

Universidade Federal de Juiz de Fora
Pós-Graduação em Ciência da Religião
Mestrado em Ciência da Religião

Flávia Ribeiro Amaro

**O MÉDIUM ESPÍRITA E A FENOMENOLOGIA DA EXPERIÊNCIA MEDIÚNICA
A PARTIR DO DIÁLOGO ENTRE CIÊNCIA DA RELIGIÃO E CIÊNCIAS SOCIAIS**

Juiz de Fora

2016

Flávia Ribeiro Amaro

**O médium espírita e a fenomenologia da experiência mediúnica a partir do diálogo entre
Ciência da Religião e Ciências Sociais**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, área de concentração: Religião, Sociedade e Cultura, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre.

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Elisa Rodrigues

Juiz de Fora
2016

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Amaro, Flávia Ribeiro.

O médium espírita e a fenomenologia da experiência mediúnica a partir do diálogo entre Ciência da Religião e Ciências Sociais / Flávia Ribeiro Amaro. -- 2016.

160 f.

Orientadora: Elisa Rodrigues

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós Graduação em Ciência da Religião, 2016.

1. Espiritismo. 2. Experiência mística e religiosa. 3. Médium. 4. Mediunidade. 5. Kardecismo. I. Rodrigues, Elisa, orient. II. Título.

Flávia Ribeiro Amaro

**O médium espírita e a fenomenologia da experiência mediúnica a partir do diálogo entre
Ciência da Religião e Ciências Sociais**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Área de Concentração em Religião, Sociedade e Cultura, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião.

Aprovada em 28 de março de 2016.

BANCA EXAMINADORA

Prof^a. Dr^a. Elisa Rodrigues (Orientadora)
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Marcelo Ayres Camurça Lima
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Carlos Rodrigues Brandão
Universidade Estadual de Campinas

Dedico este trabalho as minhas filhas Lia e Luiza, aos meus pais Samuel e Maria Carmen e a minha irmã Fernanda.

RESUMO

Para os médiuns os fenômenos mediúnicos conjeturam uma dimensão imaterial, intangível, efêmera, subjetiva e particular, que se constrói e é significada no plano material da realidade objetiva da vida cotidiana. Tais manifestações comunicam códigos simbólicos expressos por uma linguagem sociocultural extremamente rica semanticamente. Parto da hipótese de que uma linguagem supostamente transmitida pela doutrina espírita constitui uma das principais razões pela qual muitos sujeitos justificam sua adesão ao corpo de crenças, valores e preceitos morais baseados nas codificações feitas por Allan Kardec. E, por conseguinte, se sentem identificados com tal cosmovisão compartilhada, que prevê basicamente a possibilidade da vida além da morte, de uma continuidade para a trajetória do espírito através da reencarnação e da comunicação com o espírito dos mortos. A religião Espírita assim como qualquer outra religião é capaz de aferir orientações comportamentais responsáveis por guiar a conduta do indivíduo no cotidiano, fornecendo sentidos e significados imbuídos na construção da realidade dos sujeitos. Para um enquadramento analítico da manifestação mediúnica recorro ao discurso construído por meus interlocutores - os médiuns espíritas- acerca da experiência religiosa da mediunidade. Entendo como relevante a pergunta: o que essa experiência mediúnica significa para eles? A presente pesquisa visa discutir os possíveis sentidos elaborados em torno das práticas mediúnicas na religião Espírita, a partir dos relatos, das experiências e das memórias de vida de médiuns kardecistas da cidade de Juiz de Fora- MG. Para tanto, empreendo uma investigação de caráter qualitativo, elaborado com base em uma etnografia desenvolvida em centros espíritas Kardecistas da cidade, articulada à análise documental e bibliográfica acerca da mística espírita.

PALAVRAS-CHAVE: Espiritismo. Experiência Mística e Religiosa. Médiunidade. Mediunidade. Kardecismo.

ABSTRACT

For the mediums, the mediumship phenomena conjuncture an immaterial dimension, intangible, ephemeral, subjective and particular, which is built and meant in the material plane of the objective reality of everyday life. Such manifestations communicate symbolic codes expressed by an extremely rich sociocultural language in its semantic ways. I start from the hypothesis that a language supposedly transmitted by the spiritual doctrine is one of the main reasons why many subjects justify their adherence to the body of beliefs, values and moral principles based on the codifications made by Allan Kardec. And therefore, they feel identified with such shared worldview, which basically foresees the possibility of life beyond death, a continuity to the spirit's path through reincarnation and the communication with the spirits of the dead. The Spiritualist religion as any other religion is able to assess behavioral guidelines responsible for guiding the conduct of the individual in its daily life, providing senses and meanings imbued with the construction of the reality of the subjects. For an analytical framework of mediumism manifestation, I resort to the discourse constructed by my interlocutors – the spiritual mediums - about the religious experience of mediumship. I consider important the question: what this mediumship experience means to them? This research aims to discuss the possible meanings developed around the mediumship practices in the Spiritualist religion, taken from the reports, experiences and living memories of Kardecists mediums from the city of Juiz de Fora – MG. To this end, I engage a qualitative research, prepared based on an ethnography which was developed in Kardecists spiritual centers of the city, linked to the documentary and literature analysis about the spiritualist mysticism.

KEY-WORDS: Spiritism. Mysticism and Religious experience. Medium. Mediumship. Spiritualism.

RESUMEN

Para los mediúms, los fenómenos espirituales se conjeturan en una dimensión inmaterial, intangible, subjetiva y particular, que se construye así como es significada en el plano material y objetivo de la vida cotidiana. Tales manifestaciones comunican códigos simbólicos que se expresan por un lenguaje sociocultural de gran riqueza semántica. Parto desde la hipótesis de que el lenguaje transmitido por la doutrina espírita sea una de las principales razones por la cual muchos sujetos justifiquen a sus adhesiones al cuerpo de creencias, principios y preceptos morales basados en las codificaciones hechas por Allan Kardec y que, por consiguiente, se sienten identificados. Tal cosmovisión compartida entre los espiritistas cree básicamente en la posibilidad del póstumo, de una continuidad para la trayectoria del espíritu a través de la reencarnación y de la muerte, de una continuidad de la trayectoria del espíritu a través de la reencarnación y de la comunicación con los espíritus de los muertos. La religión espírita, así como cualquier otra religión, es potente para inferir orientaciones comportamentales que sean responsables por conducir el individuo en sus prácticas cotidianas, dándole sentido y significado para la construcción de la realidad de su existencia. Buscaré un encuadramiento analítico de la manifestación mediúnica a partir del discurso construido por mis interlocutores – los espíritas mediúnicos – acerca de la experiencia religiosa de la *mediunidade*. Entiendo como relevante la siguiente pregunta: ¿qué significa la experiencia mediúnica para mis interlocutores? La presente investigación se dedica a discutir los posibles sentidos elaborados hacia las prácticas mediúnicas en la religión espírita a partir de los relatos, las experiencias y memorias de vida de médiums kardecistas de la ciudad de Juiz de Fora – MG. Por lo tanto, esta investigación posee carácter cualitativo, elaborado con base en una etnografía desarrollada en centros espíritas kardecistas de la ciudad, articulada al análisis documental y bibliográfico sobre la mística espírita.

PALABRAS CLAVE: Espiritismo. Experiencia Mística y Religiosa. Médium. Mediumnidad. Kardecismo.

LISTA DE SIGLAS

AME – Associação Municipal Espírita

CRE – Ciência da Religião

FEB – Federação Espírita Brasileira

FEAK – Federação Espírita Allan Kardec

SUMÁRIO

Resumo

Abstract

Resumen

Lista de siglas

Sumário

INTRODUÇÃO..... 11

1. O MÉDIUM E A MEDIUNIDADE- UM RECORTE EPISTEMOLÓGICO A PARTIR DA PERSPECTIVA ANALÍTICA DA CIÊNCIA DA RELIGIÃO.....25

1.1. A intercomunicabilidades entre Ciência da Religião e Ciências Sociais na abordagem ao campo religioso espírita..... 25

1.2. Antropologia e Ciência da Religião- por uma hermenêutica interpretativa..... 31

1.3. Hermenêuticas interpretativas entre a Ciência da Religião e a Sociologia..... 37

2. O MÉDIUM E A MEDIUNIDADE NA PERSPECTIVA EPISTEMOLÓGICA DA DOCTRINA ESPÍRITA.....53

2.1. Teologia e doutrina espírita.....54

2.2. Mitos fundantes espíritas em linhas gerais.....60

2.3. Breve histórico de surgimento.....71

2.4. Breve histórico do Espiritismo no Brasil.....74

2.5. Breve histórico do Espiritismo em Juiz de Fora- MG.....80

2.6. O médium.....81

2.7. O corpo do médium.....87

2.8. A mediunidade.....90

2.9. Modalidades de mediunidade.....93

2.10. Ritos Espíritas.....96

2.11. A sessão mediúnica enquanto um ritual.....98

2.12. Performance corporal do médium no ritual religioso espírita.....101

2.13. Espacialidades.....102

2.13.1. A sala de palestras.....102

2.13.2. A sala do passe magnético.....103

2.14. Eu e o centro espírita: uma descrição afetada.....104

| | |
|---|------------|
| 2.15. A identidade espírita..... | 105 |
| 2.16 O Espiritismo e a construção místico- religiosa de uma linguagem e de uma realidade a partir da experiência mediúnica..... | 109 |
| 2.17 Médiuns brasileiros e o Espiritismo no Brasil..... | 110 |
| 3. EXPERIÊNCIA MÍSTICA E RELIGIOSA, UMA HERMENÊUTICA DA MEDIUNIDADE SOB O OLHAR DA TEORIA E DA EMPÍRIA..... | 114 |
| I Parte- Da teoria..... | 114 |
| 3.I.1 Experiência religiosa..... | 117 |
| 3.I.2 Experiência mística..... | 120 |
| 3.I.3 A experiência religiosa e o fenômeno da mediunidade..... | 122 |
| 3.I.4 A experiência mediúnica interpretada mediante as categorias <i>êxtase, incorporação, transe e possessão</i> | 126 |
| II Parte- Da empiria..... | 129 |
| 3.II.1 Tipo ideal de um centro espírita..... | 130 |
| 3.II.2 Entrevistas..... | 131 |
| Entrevista nº 1..... | 131 |
| Entrevista nº 2..... | 135 |
| Entrevista nº 3..... | 143 |
| Entrevista nº 4..... | 155 |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS..... | 165 |
| REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS..... | 168 |

Introdução

O dia 18 de abril de 1857 é considerado dentro do movimento religioso kardecista como o marco de instituição do Espiritismo, correspondendo à data oficial de lançamento de uma de suas mais populares obras, *O Livro dos Espíritos* (ou *Le Livre des Esprites*, em francês) decodificado pelo pedagogo francês Hippolyte Léon Denizard Rivail que assume definitivamente o codinome Allan Kardec justamente para a assinatura desta obra. O livro versa sobre perguntas dirigidas a seres espirituais despojados do invólucro corporal, mas que se apresentam como consciências pensantes e comunicantes capazes de responder a tais indagações. Para tal feito é indispensável a figura do médium que permite a atuação dos espíritos por meio do seu aparato psico- motor corporal. Consta que para a escrita do *Livro dos Espíritos*, Kardec teria contado com a participação de duas jovens médiuns, as irmãs Caroline Baudin e Julie Baudin, que o auxiliaram no recolhimento das mensagens oriundas do plano espiritual por meio da psicografia com o subsídio de um lápis acoplado a uma cesta de vime movido por impulsos cinéticos, e que, por conseguinte resultavam em evidências inequívocas a seu julgamento de pesquisador.

A tradição espírita prevê que os espíritos possam ou não assumir feições mais visíveis, e isso ocorre caso haja ou não, doação do ectoplasma por parte do médium. Os espíritos também poderiam se expressar por meio de fortes intuições mentais produzidas no inconsciente do receptor espiritual que por ventura pode as anunciar por meio da fala, bem como também podem resultar em precisos agulhoamentos provenientes do sistema nervoso do médium, que por ventura permite que tais estímulos resultem em movimentações corporais e assumam específicas atribuições motoras como escrever ou pintar, por exemplo.

A presente pesquisa dirige sua atenção às particularidades da crença forjada no sistema religioso Espírita que envolvem sobretudo a concepção da interação humana com as entidades espirituais por meio da atuação do médium, pessoa reconhecida como portadora da capacidade simultaneamente anímica e orgânica da mediunidade. A faculdade mediúnica é popularmente tida como a viabilizadora da intermediação da comunicação com os espíritos dos mortos. Interessa-nos ainda saber como a academia vem adotando e abordando as categorias *experiência mística* e *experiência religiosa*, bem

como transcorre empregando e analisando a questão das manifestações mediúnicas, esmiuçando no entendimento das categorias: *êxtase*, *transe* e *possessão* e das categorias nativas, qualificadas na religião¹ espírita pelas denominações de *incorporação*, *fascinação* e *radiação*.

Importa-me uma investigação que considere a história de vida do médium kardecista², que se valha de suas memórias, que lance destaque ao momento de descobrimento do fenômeno mediúnico, que se debruce no entendimento da forma como ele se processa desde sua irrupção até o dia da efetivação da entrevista investigativa, aferindo as respectivas trajetórias individuais de cada médium e perguntando-os pela forma como os mesmos convivem com tais manifestações da mediunidade em seu dia a dia. Onde essas manifestações são consideradas tanto em relação à comunidade espírita, quanto com relação ao senso comum e à grande parcela da população não espírita.

Dos médiuns entrevistados busco antes de tudo traçar uma cartografia sensível acerca de suas respectivas mediunidades, evidenciando os sentidos elaborados por eles diante da experiência mediúnica e da gramática semântica fornecida pela doutrina espírita. Onde esses sentidos construídos e compartilhados pelos médiuns e demais adeptos do Espiritismo balizam e esclarecem o fenômeno mediúnico, tanto do ponto de vista cosmológico, o que abarca as explicações para a interação entre os mundos material e espiritual no domínio do cotidiano, para a questão da reencarnação, do carma, da trajetória do espírito após a morte, entre outras. Quanto fornece esclarecimentos sob o ponto de vista do aspecto orgânico, que elucidam as feições relativas à noção de pessoa no Espiritismo enquanto constituída por um *espírito*, um *períspírito* e um *corpo*. Procuo discutir ainda uma hermenêutica particular dos textos espíritas referentes ao fenômeno mediúnico, no que diz respeito à uma aproximação entre a doutrina do evangelho espírita e a experiência místico-religiosa dos médiuns entrevistados.

¹ Tomamos a religião numa definição semiótica atrelada ao conceito de cultura, onde a consideramos como um sistema de entrelaçados signos, interpretáveis à luz das Ciências da religião.

² O termo “Kardecista” é extraído de “Kardecismo”, adotado ao longo da presente dissertação para denotar o corpo-teórico-doutrinário criado no século XIX pelo pedagogo francês Hippolyte Léon Denizard Rivail, mais conhecido no Brasil por seu pseudônimo Allan Kardec. A religião Kardecista também recebe popularmente a alcunha de “Espiritismo”, bem como de “Espiritismo Kardecista” ou “espiritismo de linha branca”.

Através de um breve dimensionamento bibliográfico e da realização da prática da observação participante em casas espíritas da cidade de Juiz de Fora³- Minas Gerais, associadas à apreensão do discurso construído sobre a experiência mística e religiosa dos médiuns entrevistados, empreendo uma abordagem analítica buscando aliar diferentes contribuições científicas com a finalidade de contrapor às categorias de significação sociocultural basilares levantadas pelos meus interlocutores da pesquisa, os médiuns atuantes na religião espírita. Para somente então poder apurá-las mediante o tratamento analítico. Dito de outra forma, valho-me da interpretação do conjunto de significações abstraídas dos campos semânticos utilizados pelos médiuns para discorrer sobre a experiência da mediunidade e, posteriormente, contrapô-la a uma apreciação científica.

Portanto, exploro uma investigação de caráter qualitativo pautada por uma fenomenologia⁴ da experiência mediúnica, que por sua vez, é arrolada pela busca de significados e representações acerca da manifestação da mediunidade desenvolvidas na e pela pessoa do médium espírita. Para tanto, parti simultaneamente da interpretação dos agentes e sujeitos da ação, os próprios médiuns. Paralelamente e de forma complementar, procurei por fontes documentais, históricas e teóricas que contivessem informações pertinentes à condução da presente investigação, com o objetivo de acionar maiores fundamentos teóricos para a construção desta dissertação⁵.

³ A cidade de Juiz de Fora- MG possui aproximadamente 30 centros espíritas kardecistas catalogados pela Aliança Municipal Espírita, são eles: Casa Espírita; Casa Irmão Francisco de Assis; Centro Espírita Alvorada Nova; Centro Espírita Amor ao Próximo; Centro Espírita Bezerra de Menezes; Centro Espírita Caminheiros de Jesus; Centro Espírita Dom Pedro II; Centro Espírita Fé e Caridade; Centro Espírita Irmã Scheilla; Centro Espírita Irmão Germano; Centro Espírita Ivon Costa; Centro Espírita Joanna de Ângelis; Centro Espírita Maria de Nazaré; Centro Espírita Nosso Lar; Centro Espírita Paz e Fraternidade; Centro Espírita Paz e Fraternidade; Centro Espírita União Humildade e Caridade; Centro Espírita Unidos pelo Amor; Centro Espírita Vinha de Luz; Comunidade Espírita Casa do Caminho; Fundação Espírita Allan Kardec; Fundação Espírita João de Freitas; Grupo de Estudos Espíritas Garcia; Grupo Espírita em Busca da Caridade; Grupo Espírita Eurípedes Barsanulfo; Grupo Espírita Frederico Junior; Grupo Espírita Semente; Sociedade Espírita Antônio Vieira; Sociedade Espírita Lar de Maria; Sociedade Espírita Padre Antônio Vieira e Sociedade Espírita Paz e Amor.

⁴ Nesta pesquisa fenomenologia é entendida a partir das formulações de Rodolfo Petrelli quando diz que: “Fenomenologia é a ciência que se aplica ao estudo dos fenômenos: dos objetos, dos eventos e dos fatos da realidade.” (PETRELLI, 2001, p.15). Para o autor, a fenomenologia “(...) é então, uma ciência descritiva do objeto da (realidade) considerado, em ‘si- mesmo’, na sua essência. É uma ciência descritiva da realidade, de seus objetos e fatos, como significativos de algo que se abstrai e transcende a pura materialidade significativa. E, sendo uma ciência dos objetos e dos fatos da realidade, de como estes se apresentam à consciência de quem os experienciam, é, então, a ciência de uma realidade significativa “para mim”, “para nós” ou “para eles.” (PETRELLI, 2001, p. 17)

⁵ Tais fontes, que iluminaram minha compreensão do Espiritismo, são basicamente: *O Livro dos Espíritos* (1857); *O que é Espiritismo* (1859); *O Livros dos Médiuns* (1861); *O Evangelho segundo o Espiritismo*

Empreendi minha averiguação científica a partir de uma abordagem semiótica da cultura religiosa Kardecista que se circunscreve à observação e análise da linguagem expressa pelo médium espírita, seja ela oral, corporal ou escrita. Onde entendo a expressão *semiótica* tal como na perspectiva epistemológica oriunda de Geertz que prevê uma investigação acerca dos sentidos atribuídos pelos sujeitos interlocutores da pesquisa como relevantes sob o ponto de vista metodológico, pois eles constituem um objeto profícuo de estudo. Tal como coloca na seguinte passagem do livro *A interpretação das culturas* (2008):

“O ponto global da abordagem semiótica da cultura é, como já disse, auxiliar-nos a ganhar acesso ao mundo conceptual no qual vivem os nossos sujeitos, de forma a podermos, num sentido um tanto mais amplo, conversar com eles.” (GEERTZ, 2008, p. 17)

Já a categoria linguagem é admitida por mim não como um sistema de sinais fonéticos e gráficos exclusivamente, mas como correspondendo à cosmovisão, ou seja, à cultura de um povo e de uma determinada época. A linguagem comunica valores e expressa importantes significados, não se trata de uma cópia fidedigna do real, mas de um instrumento indispensável para a organização da realidade. Conforme coloca Rubem Alves em seu livro *O suspiro dos oprimidos*: “A linguagem é a memória coletiva da sociedade.” (ALVES, 1999, p. 15). Neste sentido, proponho que a religião seja mais do que um sistema que elabora e coordena regras para a vida social de seus adeptos, isto é, que corresponda à linguagem por meio da qual os religiosos significam suas ações, sejam elas sociais ou religiosas. Por isso, uma análise semiótica é legítima, pois não se contenta apenas com a forma da linguagem, ou seja, dos signos tão-somente, mas busca também o conteúdo delas.

