deficiências das políticas de saúde pública como as molas-propulsoras para o itinerário da terapia espiritual:

Csordas acentua que até a busca por “cura” nesses grupos – aparentemente estritamente utilitária – é parte do processo de crescimento na direção do self sagrado, sendo a capacidade de curar uma manifestação desse self e a própria cura um sinal eficaz (Csordas, 1997: 20 e 226). E o antropólogo I. M. Lewis, no seu livro sobre a religião extática, aproxima o “entusiasmo cristão” – em contraste com a visão do Cristianismo tradicional de um Deus onipotente – das religiões xamanísticas, que celebrariam uma relação mais igualitária do ser humano com a divindade (Lewis, 1989: 184).

Na busca pela elucidação dos caminhos trilhados pelos indivíduos em seus itinerários terapêuticos, é essencial que se leve em consideração o fato da opção por certo tratamento ser influenciada pelo contexto sociocultural em que se manifesta. Assim, não devemos nos contentar apenas em “identificar a disponibilidade de serviços, os seus modelos explicativos e a utilização que as pessoas fazem das agências de cura” (RABELO *et al.*, 1999: 125).

Destarte, apenas conhecer os valores culturais também não esgota as explicações para o itinerário terapêutico. Pensar o modo como se desenrola o processo de cura, equivale a reconhecer como legítimo o engajamento corporal. A cura necessariamente age no corpo. Na presente análise, procurei fechar o foco na corporalidade do curador. É importante ressaltar que o fato de Chico Monteiro ter sido um aprendiz de curador em casas espíritas, por si só, não lhe garante que alcançaria o patamar onde se encontra hoje. Mas, esse dado histórico de Monteiro,

contribui para que determinadas narrativas e práticas disseminadas pelo médium, ganhem plausibilidade.

Faz-se necessário tornar a contextualizar, muito brevemente, o campo religioso brasileiro. Assim, podemos detectar, grosso modo, dois conjuntos de fenômenos distintos desencadeados, entre outros fatores, pela marcha da globalização. Segundo Cecília Mariz e Maria das Dores Machado (1998: 3): “Paralelamente a um crescente pluralismo institucional, que se expressa no florescimento de igrejas evangélicas e no seu fortalecimento enquanto instituições competitivas, ocorre também uma desinstitucionalização religiosa com parte da população abandonando a identidade religiosa institucional sem necessariamente aderir a outra”.

Antes de qualquer coisa, essa parcela da população que abandona a identidade religiosa institucional, em grande parte, está passível de se apegar a uma sensibilidade religiosa sem contornos fixos e rígidos onde aflora uma pluralidade de manifestações comuns ao campo religioso hodierno e que priorizam o crescimento espiritual individual.

Outra ocorrência presente no campo religioso brasileiro, a ser levada em consideração na conformação da rede que compõe a terapêutica de Chico Monteiro, diz respeito a determinados grupos de pessoas que se assumem católicas. Algumas delas, nem sempre pautam suas vidas por uma obediência aos dogmas mais rígidos dessa instituição. De tal modo, estão relativamente abertas para novas opções de contato com o numinoso, sem necessariamente terem que abdicar do status de católico.

O fato de o catolicismo ter ficado com um espaço bastante reduzido nesta pesquisa não quer dizer que ele tenha diminuído suas possibilidades de interlocuções/contaminações no campo religioso brasileiro. Mesmo que venha perdendo terreno em percentual, o próprio movimento da Renovação Carismática Católica com seu forte apelo midiático aponta para tendências de renovação fermentando uma “terceira onda de *recatolização*” (TEIXEIRA & MENEZES, 2006: 69).

Além disso, a categoria classificada pelo IBGE como “Sem Religião” já atinge 7,3%¹⁶⁹ do total dos brasileiros. Deve-se atentar para o fato de que, se reconhecer sem religião, não corresponde necessariamente a ser ateu. Desta maneira, temos aí mais um grupo potencialmente aberto a transitar pelos meandros da terapêutica espiritual de Chico Monteiro.

¹⁶⁹ Fonte: IBGE, Censo Demográfico 2000 - Características Gerais da População: Resultados da Amostra.

De outro modo, também aqueles que se reconhecem como ateus, podem perfeitamente ter na referida medicina sua opção de tratamento. Para isso, é imprescindível que identifiquem como legítimas as considerações acerca da cientificidade da terapêutica desenvolvida na Organização Paracientífica Adolfo Fritz. Parafraseando Rubem Alves (2002), a rede tecida por Monteiro possui uma trama nem tão larga que deixe escapar os peixes menores e nem tão fina que permita que os grandes rebentem suas malhas.

Se direcionarmos uma visada panorâmica por sobre os números apurados pelo IBGE no censo de 2000, acabamos por concordar com Marcelo Camurça (in: TEIXEIRA & MENEZES, 2006) quando afirma que os três grandes blocos onde se agrupam os brasileiros são os “católicos” (73,8 %), os “evangélicos” (15,45%) e os “sem religião” (7,3%). Sobram assim, exatos 3,45% para as outras trinta e cinco mil respostas diferentes, incluídos aí os espíritas kardecistas.

O referido recenseamento (2000) indicou pouco mais de dois milhões de indivíduos que se reconhecem como espíritas. Contudo, deve se ponderar que, por detrás da estrutura institucional, existe uma forte autonomia organizativa das casas espíritas. As próprias atrelam a si mesmas um número significativo de dissensões intra-grupo. Junte-se a tudo isso, uma ampla penetração social de um imaginário e de um serviço de atendimento a uma clientela de variegadas origens sociais. De tal modo, fica evidente a dificuldade de avaliação da real participação do espiritismo no campo religioso brasileiro. Todos esses elementos me levam a comungar com os pesquisadores que defendem a idéia de que o espiritismo é um caso de importância qualitativa muito superior à quantitativa.

Como procurei demonstrar ao longo dessa pesquisa, uma das formas de abordar a terapêutica espiritual de Chico Monteiro é reconhecer seu mergulho em um universo em que algumas religiões tradicionalmente instituídas perdem terreno na esfera social. De outro modo, manifestam-se modalidades particulares de relacionamento com o sagrado, propiciando o aparecimento das “religiões invisíveis”¹⁷⁰ (LUCKMANN *apud* MARTELLI, 1995: 303) e dos novos movimentos religiosos (HERVIEU-LÈGER, 1993; GUERRIERO, 2007).

Assim, não está desqualificada a leitura em que a individualidade do homem moderno tem na religiosidade uma possível alternativa para sua relação com a natureza e com a saúde da “alma e do corpo”. A terapêutica de Monteiro pode se apresentar como mais uma opção, na medida em

¹⁷⁰ Thomas Luckmann concebe a secularização como sintoma de transformação com significados mais abrangentes do que a mera perda de força do cristianismo tradicional, “é o surgimento de uma nova forma social de religião, que ele chama de religião invisível” (MARTELLI, 1995: 303).

que oferece mecanismos para que o indivíduo reconstitua o equilíbrio do corpo através de práticas espirituais. Estamos tratando aqui de religiosidades contemporâneas em que o sujeito está apto a lidar com os diversos níveis de transcendência e fazer suas opções particulares.

Esse espírito de época, que possui como um importante fio condutor o desejo de semelhança, (VELHO, 1997a; 1997b) pode receber contornos nítidos quando relacionado ao movimento de pertencimento religioso. Hoje em dia, uma das consagradas opções da experiência tipicamente religiosa apresenta-se descolada de uma pertença institucionalmente constituída.

A terapia espiritual desenvolvida por Chico Monteiro está inserida em um campo religioso com uma dinâmica ativa de estruturações/reestruturações, algo em constante movimento. A religião não está mais exclusivamente presa à noção de igreja e comunidade original, mas se articula em outros espaços, adquire renovadas aparências e modalidades de vivências (VELHO, 1997b).

Há um aumento significativo do número de religiões, que se colocam ao alcance da escolha e livre opção do indivíduo. A idéia de herança recebida dos antepassados ou fixada pela sociedade, há muito não consegue mais explicar o fenômeno em sua total abrangência. A religião amalgama-se em quase tudo, embrenhando-se nas múltiplas dimensões da vivência do sujeito (MONTERO, 1994; GUERRIERO, 2007). Ela acaba por ser mais uma opção a pontuar desde o cuidado com a saúde até a procura de novos laços societários.