Nessa perspectiva, não é necessariamente a experiência de incorporação de um espírito associado à noção de mediunidade que nos interessa em si, mas sim, o que pode dizer o médium a seu respeito, em deferência do que faz ritualmente no contexto do centro espírita e de sua vida particular, de como interpreta e significa sua prática mediúnica. Trocando em miúdos importa-me examinar a linguagem construída e expressa pelo médium acerca de sua respectiva experiência mediúnica, para então observá-la com relação às suas implícitas dimensões objetiva- institucional e subjetivamente construídas.

(1864); *O Céu e o inferno* (1865); *A Gênese* (1868) e a *Revista Espírita* publicada por Allan Kardec até 1869, ano de seu falecimento, além de *Obras Póstumas* (1890).

Interessa-me especular sobre como a experiência mediúnica dos médiuns de Juiz de Fora são valorizadas dentro da comunidade religiosa que a acolhe e as legitima. Parto do pressuposto de que essa linguagem pelo médium expressa é veiculada comprometidamente com o processo de nomização⁶ de um grupo social espírita e assume, portanto, um status de constituição cognitiva e normativa, redundando no que se concebe como o conhecimento postulado pela doutrina. Onde inexoravelmente um processo de ordem dialética se constrói e é construído retroativamente.

Desse modo, preocupa-me saber como a linguagem construída em torno de tal experiência mediúnica, que por vezes, chamo de *narratividade mística*, é concebida enquanto uma forma real e legítima pelos indivíduos e grupos sociais espíritas analisados, num movimento que postula a naturalização do que se concebe enquanto sobrenatural pelo senso comum. Importa-me apurar especialmente o que os médiuns dizem sobre aquilo que fazem e sobre o que concebem como experiência mediúnica, apresentada nos termos postulados pelo Kardecismo. Pois, acredito que ao contarem sobre quem são, sobre o que pensam e sobre o que fazem, esses médiuns empregam uma linguagem êmica a qual procuro captar e examinar.

A linguagem nesse sentido, aparece associada à mensagem revelada pela tradição religiosa Espírita, que, por conseguinte, está associada a uma expressão sócio e culturalmente instituída. Seja essa mensagem transmitida de forma oral, corporal ou escrita- a linguagem que os médiuns proclamam elabora e dialoga com uma cosmovisão, a qual denota uma determinada concepção compartilhada pelo grupo social no qual se insere o médium- acerca do que seja a realidade passível de ser admitida.

Interessa-me, sobretudo, examinar as concepções construídas sobre uma realidade arquitetada e compartilhada socialmente, com destaque para a questão das interferências tenazes de espíritos no cotidiano ordinário dos adeptos do Espiritismo. Meus interlocutores são justamente os médiuns, que relatam as mais distintas experiências

⁶ O processo de nomização para Peter Berger é equivalente à atividade ordenadora da sociedade. Em suas palavras: "(...) o ato nomizantes visa uma ordem compreensiva de todos os itens que possam ser objetivados linguisticamente, isto é, visa um nomos totalizante." (BERGER, 1985, p. 33)

mediúnicas as quais, por sua vez, variam das mais triviais e sutis às mais extravagantes e raras⁷.

Em função desta pesquisa admitir que a crença espírita abriga a constante interação entre entidades e/ou espíritos e os seres humanos que, conseqüentemente, comunicam-se por meio da atuação do médium, pergunto-me se a influência do mundo espiritual poderia chegar a extrapolar os momentos do culto direcionados no espaço do centro espírita e se instalar também na vida habitual destes indivíduos, influenciando-os diretamente em suas tomadas de decisões, nas suas representações acerca da realidade e, enfim, atuando diametralmente em suas formas de construir um mundo e se relacionar com ele. Noutros termos, interessa-me especificamente compreender o lugar, o papel e a função sociocultural desempenhada pelo médium no interior da religião espírita. Que representações ele faz acerca de si mesmo e como ele, por oposição é entendido pelos demais adeptos do Espiritismo, bem como também pela sociedade de Juiz de Fora. Como a mediunidade pode expressar formas de viver e ser- no- mundo?

A presente problematização justifica-se na medida em que me permite de um lado, mapear a abrangência da religião espírita na vida daqueles que a experienciam, especialmente, os médiuns e, do outro lado, concede-me instrumentos para compreender como na atualidade a vivência da mediunidade ainda continua a constituir importantes significados que se estendam para a vida em sociedade.

Considero de antemão que a mediunidade é um fenômeno místico presente em diversas tradições religiosas universais e brasileiras, tais como: o Candomblé, a Umbanda, O Vale do Amanhecer, as denominações ayahuasqueiras (Barquinha, Santo Daime, União do Vegetal), o Vodou do Haiti, as religiões celtas, entre outras, e da mesma maneira, no próprio Espiritismo vinculado às decodificações das mensagens dos espíritos feitas por Allan Kardec. Tais denominações religiosas legitimam as práticas mediúnicas enquanto reais, imprimindo-lhes um status ontológico de validade suprema, pois relacionam a mediunidade à realidade que aceita uma relação intrínseca entre a dimensão tangível e a dimensão intangível, e, onde tal associação dos planos material e espiritual

⁷ As experiências mediúnicas são classificadas dentro da tradição Espírita Kardecista mediante a qualidade das manifestações de mediunidade apresentadas. Deter-me-ei mais detalhadamente a tal categorização êmica nos 2º, 3º e 4º capítulos da presente dissertação.

são definidas enquanto a realidade última, universalmente presente e naturalmente firmada e reconhecida.

A legitimação conferida pela religião espírita à experiência da mediunidade vivenciada pelo ator religioso denominado médium, confere à construção da identidade do mesmo uma feição de inevitabilidade ontológica. Desta forma, não se escolhe necessariamente ser um médium, geralmente o indivíduo descobre-se enquanto um médium, e a partir desta constatação desenvolve-se toda uma prática voltada ao aperfeiçoamento desta condição. O médium na maioria das vezes identifica sua experiência com a espiritualidade enquanto mediúnica, e procura um grupo espírita que dará vazão à sua mediunidade e a legitimará conforme um corpo de sentido já previamente estabelecido pela doutrina espírita. No entanto, o próprio médium também constrói coextensivamente a instituição espírita a qual pertence, e peremptoriamente define os temas e os termos de sua doutrina religiosa, do mesmo modo que conjuntamente elabora e molda a sua prática invariavelmente. Tal processo se apresenta de forma dialética, pois, a religião espírita não está estacionada no tempo e no espaço e inevitavelmente articula uma incessante dinâmica entre tradição e inovação epistemológica e doutrinária. A todo momento novos médiuns se descobrem enquanto tais, transformando o cenário espírita conforme a prevalência da manifestação de suas experiências mediúnicas e desta forma, ressaltando o caráter atual e dinâmico da religião.

Segundo a crença kardequiana, cada médium teria sua maneira peculiar de manifestar a mediunidade e tais particularidades acerca das experiências místicas relatadas pelos médiuns, de forma associada corroborariam dialeticamente para a construção de um corpo de sentido relativo à doutrina propagada pela religião espírita, pautada especialmente pelo contato entre os vivos e os mortos e pela ideia de continuidade para a vida do espírito, corroborando assim para uma fixação da experiência mediúnica no imaginário espírita.

Acredito que aqueles que frequentam os centros espíritas e recorrem à doutrina de Kardec, mesmo que não sejam necessariamente médiuns, supostamente acreditam na veracidade da capacidade de interação dos mesmos com o mundo espiritual, e ao frequentarem as casas espíritas, receberem o passe magnético, adquirirem e lerem livros e revistas publicadas por editoras difusoras do espiritismo, por conseguinte, acabam legitimando a crença na existência dos espíritos e em suas relativas práticas mediúnicas.

Esses crentes nos postulados do Espiritismo encontram na intermediação dos indivíduos nomeados como médiuns, associados ao saber propagado pela religião espírita, as principais respostas para as suas perguntas fundamentais sobre o como e o porquê da realidade se apresentar a eles de determinada maneira e para que servem quaisquer acontecimentos da vida ordinária. Isso significa que, o Espiritismo fornece o pano de fundo para a afirmação de uma realidade que se apresenta ao sujeito de forma determinantemente imposta antes de seu nascimento, e que conforme o desenvolvimento das contingências da vida, vai assumindo contornos específicos. Nesse movimento, as escolhas firmadas são categóricas para a ratificação de suas visões de mundo. Admite-se que inclusive suas ações particulares também corroboram para a solidificação de uma realidade que se apresenta a eles, mas que eles igualmente possuem o poder de transformação e uma capacidade inquestionável de submeter suas pulsões espirituais subjetivas, que, por sua vez, despontam em caráter autêntico e espontâneo.

Parto do pressuposto que as explicações hermenêuticas derivadas das mensagens decodificadas por Allan Kardec são de caráter tanto cognoscitivo quanto normativo, pois, referem-se tanto à construção do pensamento do médium, o que implica na elaboração de uma cosmovisão onde o intangível é inalienavelmente real, e implicam diretamente em formas de ser e se colocar no mundo. Consequentemente as mensagens expressam uma linguagem e desta maneira significam a realidade, segundo os termos internalizados pelas estruturas mentais dos sujeitos, que levem em consideração as explicações espíritas e que intersubjetivamente as processem e as devolvem na forma de uma ação social objetivada no cotidiano.

As concepções místicas presentes no Espiritismo deram origem a um complexo sistema religioso que implica em uma teodiceia/cosmovisão específica. A religião espírita, bem como qualquer outra religião, em maior ou menor grau, dimensiona em suas teodiceias a dinâmica do pensamento social expresso num *continuum* entre irracional-racional.

Admito que a doutrina elaborada pelos espíritos com o auxílio das transcrições e organização de Allan Kardec e de sua equipe de médiuns decodificadores apresentam explicações de caráter racional para fenômenos de caráter místico. Sua concepção de mundo traz a afirmação da ideia de uma constante e imperiosa interação entre os planos material ou terreno e o plano imaterial ou espiritual.

O Espiritismo articula a percepção de possíveis anomias sociais de forma integrada a uma interpretação inteiramente racional. Nessa perspectiva, a ação humana no mundo implicaria em consequências que gerariam karma⁸ para as próximas vidas. No entendimento espírita, o propósito da reencarnação é a resolução de certas pendências e problemas de diversas ordens envolvendo os relacionamentos com os outros seres humanos e com a natureza. Embora, vale ressaltar, que existam também certas vertentes doutrinárias que assegurem que a partir de uma determinada idade, que gira em torno dos quarenta anos, o indivíduo passa a trabalhar com o karma gerado até então, nesta mesma encarnação. De acordo com os espíritas, a intenção de uma reencarnação e da vida humana é primeiramente resgatar as relações sociais passadas e lidar com essas mesmas relações nessa encarnação, de forma a liquidar as dívidas com esses espíritos encarnados. E isso se daria através do empenho no intuito de apaziguar as tensões, promover o perdão e, sobretudo, o entendimento. A propósito da senda do espírito, alcançado mediante o estudo atilado e o comprometimento com a prática do bem por meio da caridade, o médium deveria se portar de forma adequada no mundo de maneira a capacitar a evolução espiritual. A reencarnação almeja, então, gerar conhecimento para o espírito que nesse processo de expiação na Terra se aperfeiçoaria e se elevaria em termos de consciência.

Sob este ponto de vista admite-se que toda a ação humana gera consequências que reverberam numa teia de relacionamentos e repercutem no cosmos que integra os planos visível e invisível. Na explicação da doutrina espírita passado, presente e futuro estão conectados e possuem uma razão de ser específica e significativa.

Embora toda religião dimensione inerentemente sempre as duas dimensões racional e irracional, uma ou outra tenderia a se sobressair. No caso do Kardecismo ambos aspectos podem ser observados entre os polos irracional- racional das teodiceias, onde a doutrina espírita se assemelha à percepção dualista constituída entre as forças antagônicas

⁸ Embora o próprio Allan Kardec não tenha usado em seus escritos o termo "karma" ou qualquer de suas variações, esta veio a ser mais tarde incorporada ao jargão espírita por alguns adeptos do Espiritismo, para designar o nível de evolução espiritual de cada indivíduo, ao qual se devem as circunstâncias favoráveis ou desfavoráveis que venha a encontrar. No entanto, para explicar isto a religião Espírita apresenta um conceito mais abrangente: a lei de *causa e efeito*. Enquanto que normalmente o conceito de "karma" sugere uma dívida a ser resgatada, a lei de causa e efeito apresenta a ideia de que o futuro espiritual depende das ações e decisões do presente. Nesse sentido, uma causa positiva geraria um efeito positivo, enquanto que uma causa negativa geraria um efeito igualmente negativo.

do bem e do mal, tal como encontradas no zoroastrismo ou no gnosticismo. Aqui o dualismo pode ser entendido como intermediário entre a matéria e o espírito.

Dessa forma, o mal existe para os espíritas e está presente nos dois mundos, e a ideia de uma redenção encontra-se na atitude ascética, pautada pela caridade, consciente e centrada na evolução, no respeito ao próximo, seja ele de que dimensão for, encarnado ou desencarnado.

A realidade concebida pelo universo de significação da tradição espírita depende sobretudo da presença de estruturas sociais nomizantes⁹ capazes não apenas fornecer um *nomos*¹⁰ universalizante, quanto a de legitimá-lo num processo simultaneamente arquitetado. Para que a realidade que envolve a interação entre os planos visível e invisível apareça como óbvia, ela deve ancorar-se na construção comum àquele determinado grupo acerca do que seja uma realidade passível de ser admitida. O corpo de sentido da religião requer assim que sucessivas gerações de indivíduos sejam socializadas mediante o seguimento de tais parâmetros, de tal modo que esse mundo espiritual seja também real e natural para eles. A religião espírita, dito de outra maneira, nos fornece as estruturas de plausibilidade capazes de assegurar a existência dos espíritos e a possibilidade de interação com os mesmos enquanto um processo real e inevitável. Conforme essa plausibilidade se comprova na experiência religiosa individual ela se fortalece e se reafirma socialmente, pois a partir de um movimento dialético, ao passo que a religião e a sociedade precedem o indivíduo, esse também as transforma continuamente.

⁹ O ato de nomear, de estabelecer uma palavra cujo sentido corresponda a um fenômeno ou ação parte de um esforço de estabelecer uma relação de significado e valor que sejam comunicáveis e compartilháveis.

¹⁰ Para Berger: “ O mundo social constitui um *nomos* tanto objetiva quanto subjetivamente. O *nomos* objetivo é dado no processo de objetivação como tal. O fato da linguagem, embora tomado em si mesmo, pode logo ser visto como a imposição da ordem sobre a experiência. A linguagem nomiza impondo diferenciação e estrutura no fluxo ininterrupto da experiência. Quando um item da experiência é no meado é ipso facto retirado desse fluxo e ganha estabilidade como entidade assim nomeada. A linguagem proporciona além disso uma ordem fundamental de relações pela adição da sintaxe e da gramática ao vocabulário. É impossível usar a linguagem sem participar de sua ordem. Pode-se dizer que toda a linguagem empírica constitui um *nomos* em formação, ou com igual validade, uma consequência histórica da atividade nomizantes de gerações de homens. O ato nominante original é dizer que um item é isto e, portanto, *não aquilo*. (...) o ato nomizantes visa uma ordem compreensiva de *todos* os itens que possam ser objetivados linguisticamente, isto é, visa um *nomos* totalizante. ” (BERGER, 1985, p. 33)

A experiência mediúnica, nesse sentido, ganha status de legitimação, pois serve para perpetuar a crença no mundo dos espíritos, firmando dessa forma suas estruturas de plausibilidade.

Ao frequentarem os centros espíritas com o intuito de acatar os ensinamentos enunciados pelos médiuns nas palestras, receber os passes magnéticos, ouvir conselhos, proferir preces, os sujeitos estão supostamente recorrendo à linguagem espírita e presumivelmente aceitando e postulando a cosmovisão espírita pautada pela presença interativa dos espíritos em suas vidas e naquele espaço, durante o momento do culto.

Por esse ângulo me pergunto se devo denominar o frequentador do centro espírita como um crente, ou como um devoto espírita? Trata-se de uma religião confessional? Por hora, para não me deter nesta questão de nominação e classificação, os designarei genericamente de crentes, simpatizantes e adeptos do espiritismo kardecista, pois creio que a identidade espírita é relativamente complexa e heterogênea, o que por sua vez, demanda uma discussão pormenorizada que não configura objetivo da presente dissertação.

O espiritismo é uma doutrina filosófico-religiosa-científica cujo principal intuito é desenvolver estudos e fornecer explicações acerca de temas cruciais que envolvem o ser humano e sua relação com outros seres humanos, bem como também com os espíritos dos mortos que um dia foram seres humanos. O Espiritismo levanta todos os mesmos temas apontados pelas grandes religiões mundiais e os discute à luz de suas especificações teológico conceituais, que, antes de tudo, admitem uma constante e irretorquível relação de interdependência entre distintas dimensões do cosmos. Cosmos esse habitado não apenas por seres humanos carnais, mas também por uma miríade de seres espirituais cujas estruturas materiais apresentam menor densidade energética, mas que se constituem enquanto consciências pensantes e independentes.

Em síntese a presente dissertação dispõe de elucubrações acerca das experiências mediúnicas reveladas por intermédio das falas dos médiuns entrevistados, investigando como se é possível assegurar uma ontologia de certa intuição sensível, numa catarse de significados capazes de promover uma espécie de sensação de segurança existencial axiomática, conferindo respostas facilmente assimiláveis e instantâneas para todas as perguntas existenciais mais essenciais. Tal sensação de irrefutabilidade ontológica para a

experiência mediúnica se traduz- num sentido absoluto e espontâneo que é desvendado na imediatez do êxtase, do transe, da possessão ou da incorporação, onde se observa claramente os estados de consciência alterada e onde este instante fugaz da experiência mística, de caráter imensamente transformador se revela.

Ao longo de meses de cumprimento de uma etnografia em centros espíritas vinculados à AME (Aliança Municipal Espírita) várias descobertas trouxeram novas perspectivas investigativas, nas quais a dimensão da subjetividade captada através dos relatos das experiências místicas mediúnicas previstas sob o contorno do espiritismo kardecista se apresentaram muito profícuas. Configurando extenso material de análise que confrontado com a revisão bibliográfica, configuram a linha metodológica de execução desta pesquisa.

A etnografia me forneceu-me um arcabouço teórico, construído enquanto um repertório de conceitos gerais tais como: *identidade, pertencimento, imagem, imaginário, símbolos, cultura*, entre outros, capazes de tornar cientificamente legítimas as descrições das ocorrências triviais do cotidiano. Nesse sentido, trabalho tanto com as categorias de interpretação sociocultural utilizadas pelos investigados na pesquisa, quanto com o arcabouço teórico e o léxico da antropologia, das ciências sociais e áreas afins à pesquisa sobre religião.

Como postura adotada em campo parto do princípio da máxima antropológica que lança o desafio epistemológico e metodológico de se colocar analiticamente na pesquisa a partir da visão do outro, tomando- o como o objeto central da análise. Tal compreensão prevê que esse outro (no caso o médium) seja, portanto, encarado na visão dele mesmo, ou seja, que o sujeito da pesquisa, esse outro, seja enxergado através de seu próprio olhar. Relativizando as posturas e representações dos médiuns a partir de seus contextos e cosmovisões. E assim sendo, se dá a primeira abertura à tolerância com relação à cultura e a cosmovisão do outro, o estranho, tomado no sentido daquele que não é familiar, e que por sua vez comparece não mais como exótico proveniente de terras longínquas, mas como um indivíduo qualquer próximo fisicamente. É necessário admitir que a alteridade é coexistente no mundo e precisa ser entendida e respeitada, por isso o empenho em demonstrar as linhas gerais de apreensão da figura do médium e de sua faculdade designada mediunidade.

Preciso, portanto, prestar atenção para o lugar de onde as coisas são ditas, de onde parte a descrição da experiência mediúnica, e considerar que o médium por se tratar inevitavelmente de um religioso, fala do lado da crença, do apego muitas vezes em sua visão irrefutável, da afetividade que transborda impensada, e que nós pesquisadores, por nossa vez, devemos lançar a contrapartida de nossos estudos científicos, que seria justamente a relativização de todas as interações em campo, examinadas sob a luz analítica das ciências da religião.

Ao longo da realização do trabalho do campo, meu exercício foi basicamente o de observar, escutar, conversar com as pessoas, estabelecer relações e contatos, coletar informações diversas, descrever e reuni-las analiticamente. Desta forma as categorias de apreciação não foram totalmente estabelecidas previamente, e sim no decorrer da interação com os grupos espíritas investigados. Para a escrita desta dissertação procurei partir das categorias de apreensão da realidade da vida social inseridas por meus interlocutores, ressaltando suas próprias concepções acerca de seu sistema cultural e religioso espírita.

Apresento a seguir um primeiro capítulo que se propõe a agenciar uma retomada conceitual acerca dos estudos sobre o médium e a faculdade mediúnica na perspectiva analítica das Ciências da Religião, tentando traçar conexões possíveis com outras áreas do conhecimento, especialmente a Antropologia e a Sociologia, e acionando autores clássicos e contemporâneos, estrangeiros e nacionais, para o embasamento deste desafio teórico. Discuto inicialmente os contornos epistemológicos que meu objeto de estudo o médium e a mediunidade receberam, e defino a perspectiva teórica e metodológica adotada para analisar os princípios centrais da cosmologia espírita. O segundo capítulo, por sua vez, traz uma abordagem da doutrina espírita realizada a partir da perspectiva epistemológica das ciências da religião sobre o médium e a mediunidade. Neste capítulo, discuto categorias importantes encontradas na discussão da Antropologia da religião, tais como mito e rito e procuro as encaixar no enquadramento do campo religioso espírita. Na sequência, o terceiro capítulo se detém na análise da questão específica do tratamento da categoria experiência mística e experiência religiosa por parte dos estudos em CRE, bem como também esmiúça o entendimento acerca do que seja a experiência mediúnica, trazendo uma descrição etnográfica realizada em centros espíritas da cidade de Juiz de Fora. Bem como articula também, um levantamento de relatos de experiências mediúnicas conseguidos por meio de entrevistas abertas e semi-diretivas e as interpreta

mediante a luz analítica do campo epistemológico da CRE. Discuto neste ponto da dissertação também parte da literatura que versa sobre as categorias, êxtase, incorporação, transe e possessão.

As considerações finais retomam a possibilidade de a Ciência da Religião voltar-se ao estudo do fenômeno subjetivo da experiência mística, sem deixar de apontar para aspectos objetivos como encontrados da discussão sobre experiência religiosa. Pois ao adotar um mosaico de referenciais teóricos e lançar o olhar para a experiência religiosa, enquanto pesquisadora me deparo com um rico campo de conhecimento ainda pouco explorado na Ciência da Religião.

CAPÍTULO I-

O MÉDIUM E A MEDIUNIDADE- UM RECORTE EPISTEMOLÓGICO A PARTIR DA PERSPECTIVA ANALÍTICA DA CIÊNCIA DA RELIGIÃO

I.1- A intercomunicabilidades entre Ciência da Religião e Ciências Sociais na abordagem ao campo religioso espírita

Antes de partir para a conceitualização do que seja necessariamente o médium e a faculdade da mediunidade, bem como proceder a um exame sobre sua experiência mística e religiosa, possibilitado mediante o trabalho de campo de observação participante em alguns centros espíritas kardecistas de Juiz de Fora- MG e da execução de entrevistas com os médiuns, tratarei de ponderar primeiramente a respeito de alguns pontos teóricos centrais para uma abordagem procedente das Ciências da Religião.

A Ciência da Religião constitui-se num campo relativamente novo do conhecimento¹¹, que vem se firmando paulatinamente e angariando maiores espaços programáticos nas discussões acadêmicas. Porém, por apresentar a proposta de um método¹² peculiar, que no meu juízo, antes de tudo admite a abordagem a uma dimensão específica e intrasferível, a do *numinoso*¹³, e que em cuja raiz epistemológica se encontra uma inerente interdisciplinaridade instrumental, é que a CRE se configura enquanto uma área distinta de construção do conhecimento científico. Logo, a CRE ganha autonomia epistemológica, não necessariamente por apresentar como objeto de estudo a religião,

¹¹ Para maior aprofundamento na questão do surgimento da Ciência da Religião enquanto um campo específico de produção do conhecimento, ressaltando suas tensões e aproximações com outras áreas científicas afins, sugiro a leitura do livro “Ciências Sociais e Ciências da Religião- Polêmicas e interlocuções” (2008) de autoria do professor Marcelo Camurça, especialmente nos capítulos: 1- *Ciência da religião, ciências da religião, ciências das religiões?*; 2- *Entre as Ciências Humanas e a Teologia- O lugar de um Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião*; 3- *Ciências da Religião- Método e objeto, tensões e perspectivas*. Outro artigo que aborda a “História da Ciência da Religião” é de autoria de Frank Usarski, encontrado no “Compêndio de Ciência da Religião” (2013). Ambos trabalhos de Camurça e Usarski foram publicados pela Editora Paulinas.

¹² Como contraponto à perspectiva que acredita que a Ciência da Religião apresenta um método próprio, proponho artigo de Steven Engler e Michael Stausberg intitulado *Metodologia em Ciência da Religião*, onde o autor levanta a questão da escassez de bibliografia sobre o tema e da não especificidade de um método.

¹³ *Numinoso* foi o termo cunhado por Rudolf Otto (2007) para designar o domínio do mistério tremendo e fascinante. Trata-se de uma categoria que se refere à interpretação e não é passível de total descrição. Não se é possível acessar o domínio do numinoso por meios diretos, mas sim indiretos.

pois esse tema foi, e é, largamente abordado por várias outras ciências¹⁴, mas sim, por apresentar um método particular, que por sua vez, recorre à uma perspectiva metodologicamente pluridisciplinar e integrativa.

Alguns autores definem a Ciência da Religião como um *campo disciplinar*, detentor de uma estrutura *aberta e dinâmica*. (FILORAMO & PRANDI, 1999, p. 13). Já outros autores, como Elisa Rodrigues (2011), por exemplo, acreditam que mais que um *campo disciplinar* a CRE configura-se enquanto um *campo religioso*¹⁵, que por sua vez, se encontra em constante movimento de transformação e pode ser abarcado por uma hermenêutica compreensiva pautada pela eliminação ou amenização das assimetrias¹⁶ entre pesquisador e pesquisado, durante o processo de mútuo contato entre ambos.

A vertente epistemológica da Ciência da Religião congrega abordagens provenientes de uma pluralidade de disciplinas que buscam apreender o fenômeno religioso enquanto um relevante objeto de pesquisa. Contudo, conforme coloca Eduardo Cruz em seu artigo intitulado *Estatuto epistemológico da Ciência da Religião*, o campo disciplinar das Ciências da Religião deve apresentar certas virtudes epistemológicas básicas, como: “(...) sensibilidade para com o fato empírico, premissas de fundo plausíveis, coerência com outras coisas que conhecemos e exposição a críticas das mais variadas fontes”. (CRUZ, 2013, p.43)

No caso específico da presente investigação que se pretende pautada pela epistemologia da Ciência da Religião, preocupo-me em observar e interpretar as manifestações mediúnicas vivenciadas pelos médiuns espíritas. Simultaneamente à imersão no universo kardecista da cidade de Juiz de Fora- MG, através da visitação a

¹⁴ Tais como a *Teologia*, a *Psicologia*, a *História das Religiões*, a *Sociologia da Religião*, etc.

¹⁵ Segundo Elisa Rodrigues: “Campo religioso é o lugar em que forças estruturantes em contato disputam legitimidade e o campo é onde se estabelecem negociações entre diferentes vozes sociais.” (RODRIGUES, 2011, p. 75).

¹⁶ Elisa Rodrigues defende a tentativa de se empreender uma pesquisa simétrica, e coloca que: “Ao tratarmos especificamente o tema da religião, desconstruir as assimetrias implicaria verificar, nos termos dos religiosos, como funcionariam e o que significariam as expressões religiosas e as experiências individuais “pregnantes de emoção, de efervescência induzida e de experimentação polivalente” e, reconhecendo que elas são constituídas de uma lógica não- marginal, percebê-las não simplesmente como desvios de algum modelo ideal (católico- apostólico romano, protestante anglo saxão etc), mas como racionalidade que mobiliza e articula vários sentidos de acordo com determinadas redes sociais. Desse modo, essa teoria etnográfica produziria um devir nativo, isto é, quando o discurso do nativo afeta o pesquisador que é compelido a perguntar pelos sentidos que subjazem à racionalidade do pesquisado”. (RODRIGUES, 2011, p. 70).

centros espíritas, onde pude verificar de perto a atuação dos médiuns, busquei interpretar tais fenômenos religiosos e culturais mediante as matizes analítico científicas fornecidas pela CRE, que são: a observação participante, a fenomenologia e o método indutivo que prevê o recorte de categorias operativas tais como o mito, o rito e a experiência religiosa. Assim, este trabalho não pretende ser exclusivamente um canal de voz irrefletida aos sujeitos da pesquisa, e, sim, tem como objetivo central apresentar criticamente uma interpretação dos relatos acerca da experiência mediúnica em contraposição às discussões articuladas por um corpo teórico adequado ao embasamento das observações do campo.

Para o tratamento das observações de campo recorri às contribuições de vários autores oriundos de diversas áreas das ciências humanas em diálogo com a Ciência da Religião, e, a partir de uma breve apreciação teórica acerca de seus principais pontos de vista epistemológicos, busquei apreender através de suas respectivas premissas analíticas um recorte e um dimensionamento viável para o meu objeto de estudo que são o médium e a mediunidade.

Acredito ser a Ciência da Religião uma área habilitada em investir em abordagens plurimetodológicas, o que requer, portanto, um criterioso enquadramento do objeto a ser averiguado, para somente então poder assim conferir o substancial caráter científico ao mesmo. A seguir procederei a uma breve síntese das referências consultadas a partir da CRE, da Antropologia da Religião, da Sociologia da Religião e da Fenomenologia da religião, para através delas promover uma bricolagem analítica viável à circunscrição do meu recorte investigativo.

A Ciência da Religião por se tratar de um campo epistemológico ainda em processo de formação no Brasil, assume uma característica plástica que reivindica intrinsecamente sua articulação à outras áreas do conhecimento. Meu posicionamento analítico para o enquadramento do fenômeno religioso propõe, portanto, um extensivo exercício de ajuste teórico dos fenômenos observados, por isso, justifico o esforço de advier ponto por ponto do trajeto epistemológico por mim encontrado, demonstrando assim as principais perspectivas teóricas consideradas pertinentes para o desenvolvimento deste trabalho. É justamente no intuito de repassar cada um dos campos científicos acionados, autor por autor e seus principais apontamentos teóricos sistematicamente, e, especialmente nas passagens em que eles ajudam-me a melhor encaixilhar o objeto da mediunidade, que se apresentam as linhas a seguir.

Começo esta breve revisão acionando um grande clássico da Ciência da Religião, Rudolf Otto¹⁷ e sua imprescindível obra: *O sagrado: Os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional* (2007). Otto é conhecido por reivindicar um esquema especial para tratamento do fenômeno religioso, que apregoa preliminarmente a apreensão do *numinoso*. Segundo compreendo, esta categoria está totalmente imbricada a uma dimensão afetiva, o que por sua vez reconhece uma espécie de captura do conhecimento pelo sentimento religioso, que se comunica diretamente com a realidade tremenda e fascinante, majestosa, polêmica e radicalmente diferente da realidade presente no cotidiano trivial. Dimensão fascinante essa, segundo a perspectiva analítica de Otto, presente em todas as denominações religiosas e por suposto, posso deferir, também no Kardecismo.

O numinoso aparece como uma dimensão do sagrado. Otto adota a perspectiva de privilegiar os aspectos não- racionais do sagrado, sem assim excluir os aspectos racionais completamente. É justamente para identificar o aspecto não- racional do sagrado é que ele cunha o termo *numinoso*, embora o mesmo não deixe de carregar também características de racionalismo. O numinoso ainda que não possa ser entendido, nem tampouco explicado, em função de se tratar de uma experiência religiosa, que só pode ser compreendida na medida em que for vivenciada, mesmo que não possa ser completamente traduzida em palavras e expressa em termos cognoscíveis. No entanto, para Otto, o conhecimento gerado pela experiência do contato com a dimensão do numinoso se explica no “sentimento de ser criatura” (OTTO, 2007, p. 52), que por sua vez, revela a existência de uma completa relação de dependência, fruto da própria condição de nulidade do ser em face do incompreensível inefável. Em suas palavras:

“(…) trata-se da sensação de afundar, ser anulado, ser pó, cinza, nada, e que constitui a matéria-prima numinosa para o sentimento de “humildade” religiosa. ” (OTTO, 2007, p. 52).

Dentro desse ponto de vista, o médium seria um ator consagrado na cosmologia espírita, pois ele é considerado aquele sujeito capaz de experienciar o inefável, a dimensão do numinoso, do mágico, do mistério tremendo e fascinante. Esse mistério inefável apresenta-se para este sujeito como algo que está diretamente presente em seu cotidiano,

¹⁷ O filósofo, pastor e teólogo Rudolf Otto (1869-1937) nasceu em Peine na Alemanha em uma família protestante. Publicou sua mais importante obra *Das Heilige* em 1917. O auto assumiu a cadeira de professor na Universidade de Göttinger de 1897 a 1907.

mais que se revela de forma extraordinária, irrompendo em meio a trivialidade e comumente marcado por uma forte carga emocional de efervescência induzida. Pois esse encontro com o divino, por meio da experiência mediúnica tem como traço distintivo o fato de ser carregado por forte teor afetivo, prenhe de significados e sentidos determinantes para a construção de uma cosmovisão e de sua atrelada identidade de médium.

Em meu entendimento sobre a perspectiva de Rudolf Otto (2007), a religião é constituída por dois elementos essenciais: um racional e outro irracional. O autor defende que por mais que se recorra a um arcabouço racional para acercar-se da temática da religião, é imperioso que se reconheça seu caráter irremediavelmente irracional, permanentemente presente e extremamente significativa. Para o Otto, o divino suscitado pelo caráter numinoso de uma experiência religiosa pode em alguma medida inclusive, tornar-se auto evidente e conseqüentemente dispensar explicações e formulações conceituais.

Ao comparar o caráter numinoso do cristianismo com o de outras religiões (OTTO, 2007, p. 33), o autor expõe a oposição existente entre o racionalismo e o sentimento não-racional. (OTTO, 2007, p. 34). Para o filósofo o que importa são os aspectos não cognoscíveis da religião, que foram abafados pela perspectiva racionalista que se sobrepôs ao aspecto não- racional. Neste sentido, é o *mysterium tremendum et fascinans* (mistério, tremendo e fascinante) o responsável por denominar o traço distintivo do caráter numinoso, e é este sentimento despertado pelo contato com o numinoso, que é considerado relevante sob o ponto de vista analítico.

Em seu ponto de vista, o núcleo da experiência religiosa corresponderia à experiência do sagrado, ou seja, do contato com uma realidade transcendente, dimensão essa, impossível de ser totalmente apreendida pela razão. E apresenta como traço importante o aspecto do fascínio, que exerce admiração e terror nos que a experimentam concomitantemente.

Para minha abordagem indutiva, as formulações teóricas que a professora do departamento de Ciências da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, Elisa Rodrigues traz em seus textos são fundamentais. Em artigos como: *Ciência da Religião e Ciências Sociais: aproximações e distanciamentos* (2011), *Insights teóricos a partir de*

dois clássicos das Ciências Sociais da Religião: Durkheim e Weber (2012) e As Ciências Sociais da Religião como Ciências da Interpretação (2014), entre outros, a autora nos fornece os principais elementos cognoscitivos necessários para se pensar metodologicamente o objeto de estudo por excelência da Ciência da religião: o fenômeno religioso e sua ação social correlacionada.

De acordo com Rodrigues uma aproximação entre a Ciência da Religião e as Ciências Sociais no que tange a abordagem sobre o fenômeno religioso, deve considerar imprescindivelmente as trocas metodológicas entre ambas áreas do conhecimento, sem, no entanto, deixar de viabilizar um recorte autônomo ao fenômeno religioso pesquisado. A autora chama a atenção para a necessidade de problematizar as metodologias de investigação em CRE, e toma-las enquanto “livre de premissas”, segundo suas palavras:

“Colocando o debate nesses termos, dirigimos nossa reflexão para a metodologia de investigação da ciência da religião. Quais são as tradições que constituem seu quadro de referências teóricas? Com que perspectivas contemporâneas têm travado debate e em que sentido, juntamente com outras disciplinas das ciências humanas, a ciência da religião tem enfrentado a questão da neutralidade, do distanciamento e da formulação de hipóteses autônomas, isto é, não contaminadas.” (RODRIGUES, 2011, p. 66)

Os problemas levantados por Elisa Rodrigues (2011) são considerados nesta dissertação como pontos de partida para a condução desta abordagem sobre o fenômeno mediúnico vivenciado pela figura do médium kardecista juizdeforano, uma vez que fornecem os principais pré-requisitos e definem os contornos epistemológicos específicos do tratamento metodológico pertinente ao campo de atuação da Ciência da Religião.

A autora propõe como atitude metodológica a imersão no universo semântico do interlocutor da pesquisa, o crente religioso, no caso desta dissertação, o médium e os demais adeptos do Espiritismo. Postura essa, que não necessariamente confere ao pesquisador a ampla compreensão do fenômeno religioso, mas que ao menos assim, reconhece e “(...) eleva os termos do nativo ao nível do discurso legítimo.” (RODRIGUES, 2011, p. 76). Isto é, ela defende que a primordialidade de se ultrapassar a perspectiva analítica da antropologia interpretativa proposta por Geertz, de exclusivamente ceder espaço para a voz do sujeito interlocutor, de forma que o pesquisador da religião se coloque também enquanto um sujeito produtor de sentidos na

pesquisa. Adotando, por conseguinte, iniciativas que prezem pela busca de uma simetria entre pesquisador e pesquisado. Segundo sua argumentação: “Sendo assim, o que deve-se pretender é a abertura, tanto em relação ao pesquisador e seus pressupostos quanto no que tange ao pesquisado.” (RODRIGUES, 2011, p. 76).