Chico Monteiro adverte que o fato de alguém professar qualquer religião ou forma de religiosidade não invalida a participação em sua terapia espiritual, e vai um pouco mais longe ao afirmar que todo o caminho leva ao criador: ¹⁷¹

Eu diria que para mim, o caminho para Deus, é um caminho só. Não existe [...] você não pode medir. As pessoas que gostam de um tipo de religião, vivem aquela religião [...] outros vivem outra religião e vai por aí afora. Mas eu acredito assim, quando a pessoa, o local, o lugar onde a pessoa se sente bem é o lugar da pessoa. Não importa se ela é católica, espírita, protestante. [...] se ela não acredita em nada, não importa a religião. Se ela é crente, se não é. Porque ali nós recebemos pessoas de todos os credos religiosos. O importante é aquilo que a pessoa traz dentro dela, e eu sempre falo o seguinte: o lugar que você se sente bem é o seu lugar. Se você vai lá na igreja crente e você se sente bem, lá é o seu lugar. Se você vai na igreja católica e lá se sente bem lá é o seu lugar. Se você vai num centro espírita se sente bem, lá é o seu lugar. Então, eu acho que a religião é importante na vida das pessoas para que as pessoas possam ter dentro de si uma certeza de que Deus está presente. Se bem que no meu

¹⁷¹ Entrevista concedida em novembro de 2005.

modo de ver toda a religião, todo o caminho religioso leva a Deus, ao Supremo Arquiteto do Universo.”

A argumentação de Chico Monteiro acaba por iluminar o espaço onde individualização e reflexividade oferecem o mote para a liberdade de escolha de pertencimento religioso. Como foi relatado anteriormente, nos dias de hoje, muitas vezes esse movimento tem como pano de fundo a fluidez ou a quase interrupção das fronteiras religiosas, conjugado com o entrelaçamento entre cientificismo e transcendência. Esse é um dos espaços em que podem ser observadas as combinações entre saberes científicos e não-científicos e também avaliar-se em que medida ciência e religião têm seus desempenhos e seus sentidos redefinidos continuamente (GIDDENS, 1991).

Ora, deve ficar claro que Chico Monteiro efetivamente abre mão de forjar uma “nova religião”, cuja liderança lhe caberia por direito. Porém, isso não inibe a maior parte dos voluntários a possuírem uma forte religiosidade. Por exemplo, não há empecilho para que um médium pertencente a alguma casa espírita dê sua contribuição no processo de cura espiritual.¹⁷² Aparentemente, poderia afirmar que sua terapia espiritual produz baixos índices de proselitismo, uma vez que a participação em uma ou duas sessões de cura não garante a permanência naquela agência. A maioria dos pacientes, assim que se considera curada, deixa de frequentar o referido ambiente. Talvez a Organização Paracientífica Adolfo Fritz seja um microcosmo da realidade exterior, pois se caracteriza também por ser um lugar de passagens.¹⁷³ Ali o espaço de circulação é algo que não se restringe apenas à dimensão física. Naquele galpão de cura, muitos saberes ricocheteiam e se contaminam.

Esta variedade de experiências terapêutico-religiosas permite uma multiplicidade de compreensões. A rede criada a partir da terapia espiritual não pode ser cotejada em função da oposição sujeito-objeto e, sim, através de um processo de reestruturação de pactos entre indivíduos e pertencas que altera a vivência dos próprios indivíduos, ao contrário de uma espécie de retorno a cultura de origem.

Por mais que Chico Monteiro procure constituir um quadro terapêutico calcado numa visão de mundo pontuada por um viés holístico, algumas contradições emergem de sua medicina

¹⁷² Essa situação contraditória delinea-se como um arranjo corriqueiro em todo o país. Isto é, na maioria dos casos, a FEB (Federação Espírita Brasileira) desautoriza as cirurgias espirituais, entretanto, os galpões de cura em que se manifesta o Dr. Fritz estão repletos de médiuns que frequentam os centros espíritas regularmente.

¹⁷³ Volto a lembrar que esse não é o único arranjo possível naquela instituição voltada para a cura/caridade.

espiritual. Na prática, mente e espírito parecem não estar tão bem costuradas pelos seus mentores espirituais. Por exemplo, quando o Dr. Fritz orienta o paciente para que não deixe de freqüentar o médico da Terra, ele parece reconhecer que a cura se dá essencialmente na matéria.

A racionalidade médica em que o cirurgião desencarnado se baseia não é aquela que Monteiro preconiza e, sim, a da biomedicina (LUZ, 1984). Além disso, seu poder de intercessão praticamente se encerra no ato da intervenção cirúrgica, pois, a partir daí, o reconhecimento da graça adquirida deve expressamente ser emitido pelo “Doutor da Terra”.

Ainda com base no raciocínio de Madel Luz, é importante salientar que, nenhuma racionalidade médica funciona por si só, sempre há sincretismos e hibridismos com outras racionalidades. Essa configuração torna-se bastante evidente nas práticas alternativas. Em entrevista ao LAPPIS (Laboratório de Pesquisas sobre Práticas de Integralidade em Saúde), Madel Luz (2007) insiste na existência de mais de um paradigma atualmente vigorando na cultura e que eles estão em contato. Coexiste um paradigma dominante, transformador de todas as conjunturas da vida em potenciais situações de doença, com outro que se distancia da seara da doença e busca a promoção da saúde, ou pelo menos uma idéia preventiva de que as pessoas podem não adoecer se desenvolverem hábitos sadios.

A terapêutica espiritual praticada na Organização Paracientífica Adolfo Fritz, consegue manter uma grande vitalidade no sentido de polarizar grupos que se identificam com os dois paradigmas. Ali, têm assento e sentem-se agraciados, doentes preocupados somente em curar a vesícula ou as dores na coluna, como também, aqueles que reivindicam uma atenção integral que visa atender o conjunto do sujeito.

Desse modo, é ao mesmo tempo fácil e praticamente impossível esgotar os itinerários terapêuticos relacionados aquela medicina espiritual. É fácil, porque no caso de Monteiro, impreterivelmente, “todos os caminhos levam a Roma”, entretanto, são tantos caminhos que, o pesquisador acaba por nem saber por onde começar.

3.3 – De benzedor a guru: traduções polissêmicas acerca do médium e seu ofício.

Presumo estar claro que o trabalho de campo foi o corpo e a alma dessa pesquisa. Em certas ocasiões, quando imaginava já ter feito o bastante, e que poderia me dar ao luxo de apenas observar e anotar, surgiam situações inusitadas, como a que contarei a seguir. Isso faz com que o etnógrafo – de maneira semelhante aos desportistas – sue a camisa, e coloque toda sua crença na

esperança de virar a peleja até o último minuto. Ali, a partida deve ser jogada, preferencialmente, de forma maneirosa e com *fair play* de parte a parte. No entanto, muitas vezes o “embate” se dá em campo neutro, e o jogo é franco e aberto. Em meu entender, esse é o maior fascínio do campo: ele é espantosamente imprevisível.

O vigor do trabalho de Chico Monteiro está tanto no ato da cura, e em seus resultados práticos, quanto na contribuição para a constituição de um diálogo cuja grande virtude é ajudar a desfazer dicotomias. Ao buscar articulações entre diferentes narrativas, o médium abre um leque de possibilidades para que ciência e religião possam se afetar mutuamente (VELHO, 1998).

A coerência em seu sistema terapêutico-espiritual se dá, em larga medida, pela capacidade dos conteúdos, por ele reunidos, de se manterem enquanto narrativas em aberto (VELHO, 1998). Monteiro orienta sua terapia espiritual sempre para o futuro. Destarte, dificilmente suas práticas poderão tornar-se obsoletas. Não é um despropósito afirmar que o médium pode estar repetindo técnicas milenares no campo da cura – como foi sugerido em outros lugares –, que recebem uma roupagem digna de sua contemporaneidade.

Mas, vamos às traduções polissêmicas. Já no cair da noite, quando havia administrado o questionário e feito bastantes anotações, decidi sentar um pouco nos bancos em que os “doentes” esperam por atendimento.¹⁷⁴ Queria mesmo era descansar um pouco do intenso trabalho que tive durante o dia: fotografei, gravei entrevistas, apliquei um *survey*, enfim, tanto observei quanto conversei bastante com todos. Precisava, talvez, de silenciar um pouco.