Nesse sentido, conforme o que entendo de suas contribuições, o que deve aparecer em destaque na pesquisa são as transformações essenciais da experiência religiosa, pautadas pelos contornos específicos de um corpo de sentido e de seus respectivos movimentos derivados do campo religioso.

Proponho através da presente dissertação um enfoque metodológico que leva em consideração o campo religioso espírita, tomado a partir de seus próprios termos, ou seja, será empregada uma hermenêutica compreensiva para o tratamento do fenômeno da mediunidade vivenciado pelos médiuns. Dessa forma, uma aproximação entre Ciência da Religião e Ciências Sociais, especificamente a Antropologia e a Sociologia, apresentam intercomunicabilidades indispensáveis.

1.2- Antropologia e Ciência da Religião- por uma hermenêutica interpretativa

Foram muitos os antropólogos que se dedicaram ao que constituiu-se em um dos temas clássicos da antropologia, as religiões e sua intrínseca relação com as diferentes culturas e sociedades. Dentre eles destaco as contribuições dos brasileiros Carlos Rodrigues Brandão, Marcelo Camurça e Mariza Peirano, do estadunidense Clifford Geertz, do escocês Victor Turner e da francesa Jeanne Favret- Saada, para o tratamento do fenômeno religioso.

Em Carlos Rodrigues Brandão encontrei a linha condutiva de uma etnografia, os principais requisitos para a elaboração de uma sensibilidade da percepção antropológica, os preceitos metodológicos, éticos e efetivamente humanos e participativos que denotam a postura prática de um antropólogo em campo. Em seus textos de orientação metodológica, tal como o *Reflexões sobre como fazer um trabalho de campo etnográfico*, Brandão (2007) sugere que a forma de interação com o objeto estudado deva acontecer

de modo espontâneo e subjetivo, em que o olhar do pesquisador esteja prontamente atento aos detalhes, bem como também voltado à busca pelas generalidades, destacando as minúcias e acontecimentos esporádicos, simultaneamente. O autor propõe que o indivíduo seja pensado para além de uma dimensão estritamente racional, e envolva também aspectos afetivos e sensíveis. Dessa maneira, uma pesquisa de campo deve sempre atuar aproximando as pessoas, amenizando as desigualdades e afirmando a diversidade, numa abordagem informal que permite criativamente entrever os sentidos presentes.

Brandão (2007) sugere que nas entrevistas o investigador peça aos seus interlocutores da pesquisa que descrevam suas respectivas práticas e representações, promovendo dessa forma uma *exegese* de suas ações. Segundo o autor, nesse momento as pessoas costumam revelar indiretamente o porquê de assumirem determinadas posturas e tomarem determinadas atitudes, que elas executam individualmente, mas que se correlacionam e expressam categorias comuns a uma determinada sociedade, ou a um sistema religioso e cultural específico.

Uma vez interagindo em campo, a eminência da dimensão subjetiva e afetiva é inevitável, as entrevistas muitas vezes revelam aspectos muito íntimos das biografias das pessoas, e isso deve ser tratado com muito cuidado. Tais entrevistas devem ser aventadas uma a uma, com particularidade, pois cada interlocutor tem sua maneira própria de conduzir o discurso, e o antropólogo nesse momento deve lançar mão de certo improviso, pois ainda que possua um roteiro prévio, esse deve ser dirigido reservando certa abertura à espontaneidade de uma simples conversa.

Ao participar continuamente do cotidiano religioso desses centros espíritas juizdeforanos¹⁸ e através das relações sociais ali estabelecidas durante a etnografia, vivi tais situações não somente enquanto pesquisadora imparcial, mas também apreendi tais momentos como um ser humano que sente, comove-se e empiricamente coloca-se. Pretendo através desta dissertação, portanto, alcançar também a compreensão de uma dimensão afetiva da religiosidade, expressa na fé e na crença de seus adeptos, por isso, o empenho em refletir sobre a identidade espírita e sua respectiva função social. No entanto,

¹⁸ Meu trabalho de campo foi realizado no transcórrer de dois anos (2014 e 2015). Onde frequentei alternadamente basicamente três casas espíritas: “A Casa do Caminho”, “A Casa Espírita” e o Grupo Espírita Padre Germano.

não é porque procuro realizar uma etnografia que se vale da subjetividade e das relações de interpessoalidade, que um caráter espontâneo tomará conta da pesquisa, muito pelo contrário, tais características sensíveis e subjetivas que dão sentido à ação corroboram para a configuração de um método de trabalho específico, que as admite como dados da própria investigação científica.

Outra autora que defende uma antropologia *afetada*¹⁹, interativa e voltada à captação dos discursos espontâneos do interlocutor, é Jeanne Favret- Saada (2005). A antropóloga defende a necessidade de se estabelecer “(...) uma comunicação sempre involuntária e desprovida de intencionalidade, e que pode ser verbal ou não.” (SAADA, 2005, p. 159).

O antropólogo Marcelo Camurça (2008, p. 88) também defende a ideia de que para o pesquisador o significado não é passível de ser encontrado exclusivamente no que o ato religioso confessa, mas sim, a partir de uma interpretação desse, promovida pela figura do pesquisador.

Nesse sentido, quando um médium afirma poder comunicar-se com o espírito de pessoas falecidas, por exemplo, quando ele diz sentir o ambiente “carregado” etc, ele está expondo suas impressões que se apresentam no domínio da simbologia ontológica, ao passo que o cientista social precisa dispor de um exercício hermenêutico de interpretação, ultrapassando a literalidade narrativa do seu interlocutor. O pesquisador deve manter-se numa posição exterior, de leitor das interpretações, porque na verdade o exame que ele procede, é uma interpretação da interpretação, pois somente o sujeito interlocutor- objeto de estudo é quem faz a interpretação diretamente, em primeira mão. Camurça defende que:

“ A interpretação e tradução do “nativo” deve-se pautar por uma “via de mão dupla”, em que se deve tanto “afetar e deixar-se afetar” pelo outro, o que nos leva a aprender não apenas algo sobre a alteridade, mas sobre nós mesmos. ” (CAMURÇA, 2008, p. 89)

¹⁹ No meu entendimento, é *afetada* também, no sentido de haverem vários afetos envolvidos.

Do mesmo modo aciono largamente os subsídios teóricos do influente antropólogo estadunidense Clifford Geertz²⁰, que encaram a religião como sistema cultural e postulam um método interpretativo de compreensão para os fenômenos religiosos.

A antropologia interpretativa, corrente iniciada com Clifford- Geertz trará a contribuição de uma semiótica aplicada à abordagem do meu objeto de estudo da religião, que é a religião. Geertz (2008) chama a atenção para a necessidade de uma descrição *minuciosa* (p.18), *densa* (p. 4) e analítica, simultaneamente realizada durante o processo de observação de campo da pesquisa²¹, no qual as apreensões de recortes de casos específicos favoreçam maior aprofundamento epistemológico do objeto, garantindo assim maior legitimidade ao estudo. O objetivo, então, seria abstrair conclusões mais amplas, entrelaçadas ao nosso recorte de um estudo.

Partindo das formulações de Geertz (2008, p. 19-20), os pesquisadores podem deferir informações de fatos locais descritos detalhadamente e em seguida associá-los às realidades de maior envergadura. Em suas palavras:

“O objetivo é tirar grandes conclusões a partir de fatos pequenos, mas densamente entrelaçados; apoiar amplas afirmativas sobre o papel da cultura na construção da vida coletiva empenhando-as exatamente em especificações complexas”. (GEERTZ, 2008, p. 19-20)

Na perspectiva de Geertz, o que nós pesquisadores chamamos de dados analíticos, são na verdade o resultado de nossa própria interpretação acerca da interpretação das outras pessoas.²²Neste caso, são meus interlocutores, os médiuns, quem teriam as interpretações de primeira mão. Assim, inevitavelmente o pesquisador imprime sua

²⁰ Clifford James Geertz (1926-2006) é natural de São Francisco, Califórnia, Estados Unidos. É licenciado em Filosofia pelo Antioch College e possui doutorado pela Universidade de Harvard. Trabalhou nas Universidades de Stanford (1958- 1960), Chicago (1960- 1970), Princeton (1970-). É considerado um dos teóricos mais influentes dos Estados Unidos. Fonte: <http://www.infoamerica.org/teoria/geertz1.htm>.

²¹ A observação de campo, é parte integrante do processo etnográfico. Geertz comenta seus desafios quando diz que: “Fazer etnografia é como tentar ler (no sentido de “construir uma leitura de”) um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos, escritos não como sinais convencionais do som, mas como exemplos transitórios de comportamento modelado”. (GEERTZ, 2008, p. 7).

²² Geertz chama a atenção para a questão de que “os textos antropológicos são eles mesmos interpretações e, na verdade de segunda e terceira mão. (Por definição somente um “nativo” faz a interpretação em primeira mão: é a sua cultura)”. (Geertz: 1989 p. 11). O autor defende que as análises macrodeterminantes, ou estruturais, trariam interpretações de até quarta mão.

interpretação acerca do objeto de investigação em sua narrativa sobre o que estuda, de onde posso deduzir que, ao passo que estou observando, estou simultaneamente interpretando, e que esses dois momentos são indissociáveis na pesquisa.

Segundo a concepção desse autor, a religião proveria um sistema articulado de intenções apresentadas como “poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações” (GEERTZ, 2008, p.70), tidas como inquestionavelmente fundamentais à manutenção da vida humana. Trata-se de um sistema de símbolos cuja razão de ser é o estabelecimento de princípios coletivos, embora vividos como disposições pessoais, de ações e de condutas que compartilhem todos aqueles que, por acreditarem com fé, ou seja, a partir de mecanismos subjetivos no que a religião apresenta como verdade, estabelecem e firmam suas identidades religiosas e seus comportamentos sociais, a partir dos fundamentos e regras de ações que a mesma sugere ou impõe. Na definição do autor a religião é:

“(1) um sistema de símbolos que atua para (2) estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da (3) formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e (4) vestindo essas concepções como uma tal área de facticidade que (5) as disposições e motivações parecem singularmente realistas.” (GEERTZ, 2008, p. 67)

As formulações teóricas de Geertz visam explicar a vida sócio- cultural em toda sua complexidade e simultaneamente levando em consideração os seus detalhes, ressaltando suas ocorrências estritamente internas elaboradas a partir de interpretações propostas pelos seus membros, e utilizando, para isto, suas próprias categorias de significação social.

O dado da experiência mediúnica, tal como formulado pelo médium em seus próprios termos, é tomado nesta pesquisa, nesta situação, como fonte primária para análise e, meio pelo qual se pretende compreender esse fenômeno. Mesmo que ao descrever essa narrativa esteja subentendida certa comoção, tanto do lado do pesquisado quanto da pesquisadora, entendo que a narrativa sobre a mediunidade assim como expressa pelo médium, constitui-se no material mais importante para alcançar a dimensão do social, o que corresponderia a pergunta pelo que ela, a experiência mística da mediunidade implica na vida do médium e de sua comunidade.

Pergunta, aliás, que as formulações do antropólogo britânico de Victor Turner (2013) ajudaram a responder, quando atestam a relevância da religião para a manutenção e transformação radical das estruturas²³ humanas, sejam elas sociais ou psíquicas.

Através de estudos acerca do povo *ndembu*²⁴ e seus respectivos ritos, Turner (2013, p. 100) desenvolveu a categoria denominada por ele, *liminaridade*²⁵, que interessam-me enquanto categorias passíveis de serem utilizadas para o tratamento do meu objeto de estudo, o médium e a mediunidade. Considero o médium um sujeito enquadrado na perspectiva da liminaridade proposta por Turner. Em sua interpelação analítica, o autor apreende os ritos como ferramentas de transformação social e de criação da ordem social, apresentando, destarte, função central dentro de uma sociedade. Pois, segundo o autor (2013, p. 23), os rituais são capazes de revelar os arraigados valores²⁶ de um povo, configurando um profícuo mecanismo para a compreensão da constituição das sociedades humanas.

Dentre suas basilares contribuições para a antropologia está a apreensão dos fenômenos sociais enquanto processos e sistemas em transformação, e não como modelos estáticos, o que implica na necessidade de uma tenaz contextualização do objeto de estudo.

Tanto Carlos Rodrigues Brandão, quanto Marcelo Camurça, Clifford Geertz e Victor Turner, empreenderam seus estudos dentro de uma perspectiva da antropologia simbólica. A antropologia simbólica é uma corrente epistemológica que visa compreender a ação sociocultural a partir das declarações dos membros de uma sociedade. Essas interpretações professadas tanto pelos pesquisadores quanto pelos

²³ O conceito de estrutura em Turner (2013) coloca a sociedade como um diferenciado, e muitas vezes estruturado sistema hierárquico de posições político-econômicas com muitos tipos de avaliação.

²⁴ Os “Ndembu” são um povo que habita o noroeste da Zâmbia na África central. Trata-se de uma sociedade matrilinear combinada com o casamento virilocal, vivem em aldeias pequenas e móveis, combinam a agricultura de enxada com a caça à qual atribuem alto valor ritual. Apresentam complexos ritos de iniciação e foram largamente analisados por Turner.

²⁵ Em Turner o conceito de “liminaridade” não denota nenhum estado preciso, corresponde a um espaço de contato com o sobrenatural, um estado de potencialidade.

²⁶ Ao citar em concordância com seu pensamento, a autora Monica Wilson (1954), que realizou estudos na Tanzânia sobre a religião do povo “nyakyusa”, quando diz que: “Os rituais revelam os valores no seu nível mais profundo [...] os homens expressam no ritual aquilo que os toca mais intensamente e, sendo a forma de expressão convencional e obrigatória, os valores do grupo é que são revelados. Vejo no estudo dos ritos a chave para a compreender-se a constituição essencial das sociedades humanas” (WILSON, 1954, p. 241 *apud* TURNER, 2013, p. 23), Turner defende seu ponto de vista e sua iniciativa de promover uma tentativa de compreensão mútua entre nativo e pesquisado.

pesquisados, constituem um sistema cultural comum de significado. Seus pressupostos envolvem a noção de um sistema independente de significados, decifrado por chaves interpretativas. Ambos autores igualmente desenvolveram abordagens sobre as categorias mito e/ou rito, sociedade e transformação social. Suas abordagens, se usadas complementarmente, permitem-me delinear um instrumental metodológico e teórico que subsidia minha descrição do campo e minha compreensão dele.

Nesse sentido, o referencial da Antropologia articulado à Ciência da Religião, é capaz de aproximar-se de uma perspectiva analítica, também proposto por minha orientadora, Elisa Rodrigues em suas formulações sobre o *campo religioso*, quando diz que:

“Desse modo, mais do que caracterizá-la como disciplina unitária ou como campo disciplinar, importaria à ciência da religião aproximar-se do campo religioso considerando-o não como derivação de outras realidades determinantes, a saber, a política, a economia, a cultura, etc. Seria mais proveitoso constituir um saber, conforme propõe a antropologia contemporânea, a partir de dentro, isto é, em seus próprios termos. Assim, perceber a centralidade da comunicação como instrumento que notabiliza a fala do outro como verdadeira e racional. Postura que requer a abordagem do campo religioso por intermédio da hermenêutica compreensiva que não exige do pesquisador que abdique de seu estoque de referências, tampouco que esvazie o sentido das expressões locais.” (RODRIGUES, 2011, p. 74).

O viés interpretativo veiculado pela antropologia, se preocuparia em encontrar as chaves analíticas que resguardem a origem êmica dos dados, termos e símbolos utilizados enquanto objetos de estudo na pesquisa. Perspectiva análoga à de Weber (1979), para quem a religião é objeto cognoscível na qualidade de algo que permeia as esferas sociais, histórica, cultural, econômica, erótica, etc.

1.3- Hermenêuticas interpretativas entre a Ciência da Religião e a Sociologia

Tomei como pressuposto metodológico as contribuições sociológicas do alemão Max Weber, autor de diversos textos que buscaram compreender o lugar e a função das crenças, das práticas e das instituições religiosas no mundo moderno. Bem como também

acionei o instrumental teórico de Peter Berger, autor responsável por fornecer a unidade temática e os argumentos de uma sociologia do conhecimento, capaz de servir também para o tratamento do fenômeno religioso.

Segundo compreendo o pensamento de Max Weber, a ordem social é resultado das conexões de sentido provenientes das ações e relações sociais que as pessoas instituem entre si a todo momento e cabe ao pesquisador debruçar-se sobre tais sentidos, buscando compreendê-los sem desviar-se da intenção de cuidar para manter uma neutralidade axiológica. Weber não estava necessariamente preocupado com a essência das religiões tal como outros autores o estavam, seu foco de interesse repousa nas ações sociais, essas implicando na compreensão das vivências, das representações e dos fins últimos da ação. O principal objetivo analítico do autor era extrair o sentido dado às ações cotidianas pelos indivíduos que as executam, de um fundo de orientações, códigos e ou normas que pudessem surtir efeito tanto do ponto de vista da ordenação prática da vida, quanto do ponto de vista ontológico. Exemplo dessa abordagem é a sua obra *A ética protestante e o espírito do capitalismo* (2004).

A questão da religião perpassa toda sua abordagem teórica, pois para Weber a religião teria a capacidade de representar a realidade fenomênica objetivamente, conformando uma concepção ontológica da mesma. Sua empreitada analítica gira em torno de compreender o sentido da ação, tal qual é percebida pelos agentes religiosos. Desta forma o potencial de racionalização de uma religião dependeria diretamente de sua capacidade de representar a realidade fenomênica objetivamente como realidade última.

Sua preocupação investigativa está voltada, portanto, para as motivações de ordem religiosa e/ ou mágica da ação social, que em sua existência original estariam conformadas por este mundo que se orienta através da experiência.

Metodologicamente Weber propõe a elaboração de um modelo típico- ideal, ainda que não consiga apreender toda a complexidade do fenômeno é capaz de corroborar para o estabelecimento de uma articulação orgânica entre a sociologia construtiva e a sociologia descritiva ou empírica. Para tanto, o autor recomenda a adoção de um recorte epistemológico da realidade social (o tipo ideal).

Weber tratava as crenças religiosas como sistemas de significados que deveriam ser compreendidos a partir dos sentidos atribuídos e interpretados pelos próprios sujeitos que as executam. Para o autor, o homem é dotado de comportamentos significativos e suas ações se pautam nos sentidos últimos que os indivíduos interpretam mediante a ação dos outros. Percebe-se claramente, portanto, a concepção em Weber de que a crença religiosa é capaz de orientar as ações humanas.

Tais subsídios teóricos, nesta pesquisa são fundamentais e constituem uma das bases epistemológicas desta investigação, que apresenta-se como compreensiva e vale-se da noção de tipo ideal, para a circunscrição do seu objeto de estudo: os médiuns e as modalidades de mediunidade.

Nessa perspectiva epistemológica pela abordagem de Weber, as normas, os costumes, as regras e as condutas sociais não são consideradas algo externo ao indivíduo, pois estão de maneira implícita internalizadas em suas estruturas mentais (embora, vale lembrar, que Weber intencionava distanciar a sua sociologia compreensiva de qualquer semelhança com a psicologia). É, portanto, com base em sua bagagem cognitiva pessoal, no que traz dentro de si (como cosmovisão), que o indivíduo toma suas decisões e efetiva suas escolhas. Daí, poder-se-ia afirmar com alguma propriedade, que as relações sociais são pautadas por uma reciprocidade significante por parte dos outros. E, os fenômenos sociais são estimulados pelo modo como as pessoas nas suas relações sociais corriqueiras interpretam as situações em que estão envolvidas.

Segundo Weber ao se relacionarem no cotidiano os indivíduos mesclam alguns ou vários tipos de ação social²⁷. Seguindo os pressupostos analíticos desse autor, recorro aos *tipos ideias* enquanto instrumentos metodológicos capazes de realizar construções

²⁷ Ao analisar o modo como os indivíduos agem e levando em consideração a maneira como eles orientam suas ações no mundo Weber agrupou-os em quatro grandes tipos: 1) *Ação tradicional* que teria por base os costumes ou os hábitos arraigados; 2) *Ação afetiva* que envolveria supostamente sentimentos de qualquer ordem; 3) *Ação racional com relação a valores*, seriam aquelas ações que fundamentam-se em convicções; 4) *Ação racional com relação a fins* ações que fundamentam-se na avaliação da relação entre os meios e os fins. Tais classificações tipológicas poderiam também incluir um misto dessas ações. Ao estudar o fenômeno da mediunidade busco relacioná-lo com as seguintes camadas distintas propostas pelo autor.

teóricas e que podem ser interpretadas mediante a análise do meu universo investigado: a sociedade Espírita Kardecista da cidade de Juiz de Fora- MG.

Admito também alguns princípios fundamentais do interacionismo simbólico, tais como: partir da apreensão da realidade da vida cotidiana do grupo social analisado; não negar tampouco subestimar as coerções enquanto intermediadoras de condutas sociais, mas admitir que os atores sociais constroem suas próprias ações e significações, atuando em comum e definindo seus próprios papéis e modelos de ação, os quais por sua vez são constantemente modificados e reconstruídos; admitir que a “[...]‘realidade’ não é transcendente à atividade dos membros, mas construída ou produzida pelos membros no decorrer de suas interações.” (LAPASSADE, 2005 p.24).

Tal concepção analítica alinha-se com a sociologia do conhecimento proposta por Peter Berger em suas obras: *A construção social da realidade* (1966), *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião* (1969) e *Rumor dos anjos* (1969), entre outros escritos posteriores. Nessas obras, o autor busca explicar como se dão os processos sociais de construção, significação e manutenção do mundo da realidade objetiva da vida cotidiana. Traduzindo sua concepção acerca do processo dialético fundamental da sociedade, tarefa típica da sociologia do conhecimento. Nessa perspectiva, a realidade é construída pelo sujeito social, bem como simultaneamente a sociedade cria e conforma o sujeito. A sociedade de tal modo aparece já existente no período anterior ao nascimento do indivíduo, com suas instituições fixadas. Na medida em que esse sujeito, através dos processos de socialização, se insere no mundo e o apreende de forma igualmente subjetiva, confere intersubjetivamente seus desígnios revelados através de sentidos e significados extraídos das tessituras da cultura e os devolve de forma objetivada para a sociedade na forma de ação cotidiana, ou seja, na forma de comportamentos, escolhas e posturas que assume frente ao mundo, cujo caráter plausível, socialmente reconhecível e aceito é imprescindível. A abordagem analítica de Berger traz como principal motivação a identificação do relacionamento entre a sociedade e a religião.

Para Berger (1985, p.15) a sociedade é um empreendimento humano de construção do mundo e deve ser apreendida em termos dialéticos, pois na medida em que o homem a constrói, a mesma sociedade também o constrói e molda o próprio homem. E nessa

dinâmica dialética a religião ocupa um lugar de destaque, pois corresponde a uma força capaz de tornar plausíveis e duradouras as construções sociais da realidade. Cito:

“Toda biografia individual é um episódio dentro da história da sociedade, que a precede e lhe sobrevive. A sociedade existia antes que o indivíduo nascesse e continuará mesmo após a sua morte. Mais ainda, é dentro da sociedade, como resultado de processos sociais, que o indivíduo se torna uma pessoa, que ele atinge uma personalidade e se aferra a ela, e que ele leva adiante os vários projetos que constituem sua vida. O homem não pode existir independentemente da sociedade. As duas asserções, a de que a sociedade é produto do homem e a de que o homem é produto da sociedade não se contradizem. Refletem, pelo contrário, o caráter inerentemente dialético do fenômeno social. Só se compreenderá a sociedade em termos adequados à sua realidade empírica se este seu caráter for devidamente reconhecido.” (BERGER, p. 15 e 16)

Em *A construção social da realidade* (2011) escrito em parceria com Max Luckmann, Berger tece considerações sobre como se dão os processos de formação de uma cosmovisão relativa a um determinado grupo social, fornecendo os elementos para se pensar as dinâmicas entre o indivíduo, a religião e a sociedade, nas quais os mitos e os ritos poderiam ser explicados enquanto categorias relevantes para a composição da lógica cultural, pois são apreendidos como significativamente determinantes nos processos de construção, interpretação e representação da realidade objetiva da vida cotidiana, ou seja, de uma cosmovisão comum. E é nesse sentido que Berger subsidia-me na análise do objeto dessa pesquisa: como instrumental teórico que entende as representações sócio-culturais enquanto favoráveis à construção identitária da figura do médium espírita. A análise da realidade definida por Berger admite o indivíduo como produto de um espaço social que é estabelecido dialeticamente e depurado pelo consenso de seus atores, culminando na definição da identidade da estrutura social.

Segundo o professor Faustino Teixeira²⁸ (2007) em seu artigo escrito sobre a obra de Peter Berger, o livro *O Dossel sagrado* (1967) intenta aplicar a teoria da construção social da realidade²⁹ a partir do tema da religião. De acordo com a interpretação de Teixeira

²⁸ Faustino Teixeira é doutor em Teologia e professor titular no Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora.

²⁹ Extraída basicamente do livro “A construção social da realidade”, publicado originalmente em 1974, de autoria de Peter Berger em parceria com Max Luckmann.

(2007, p. 230), a religião para Berger corresponderia a um importante sistema simbólico, “um empreendimento humano de cosmificação sagrada, que transcende e inclui o ser humano(..)”. Esse “edifício de representação simbólica” é, portanto, erigido pelos próprios seres humanos em interação social, mas o mesmo eleva-se sobre eles e sobre a realidade da vida ordinária, garantindo-lhes uma nomização particular contra a insegurança proveniente da anomia³⁰. A religião forneceria assim, uma ordenação para a realidade, onde, além da função nomizadora, ela também exerceria a função de legitimação.

Trata-se para Berger de um processo de alienação, na medida em que as instituições humanas acabam ganhando com a religião um status ontológico de validade suprema. Berger sublinha a função religiosa de integração das experiências marginais ou consideradas limites, e a religião apresenta um importante papel de incorporação das experiências anômicas.

Assim, inspirada em Berger e no conjunto de autores mencionados acima, meu intuito é analisar como essas categorias sensíveis, oriundas do campo religioso são capazes de influenciar não apenas o estabelecimento das condutas cotidianas dos indivíduos bem como a construção de uma cosmovisão, que por sua vez, implica na construção e compartilhamento de uma realidade objetiva da vida cotidiana. Interessa-me procurar paralelos que possam permitir uma análise das categorias: subjetiva- experiência mística e experiência religiosa, e sua habilidade de influenciar não só a conduta cotidiana daquele que crê na atuação dos espíritos, bem como também interfere diametralmente na construção de uma cosmovisão, que admite tais interferências como inquestionáveis e irrevogáveis. Tal crença na plausibilidade da mediunidade implica na construção e compartilhamento de uma realidade objetiva da vida cotidiana, tal como colocada nos termos de Berger.

A sociologia de Peter Berger traz uma análise da religião a partir da concepção de uma dinâmica interativa entre a sociedade e o indivíduo. Sua interpelação explora a contribuição do pensamento religioso para a construção e legitimação de uma ideia do

³⁰ Faustino Teixeira à propósito coloca que: “A religião exerce um importante papel de integração das experiências anômicas, facultando um significado para as crises biográficas. Há nela uma capacidade única de “situar os fenômenos humanos em um quadro cósmico de referência.” (TEIXEIRA, 2007, p.231)

mundo partilhada por determinados grupos sócio- culturais, responsáveis por regularizar diretamente os processos de formação dos arranjos identitários.

Isto posto, entendo que as significações e produtos compartilhados pela cultura religiosa são simultaneamente objetos apresentados como existentes na dimensão do mundo cotidiano, e também correspondem dialeticamente ao conjunto de objetivações da subjetivação humana, que, inextricavelmente, contém significados que são compreendidos através da linguagem. Ao ativar continuamente os mecanismos da linguagem, o ser humano se apropria do mundo social, admitindo que ele também o constrói e o transforma, na mesma proporção em que cria a si mesmo.

Para a concepção dos adeptos do espiritismo, a presença dos espíritos não é uma ilusão, uma construção sobrenatural ou exclusivamente humana. A noção de imortalidade da alma não corresponde ao domínio do mito, não se trata de uma mentira, uma falácia ou uma falcatrua, ela na verdade planeia de uma real possibilidade, onde a concepção da realidade inclui não só o que é tangível, mas também acolhe como realidade o intangível.

A crença no plano espiritual é atestada pela cultura mediúnica, largamente difundida no Brasil. A presença do elemento da mediunidade na cultura religiosa brasileira pode ser entendida em termos dialéticos, pois na medida em que a sociedade legitima as práticas espíritas mediúnicas ao admiti-las como reais, as mesmas se cristalizam em numa espécie de imaginário religioso nacional, justamente, por estarem refletidas e difundidas em aspectos simbólicos triviais do cotidiano dos indivíduos e dos grupos sociais, nas mais diversas situações. Trata-se de um processo realizado isocronicamente em mão dupla, onde o médium existe porque a sociedade o aceita e o acolhe, e a sociedade o aceita e o acolhe, simultaneamente, por ele existir nas mentalidades dos sujeitos particulares e em suas respectivas experiências pessoais. Sendo assim, na medida em que os espíritos existem porque se crê neles, se crê neles porque eles existem no imaginário de milhares de pessoas dispostas em território nacional. O testemunho coletivo legitima a crença tomando-a empírica, como se lê em Berger (1985, p. 23-24) quando diz que: “(...) o mundo cultural não é só produzido coletivamente como também permanece real em virtude do reconhecimento coletivo. ”

Nesse sentido, ainda que apenas o médium esteja vendo ou sentindo a presença de um determinado espírito naquele recinto específico, o grupo como um todo acredita e

assim o legitima enquanto um ser humano possuidor de tal aptidão de mediação, corroborando, desta maneira, para a manutenção e reprodução da cultura mediúnica no Brasil. Os processos que interiorizam a ideia da capacidade mediúnica exteriorizada pela figura do médium, são firmados no mundo socialmente objetivado e correspondem aos mesmos processos que interiorizam a identidade do médium. O médium aprende, portanto, através da socialização, como enquadrar a sua experiência mística dentro de um contorno religioso que configura um sistema de sentidos próprio.

Para que a experiência pessoal da mediunidade possa ser compartilhada e conseqüentemente apreendida pelos demais membros frequentadores da casa espírita, ela requer a conversação, ou seja, o uso da linguagem, que por sua vez é portadora de uma referência cultural, cuja principal função consiste em comunicar para compartilhar, os sentidos construídos sobre o que é ser médium, o que é a mediunidade e qual sua atribuição no interior da comunidade espírita. Para Berger (1985, p. 33): “A linguagem nomiza impondo diferenciação e estrutura no fluxo ininterrupto da experiência.” Ou, ainda:

“Sobre o fundamento da linguagem, e por meio dela, é construído o edifício cognitivo e normativo que passa por “conhecimento” numa sociedade. Naquilo que “sabe”, toda sociedade impõe à experiência uma ordem de interpretação que se torna “conhecimento objetivo” mediante o processo de objetivação.” (BERGER, 1985, p. 33)

Dessa forma, uma experiência mística mediúnica que acontece no âmbito do indivíduo pode ser entendida dentro uma estrutura de significação mais ampla, pois toda sociedade, todo grupo social fornece a seus membros respectivamente, um corpo disponível de saber, que articula significações e sentidos que, por sua vez, constroem uma cosmovisão. Isso nos permite a compreensão de que participar de cultos espíritas é antes de tudo, partilhar do saber espírita e não só acolher sua cosmovisão, mas também a reproduzir e a construir. Ser declaradamente espírita é, com efeito, coabitar o seu nomos, e, conseqüentemente, legitimá-lo. Tal nomos e tal cosmovisão é interiorizada pelo indivíduo, que no decurso de sua socialização, ou seja, do processo de sua auto-descoberta e fixação de sua identidade enquanto um médium, se apropria de tais concepções como se fossem suas próprias estruturas subjetivas de ordenação da experiência mediúnica. Isso porque o processo de legitimação inclui tanto aspectos objetivos quanto subjetivos.

Pode-se entender assim que:

“A realidade de um mundo enquanto socialmente definido deve ser mantida externamente, no trato dos homens uns com os outros, bem como internamente, na maneira pela qual o indivíduo apreende o mundo no íntimo de sua consciência. O objetivo essencial de todas as formas de legitimação pode, assim, ser descrito como manutenção da realidade, tanto ao nível objetivo como ao nível subjetivo.” (BERGER, 1985, p. 45)

A legitimação da experiência mediúnica particular de um médium por meio da instituição espírita, é responsável por manter a realidade inter- dimensões socialmente construída. A religião espírita legitima a experiência mediúnica de forma tão contundente exatamente por relacioná-la com uma realidade suprema transcendente.

O médium, ao se descobrir enquanto um médium, apropria-se da realidade (que admite a interação entre os mundos tangível e intangível) veiculada pela religião espírita, juntamente com os papéis cabíveis de se representar dentro daquele contexto religioso específico, e, nesse movimento, assume sua identidade de médium. A ordenação da experiência particular, se dá, portanto, a partir de regras de conduta e limites previamente definidos pelo corpo de sentido desta religião. No entanto, tal relação se dá de forma dialética, pois a atuação individual de cada médium é determinante para a compreensão da existência do que é socialmente aceito. Isso, pode-se depreender a partir da leitura de referências relevantes interessadas no Espiritismo, como proponho a seguir.

A questão da mediunidade vem progressivamente conquistando novos espaços de discussão nos meios acadêmicos. Dentre os principais autores da antropologia que se dedicaram a estudar o fenômeno mediúnico e a condição do médium nesse interim, estão: Lísias Negrão (1997), Patrícia Birman (1995), Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti (1983), Sandra Jaqueline Stoll (2004; 2009) e Bernarndo Lewgoy (2004). A partir da leitura desses autores pude extrair algumas contribuições teóricas responsáveis por inspirar a orientação das principais premissas desta pesquisa.

A crença na interação entre os mundos etéreo e terreno foi abordada por vários autores pesquisadores da religião no Brasil, dentre eles destaco as clássicas contribuições de Lísias Negrão (1997), responsável por defender uma corrente de pensamento que concebe o mundo extra- físico e suas respectivas influências tanto no aspecto subjetivo, quanto no objetivo de criação de uma realidade por parte do sujeito social. Segundo

Negrão, a crença no mundo dos espíritos está altamente difundida entre a cultura popular religiosa brasileira. O autor defende que: “(...) de forma adorcionista ou exorcista, a crença no mundo dos espíritos e de suas influências no mundo está impregnado de forma visceral na cultura religiosa brasileira.” (NEGRÃO, 1997, p.72)

É importante ressaltar que autores como Cândido Procópio Camargo (1961 e 1973) e Patrícia Birman (1995) concebem o Espiritismo e sua correlata prática mediúnica como provenientes das religiões de matriz africana e formando uma espécie de *continuum* religioso, onde o que se tem são apenas variações empíricas de um mesmo princípio ordenador da estrutura cosmológica e, conseqüentemente, da experiência religiosa brasileira, que concebe indelevelmente a interação dos espíritos no que se acordou chamar como realidade.

Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti (1983) pesquisou a religião Kardecista na década de 1980, época em que o espiritismo era correntemente concebido numa intrínseca relação com as religiões afro-brasileiras, bastante estudadas por diversos pesquisadores desde os primórdios das reflexões históricas e sociológicas no Brasil.

Em seu livro *O Mundo Invisível- cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no espiritismo* (1983) busca discutir a religião espírita concebendo-a como um sistema religioso em cujas crenças e práticas se incluem num quadro mais abrangente das religiões mediúnicas brasileiras³¹. Seu objetivo central é a apreensão e a discussão das principais categorias e representações que constituem essa experiência místico religiosa, denominada mediunidade, e dos valores culturais a ela relacionados.

Cavalcanti (1983) promove em sua pesquisa a apresentação de um panorama acerca das várias categorias pertinentes à explicação doutrinária da religião dos espíritos através de uma análise sobre o fenômeno da mediunidade e sobre a construção da noção de pessoa³² no espiritismo. Para tanto, a autora promoveu uma revisão bibliográfica sobre a

³¹ Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti conceitua as religiões mediúnicas da seguinte maneira: “Religiões mediúnicas, religiões de possessão, ou religiões extáticas são classificações das religiões que focalizam a relação/tomada do corpo humano com/por uma força espiritual.” (CAVALCANTI, 1983, p. 79)

³² Segundo Cavalcanti (1983, p. 42) a *noção de pessoa* refere-se à forma pela qual as diferentes culturas vêm representando o ser humano enquanto um indivíduo empírico. A pessoa é tomada como ponto de centralização dos planos imaterial e material. Conforme a autora coloca: “A pessoa é o ponto de convergência de todo esse sistema. Ela é o lugar no qual e através do qual Mundo Invisível e Mundo Visível se conectam. Nela, os dois eixos que ordenam a relação entre os dois mundos se cruzam.”

abordagem científica destinada a pensar o espiritismo a partir dos pressupostos da literatura antropológica, que versava sobre as categorias *transe* e *possessão*. Cavalcanti acolhe como orientação de sua perspectiva analítica os conceitos da escola francesa de sociologia postulados, sobretudo, por Durkheim (1968), Durkheim e Mauss (1978) e Lévi-Strauss (1976 e 1993). Ela afirma que nos últimos anos, o campo religioso brasileiro passou por inúmeras transformações, onde o Espiritismo participaria como nítida hegemonia da matriz cultural católica. Sua abordagem coloca a mediunidade como ponto central do sistema religioso espírita, admitida por sua vez, como um dom e/ou como um exercício a ser praticado constantemente, e segundo o qual, permite que a comunicação espiritual se desenvolva.

Segundo Cavalcanti (1983), os homens se relacionam cotidianamente com entidades espirituais, tais como guias ou mentores, entidades essas que na igreja católica recebem o nome de *anjo da guarda*, bem como relacionam-se também com outras diversas matizes de espíritos atraídos conforme reciprocidade de faixas vibratórias. Para a autora, os espíritos interferem na vida dos homens das seguintes maneiras: 1) Através do sonho, pois todas as noites durante esse momento o espírito reencarnado teria a possibilidade de recobrar sua liberdade anímica e passear pelo Mundo Invisível; ou 2) Através de visões e premonições, do fenômeno do sonambulismo, da letargia, da catalepsia, entre outros.

Dentro da perspectiva analítica desenvolvida por Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti é importante ressaltar que o Espiritismo implica na aceitação e no compartilhamento de uma cosmovisão, mas que, no entanto, essa cosmovisão não é unanime, pois existem dissensos dentro do próprio sistema religioso espírita. Existem diferentes correntes espíritas, que variam entre aquelas que apreendem a religião dentro de uma cosmovisão mais mágica e mística e aquelas que a apreendem dentro de uma cosmovisão mais científico- racional.