Para minha sorte e cansaço, sentou-se ao meu lado um senhor de uns cinquenta anos. Desejou-me boa noite e, em menos de um minuto, pôs-se a conversar comigo, abortando minha intenção introspectiva. Durante nosso diálogo, esse homem me confidenciou um fato que achei suficientemente interessante trazer para a etnografia: ele disse que as missas são muito chatas e que todo o padre é devasso. O informante saiu com a seguinte pérola: não suportava missa, ainda mais na hora em que falavam assim, “*ele está no meio de nós*”.

Segundo o idiossincrático paciente/cliente da Organização Paracientífica: “no meio dele ninguém entrava!”¹⁷⁵ A primeira sensação que senti ao ouvir sua fala foi de que aquilo era uma forma de salientar toda a sua “masculinidade”, ou mesmo, sua profunda insensibilidade

¹⁷⁴ Esse episódio aconteceu no dia 22 de outubro de 2005.

¹⁷⁵ Em momento algum, o informante sentiu-se constrangido em usar um vocabulário chulo para se dirigir às eminências espirituais.

espirituosa.¹⁷⁶ Já contaminado pelo alto teor de surrealismo presente em nossa interlocução, acabei por concluir (agora sim, silenciosamente) que talvez nem Jesus, nem espírito algum estariam autorizados a cometer a cópula com o simpatizante da medicina espiritual. De brincadeira ou falando sério, espirituoso ou transgressor, o certo é que meu informante não ficaria satisfeito se os deuses despertassem um vulcão sexual em erupção (ou adormecido) que parecia tomar seu corpo de soslaio.

Certamente, o informante não escutou Chico Monteiro dizer que ali não existe só um espírito atuando, e, sim, uma equipe. Essa defasagem proposital de informações, também ajuda a confirmar a crença de Monteiro na boa impressão que *Adolph Frederick Yeperssoven* cultiva junto a sua clientela. Em boa medida, esse psicodélico entrevistado humaniza/naturaliza o Dr. Fritz, quase o trás de volta à matéria e instaura um diálogo mais próximo com o espírito do “médico alemão”. “Agora, o Dr. Fritz é um homem sério”, dizia ele. E encerrou assim: “Nele eu confio (no Dr. Fritz), olha quantas cirurgias esse homem já fez, quanta gente já passou na mão dele? Tenho certeza que ele vai dar conta dessa minha coluna *fudida!*”¹⁷⁷

Não cheguei a anotar a religião do paciente, mas suponho que não seja católico. Do espiritismo kardecista, ele provavelmente também não seria adepto, uma vez que a doutrina espírita possivelmente não cercearia sua fala mordaz e sarcástica, todavia, a transformaria em palavras mais doces e amorosas. Provavelmente, esse senhor de cinquenta anos, não professa nenhuma das grandes religiões tradicionais presentes no campo religioso brasileiro. Não seria errado supor que ele, pelo menos até aquele momento, não estava “preso” a nenhuma denominação religiosa. Mas essa assertiva torna-se mais próxima do real, se reconhecermos sua crença em espíritos. Dessa maneira, só nos resta perguntar: Que outros tipos de indivíduos, que dialogam com o sagrado de forma minimamente semelhante, poderiam integrar esse grupo?

Com efeito, essa variedade de sentidos encontrada naquele sistema terapêutico não é construída exclusivamente pela figura de Chico Monteiro. A força dos terapeutas holistas estrangeiros, de alguns artistas e do próprio Dr. Fritz reverbera com bastante intensidade na clientela. O espírito do médico alemão não fica circunscrito às explicações acerca de sua prática

¹⁷⁶ Como se pode notar, o espírito (o vocábulo) pode sofrer acréscimos e hibridizações. Essa espécie de vocação que esse termo possui para gerar novos significados, parece confundir-se com aquela do próprio espiritismo kardecista. Por exemplo, quando falei em “insensibilidade espirituosa”, fiz menção a qualquer coisa do tipo “falta de graça”, portanto, algo já bastante solto de um campo doutrinário ou religioso específico.

¹⁷⁷ Não tive tempo de gravar essa “entrevista”, entretanto, como me chamou a atenção, assim que me “safei” dele, fiz várias anotações em meu diário. Isso me garantiu chegar o mais próximo possível do diálogo ocorrido em outubro de 2005.

curativa para os médicos e pesquisadores em geral. Ele conversa indiscriminadamente com todos, inclusive as crianças. Apesar da voz “um ou dois tons” mais rouca e do sotaque um pouco arrastado, o cirurgião alemão não deixa pergunta sem resposta. Mesmo com todas as limitações que concorrem para aqueles encontros, o Dr. Fritz se faz entender.

No discurso do médium, torna-se patente sua intenção de organizar o modelo explicativo acerca do processo terapêutico requisitando a interface entre ciência e uma concepção de saúde e doença de viés holístico. Monteiro procura evidenciar que os métodos científicos devem ser estendidos, sem exceção, a todos os domínios da vida humana. O fato de trabalhar com a incorporação de espíritos não reduz, segundo Monteiro, suas práticas nem à religião, nem à magia. Como gosta de enfatizar o paranormal, a questão da incorporação de espíritos não implica que sua terapêutica seja essencialmente religiosa. Para ele, todos esses fenômenos podem ser explicados cientificamente. Isso posto, abre-se o leque para a conformação de uma rede bastante diversificada.

Como pude atestar em pesquisa de campo, para o local das reuniões convergem católicos, kardecistas, muçulmanos, umbandistas, mães-de-santo, sem religião etc., compondo o vasto quadro de pacientes que procuram ajuda. Segundo Chico Monteiro:¹⁷⁸

O que acontece é o seguinte: a gente ali não coloca uma conotação religiosa, apesar de nós termos ali, vamos dizer, oitenta por cento do pessoal que ajuda a gente tem uma vida religiosa espírita espiritualista, [...] Então, a gente ali não dá uma conotação religiosa, [...], nós falamos em Deus, nós falamos na força maior que rege o universo, e o resto cada um tem a sua religião, cada um tem a sua crença e a hora que você entrar ali dentro para ser atendido pensa naquilo que você acredita, e peça naquilo que você acredita para te ajudar.

E completa esclarecendo que, embora tenha suas preferências, não há impedimento para nenhum tipo de crença nem de filiação religiosa:¹⁷⁹

[...] eu tenho o meu segmento, o meu pensamento, mas ali não posso falar porque eu não quero ferir ninguém. Ali vai padre, ali vai pastor, vai crente, ali vai tudo que é religião. Então, isso é que fez com que todas essas pessoas se juntassem em torno da gente, entendeu? Você vai ver lá pessoas de todos os segmentos, é muçulmano, é tudo que é religião [...].

¹⁷⁸ Entrevista concedida em Rio Novo (Minas Gerais) em 10 de junho de 2005.

¹⁷⁹ Entrevista concedida em Rio Novo (Minas Gerais) em 10 de junho de 2005.

Não se percebe, em função de ser gratuita, uma tendência a participação majoritária de grupos de baixa renda, muito embora eles compartilhem intensamente do processo. Além disso, é importante levar em consideração que sua terapia espiritual polariza pessoas de todos os cantos do país e também do exterior, especialmente da França e Itália.

Uma estratégia de Chico Monteiro que contribui para produzir uma roupagem científica em sua terapêutica é o fato do médium não buscar aproximações com personalidades eminentemente religiosas.¹⁸⁰ Por outro lado, durante as entrevistas, Monteiro não deixa de citar seus encontros na Europa com físicos e cientistas em geral. A fala que se segue, elucida minha argumentação e serve também para não deixar mais dúvidas sobre as contaminações de parte a parte. Enquanto para alguns europeus é o bastante ficar próximo ao médium, para ele estar ao lado de um cientista de renome é a coisa mais gratificante dos últimos anos:¹⁸¹

[...] o pessoal dos Estados Unidos, vem também o pessoal da USP dia 23, vem o pessoal da UFRJ, acho que vem amanhã o pessoal da UFRJ. Mas o negócio é o seguinte: o que eu to achando legal nisso tudo é que esses grandes cientistas não estão mais preocupados em esconder que eles estão mexendo com isso. Eu conheci um dos maiores cientista do mundo que é um alemão, eu tive o prazer de estar com esse cara, coisa que é a coisa mais difícil do mundo chegar perto desse cara; e o cara foi lá, levou a mulher dele pra se tratar, entendeu? Esteve com a gente, conversou comigo, o cara ficou quase que umas três horas com a gente conversando. Isso pra mim foi muito rico e o pensamento do cara, o que que o cara pensa, o que que o cara ta sentindo do futuro da humanidade, como é que vai ser tudo isso. Então cara, isso foi pra mim um dos maiores presentes que eu tive nesses últimos vinte e cinco anos que eu trabalho, chegar perto de um cara desses e poder conversar com ele. Pô, o cara é cheio de seguranças, cheio de troço, porque é um cara que o governo da Alemanha tem um medo danado de alguém até pegar esse cara e levar para outro lugar, entendeu?