Sandra Jacqueline Stoll (2004; 2009) preocupada com as trajetórias que o Espiritismo tomou no cenário religioso brasileiro, promoveu em seus estudos uma revisão da bibliografia existente e elucubrou sobre a noção de pessoa no Espiritismo, tanto quanto Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti. A autora afirma que:

“A noção espírita de pessoa, como sugere Cavalcanti (1983), constitui o ponto de convergência, uma vez que as passagens de um plano a outro são pensadas em termos de trajetórias pessoais,

que se desdobram numa perspectiva cosmológica de longo prazo por meio de sucessivas encarnações, desencarnações e reencarnações. Concebidas como enredos que se desenvolvem como contextos particulares de relações sociais historicamente delimitadas, as narrativas dessas trajetórias traduzem a concepção espírita de pessoa como uma construção processual, onde a temporalidade funciona como modo de integração de identidades diversas, assumidas pelos sujeitos empíricos na transição de “um plano a outro”.” (STOLL, 2009, p. 15)

Bernardo Lewgoy (2004) apresenta um trabalho voltado a pensar a figura do médium mais famoso do cenário religioso nacional, Francisco Cândido Xavier. Considerado pelo autor como “O Grande mediador” entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos, e em cuja sua capacidade de mediar deriva-se da faculdade da mediunidade.

A partir de uma apresentação de dados biográficos sobre a trajetória mediúnica de Chico Xavier, o autor lança seu olhar sobre como as interferências do plano dos espíritos atuaram na vida de Chico. Segundo Lewgoy, Chico Xavier não promoveria uma mediação apenas entre os planos material e imaterial, mas também nas tensões travadas no cenário religioso nacional entre o Espiritismo emergente e o Catolicismo tradicional. O autor ressalta a importância do caráter sincrético do Espiritismo brasileiro responsável por conferir seu perfil majoritariamente religioso em detrimento do filosófico- científico de seu país de origem, a França.

Para o antropólogo, Chico Xavier pode ser tomado como um espírita e um médium modelar e sua prática religiosa poderia ser enquadrada na tipologia weberiana como sendo uma forma de ascetismo “inter mundano”, -expresso, sobretudo, por seu caráter renunciante, que se apresenta quase como um santo da igreja católica. Uma tal abordagem se faz bastante interessante, na medida em que nas Ciências Sociais brasileiras, tradicionalmente, as matrizes religiosas que possuem maior afinidade (de sentido ou política) como o catolicismo são analisadas à luz de Durkheim, ao passo que aquelas cuja afinidade simbólica aproxima-se mais do protestantismo são compreendidas à luz de Weber. É certo que tais opções teórico-metodológicas indicam preferências dos próprios autores, contudo, encerram também entendimentos calcificados sobre quais autores são mais ou menos apropriados para iluminar o entendimento das religiões. Poucas ou quase nenhuma abordagem analítica das religiões de tradição mediúnica são elaboradas a partir de insights de Weber, o que dignifica muito as elaborações de Lewgoy e, em especial, serve para os propósitos desta pesquisa cuja tônica pretende ser dada a uma análise da

figura do médium e do fenômeno da mediunidade a partir das narrativas desses atores-interlocutores.

Uma vez arrolado o referencial teórico e metodológico para melhor enquadramento do médium e da mediunidade, parto para uma apreciação pormenorizada da experiência mediúnica.

Ao abordar a religião espírita como objeto de análise da Ciência da religião, basicamente, pergunto-me pelos aspectos hermenêuticos centrais da doutrina, tais como: a ideia de reencarnação, a consideração da condição de livre arbítrio do espírito, da coexistência de planos espirituais interpostos e interligados, da possibilidade de comunicação entre entidades espirituais desencarnadas e seres humanos encarnados no decorrer do cotidiano ordinário dos indivíduos e dos grupos sociais, entre outras questões que podem ser apontadas como importantes pontos pertinentes às discussões da ciência da religião.

O que interessa são as interpretações individuais dos médiuns acerca da experiência mediúnica por eles vivenciada enquanto integrante da experiência social. O que importa revelar são os motivos particulares que levam um indivíduo à adoção da crença espírita. Me preocupa conhecer as especificidades relacionadas ao fato de um determinado sujeito se identificar enquanto um médium. E dessa forma, minha ênfase recai sobre a explicação que os médiuns dão acerca de sua própria experiência mediúnica, bem como também compreender os valores e categorias de representação da identidade do médium a ela atrelada.

Para o entendimento da mediunidade, por exemplo, coloco em diálogo autores como Mircea Eliade (2010) e Rudolf Otto (2007) e, suas categorias denominadas *hierofania*³³ e *numinoso* respectivamente, para a compreensão da experiência mediúnica. Acredito que o fenômeno mediúnico experienciado pelo médium poderia ser considerado como uma

³³ Com o propósito de denominar as irrupções do sagrado, Mircea Eliade (2010, p. 17) propôs a utilização do termo *hierofania*. Para o autor (2010, p. 16): “ O sagrado manifesta-se sempre como uma realidade inteiramente diferente das realidades “naturais”. É certo que a linguagem exprime ingenuamente o *tremendum*, ou a *majestas*, ou o *mysterium fascinans* mediante termos tomados de empréstimo ao domínio natural ou à vida espiritual profana do homem. Mas sabemos que essa terminologia analógica se deve justamente à incapacidade humana de exprimir o *ganz andere*: a linguagem apenas pode sugerir tudo o que ultrapassa a experiência natural do homem mediante termos tirados dessa mesma experiência natural.”

experiência de encontro com a dimensão do mistério, do mágico, do místico, do inefável. Irrupendo-se em meio ao cotidiano ordinário e fornecendo significados de ordem emocional para o sujeito. A associação desses autores, bem como outros mencionados acima, faz-se necessária em função da complexidade do objeto e sua natureza semântica escorregadiça, cujos significados deslizam sem se deixar apreender por uma referência teórica apenas. O recurso aos autores, portanto, justifica-se na medida em que fornecem-me um referencial teórico amplo, que intenta cercar tanto o médium quanto aquilo que esse ator diz ser mediunidade.

A consulta bibliográfica nos revela que o Espiritismo apresentava em sua origem um forte caráter cientificista- racionalista e que era pautado, sobretudo, pela corrente positivista, encabeçada por Augusto Comte. Desde o começo de sua ascendência o Espiritismo francês contrasta diretamente com o Espiritismo brasileiro, que por sua vez assume um caráter mágico relativo à incorporação da tendência católicocêntrica predominante no Brasil.

O Espiritismo que se fixava no Brasil associou inicialmente as diversas expressões oriundas dos novos sistemas de sentido *mesmerismo*, *animismo*, *hipnotismo* que chegavam ao país emigrantes da Europa, aos pré-requisitos das religiosidades de acento mágico de matriz africana, agenciando um sincrético contorno ao sistema religioso espírita.

Mais recentemente essa vertente filosófica e científica do Espiritismo também se opôs e enfrentou interferências da insurgente linha de pensamento espiritualista cognominada de Nova Era³⁴. Vale ressaltar que a eminência de tais tensões travadas entre as tradições e as inovações doutrinárias espíritas, sempre foram encaradas com o famoso

³⁴ O professor Marcelo Camurça em seu livro *Espiritismo e Nova Era: Interpelações ao Cristianismo Histórico* (2014, p. 170 e 171) procurou reproduzir sucintamente os principais pressupostos da Nova Era, tal como descritos por Padre Joãozinho em seu livro *Nova Era e Fé Cristã* (1994):

“_Nova Era

- a) Deus impessoal- Energia Cósmica.
- b) Deus fusionado no cosmos- Monismo/ Panteísmo.
- c) Imperfeição: captação da consciência cósmica limitada, que não alcança o *Todo*, mas o fragmentado.
- d) Autoaperfeiçoamento, autopurificação pela *reencarnação*- iluminação pela consciência do *Todo*
- e) Homem como parte integrante da divindade- mente com infinito poderes.
- f) O Cristo como manifestação da consciência cósmica- Avatar, Mestre iluminado.
- g) Tempo cíclico, sem começo nem fim.
- h) Sincretismo.”

jeitinho brasileiro, que sempre encontrara maneiras de se adequar, amenizando tais tensões e amoldando-as conforme nosso sincrético contexto religioso.

No espiritismo existe a contundente ideia da existência de dimensões que se encontram sobrepostas e em irrevogável e constante interação, que variam das mais densas energeticamente às mais leves e fluidas, e que se organizam através dos movimentos de atração e repulsão vibracional embasados numa sintonia de reciprocidade energética.

Segundo a crença espírita, o médium lida cotidianamente com duas dimensões do real: uma tangível e a outra intangível. Onde a tangível representa o aspecto objetivo e exterior da apreensão do cotidiano e a não-tangível representa o traço subjetivo e íntimo, que uma vez intersubjetivamente internalizado e processado através da experiência pessoal é instantaneamente interpretado como ontologicamente real e liquidante. Para o médium, o que o senso comum classifica como sobrenatural é para ele naturalmente real.

Numa apreensão pertinente ao campo da Ciência da religião, tomo o processo dialético de construção da realidade compartilhada pelos membros dos centros espíritas adotados como objetos de estudo, e identifico com relação à suas respectivas experiências mediúnicas os três momentos apontados por Peter Berger: *exteriorização*, *objetivação* e *interiorização*, como etapas essenciais para a formulação de um conhecimento, com forte valor individual e coletivo.

Dentro dessa perspectiva Bergeriana, na circunstância do processo de *exteriorização* o médium isoladamente deixaria fruir as expressões provenientes do outro plano imaterial e intangível. E nesse momento então, seria a sua biografia individual quem estaria atuando, uma vez que são os aspectos mágicos subjetivos oriundos da experiência mediúnica do médium que estão sendo colocado de forma exteriorizada para o grupo social; em seguida, percebe-se concomitantemente o movimento de *objetivação*, onde uma vez que, em função da socialização que o médium exerceria com os demais frequentadores da casa espírita a qual serve, e do fato desses mesmos frequentadores admitirem enquanto reais as suas manifestações espirituais, legitimando e pautando dessa forma a realidade enquanto inclusiva da dimensão intangível, conseqüentemente essa manifestação mediúnica ganharia um contorno previsto dentro do sistema de sentido religioso Kardecista, e conseqüentemente, em outro momento desse mesmo processo dialético onde a sociedade (ou o grupo social) edifica o que seja a realidade, poderia ser

sua a experiência mediúnica percebida e identificada como real e legítima conforme os termos espíritas; já no processo de *interiorização*, onde o indivíduo reiteradamente reabsorveria em sua consciência os mecanismo objetivados e os elaboraria intersubjetivamente de forma a inventar a sua cosmovisão. As estruturas deste mundo criado e compartilhado com os outros membros do grupo espírita seriam capazes de determinar as próprias estruturas mentais e subjetivas do médium, formando assim a sua própria consciência e revelando a sua própria capacidade de admitir tais manifestações espirituais enquanto relevantes para o desenvolvimento de sua vida particular e em sociedade.

A doutrina espírita veicula uma cosmovisão que compreende a doutrina dos espíritos como capaz de garantir respostas plausíveis para muitas das questões fundamentais do ser humano. Sendo assim o Espiritismo configura uma forma de pensar e de conceber o mundo em que vivemos, de forma a abarcar a realidade do mundo espiritual.

Alguns autores como Marcelo Camurça (1998; 2000; 2005), Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti (1983), Sandra Jacqueline Stoll (2002), Bernarndo Lewgoy (2006) e Emerson Giumbelli (1995^a; 1995^b; 2003) e Célia das Graças Arribas (2010), por exemplo, afirmam haver uma inspiração católica no universo religioso espírita, que envolve a proximidade de fenômenos como a santificação e a beatificação com a conduta renunciante e ascética espírita. Para o Espiritismo o catolicismo apareceria indissociavelmente como um esquema doutrinário auxiliar, e de certa forma até complementar.

Para o antropólogo e cientista da religião Marcelo Camurça o espiritismo configuraria um novo tipo de cristianismo. Em sua definição:

“O Espiritismo Kardecista, doutrina e prática espiritualista surgida em meados do século XIX, numa combinação da perspectiva científicista evolucionista imperante na época com uma religiosidade de cunho individualista também em voga, vai escolher o Cristianismo como fonte moral e ética para a constituição da nova doutrina”. (CAMURÇA, 2014, p. 11)

Segundo a crença espírita, as entidades desencarnadas estariam por toda a parte, não existindo, portanto, meio de se isolar um indivíduo/consciência de suas influências definitivamente. Mesmo um ermitão na mais erma floresta ainda estaria sujeito à presença incorpórea de seres espirituais. Tal entendimento não parece estranho ao cristianismo, visto que também nele se crê na existência de seres imateriais a que se referem os cristãos,

em geral, são nominadas como anjos, arcanjos, querubins e demônios, os quais não seriam necessariamente seres desencarnados. O interessante é observar que tais entidades teriam igualmente algum poder de interferência no mundo físico, na medida em que podem orientar ou desorientar as pessoas em suas vidas cotidianas, sejam elas de confissão religiosa ou não. Daí a prática de invocação do Espírito Santo (para consolo dos cristãos), dos anjos da guarda (para proteção) e dos rituais de exorcismo (para a expulsão de demônios), entre outros.

O intuito desta pesquisa consiste, portanto, em estudar os acontecimentos socioculturais oriundos do campo religioso espírita, denominados como fenômenos mediúnicos, experimentados pelo médium kardecista, a partir de sua intencionalidade simbólica, buscando compreender os significados atribuídos por eles à suas respectivas ação e função social. Para desta forma, explorar os sentidos infligidos tanto pelos médiuns quanto pelos demais adeptos do espiritismo, aos fenômenos mediúnicos e suas representações na vida cotidiana ordinária.

A partir da adoção da corrente de abordagem metodológica da Ciência da Religião que enfatiza o aspecto subjetivo da experiência mediúnica e que assume a dimensão espiritual enquanto fonte profícua e legítima de produção e disseminação de um conhecimento peculiar, que se apresenta instantaneamente reconhecível sob o ponto de vista ontológico, e cuja tônica interpretativa é alcançada por uma hermenêutica compreensiva, que permite considerar a experiência mística do médium como fonte primária para a análise. Proponho-me assim, na tentativa de adoção dos pressupostos epistemológicos fundamentais da CRE para o tratamento do fenômeno da mediunidade, elaborado nos termos daquele que a experiencia diretamente, o próprio médium, buscar empreender uma efetiva penetração no universo semântico dos meus interlocutores, conseguida mediante o trabalho de campo afetado e participante, e da análise de seus relatos sobre a mediunidade.

A Ciência da religião, sendo uma corrente epistemológica voltada à compreensão dos sistemas religiosos culturais em ação, neste caso, o sistema religioso espírita Kardecista, e às estruturas simbólicas deles derivados, é capaz de constituir códigos de comunicação expressos em uma linguagem, que concomitantemente os legitimam e os propagam, nominando e organizando os termos de suas experiências arroladas na vida diária, especialmente as relativas ao mundo social e coletivamente compartilhado.

Os autores da Ciência da Religião em uma intercomunicabilidade com as Ciências Sociais, especialmente Peter Berger, constituem um corpo teórico que autoriza esta pesquisa a entender que a mediunidade configura um horizonte de sentido e de orientações práticas para a vida particular do médium e da vida em comunidade. Mas, esse horizonte de sentido é partilhado e legitimado pelo grupo, em função de uma linguagem compartilhada, linguagem essa que é social e que, portanto, em alguma medida também delinea a experiência particular e coletiva. A linguagem revela-se constitutiva da realidade, das condições e possibilidades sócio-culturais de indivíduos e grupos sociais configurarem suas biografias e suas identidades.

A cultura é o universo no qual se constitui a religião, sob todas as suas modalidades, assim como a religião também entra decisivamente na construção da cultura. Tanto a cultura, quanto a religião são capazes de elaborar os parâmetros do que se convencionou entender por realidade. A realidade dentro do sistema religioso espírita admite a direta interação entre os planos material e imaterial. Interessa-me, portanto, debruçar-me sobre as representações simbólicas que envolvem tal relação de *construção social da realidade*, e como se destaca a figura do médium e da faculdade mediúnica nesse ínterim.

Poucos são os autores brasileiros que se dedicaram ao estudo do Espiritismo, e dentre eles, menos ainda foram aqueles que voltaram a sua atenção ao fenômeno da mediunidade, esta aparecendo quase sempre como nota de rodapé, ou como no caso de Maria Laura Viveiros de Castro como apenas um capítulo. O propósito desta pesquisa é aplicar a chave epistemológica da Ciência da Religião para decifrar o complexo universo do médium e da mediunidade, a partir de uma etnografia desenvolvida em centros espíritas da cidade de Juiz de Fora- MG.

CAPÍTULO II

- O MÉDIUM E A MEDIUNIDADE NA PERSPECTIVA EPISTEMOLÓGICA DA DOCTRINA ESPÍRITA

2.1 Teologia e doutrina espírita

Para os seguidores da doutrina espírita desenvolvida por Allan Kardec, a figura do médium que por meio de sua faculdade mediúnica estabelece uma interação com as entidades espirituais determinaria formas próprias de expressão, compreensão e representação do que se convencionou chamar realidade, onde esta interação com esses espíritos é considerada como algo natural e presumível, bem como diz respeito às concepções, representações e visões de mundo construídas e mantidas por parte de seus adeptos.

Na concepção kardequiana, os espíritos são considerados consciências inteligentes que estariam presentes por todos os lados. Conhecidas também por almas, essas consciências em condição incorpórea preexistiriam à vida no planeta Terra e seriam capazes de sobreviver mesmo mediante a um colapso que por ventura levasse à extinção do mesmo. Pois, os espíritos habitariam apenas provisoriamente os corpos humanos, encarnados na Terra, uma vez que são na verdade seres espirituais eternos e transcendentais. Segundo a compreensão de Kardec, os espíritos habitantes no plano imaterial apresentariam graus evolucionários distintos e seriam tão heterogêneos entre si, quanto o são os seres humanos encarnados. Tal como coloca na seguinte afirmação: “A população dos Espíritos é como a nossa; há de tudo: o bom, o mau, o sublime, o trivial, o saber e a ignorância.” (KARDEC, 1858, p. 37)

Em seu aspecto original, os espíritos seriam simples e ignorantes e apenas mediante seu empenho evolutivo poderiam se desenvolver emocional, intelectual, moralmente e, sobretudo, espiritualmente. Nesse processo, de aperfeiçoamento, os espíritos passariam de uma condição inferior e evolucionando alcançariam uma condição superior, até dessa forma, chegarem à perfeição, onde então poderiam gozar de inalterável felicidade. Aos espíritos implicaria, portanto, um constante aprimoramento de suas consciências, estejam eles encarnadas no planeta Terra durante o processo de expiação, sempre na condição de

seres humanos, ou estejam eles desencarnadas na condição de almas imateriais errantes que transitam entre os mundos visível e invisível.

Segundo a crença espírita, aos espíritos é concedida a possibilidade de reencarnar quantas vezes forem necessárias para atingirem o estado esperado de bem-aventurada e quietação da alma. Diferentemente da tradição Budista, por exemplo, onde se acredita na ideia de encarnação através da *roda do sofrimento*³⁵ e onde se admite a possibilidade de reencarnar-se como uma barata, por exemplo, aos espíritas é negada a possibilidade de involuir, ou seja, de regredirem no processo que visa somente a evolução espiritual. É, no entanto, considerada a possibilidade de estacionarem, mas nunca de retrogradarem. Dessa forma, em uma nova reencarnação os espíritos nunca voltariam numa condição diferente da humana. No Espiritismo as diferentes encarnações estão sempre projetadas numa escala evolutiva ascendente, onde ainda que seja possível estacionar num determinado estágio moral, não se pode nunca reencarnar em condição inferior, como na de um animal, por exemplo e, portanto, retroceder.