Mesmo acompanhado de todos esses cientistas, Chico Monteiro ainda não edificou o modelo teórico que explica os fenômenos “paranormais” a ele creditados. Que minha insistência não soe como uma comoração, na medida em que persevero no tema, mas se assim o faço é para sublinhar que se é essa a intenção do médium, ainda há muito que ser feito. Feita essa observação, não é errado entender que o conjunto das práticas terapêuticas constituídas por Chico Monteiro venham, a todo momento, propor uma “cientificização” da religião *à la* espiritismo

¹⁸⁰ Com exceção do Leonardo Boff, que Chico Monteiro faz sempre questão de ressaltar a estreiteza dos laços de amizade entre eles.

¹⁸¹ Entrevista concedida em Rio Novo, no dia 10 e junho de 2005.

kardecista (CHAMPION, 2001). Outro possível mal-entendido pode surgir em razão de Monteiro procurar não atrelar seu sistema de cura a nenhuma denominação religiosa. Seguindo essa linha de pensamento, sou levado a concluir que o fato de despir o sistema de cura de conotações religiosas, não o faz mais nem menos científico.¹⁸²

Quando Chico Monteiro escolhe, e é escolhido para trabalhar com o Dr. Fritz, está comprando definitivamente uma forte identificação com a esfera do religioso. Nomes como os de Irmã Sheila, José Grosso, Bezerra de Menezes, Dr. Fritz, entre outros, são figuras cativas do panteão do espiritismo. Ainda que Monteiro afirme categoricamente que aquele fenômeno relacionado à cura é científico, esse entendimento não consegue abarcar toda a sua clientela. A maioria dos implicados no processo acredita que o referido sistema de cura espiritual é uma junção entre o científico e o religioso. Isso denota que as pessoas não se sentem suficientemente seguras para reivindicar apenas o *status* de ciência para aquelas práticas curativas.

Outro ponto importante diz respeito ao fato de que as performances executadas por Monteiro extrapolam o âmbito meramente da terapêutica. Seu discurso de fundo holístico, seu contato com os alienígenas, torna-o figura propícia para reproduzir uma religiosidade típica da pós-modernidade colada à postura *New Age*. Fátima Tavares chama atenção para a fluidez do discurso holístico “tanto do ponto de vista de sua estruturação interna, como no delineamento de suas fronteiras, que possibilita [...] remanejamentos e ressignificações de temáticas”. (TAVARES, 1999: 114).

A “força” atribuída a Monteiro permite tanto polarizar simpatizantes que trilhem um caminho de busca por uma espiritualidade cuja referência está dada na figura carismática do médium, quanto aqueles que estão somente à procura de mitigar um problema mal resolvido pela biomedicina.

Com base nas pesquisas realizadas no galpão, concluiu-se que a maioria dos entrevistados acredita na possibilidade de estarem em contato com um sistema eficaz de terapia que alia religião à ciência. Ao produzir uma narrativa que faz “conviver” princípios holísticos sobre saúde e doença com seres extraterrestres e técnicas corporais de cura oriundas do espiritismo kardecista, Chico Monteiro estabelece um conjunto de elementos de variadas origens e significados que, quando inter-relacionados, possuem o poder de polarizar diferenciados grupos de indivíduos.

¹⁸² Embora pareça óbvio, faço aqui uma ressalva na tentativa de espantar qualquer dúvida acerca de meu posicionamento teórico: o fato de uma teoria carecer de um embasamento científico mais denso, não quer dizer que ela não seja válida.

Estes, passam a freqüentar o local privilegiado de encontro com o numinoso, sem terem obrigatoriamente que abrir mão de suas múltiplas crenças. Por conseguinte, outras maneiras de se lidar com o sagrado vão sendo buriladas em seu interior, impelindo Monteiro a levar às últimas conseqüências o discurso que prioriza a valorização da saúde e, sobretudo, a liberdade que perpassa o ato de crer em nossa controversa (pós) modernidade. Nesse sentido, não há nada que impeça uma busca do sagrado no interior da própria ciência. Onde religião e ciência se encontram – novamente estamos pisando em areias movediças – talvez possamos descortinar algo mais do que um possível mal-entendido produtivo. (VELHO, 1995; 1997b).

Assim, a partir da análise de determinadas crenças e pertencas pude reconhecer quatro grandes grupos minimamente coerentes, com um número razoável de regularidades, que destacarei a seguir. Nunca é demais insistir que é importante não cotejá-los de maneira estanque. Eles se comunicam intensamente e podem mudar verticalmente com a mesma facilidade que possuem para se manter acomodados:

- A) *Os profissionais da cura e pesquisadores*: bem como todos os demais, esse grupo é variegado. Independentemente da nacionalidade, aí estão incluídos os médicos alopatas de todas as especialidades, os bioquímicos e farmacêuticos, bem como os terapeutas holistas que, invariavelmente propõem um acento forte na troca de energias com vistas à cura. Para esses elementos, o foco está no ato da cura. Eles querem deslindar o que ocorre ali para poder reproduzir aquela técnica em outros ambientes terapêuticos. Pertencentes a esse mesmo grupo, mas com um olhar diferenciado estão os físicos e os cientistas sociais. O pesquisador Patrick Drouot, encabeça o referido “subgrupo” que busca incessantemente conhecer o processo terapêutico não para reproduzi-lo na prática. Seu interesse vai ao encontro de oferecer explicações totalizantes sobre o objeto de estudo. O intuito é produzir espécies de modelos explicativos que consigam granjear inteligibilidade em quaisquer espaços de discussão.
- B) Outro grupo é o dos *espíritas atuantes ou médiuns sem ligação a nenhuma instituição*: essas pessoas participam intensamente do processo terapêutico colocando sua mediunidade a serviço de um processo evolutivo em que paciente e curadores são igualmente beneficiários. A noção de caridade parece

pontuar a entrada e a permanência desses indivíduos na agência de cura. À imagem e semelhança dos médicos e cientistas, Chico Monteiro mantém uma excelente interlocução com indivíduos oriundos de Casas Espíritas e mesmo com aqueles que já transitaram pela umbanda e estão afastados de quaisquer agências religiosas. Esse grupo, assim como o primeiro, é reduzido em números absolutos, mas sua contribuição é essencial para as práticas terapêuticas ali desenvolvidas. Esse grupo é caracterizado também por abrigar os mais “velhos de casa”, isto é, as pessoas que o compõem tendem a estender sua contribuição por tempo indeterminado. Artistas, músicos e famosos que contribuem na Organização também compõem esse grupo.

- C) Os *New Agers* compõem um terceiro grupo que reivindica uma nova concepção de ciência: alguns terapeutas holistas pertencentes ao primeiro grupo também estão aptos a engrossar essas fileiras. Eles imaginam ter encontrado ali, na terapêutica espiritual de Chico Monteiro, um novo modo de conceber a medicina. Sua visão de mundo os leva a acreditar que “Deus e mundo se encontram aqui e agora no nosso presente” (TERRIN, 1996: 82). A experiência se apresenta como a única matriz operativa para estar com Deus e conseguir o equilíbrio necessário à boa saúde.
- D) O último e maior grupo é o dos *doentes*. Em seu interior podemos formar uma miríade de combinações. Esse grupo abriga, inclusive, duas concepções de saúde e doença distintas. Marcam presença aqueles que se conduzem pelo paradigma dominante e abordam o corpo de forma mecanicista e fragmentada. Mas, aqui também cabe aquele que confia no paradigma holístico que o impele a considerar o problema em sua totalidade. A classe social não pode servir como referencial nesse espaço, pois, dezenas de pobres dividem com empresários, advogados e agiotas o mesmo banco à espera de atendimento. É absolutamente incorreto afirmar que a maioria dos atendidos pertence às mais baixas camadas sociais. Mais da metade das pessoas que recorrem ao referido tratamento vêm de fora (de todo o país e do exterior). Desse modo, presume-se ser necessário ter um certo lastro financeiro para fazer esses deslocamentos periódicos. Assim, há um equilíbrio numérico entre os diferentes estratos

sociais. Por conseguinte, esse equilíbrio também se dá na esfera intelectual. Resulta daí a possibilidade de uma troca de conhecimentos profícua, posto que de diversas ordens. Para tornar esse ambiente ainda mais diversificado, tem zen budista, sem religião, ateu, católico, protestante, umbandista, hindu, e fiéis de tantas quantas agências religiosas houver. Aqui também estão os acompanhantes dos doentes, que muitas vezes acabam experimentando “sem saber por que”. Enfim, crianças, adultos e idosos, possuem a mesma abertura para participar dessa medicina. Efetivamente, a terapia espiritual não produz contra-indicações. Quando todas essas esferas entram em contato e se abrem para interlocuções, têm o condão de disparar uma realidade pulsante de sincretismos e hibridizações.

Ao estabelecer essa classificação, procurei deixar aberto o caminho que leva a percepção da diversidade de compreensões acerca dos trabalhos terapêutico-religiosos. Esse fato deve ser visto em sua positividade, pois é ele que permite a Chico Monteiro legitimar seu processo curativo e promover uma série de encontros incomuns. É provável que um dia, se houver unanimidade sobre sua terapêutica, ela esteja fadada a desaparecer. É interessante lembrar que essa hibridização pode interromper as hierarquias estabelecidas dos discursos, construindo uma outra forma que não é necessariamente mais científica nem religiosa, nem mesmo democrática.

Naquele espaço, a transposição das fronteiras proporciona o estabelecimento de uma idéia de síntese e fragmentação, simultaneamente, na qual a religiosidade desterritorializada buscará um novo *locus* de expressão, configurado por uma identidade religiosa muitas vezes em trânsito. Com efeito, a fronteira assume um sentido de encontro de realidades. Desse modo, defendo a idéia de que os processos de hibridização projetam novas formas de análise e matizes nos diferentes discursos que vivenciamos na atualidade, abrindo possibilidades para um entendimento crítico de outros espaços, textos e contextos a que nos propomos (CANCLINI, 2006).

Entendo que essa errância religiosa contribui para naturalizar a escolha pela medicina espiritual. Ela tem a propriedade de fazer com que cada um dos que a requisitam sintam-se à vontade para continuar a freqüentar sua igreja de origem. Em boa parte, o espiritismo kardecista também é assim. Ele está aberto a muitos tipos de traduções e principalmente de apropriações de algumas de suas técnicas específicas de cura. O passe eletromagnético pode muito bem ser

praticado fora do Centro Espírita. Ao sair da casa espírita, aquela prática certamente ganhará novos contornos, se amalgamando com outros códigos de ética.

E assim me preparo para concluir que a prática terapêutica desenvolvida por Chico Monteiro é eficaz para o europeu *novaerizado*, mas também para o semi-analfabeto brasileiro. Se deixarmos de lado a “legitimidade da eficácia ‘intrinsecamente’ terapêutica no âmbito do espaço religioso” (TAVARES, 2006: 190) e partirmos para a análise da eficácia simbólica de cura, somos obrigados a concluir que não é fácil produzir um poder de convencimento tão forte para universos tão díspares.

Entendo que muitos participantes daquela agência terapêutico-religiosa confiam no dom de Chico Monteiro, mas dirigem-se para lá com o objetivo claro de receber uma benzedura. E o Dr. Fritz não desaponta: vai lá e benze. É muito comum que essas pessoas levem filhos, sobrinhos e parentes para o galpão de cura. Isso denota a credibilidade que eles depositam no médium paranormal.

Os visitantes europeus, talvez pela pouca intimidade com o Dr. Fritz, tendem a reconhecer na terapia espiritual outros elementos constituintes de sua eficácia. Interessam-se, sobretudo, pela suposta transferência de energia do corpo do médium para o doente. Salientam o amor que emana de Monteiro e focalizam o potencial de líder espiritual que ele possui. A vida do médium, pautada por um aparente desprendimento material, permite que a concebam como um modelo a ser seguido. Nesse contexto, não é equivocado apontar para o fato de que Chico Monteiro pode se constituir num conselheiro, orientador ou mesmo num guru. Daí colocá-lo entre esses dois ângulos: de benzedor a guru.

CONCLUSÃO

O processo de intervenções espirituais, com base na incorporação de espíritos, sofreu transformações bastante significativas nos últimos trinta ou quarenta anos. Naquela época, os pontos de contato entre medicinas alternativas e hegemônica enveredavam mais pelo caminho dos embates e das agressões de parte a parte. Com efeito, os curadores deveriam se defender de seus detratores, mas também precisavam convencer e aquinhoar uma clientela. Nesse sentido, estava quase tudo por fazer.

Os terapeutas passaram a transferir todas as atenções para o corpo do doente. Diante disso, cortaram costelas com serras elétricas, abriram barrigas com canivetes enferrujados, raspavam cataratas com “facas cegas” (GREENFIELD, 1999), em suma, acabaram por fazer circular a idéia de que tais indivíduos eram dotados de poderes especiais.

No entanto, não se tratou puramente de associar dotes sobrenaturais ou mágicos a determinados sujeitos especiais. Aqueles fenômenos acabaram por polarizar indivíduos que procuravam postular explicações a partir de “novas” vias de acesso “à luz da ciência”. Atualmente, as paraciências parecem se assenhorear de muitas dessas práticas na sua progressiva luta por legitimação (BOY & MICHELAT, 1986; CHAMPION, 2001).

Assim, fica também constituída uma discussão de caráter irrevogável sobre a validade do processo de cura. De modo quase compulsório, a oferta de cura na Organização Paracientífica Adolfo Fritz, alimenta o fogo da eterna desavença que ajuda a perfilar os partidários da ciência de um lado, e aqueles da fé e religiosidade de outro. Em um sentido inverso, as práticas terapêuticas também permitem e instauram um encontro “pacífico” (às vezes, não sem tensões) e disposto a trocas de lado a lado. Tudo depende de onde estão falando os atores que constituem esse intrincado processo. Se, efetivamente, estão preocupados em reforçar fronteiras ou em socializar saberes.

Um observador apressado poderia aludir à terapia espiritual de Chico Monteiro como um emaranhado de elementos à procura de um diálogo, nem sempre sem tensões.¹⁸³ Todavia, à primeira vista, somos levados a pensar o mesmo do próprio espiritismo, posto que é um *mix* de ciência, religião e filosofia. Ao refinarmos nossa visada, descortinam-se outras possibilidades de leitura em que a crença na espiritualidade pode andar de braços dados com a confiança na ciência. É esse o(s) espírito(s) de época que nos leva a confiar em uma série de modalidades de posturas em relação ao binômio doença e cura.

No Brasil, a modernização apresenta muitas ambivalências. Em quase todos os contextos, é considerável a possibilidade de se envolver com sincretismos e hibridizações. Nem mesmo a medicina secularizada ocidental passa incólume pela modernização e modernidade brasileiras. Os centros espíritas estão repletos de médicos médiuns e de um número significativo de pessoas do mundo acadêmico.

Em congruência com o processo de fragmentação do kardecismo no Brasil, Anthony D'Andrea (2000: 136) aponta para uma tendência a ser considerada: “[...] forças centrífugas de dentro do kardecismo já vêm sendo notadas [...], mas o processo parece estar acentuando-se pela proliferação de grupos sincrético-esoteristas [...], pelo surgimento de grupos paracientíficos, bem como por centros que se distanciam das orientações doutrinárias da FEB (Federação Espírita Brasileira) e se umbandizam”.