Os kardecistas acreditam que os espíritos pertencem à diferentes ordens evolutivas, variáveis conforme o grau de desenvolvimento espiritual que tenham alcançado as consciências espirituais. Eles distinguem-se entre si em função de seus conhecimentos, da pureza de seus sentimentos e da firmeza de seus valores morais, retratando uma hierarquia que varia dos espíritos mais elevados ou *de luz*, aos mais inferiores ou em processo de aperfeiçoamento. Nas palavras de Kardec (1861, p.72):

“Quem quer que conheça a hierarquia dos espíritos sabe que os há de todos os graus de inteligência e de moralidade, e que neles encontramos tantas variedades de aptidões e de caracteres como entre os homens, o que não é de admirar, pois os Espíritos nada mais são que as almas dos que aqui viveram.”

Pois seu estado de felicidade ou infelicidade depende de sua postura moral. De forma que aqueles que não tenham feitos boas escolhas e apresentado uma boa conduta enquanto encarnados, certamente se submeterão a uma “punição” proferida por eles

³⁵ A “Roda do sofrimento”, também conhecida como “Samsara” ou “Roda do Dharma” é encontrada simultaneamente nas tradições budista e hinduísta. Representa o ciclo de renascimento e morte e demonstra a origem e a causa do sofrimento.

mesmos, “punição” essa que poderia ser eventualmente exaurida caso haja arrependimento.

Existe um léxico semântico específico ao Espiritismo, com o qual procuro me familiarizar. Expressões importantes do vocabulário nativo, indispensáveis para a compreensão do que seja o fenômeno da mediunidade, manifesta pela figura do médium. As categorias chaves da doutrina espírita, que constituem espécie de léxico semântico nativo e que pedem entendimento, são:

A ideia de *caridade*- como dito anteriormente, corresponde a uma prática religiosa, que serviu como forma de legitimação do Espiritismo no Brasil, antes, predominantemente vinculada à tradição católica, tal como apontam os autores Marcelo Camurça (2000 e 2005) e Sandra Jacqueline Stoll (2003). Ao assumir a prática da caridade enquanto elemento fundamental da religião espírita, seus adeptos encontraram um meio legítimo de consolidar sua crença no mundo imaterial dos espíritos e na interação com o plano material dos homens encarnados, frente ao campo religioso nacional, distinguindo-se, assim, das vertentes mediúnicas de matriz africana. A função cosmológica da prática da caridade dentro do sistema religioso espírita e suas consequências para a consolidação do Espiritismo no Brasil foram largamente analisadas por Emerson Giumbelli (1995 e 1998).

Ao postular os pressupostos que envolvem a crença na eterna trajetória de vida do espírito, que por sua vez, originalmente apresenta-se de forma simples e ignorante e apenas mediante a prática da caridade, tomada em seu mais amplo sentido, é capaz de evoluir-se. Sendo que para isso, precisa reencarnar-se no planeta Terra, na condição humana corpórea de expiação, quantas vezes forem necessárias para alcançar o grau de felicidade incontestável derivado do plano espiritual, constitui um dos princípios centrais da doutrina espírita. Em função do Espiritismo, apresentar como um dos seus fundamentos básicos a ideia de evolução do espírito, é que a caridade assume papel de destaque, posto que, sua prática configura-se como uma condição *sine qua non* para tal progressão espiritual. Ao praticar a caridade, o médium ou outro adepto do Espiritismo promove um auxílio ao próximo, de cunho tanto moral, quanto espiritual, onde, não só para aquele que é ajudado, quanto aquele que ajuda, se beneficiam.

Segundo coloca Cavalcanti (1983, p. 65):

:

“Nessa relação entre o eu e o outro terreno a caridade ocupa um lugar central. Toda tarefa espírita é em sentido amplo caridade, pois é um serviço de amor ao próximo. Receber espíritos sofredores na reunião de desobsessão é caridade, dar um passe num frequentador é caridade. Contudo, as tarefas designadas como de caridade são as obras assistenciais em geral e com menos frequência o atendimento fraterno.”

A ideia de *reencarnação*- estaria ligada a uma lei do carma ou da causalidade cósmica. A cosmologia espírita prevê a possibilidade de um espírito depurar-se mediante o processo reencarnatório³⁶. Passando por várias experiências encarnado na condição corpórea, os espíritos encontrariam a possibilidade de transformarem-se e aprimorarem-se intelectual e moralmente³⁷, até alcançarem definitivamente a condição de espíritos puros³⁸, e dessa forma, dispensarem a necessidade de encarnarem-se novamente no planeta Terra³⁹, lugar de provas e expiações.

A ideia do *livre arbítrio*⁴⁰- atuaria tanto antes do nascimento do sujeito, onde o espírito que supostamente será encarnado (nascido), teria a possibilidade de escolher todos os detalhes referentes à sua nova vida expiatória na terra. Ou seja, ele poderia decidir em que país encarnar, em que condição social, se rico ou se pobre, se no campo ou na cidade, se filho único, ou membro de uma família numerosa. Ele poderia escolher o seu sexo, sua raça, sua aparência física, se gordo ou magro, se alto ou baixo, seus eventuais defeitos congênitos, ou alguma moléstia a ser desenvolvida durante a vida. Poderia eleger suas predisposições para certas predileções, como disposição à pintura, à música, aos esportes,

³⁶ Kardec (2009, p. 83) a esse propósito coloca que: “Todos os Espíritos tendem à perfeição e Deus lhes fornece os meios pelas provas da vida corpórea; mas, em sua justiça, lhes faculta realizar, em novas existências, o que não puderam fazer ou concluir numa primeira prova.”

³⁷ Em sua obra *O Céu e o Inferno*, Kardec expõe a dinâmica desse processo: “A encarnação é necessária ao duplo progresso moral e intelectual do Espírito; ao progresso intelectual pela atividade obrigatória do trabalho; ao progresso moral pela necessidade recíproca dos homens entre si. A vida social é a pedra de toque das boas ou más qualidades...” (cap. III ns. 8 a 11).

³⁸ Allan Kardec (2009, p. 83) na questão 170, do Capítulo IV intitulado *Pluralidade das existências* formula que: “170-Em que se transforma o Espírito depois de sua última encarnação?
- Espírito bem-aventurado; é um Espírito puro.”

³⁹ Ressalto a condição de reencarnação no planeta Terra, não como uma informação redundante, mas sim, explicitando o fato de que admite-se na cosmologia espírita a possibilidade de reencarnação em outros planetas, conforme o grau de evolução espiritual. Tal como formula Kardec (2009, p. 84): “172-Nossas diferentes existências corporais se passam todas sobre a Terra?

- Não, não todas, mas nos diferentes mundos; a que passamos neste globo não é a primeira, nem a última e é uma das mais materiais e das mais distanciadas da perfeição.”

⁴⁰ À respeito de tal questão Kardec (2009, p. 262) no *O Livro dos Espíritos* coloca que: “843- O homem tem livre arbítrio dos seus atos? – Visto que ele tem a liberdade de pensar, tem a de agir. Sem livre-arbítrio o homem seria uma máquina.” Na acepção de Kardec

à escrita, à oratória, por exemplo, ou qualquer habilidade tida como dom inato, que segundo sua crença, é na verdade procedente capacidades adquiridas em outras vidas. A opção por adotar uma determinada profissão em detrimento de outras, ou a vivência de certos relacionamentos interpessoais, estariam também previstos por um acordo previamente estabelecido no mundo espiritual. Mas, a ideia de livre arbítrio também atua concomitantemente na oportunidade cotidiana que os sujeitos têm de igualmente deliberar sobre o proceder de sua existência atual, decidindo se levam ou não à cabo, os planejamentos direcionados de antemão no plano imaterial.

O livre arbítrio se processa, portanto, o tempo todo, e corresponde a um dispositivo ambíguo, pois ao passo que confere certa liberdade ao sujeito, a prevê dentro dos limites de um planejamento espiritual reencarnatório.

Tal conceito alcança posição de destaque na cosmologia espírita, conforme enfatiza Camurça (2014, p. 27): “A centralidade do conceito de livre-arbítrio no discurso espírita é de tal monta que uma primeira aproximação de um leigo com a referida doutrina já permite nota-lo.”

A doutrina espírita se apresenta como continuidade para as profecias bíblicas, onde o Espiritismo apareceria como a Terceira Grande Revelação da lei de Deus. A primeira seria a revelação dos Dez Mandamentos à Moisés e a segunda, a revelação do Evangelho de Jesus. Para Allan Kardec, a doutrina dos espíritos vem confirmar a moral do Evangelho de Jesus e mostrar sua utilidade prática. Evidenciando os efeitos do mal e potencializando a necessidade do bem.

Dado que o pressuposto fundamental da doutrina espírita é a ideia do prosseguimento da trajetória de vida do espírito em outras dimensões, tal concepção imprime uma dinâmica religiosa a ser vivida individualmente, contribuindo de forma decisiva, consciente e voluntária para as necessárias mudanças e adequações dos aspectos moral e intelectual dos espíritos atribuídos como princípios doutrinários que regem o Espiritismo.

Caridade, livre-arbítrio e encarnação, pois, podem ser entendidos como bases teológicas sobre as quais se assenta a crença espírita. Vale notar que tanto a caridade, quanto o livre-arbítrio, principalmente, são termos caros ao cristianismo, a respeito dos quais a teologia cristã dispensou algumas reflexões teológicas. Para a finalidade desta pesquisa, importa pensar que, se a caridade é condição para a salvação, para alguns, para

outros, a salvação ou eleição, somente depende da escolha de cada pessoa. Escolha essa, que se iluminada pelo Espírito Santo, terá como consequência a caridade. Nesse contexto, parece que a ideia de escolha pode ser associada ao advento da contemporaneidade e sua possível influência sobre a teologia cristã mais recente, preocupada com a gradativa emancipação do indivíduo em relação à Igreja e seu controle sobre as pessoas. Tal compreensão, então, conduz-nos ao tópico a seguir.

2.2 Mitos fundantes espíritas em linhas gerais

Os mitos são narrativas capazes de fazer reviver nos praticantes da religião uma realidade primeira, satisfazendo profundas necessidades sociais quanto a questionamentos acerca da origem de determinados elementos simbólicos presentes em suas cosmovisões, exprimindo, enaltecendo e codificando as crenças, bem como também fornecendo os valores e as explicações apropriadas para a compleição de regras práticas e orientadoras da conduta dos indivíduos na trivialidade do dia a dia. Os elementos simbólicos do mito competem a uma realidade viva, codificadora da religião e portadora de uma sabedoria prática.

Os mitos não são narrativas inventadas, eles contariam histórias que reportariam a fatos que realmente aconteceram num passado primordial e se exprimem continuamente na linguagem ontológica construída pelas sociedades. Tal como coloca Gasbarro em seu artigo intitulado *Fenomenologia da religião*:

“O mito não é uma narrativa de aventuras imaginárias e/ou de acontecimentos que servem para delinear uma lógica, mas é antes uma séria explicitação da realidade da vida e dos fundamentos substanciais do pensamento: a narração da originária percepção do mundo por parte do sujeito e, portanto, do fundamento original e arquetípico da complexidade do real”. (GASBARRO, 2013, p. 92)

O antropólogo inglês Edmund Leach defende que todas as sociedades possuem mitos e que os mesmos desvelam um caráter não racional implícito, correspondente à sua verdadeira essência. O autor se questiona acerca do significado do mito, bem como sugere que a repetitividade e as diferentes versões que um mesmo mito acolhe são características relevantes para a sua compreensão. Segundo suas palavras: “É um traço comum a todos os sistemas mitológicos que todas as histórias importantes se repitam em várias versões

diferentes.” (LEACH, 1983, p.58). Outra característica importante das narrativas míticas apontada pelo autor seria seu aspecto binário, pois segundo ele, o mito está sempre estabelecendo categorias opostas. Leach admite, portanto, a existência de uma recorrente estrutura binária referente aos mitos. Sobre os mitos o autor coloca que:

“(…) Ao invés de tomar cada mito como algo em si mesmo com significado singular para si, assumimos desde o início, que todo mito faz parte de um complexo que qualquer padrão que apareça em um deles irá reaparecer, na mesma ou em outras variações, em outras partes do complexo. A estrutura que é comum a todas as variações torna-se evidente quando as versões diferentes são superpostas umas às outras.” (LEACH, 1983, p.69)

Como método analítico, Leach preza pelo entendimento profundo das palavras. Ele se preocupava em encontrar o significado fonético de cada um dos termos associados por seus interlocutores analisados e as principais metáforas desencadeadas a partir deles.

Seus estudos sobre parentesco e sobre a organização social são concebidos a partir de uma visão estrutural do mundo. O autor busca discutir a perspectiva da consciência individual, tema este central em sua argumentação. Em seus estudos em que empreende uma análise estrutural da Bíblia, tal como em *O Gênesis enquanto um mito* (1983), utilizou o método de apreciação do mito segundo a qual as linhas de ordenação cósmica e social não podem realmente cobrir todo o universo, e nesse sentido o autor se vale da posição de Lévi-Strauss ao defender que verbo e ação sejam sempre parte integrante da mesma coisa, a linguagem.

Outro autor acionado para a compreensão do mito foi Maurice Leenhardt, escritor e missionário. Leenhardt também analisa o mito em sua relação de participação constituinte na realidade. Através de extensa experiência de campo, o autor formulou uma metodologia peculiar de apreensão e tratamento dos dados obtidos, na qual a consideração das expressividades e do papel da mudança dos mitos alcançava posição de destaque. O autor se firmava num contexto pós-estruturalista, onde o trabalho de campo era considerado extremamente necessário para as formulações da ciência antropológica.

Leenhardt defende o papel vital do mito como forma de circunscrever e dar expressão a certas formas essenciais de experiências que vem se apresentando, não apenas para o nativo, mas também para toda a humanidade desde seu início, como forças

poderosas. Forças essas que agem continuamente no sentido de inspirar os modos de expressão estética e afetivas dos indivíduos de uma sociedade.

Tais expressões estéticas e afetivas por sua vez, corresponderiam à forma geral da apreensão da percepção mítica, onde a palavra configuraria o principal modo dessa expressão mítica e os termos míticos correlacionados corresponderiam, de forma contundente à manifestação da *expressão estética*.

Desta forma, essa expressão estética corresponderia ao sentido original relativo à todas as sensações e sentimentos que emergem do contato com a vida das formas, quer sejam essas formas visuais- orgânicas, quer sejam elas rítmicas ou acústicas. A percepção estética oriunda do mito tem haver, portanto, com o contato estabelecido com os vegetais, com as árvores os bichos, com as águas, com a atmosfera ou com um evento natural, com um antepassado, um deus, um totem ou uma pessoa claramente nomeada. Os modos de percepção estética (ou os modos de percepção de um mito) não são comunitários, mas sim individuais- eles não conseguem uma articulação cultural plena uma vez que cada experiência é única e essencialmente particular. Sendo assim, o autor destaca que a percepção estética é uma possibilidade, mas a expressão mítica só é possível através da palavra.

Leila Amaral em seu artigo intitulado *Maurice Leenhardt: antropologia e missão* traçou um perfil do pensamento do autor lançando luzes sobre suas principais formulações e ressaltando a originalidade de sua noção de *mito*, que se julgava tratar de um *mito vivido*. Para a autora a compreensão do mito corresponde à compreensão do mundo, uma vez que:

“(...) mito e razão são realmente elementos estruturais do espírito, ou melhor da mentalidade. Ambos ajudam o homem a captar o mundo. Mesmo no caso em que a racionalidade tenha conquistado todos os seus direitos, como no caso do homem moderno, o espírito tem necessidade de recorrer ao mito para interpretar realidades humanas inacessíveis para os sentidos como simples objetos, isto é, para captar realidades que não podem ser formuladas de forma racional, embora sejam experimentadas de maneira muito viva.” (AMARAL, 2007, p.168)

Leenhardt teria formulado questões capazes de captar a natureza religiosa de certas experiências culturais, interessando-se por realidades humanas paradoxais, não capazes de serem expressas pelo modo racional, mas sim vividas em sua plenitude. Para ele o mito corresponde a um modo de conhecimento afetivo paralelamente apreendido ao modo de conhecer objetivo, desenvolvido pelo método e pela razão. Na concepção do autor esses dois modos não se excluem, e nesse sentido, ele tenta encontrar no mito e na racionalidade os dois elementos estruturais de toda mentalidade humana, seja ela arcaica ou moderna.

A tentativa de se pensar a respeito dos mitos fundantes espíritas não foi encontrada na bibliografia pesquisada, no entanto, partindo da iniciativa de aplicação das chaves conceituais de Mircea Eliade sobre o mito, empreendo tal abordagem buscando sobretudo destacar seu papel vital enquanto maneira de circunscrever e dar expressão a certas formas essenciais de experiências místico- religiosas que se apresentam como forças poderosas de ordem sagrada, responsáveis por inspirar formas estéticas e afetivas.

De acordo com a concepção de Eliade o mito é um modelo exemplar responsável por descrever uma história sagrada que aconteceu num tempo primordial, em suas palavras: “(...) o mito descreve as diversas e às vezes dramáticas irrupções do sagrado no mundo.” (ELIADE, 2010, p. 86) Seus personagens são os “entes sobrenaturais” (ELIADE, 2011, p.11) e seu conteúdo postula um modelo exemplar onde os princípios básicos norteadores das práticas rituais são encontrados, fornecendo os significados que dão sentido à experiência. Na concepção do autor os mitos apresentam a função incontestável de codificar a crença, oferecendo as regras práticas para orientação dos indivíduos e dos grupos sociais em suas vidas. O mito abordaria apenas as questões que realmente interessam e teriam algum significado na vida do indivíduo, tal como coloca: “(...) o mito é solidário da ontologia: só fala das realidades, do que aconteceu realmente, do que se manifestou plenamente.” (ELIADE, 2010, p.85)

Minha intenção centra-se no mito originário espírita inserido e reproduzido pela sociedade brasileira atual. Me interessa investigar esses mitos dentro dos contextos das trocas simbólicas simultaneamente locais e globais, onde o mito em seu processo de reprodução desvela uma dinâmica travada entre a tradição e a inovação. Nesse sentido, um olhar voltado aos elementos simbólicos oriundos dos mitos espíritas e de como eles influenciam na configuração das práticas rituais kardecistas desenroladas durante a sessões mediúnicas, constituem o alvo de interesse neste ponto da discussão.

Uma vez que aceito a premissa de que os mitos são fundadores de uma expressão cultural que irá legitimar toda a cosmovisão de um grupo, bem como o discurso cosmológico presente nas dramatizações rituais, me volto à descrição de uma contextualização de sua irrupção e de desenvolvimento dos mesmos.

A partir das contribuições do antropólogo Roberto Da Matta para a antropologia brasileira, as categorias *mito* e *rito* passaram a ser concebidas enquanto resultantes de dramatizações ou como feitos responsáveis por chamar a atenção para certos aspectos da realidade social, facetas essas que, normalmente estão investidas pela rotina, por interesses e complicações da realidade do cotidiano.

Tomo como ponto de partida para a aplicação da ideia de mito no Espiritismo, os primeiros casos apontados pela literatura espírita em que existem a presença de comunicação com entes espirituais. Proponho identificá-los como mitos fundantes do Espiritismo, pois tais eventos corroboraram de forma circunstancial para a difusão da crença na presença influente dos espíritos e em sua suposta capacidade de interação ininterrupta com seres humanos encarnados. Ao meu ver, os dois eventos, tidos como mitológicos originários merecem destaque analítico por estarem ainda tão frequentemente presentes no imaginário espírita, sendo frequentemente apontadas em cursos de desenvolvimento mediúnico e nas palestras realizadas nas casas espíritas com o aval da FEB, como sendo os principais responsáveis pelo surgimento do Espiritismo. Tais eventos são importantes também pelo fato deles terem efetivamente despertado o interesse da opinião pública, que desde então passou a investigá-los mais detidamente.