Esse cenário nos leva a reconhecer que, em virtude de sua lógica interna, coloca-se ao kardecismo um duplo movimento em nosso país: ao mesmo tempo em que consolida sua presença na tessitura social, torna-se um repositório de elementos perfeitamente apropriáveis e passíveis de resignificação. Nesse último sentido, o espiritismo se apresenta como agente ativo do processo em que um sem-número de conceitos, técnicas e signos podem se contaminar com outros saberes, ora emprestando seu cabedal teórico, ora conjugando suas práticas com outras oriundas de diferentes matrizes e matizes.

O processo terapêutico-espiritual conduzido pelo médium Chico Monteiro e suas equipes, encontra-se dividido entre os grupos sincréticos-esoteristas e paracientíficos (D'ANDREA,

¹⁸³ Do ponto de vista do embate entre os saberes científicos e religiosos, a terapêutica espiritual de Chico Monteiro, sem dúvida, contribui para o adensamento da discussão que coloca na ordem do dia a questão dos limites da ciência (ou da religião). Essa modalidade de cura concorre para questionar a supremacia da ciência que julga como ilegítimo tudo aquilo que está fora de seu próprio mundo, dando a entender que é de seu exclusivo direito a última palavra sobre toda a realidade (TERRIN, 1998: 145).

2000). Se a propalada presença dos seres extraterrestres desperta interesse em alguns grupos ligados ao movimento *new age*, por outro lado, irrompe como fator complicador para uma análise científica do processo da cura espiritual. Enquanto o espírito do Dr. Fritz (ou de outra entidade qualquer) pode perfeitamente “ensinar” avançadas técnicas terapêuticas aos pesquisadores (inclusive ser “filmado” ou ter o áudio gravado), os alienígenas se escondem/dissimulam de tal forma que não conseguem se transformar em objeto palpável para a especulação das ciências *hard*.

Longe de estar totalmente resolvido esse problema de identidade, tudo indica que será o próprio Chico Monteiro, com o auxílio de seus guias espirituais ¹⁸⁴ e dos indivíduos de sua equipe terrena que escolherá, com base na cadeia de conexões ou associações que os une, por quais caminhos conduzir sua terapêutica.

De tal modo, possui mais acuidade o olhar que evidencia uma possível variedade de espiritismos do que aquele que mostra o kardecismo como uma religião singular. O caso de Chico Monteiro é um excelente indicativo do fenômeno da destradicionalização e crescente pluralização dos modos de ser espírita no Brasil.

Certamente o sistema terapêutico-espiritual de Chico Monteiro pode ser entendido como uma prática alternativa. Entretanto, talvez seja muito mais alternativa em relação ao espiritismo do que à biomedicina. Outro olhar apressado não teria dificuldade em entrever que está sendo praticada ali uma espécie de espiritismo despido de muitos de seus valores morais. Muito do que é feito naquele espaço, abarca a compreensão de ciência sob a ótica do kardecismo.

Um variegado leque de entendimentos acerca do processo de terapia espiritual poderia nos levar a concluir que a clientela não compreende bem o que se passa ali. Se pensarmos nisso à luz da ciência, irremediavelmente somos obrigados a concluir que esse cenário é perfeitamente coerente. No mundo coevo, estamos permanentemente vinculados a sistemas abstratos, isto é, sistemas com os quais interagimos cotidianamente e que não dependem diretamente de um conhecimento aprofundado da nossa parte sobre o seu funcionamento. Para tal, confiamos em *peritos, especialistas*. (GIDDENS, 1991). Sem dúvida, Chico Monteiro é um deles.

O médium paranormal consegue reunir toda a sorte de indivíduos no interior de seu sistema ritual. Do vigário ao cientista, do ateu ao neopentecostal, todos podem participar. Só resta concluir: Chico Monteiro não quer tratar só de seus pacientes, ele quer curar o mundo.

¹⁸⁴ Aí incluídos os alienígenas.

BIBLIOGRAFIA

I – Obra de Chico Monteiro – Livros

- MONTEIRO, Chico. *Dr. Fritz em minha vida*. Leopoldina: Gráfica Leopoldina, [1994?].
- _____. *Eu viajei num disco voador*. Miraí: Editora Mirahí, 1995.
- _____. *Meu filho Kayan*. Leopoldina: Gráfica Leopoldina, 1997.
- _____. *14 luzes da sabedoria e da prosperidade*. Leopoldina: Gráfica Leopoldina, 1998.
- _____. *Há um anjo de plantão*. Leopoldina: Gráfica Leopoldina, 1998.
- _____. *Lâminas de luz*. Leopoldina: Gráfica Leopoldina, 1999.
- _____. *O grande encontro*. Leopoldina: Gráfica Leopoldina, 1999.
- _____. *Entre os vales*. Editora Chico Monteiro, 2000.
- _____. *Dr. Fritz continua em minha vida*. Editora Chico Monteiro, 2001.
- _____. *Flexível e criativo*. Editora Chico Monteiro, 2001.
- _____. *Vivinho da Silva*. Editora Chico Monteiro, 2001.
- _____. *ESOJ o anjo que ficou nu*. Editora Chico Monteiro, 2002.
- _____. *J'ai voyage dans une soucoupe volante*. Milano: Clara Serina Edizione, 2004.
- _____. *ESOJ l'angelo che rimase nudo*. Milano: Clara Serina Edizione, 2004.

II – Obra de Chico Monteiro – CD

- MONTEIRO, Chico. *Momento de oração*. Independente, 1996.
- _____. *Um novo tempo*. Sony Music, 1997.
- _____. *Relax*. King Son, 1997.
- _____. *Mensagens para mamãe*. Sony Music, 1999.

III – Livros e artigos

- ADAM, Philippe; HERZLICH, Claudine. *Sociologia da doença e da medicina*. Bauru: Edusc: 2001.
- ALBUQUERQUE, Leila Marrach Basto. O gesto curador. *Anais da XIII Jornadas Sobre Alternativas Religiosas da América Latina*. Porto Alegre: PUC, PPGCS, 2005.
- ALMEIDA, A.M. de; ALMEIDA, T.M. de; GOLLNER, A.M.. Cirurgia espiritual: uma investigação. *Rev. Assoc. Med. Bras.*, São Paulo, v. 46, n. 3, 2000. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-42302000000300002&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 02 Abr 2007.
- ALVES, Paulo César Borges; RABELO, M. C. M. (Orgs.). *Antropologia da Saúde: Traçando Identidade e Explorando Fronteiras*. Rio de Janeiro: Relume Dumará/ Editora Fiocruz, 1998.
- ALVES, Rubem. *Filosofia da ciência: introdução ao jogo e suas regras*. São Paulo: Loyola, 2002.
- ÁVILA, Lazslo Antonio. *O eu e o corpo*. São Paulo: Escuta, 2004.

- ANDRADE, Mário. *Namoros com a medicina*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1980.
- ARAÚJO, Maria Lúcia. *Uma luz em seu caminho: mensagens do Dr. Fritz*. Brasília: Editora Otimismo, 1998.
- AUBRÉE, Marion e LAPLANTINE, François. *La table, le livre et les espiritis: naissance, évolution et atualité du mouvement social spirite entre France et Brésil*. Paris: J. C. Lattès, 1990.
- AUGÉ, Marc; HERZLICH, Claudine (Orgs.). *Le sens du mal: anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*. Paris: Ed. des Archives Contemporaines, 1984.
- BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira, 1985.
- BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- BECK, Ulrich, GIDDENS, Anthony, LASH, Scott. *Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. São Paulo: UNESP, 1997.
- BELLAH, Robert Neely. *Beyond belief: essays on religion in a post-traditional world*. California: University of California Press, 1991.
- BELLO, Roberto Araújo, Religiões populares e procedimentos de cura. *Estudos de Religião*, nº 16, São Paulo. pp. 111-23, junho de 1999.
- BERGER, Peter L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2003.
- BERTOLLI FILHO, Cláudio. Homeopatia e Espiritismo: em torno do imaginário social. *Revista de Homeopatia*. V. 55, n. 3. São Paulo: Associação Paulista de Homeopatia, pp.72-78, jul-set 1990
- BOLTANSKI, Luc, *As Classes Sociais e o Corpo*, Rio de Janeiro, Graal, 1989.
- BOTT, Elizabeth. *Família e rede social*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.
- BOURDIEU, Pierre. La dissolution de lo religioso. In: *Cosas Dichas*. Barcelona: Gedisa, 1988.
- _____. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- BOY, Daniel e MICHELAT, Guy. Croyance aux parasciences: dimensions sociales et culturelles. *Revue française de Sociologie*, avril-juin, XXVII-2. pp 175-204, 1986.
- CAMARGO, Cândido Procópio F. de. *Kardecismo e Umbanda*. São Paulo: Pioneira, 1961.
- CAMURÇA, Marcelo. Entre o cármico e o terapêutico: dilema intrínseco ao espiritismo. *Rhema*, V. 6, n. 23. pp. 113-128, 2000
- _____. A sociologia da religião de Danièle Hervieu-Léger: entre a memória e a emoção. In: *Sociologia da religião: enfoques teóricos*. Faustino Teixeira (Org.) Petrópolis: Vozes, 2003.
- CANCLINI, Nestor Garcia. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: Edusp, 2006.
- CANESQUI, Ana Maria. Notas sobre a produção acadêmica de antropologia e saúde na década de 80. In: ALVES, Paulo César; MINAYO, M. C. S. (Orgs.). *Saúde e doença: um olhar antropológico*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 1994.
- CANEVACCI, Massimo. *Sincretismos: uma exploração das hibridações culturais*. São Paulo: Studio Nobel, 1996.
- CANGUILHEM, Georges. *O normal e o patológico*. Rio de Janeiro: Forense, 1978.
- CAPRA, Fritjof. *O ponto de mutação*. São Paulo: Cultrix, 2004.
- CAROZZI, María Julia (org). *A nova era no Mercosul*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- CARVALHO, José Jorge. Características do fenômeno religioso na sociedade contemporânea. In: BINGUEMER, Maria Clara L. (org). *O impacto da modernidade sobre a religião*. São Paulo: Loyola, 1992.
- CAVALCANTI, Maria Laura V. C. *O mundo invisível: cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no espiritismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1983.
- CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1994.

- CHALHOUB, Sidney. *Cidade febril*. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.
- CHAMPION, Françoise. Constituição e transformação da aliança ciência-religião na nebulosa místico-terapêutica. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, 21(2): 25-43, 2001.
- CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica*. Antropologia e literatura no século XX. Rio de Janeiro. Editora UFRJ, 2002.
- COMENALE, Reinaldo. *Zé Arigó: a oitava maravilha*. Belo Horizonte: Editora Boa Imagem, [196?].
- CSORDAS, Thomas. Medical and sacred realities: between comparative religion and transcultural psychiatry. *Culture, medicine and psychiatry*. V. 9, Boston: 1985.
- _____. (Org.). *Embodiment and experience: the existential ground of culture and self*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994a.
- _____. *The sacred self: a cultural phenomenology of charismatic healing*. Berkley: University of Califórnia Press, 1994b.
- DAMAZIO, Sylvia F. *Da elite ao povo: advento e expansão do espiritismo no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994.
- D'ANDREA, Anthony Albert Fischer. *O self perfeito e a nova era: individualismo e reflexividade em religiões pós-tradicionais*. São Paulo: Loyola, 2000.
- DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó Nagô e Papai Branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- DROUOT, Patrick. *O físico, o xamã e o místico: os caminhos espirituais percorridos no Brasil e no exterior*. Rio de Janeiro: Nova Era, 1999.
- DUMONT, Louis. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- ELIADE, Mircea. *O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- _____. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- FEATHERSTONE, Mike. *Cultura de consumo e pós-modernismo*. São Paulo: Studio Nobel, 1995.
- FIGUEIREDO, Betânia Gonçalves. *A arte de curar: cirurgiões, médicos, boticários e curandeiros no século XIX em Minas Gerais*. Rio de Janeiro: Vício de Leitura, 2002.
- FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. *As ciências das religiões*. São Paulo: Paulus, 1999.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- FRIGERIO, Alejandro. "Teorias econômicas aplicadas ao estudo da religião: em direção a um novo paradigma?". *BIB*. São Paulo, n. 50, pp. 125-143, 2000.
- GADAMER, Hans-Georg. *O caráter oculto da saúde*. Petrópolis: Vozes, 2006.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- _____. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- GIDDENS, Anthony. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: UNESP, 1991.
- _____. *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- GIUMBELLI, Emerson. Em Nome da Caridade: Assistência Social e Religião nas Instituições Espíritas. Projeto Filantropia e Cidadania, *Textos de Pesquisa*. v. 1, Rio de Janeiro: Instituto de Estudos sobre Religião. 1995
- _____. Heresia, doença, crime ou religião: o espiritismo no discurso dos médicos e cientistas sociais. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, V. 40 n. 2, 1997a.
- _____. *O cuidado dos mortos: uma história da condenação e legitimação do espiritismo*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997b.

- GREENFIELD, Sidney. *Cirurgias do Além. Pesquisas antropológicas sobre curas espirituais*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- _____. O corpo como uma casca descartável: as cirurgias do Dr. Fritz e o futuro das curas espirituais. *Religião e Sociedade*, V. 16 (1-2), pp. 136-45, 1992.
- GUEDES, Simone Lahud. Os casos de cura divina e a construção da diferença. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, ano 4, n. 9, outubro. pp. 47-62, 1998
- GUERRIERO, Silas. A fé na ciência: o ensino da evolução e sua congruência aos sistemas de crenças. *XXII Reunião Brasileira de Antropologia*. Fórum de Pesquisas Venturas e Aventuras Religiosas. Brasília/DF (2000).
- _____. *Novos movimentos religiosos: o quadro brasileiro*. São Paulo: Edições Paulinas, 2007.
- HELMAN, C. *Cultura, saúde e doença*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1994.
- HERVIEU-LÈGER, Danièle. *La religion pour memoire*. Paris: Cerf, 1993
- _____. Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da secularização ou o fim da religião? *Religião e Sociedade*. 18/1, pp. 31-48, 1997.
- ILLICH, Ivan. *A expropriação da saúde: nêmesis da medicina*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1975.
- KARDEC, Allan. *O livro dos espíritos*. Araras: Instituto de Difusão Espírita, 1982.
- _____. *O livro dos médiuns*. Brasília: Federação Espírita Brasileira, 1987.
- KUHN, Thomas S. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- LAPLANTINE, François. *Un voyant dans la ville*. Lê cabinet de consultation d'un voyant contemporain: Georges de Bellerive. Paris: Éditions Payot, 1985.
- _____. ; RABEYRON, P. L. *Medicinas paralelas*. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- _____. *Antropologia da doença*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- LATOURETTE, Bruno. *Jamais fomos modernos*. São Paulo: Editora 34, 1994.
- LE GOFF, Jacques. *As doenças têm história*. Lisboa: Terramar, 1997.
- LEFÈVRE, Fernando. *Mitologia sanitária: saúde, doença, mídia e linguagem*. São Paulo: Edusp, 1999.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- LEWGOY, Bernardo. *O grande mediador: Chico Xavier e a cultura brasileira*. Bauru: Edusc, 2004.
- _____. Incluídos e letrados: Reflexões sobre a vitalidade do espiritismo kardecista no Brasil atual. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Orgs.). *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes, 2006.
- LOYOLA, Maria Andréa. *Médicos e curandeiros: conflito social e saúde*. São Paulo: Difel, 1984.
- LUZ, Madel T. *Natural, racional, social: razão médica e racionalidade científica moderna*. Rio de Janeiro: Campus, 1988.
- MAFFESOLI, Michel. *O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.
- _____. *Notas sobre a pós-modernidade: o lugar faz o elo*. Rio de Janeiro: Atlântica Editora, 2004.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Magia, ciência e religião*. Lisboa: Edições 70, 1988.
- MARCUS, George E. O intercâmbio entre arte e antropologia: como a pesquisa de campo em artes cênicas pode informar a reinvenção da pesquisa de campo em antropologia. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 47, n. 1, 2004. pp. 133-158. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-77012004000100004&lng=pt&nrm=iso. Acesso em 26/08/2006
- MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1999.

- MARIZ, Cecília e MACHADO, Maria das Dores. *Mudanças recentes no Campo Religioso Brasileiro*. Mimeo, Rio de Janeiro, 1998.
- _____. e _____. Sincretismo e trânsito religioso: comparando carismáticos e pentecostais *Comunicações do ISER*, n. 45, ano 13, pp. 24-34, 1994.
- MARTELLI, Stefano. *A religião na sociedade pós-moderna*. São Paulo: Paulinas, 1995.
- MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- MINAYO, Maria Cecília. *O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde*. São Paulo: Hucitec, Rio de Janeiro: Abrasco, 1994.
- _____. Construção da identidade da antropologia na área da saúde: o caso brasileiro. In: ALVES, P. C. & RABELO M. C. *Antropologia da saúde: traçando identidade e explorando fronteiras*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, pp. 29-46, 1998.
- MONTERO, Paula. *Da doença à desordem: a magia na umbanda*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- _____. Magia, racionalidade e sujeitos políticos. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. N. 26, Ano 9, pp. 72-90, 1994.
- MORA, José Ferrater. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- NEVES, Delma Pessanha. *As "curas milagrosas" e a idealização da ordem social*. Niterói: UFF, 1984.
- OLIVEIRA, Pedro Ribeiro. *Religiosidade: conceito para as Ciências do Social*. Ceprelc/UCB, 1999.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso. *Sobre o pensamento sociológico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1988.
- _____. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. In: *O trabalho do antropólogo*. São Paulo: UNESP, 2000.
- ORO, Ari Pedro. A política da Igreja Universal e seus reflexos nos campos religioso e político brasileiros. *Rev. Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 18, n. 53, 2003. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092003000300004&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 10 Ago 2006.
- ORO, Ari Pedro e STEIL, Carlos Alberto (Orgs). *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- PEREZ, Léa Freitas. *Campo religioso em conflito! Mas que conflito é esse?* Porto Alegre, Mimeo, 22 p., 1996.
- _____. Conflito religioso e politeísmo dos valores em tempos de globalização. In: Mabel Salgado Pereira; Lyndon de A. Santos. (Org.). *Religião e violência em tempos de globalização*. São Paulo: Paulinas, pp. 53-75, 2004.
- PIERUCCI, Antônio Flávio & PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo: Hucitec, 1996.
- QUEIROZ, Marcos S. *Saúde e doença: um enfoque antropológico*. Bauru: Edusc, 2003.
- _____. Feitiço, mau-olhado e susto: seus tratamentos e prevenções na aldeia de Icapara. *Religião e Sociedade*. São Paulo: n. 5, pp. 131-60, 1980.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *Variações sobre a técnica de gravador no registro da informação viva*. São Paulo: T. A. Queiroz Editor, 1991.
- QUINTANA, Alberto M. *A ciência da benzedura: mau-olhado, simpatias e uma pitada de psicanálise*. São Paulo: EDUSC, 1999.
- RABELO, Mirian Cristina. Religião e cura: algumas reflexões sobre a experiência religiosa das classes populares urbanas, *Cadernos de Saúde Pública* 9 (3), pp. 316-325, 1993.
- _____. Religião, ritual e cura. In: ALVES, P. C.; MINAYO, M. C. S. (Orgs.). *Saúde e doença: um olhar antropológico*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 1994.

- _____. ; ALVES, Paulo César Borges; SOUZA, I. M. A. *Experiência de Doença e Narrativa*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 1999.
- _____. ; MOTTA, Sueli Ribeiro ; NUNES, J. R. . Comparando Experiências de Aflição e Tratamento no Candomblé, Pentecostalismo e Espiritismo. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 1, pp. 93-122, 2002.
- _____. Rodando com o santo e queimando no espírito: possessão e a dinâmica de lugar no candomblé e pentecostalismo. *Ciencias Sociales y Religión*. Porto Alegre, ano 7, n. 7, pp. 11-37, setembro de 2005.
- _____. Religião e a Transformação da Experiência: notas sobre o estudo das práticas terapêuticas nos espaços religiosos. In: *XIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina*, 2005, Porto Alegre. XIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, 2005.
- RABINOW, Paul. *Antropologia da razão*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.
- REVISTA USP – Dossiê Magia. São Paulo: USP, nº31, set./nov. 1996.
- ROLIM, Francisco Catarxo (Org.). *A religião numa sociedade em transformação*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- SAINT-HILAIRE, Auguste de. *Segunda viagem do Rio de Janeiro a Minas Gerais e a São Paulo*, 1822. Belo Horizonte: Itatiaia, 1974.
- SANCHIS, Pierre (org). *Fiéis e cidadãos: percursos do sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001.
- _____. Pra não dizer que não falei em sincretismo. *Comunicações do ISER*, n. 45, 1994.
- _____. *As religiões dos brasileiros*. Mimeo, Belo Horizonte, 1998.
- _____. O campo religioso contemporâneo no Brasil. In: ORO, Ari Pedro e STEIL, Carlos Alberto (Orgs). *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- SERRES, Michel. *Variações sobre o corpo*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.
- SILVA NETO, Francisco Pereira. *A caminho da luz: estudo sobre espiritismo e modernidade em Cascavel, oeste do Paraná*. Dissertação de mestrado. UFRGS, 1995.
- SOARES, Luiz Eduardo. Possessão (Antropologia). *Dicionário de Ciências Sociais*. 2. ed. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1987.
- SONTAG, Susan. *A doença como metáfora*. São Paulo: Graal, 2002.
- STOLL, Sandra Jacqueline. *Espiritismo à brasileira*. São Paulo: Edusp, 2003.
- _____. O espiritismo na encruzilhada: mediunidade com fins lucrativos? *Revista da USP*, São Paulo, v.67, pp.176-185, 2005.
- TAUSSIG, Michel. *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem: um estudo sobre o terror e a cura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.
- TAVARES, F. R. G. “O Holismo Terapêutico” no âmbito do movimento Nova Era no Rio de Janeiro. In: CAROZZI, María Julia. *A Nova Era no Mercosul*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- _____. Religião e Modernidade: fronteiras questionadas. *Comum* (Rio de Janeiro), Rio de Janeiro, v. 7, n. 19, pp. 149-171, 2002.
- _____. Legitimidade terapêutica no Brasil contemporâneo: as terapias alternativas no âmbito do saber psicológico. *PHYSIS Revista de Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 2, pp. 321-342, 2003.
- _____. Usos e significados da terapêutica no contexto religioso contemporâneo brasileiro. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, Vol. 26, n 2, pp. 187-199, 2006.
- TEIXEIRA, Faustino (Org.). *Sociologia da Religião: enfoques teóricos*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- _____. O sagrado em novos itinerários. Disponível em: http://empaz.org/dudu/du_art05.htm. Acesso em: 10 de outubro de 2006.

- TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Orgs.). *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes, 2006.
- TERRIN, Aldo Natale. *Nova Era: a religiosidade do pós-moderno*. São Paulo: Loyola, 1996.
- _____. *O sagrado off limits: a experiência religiosa e suas expressões*. São Paulo: Loyola, 1998.
- TOURAINÉ, Alain. *Um novo paradigma – Para compreender o mundo de hoje*. Petrópolis: Vozes, 2006.
- TURNER, Victor. *O processo ritual*. Petrópolis: Vozes, 1974.
- VELHO, Gilberto. *Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas*. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- VELHO, OTÁVIO. *Besta-Fera: recriação do mundo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.
- _____. *A antropologia da religião em tempos de globalização*. (Aula Ernesto Veiga de Oliveira, proferida no ISCTE, em 29/10/97). Mimeo, Lisboa, 1997a.
- _____. Globalização, antropologia e religião. *Mana*. Vol 3, n 1, pp. 133-154, 1997b.
- _____. Ensaio herético sobre a atualidade da gnose. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre: ano 4, n 8, pp. 34-52, junho de 1998a.
- _____. O que a religião pode fazer pelas Ciências Sociais? *Religião e Sociedade*. 19/1, pp. 09-17, 1998b.
- _____. *A ‘persistência’ do Cristianismo e a dos ‘Antropólogos’*. (Texto apresentado na Mesa-Redonda “As Missões Religiosas entre os Índios, Antropologia e o Estado”, V Reunião de Antropologia do Mercosul), Mimeo, 2003.
- WARREN, Donald. A terapia espírita no Rio de Janeiro por volta de 1900. *Religião e sociedade*. n 11, pp. 56-83, 1984.
- WEBER, Max. *Economia e sociedade* (vol. I). Brasília: UNB, 1991.
- _____. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Martin Claret, 2003.