Essas narrativas mitológicas envolveram principalmente dois fatos desencadeadores da popularização da crença nos espíritos, um ocorrido no continente americano e outro no europeu, são eles respectivamente: o episódio da comunicação com os espíritos levados à cabo pelas irmãs Fox⁴¹ da aldeia de Hydesville localizada no

⁴¹ Em nota de rodapé de nº 56 da sua dissertação de mestrado intitulada *As Origens do Espiritismo no Brasil: Razão, cultura e resistência no início de uma experiência (1850- 1914)*, Paulo César da Conceição Fernandez faz uma crítica à eleição do episódio na casa das irmãs Fox como o marco originário do Espiritismo, segundo sua justificativa os fenômenos mediúnicos já eram conhecidos, embora tenham efetivamente se legitimado e popularizado apenas com a exposição pública de tal fato, conforme afirma na seguinte passagem: “Vários autores do meio espiritualista/ espírita defendem que os eventos na casa dos Fox não devem ser tomados como o começo de tudo, apresentando em sua defesa dados na tentativa de demonstrar que esses fenômenos já aconteciam em vários lugares do mundo, uns independentes dos outros. (...). Entretanto os acontecimentos de Hydesville são emblemáticos, e o desenvolvimento deles no solo dos EUA pode ser tido como resumo mais aparente do que se dizia acontecer em outros lugares do mundo.” (FERNANDEZ, 2008, p. 48). Ou autor Artur Conan Doyle, que também aponta dois outros

condado de Wayne, nos Estados Unidos e o fenômeno das mesas girantes dos salões boêmios de Paris e de toda a França⁴². Ao abordar esses dois fenômenos procuro identificar como as narrativas míticas repercutem na concepção de uma realidade (inclusiva da dimensão do mundo espiritual) comum entre os médiuns espíritas.

O marco de início de surgimento do que hoje se convencionou chamar Espiritismo teria sido apontado pela literatura espírita como sendo o fenômeno mediúnico ocorrido em 1848 na pequena aldeia de Hydesville, estado de Nova York, nos Estados Unidos, com as irmãs da família Fox: Kate, Leah e Margareth, que tinham uma origem religiosa ligada à tradição metodista.

Hydesville era um pequeno vilarejo localizado nas proximidades de Rochester, suas construções arquitetônicas eram geralmente constituídas de casas humildes e rústicas feitas em madeira, e seus trabalhadores assumiam funções no trato com a terra e com as criações. A família Fox teria se mudado a pouco tempo para aquela aldeia e para aquela residência, segundo consta as fontes pesquisadas foi exatamente no dia 11 de dezembro de 1847⁴³, quando já então ouviram os primeiros barulhos de arranhaduras⁴⁴ nas paredes e que com o tempo cessaram e voltaram a aparecer somente no ano seguinte, em meados de março de 1848.

Até que na fatídica noite de 31 de março esses sons se tornaram muito altos e muito evidentes. A família à essa altura já havia descartado todas as outras possibilidades relativas a efeitos oriundos de causas físicas naturais, como o estalar da madeira do assoalho, dos móveis ou da estrutura da casa. Atestaram que os barulhos não viessem do ranger de trincas de portas ou das persianas das janelas, bem como verificaram o exterior

fatos ocorridos anteriormente ao episódio de Hydesville, são eles: um evento isolado na Igreja Irving e os fenômenos espíritas nas comunidades dos “shakers” nos Estados Unidos.

⁴² As mesas girantes foram descritas por Vitor Hugo, célebre francês autor de obras como “*Os miseráveis*” e “*O corcunda de Notre Dame*”. Segundo consta bibliografia a respeito do autor, ele se corresponderia por cartas psicografadas com outros dois autores importantes da literatura mundial- Willian Shakeasper e Dante.

⁴³ Tal informação foi encontrada no livro *A história do espiritismo* (1994) de Arthur Conan Doyle.

⁴⁴ Sempre relativizando a avocação de um único evento como sendo irrevogável, Arthur Conan Doyle apresenta a informação que foram registrados na história outros relatos de percepção de arranhaduras, tal como coloca na seguinte citação: “Êsses arranhões também são registrados por Melancthon, como tendo sido verificados em Opáginasenheim, na Alemanha, em 1520. Também foram ouvidos em Epworth Vicarage, em 1761. Aqui o foram uma vez mais e, por fim, tiveram a sorte de ver a porta abrir-se”. (DOYLE, 1994, p. 69). Quando o autor menciona que em Hydesville tiveram a oportunidade de “ver a porta abrir-se” creio que essa “porta” que se abriu diz respeito à possibilidade de comunicação que efetivamente se processou a partir desse evento. Antes os ruídos eram manifestações incontroláveis que irrompiam mais não veiculavam uma forma de comunicação sistematizada.

da residência e se certificaram que não se tratava de nenhuma peça pregada por algum vizinho, ou enfim, por algum ente vivo. Naquela noite o casal Fox amedrontado teria então chamado a vizinhança para que pudessem testemunhar tais fenômenos de extraordinários efeitos físicos e ajudar a esclarecer sua origem. Foi quando na presença de várias pessoas à casa, as irmãs Margareth e Kate, com então quatorze e onze anos respectivamente, estabeleceram uma espécie de comunicação com o espírito que atendeu pela alcunha de *senhor pé rachado*. (DOYLE, 1994; WANTUIL & THIESEN, 1979; VILHENA, 2008).

No testemunho da senhora Fox colhido quatro dias após o ocorrido, presente no livro *A história do espiritismo* de Arthur Conan Doyle (1994, p. 72 e 73), ela diz:

“Na noite de sexta-feira, 31 de março de 1848, resolvemos ir para a cama um pouco mais cedo e não nos deixamos perturbar pelos barulhos: íamos ter uma noite de repouso. Meu marido aqui estava em todas as ocasiões, ouviu os ruídos e ajudou a pesquisa. Naquela noite fomos cedo para a cama – apenas escurecera. Achava-me tão quebrada e sem repouso que quase me sentia doente. Meu marido não tinha ido para a cama quando ouvimos o primeiro ruído naquela noite. Eu apenas me havia deitado. A coisa começou como de costume. Eu o distinguia de quaisquer outros ruídos jamais ouvidos. As meninas, que dormiam em outra cama no quarto, ouviram as batidas e procuraram fazer ruídos semelhantes, estalando os dedos (...). Então perguntei: “É um ser humano que me responde tão corretamente?” Não houve resposta. Perguntei: “É um Espírito? Se for dê duas batidas.” Duas batidas foram ouvidas assim que fiz o pedido. Então eu disse: “Se foi um Espírito assassinado dê duas batidas”. Estas foram dadas instantaneamente, produzindo um tremor na casa. Perguntei: “Foi assassinado nesta casa?” A resposta foi como a precedente. “A pessoa que o assassinou ainda vive?” Resposta idêntica, por duas batidas. Pelo mesmo processo verifiquei que fora um homem que o assassinara nesta casa e os seus despojos enterrados na adega; que a sua família era constituída de esposa e cinco filhos, dois rapazes e três meninas, todos vivos ao tempo de sua morte, mas que depois a esposa morrerá. Então perguntei: “Continuará a bater se chamar os vizinhos para que também escutem?” A resposta afirmativa foi alta. (...) Foram chamados muitos dos vizinhos que estavam pescando no ribeirão. Estes ouviram as mesmas perguntas e respostas. Alguns permaneceram em casa naquela noite. Eu e as meninas saímos. Meu marido ficou toda a noite com Mr. Redfield. No sábado seguinte a casa ficou superlotada. Durante o dia não se ouviram os sons; mas ao anoitecer recomeçaram. Diziam que mais de trezentas pessoas achavam-se presentes. No domingo pela manhã os ruídos foram ouvidos o dia inteiro por todos quantos se achavam em casa (...).”

As irmãs comunicando-se com tal espírito decodificaram uma espécie de alfabeto rudimentar, onde tal como numa espécie de telegrafia espiritual, o número de pancadas na parede corresponderia às respostas objetivas do tipo sim ou não, bem como desenvolveram também formas de notificar as letras do alfabeto, relacionando a quantidade das batidas à cada letra respectiva, podendo assim também comunicar palavras inteiras ditadas letra a letra.

A partir de tal método de comunicação, o espírito habitante daquela casa teria revelado fatos cabais sobre a sua identidade em vida, sobre o local exato onde estava enterrado, além do nome de seu assassino. O espírito comunicante em questão se dizia tratar de um caixeiro viajante, com 31 anos na data de sua morte. Ele teria sido assassinado pelo chefe da família que residia lá anteriormente e que então teria ficado com os seus pertences e seu dinheiro. Seu corpo estaria enterrado na adega. No entanto, várias escavações foram feitas no local indicado e nada foi encontrado, até que muitos anos depois encontraram a ossada do que se identificou ser esse homem e finalmente confirmaram-se as revelações feitas por seu espírito.

Segundo a explicação kardecista o fenômeno observado na residência das irmãs Fox só aconteceu em função das mesmas serem médiuns. Pois as manifestações espirituais em sua casa eram interrompidas na sua ausência e se reproduziam em outros lugares mediante a sua presença.

Seguidamente o espetáculo das mesas girantes tornara-se alvo de bastante interesse entre os frequentadores dos sarais boêmios realizados nos salões franceses e alcançaram enorme popularidade por apresentarem curiosos fenômenos atribuídos aos espíritos. Tais mesas, geralmente formadas por três pés, eram capazes de se mover sozinhas suspensas no ar e comunicavam-se por meio de ruídos produzidos por pancadas de seus pés no chão. Quanto aos fenômenos que elas apresentavam, postulava a doutrina espírita que caso fossem puramente eventos mecânicos e não envolvessem evidências da influência dos espíritos, poderiam ser atribuídos a fluidos elétricos cuja causalidade era exclusivamente associada a impulsos materiais, mas, como as mesas respondiam aos comandos dos médiuns, se comunicam e até mesmo revelavam nomes, dados históricos entre outras diversas informações, havia de se admitir um caráter inteligente atuante nessas forças.

As tais mesas giratórias geralmente estavam dispostas nos salões parisienses onde frequentavam artistas, intelectuais, boêmios e curiosos expectadores. Conforme coloca Paulo César da Conceição Fernandez⁴⁵ em sua dissertação de mestrado:

“Mais do que saraus para a diversão de uma burguesia que procurava escapar do blasé, os salões proporcionaram ao seu tempo e às ideias um lugar de propaganda e divulgação que contribuiu para a efervescência intelectual e o aparecimento de novas doutrinas.” (FERNANDEZ, 2008, p.13)

Dentre os curiosos interessados pelo fenômeno das mesas giratórias um francês se destacara, o pensador lionês Hippolyte Léon Denizard Rivail, mais conhecido no Brasil pela alcunha de Allan Kardec, que se preocupou sobremaneira por tais fenômenos anímicos voltando seus esforços científicos para o seu entendimento. Segundo Kardec:

“Foi em 1854 que pela primeira vez ouvi falar das mesas girantes. Encontrei um dia o magnetizador, senhor Fortier, a quem eu conhecia desde muito tempo e que me disse: ‘- Já sabe da singular propriedade que se acaba de descobrir no Magnetismo? Parece que já não são somente as pessoas que se podem magnetizar, mas também as mesas, conseguindo- se que elas girem e caminhem à vontade’. ‘- É, com efeito, muito singular, respondi; mas a rigor, isso não me parece radicalmente impossível. O fluido magnético, que é uma espécie de eletricidade, pode perfeitamente atuar sobre corpos inertes e fazer que eles se movam’. (...) Algum tempo depois, encontrei-me novamente com o sr. Fortier, que me disse: ‘- Temos uma coisa muito mais extraordinária; não só se consegue que uma mesa se mova, magnetizando-a, como também que fale. Interrogada, ela responde’. ‘- Isto agora, repliquei-lhe, é outra questão. Só acreditarei quando vir e quando me provarem que uma mesa tem cérebro para pensar, nervos para sentir e que possa tornar-se sonâmbula. Até lá, permita que eu não veja no caso mais do que um conto para fazer-nos dormir em pé’”. (KARDEC, 2001, p. 265).

Kardec chega inclusive a escrever sobre tais manifestações incorpóreas em uma revista de publicação especializada em divulgar as discussões espíritas:

“Quando uma mesa se move, não é o Espírito que a toma com as mãos e a levanta com a força do braço, pela simples razão de que, embora tenha um corpo semelhante ao nosso, esse corpo é fluídico e não pode exercer uma função muscular propriamente dita. Ela satura a mesa com seu próprio fluido, combinado com o fluido *animalizado* do médium; por esse meio fica a mesa

⁴⁵ Em dissertação defendida na Universidade de Brasília em 2008, com orientação do professor Eurico Antônio Gonzalez Cursino dos Santos.

animada momentaneamente de uma vida artificial; então obedece à vontade, como faria um ser vivo, exprimindo, por seus movimentos, alegria, cólera e os diversos sentimentos do Espírito que dela se serve. Não é a mesa que pensa; ela nem está alegre, nem encolerizada; não é o Espírito que se incorpora nela, porque ele não se metamorfoseia em mesa, não podendo ser posta em movimento pelos músculos do Espírito, é agitada pelo próprio fluido deste, que faz o papel de força muscular. ” (KARDEC, 1861, p. 70)

Teria sido sobretudo a partir da popularização de tal fenômeno de ordem mística que Hippolyte Leon Denizard Rival se interessara pelo universo dos espíritos, passando a decodificar o corpo teórico-filosófico- religioso e científico que posteriormente se convencionou chamar Espiritismo e assumindo para este feito o pseudônimo de origem celta, Allan Kardec.

Um ponto relevante a se perceber é o fato de que até mesmo em sua irrupção originária as ideias espíritas atrelam fenômenos oriundos do misticismo, e que somente num período posterior, conforme o contexto da época, tomou contornos científicos, e apenas num movimento expansivo ulterior, já em terras brasileiras, recebe o Espiritismo novamente tal contundente associação a um caráter religioso.

De fato, Allan Kardec procurava amenizar o caráter místico das manifestações espirituais e almejava que o Espiritismo não fosse associado à ordem do fantástico e extraordinário, pois segundo sua visão, os fenômenos espirituais não eram necessariamente sobrenaturais e sim pertenciam à ordem das coisas naturais, e que seu conteúdo poderia ser perfeitamente analisado e compartilhado por uma perspectiva filosófico- científica.

Relativizando a ideia de que tais mitos seriam realmente originários. Ainda que a mediunidade tenha passado a ser considerada pela abordagem científica somente nos séculos XIX e XX, existem menções de comunicações humanas com espíritos dos mortos

desde a antiguidade como em *O Livro dos Mortos* do antigo Egito⁴⁶, ou no *Livro Tibetano dos mortos*⁴⁷, por exemplo.

As narrativas míticas originárias referidas acima serviriam como modelos para a prática mediúnica e seriam capazes de fixar a ideia de que a mesma comunicação com os espíritos realizada pelas irmãs Fox e a mesma força anímica que atuava nas mesas girantes poderiam atuar nas pessoas da atualidade que demonstrassem aptidão mediúnica. Tais mitos referidos compilam e exprimem a crença e o corpo de valores, os princípios morais e éticos que orientam a conduta do indivíduo em sociedade, elas estão diretamente associadas à construção de uma visão de mundo que se reflete nas práticas cotidianas e na concepção do que se acordou chamar como realidade.

Me interessou averiguar com base nas categorias de análise nativas, ou seja, expressas pelos próprios interlocutores da pesquisa, os médiuns, em que medida os mitos originários ainda fornecem modelos de comportamento e códigos de significação cultural responsáveis por ativar noções de reconhecimento identitário e pertencimento sócio-cultural, capazes de garantir uma sensação de segurança ontológica e corroborando diretamente nos processos de construção de uma cosmovisão compartilhada.

Os espíritos nesta perspectiva mítica espírita não se comunicaram exclusivamente com as irmãs Fox norte-americanas ou com a intelectualidade boêmia parisiense, eles continuaram se comunicando extensivamente com outros indivíduos e permanecem atuantes na realidade, pois, cotidianamente transmitem ensinamentos e requerem atenção dos homens nos mais diferentes contextos sociais.

⁴⁶ O Livro dos mortos do Antigo Egito é uma coletânea de fórmulas mágicas, feitiços, orações e litânias escritas em rolos de papiro e colocados junto às múmias para auxiliá-las em sua viagem para o além após a morte.

⁴⁷ O *Livro Tibetano dos Mortos*, também chamado de *Bardo Thodöl* significa: a “Libertação pela audição no plano pós-morte”. Trata-se de um texto tibetano do século XVIII *a.c.*, extraído de uma tradição secreta restrita a mestres budistas e seus respectivos discípulos. O livro conforme prega a tradição budista tibetana deveria ser lido ao moribundo em seu leito de morte, como parte de um ritual fúnebre. A leitura do Livro dos Mortos em vida seria indispensável para que quando morta a pessoa soubesse se guiar pelos diferentes estágios que atravessará do outro lado, segundo essa crença. O Livro dos mortos é, portanto, um manual criado para guiar a alma nos estágios ou bardos da vida pós-morte.

2.3 Breve histórico de surgimento

É atribuído como marco fundador do Espiritismo a publicação na França da obra *Le livre des Espirites*, traduzido para o português como *O livro dos Espíritos* em 18 de abril de 1857, quando Hypolitte Leon Denizard Rivail assume definitivamente o codinome Allan Kardec⁴⁸ para assinar tal obra.

Segundo coloca Célia da Graça Arribas:

“(…) a “missão” de Rivail é revelada por seu “guia espiritual”, ninguém menos que o *Espírito da Verdade*, momento em que passa a adotar não só o pseudônimo de Allan Kardec, mas passa a ser simbolicamente Allan Kardec, um novo indivíduo na história.” (ARRIBAS, 2010, p. 42)

Influenciado pelo pensamento iluminista de teor racionalista do filósofo René Descartes (1596-1649), a teoria proposta por Allan Kardec surge num contexto de forte valorização do conhecimento científico, sobretudo com as ideias da corrente do positivismo.

O Espiritismo surge justamente no contexto definido por Weber como de desencantamento do mundo⁴⁹, onde há uma contundente “(..) eliminação da magia como meio de salvação.” (WEBER, 2004, p. 106). Tal premissa traz basicamente a suposição de que a ciência desbancaria o pensamento mágico e o universo religioso de significação do mundo. Dessa maneira, segundo Pierucci (2003, p. 142), o termo é utilizado para: “(…)

⁴⁸ Allan Kardec também é também autor das seguintes obras clássicas:

O que é Espiritismo (1859); *O Livro dos médiuns- guia dos médiuns e dos doutrinadores* (1861); *O Evangelho segundo o Espiritismo* (1863); *O céu e o inferno- ou a justiça divina segundo o Espiritismo* (1865) e *A gênese- ou os milagres e as predições segundo o Espiritismo* (1868).

⁴⁹ A expressão *desencantamento do mundo*, ou *entzauberung der welt* (do alemão), na etimologia que dizer magia, encanto, fascínio, etc. Dessa forma, tem-se que *desencantamento* corresponde ao movimento de deixar de lado o encanto, perder o fascínio, e consecutivamente *entzauberung der welt* significa “desmagificação do mundo”, que nas obras de Weber traduzidas para o português assumiram o termo “desencantamento do mundo”. Segundo Antônio Flávio Pierucci a sua ideia aparece na obra de Max Weber como sua produção mais relevante para o entendimento da modernidade. Para o autor a centralidade desse termo na obra de Weber pode ser confirmada em função da grande incidência em que é mencionada. No levantamento de Pierucci (2003, p. 58): “(…) das dezessete incidências do significante, em nove ele vem usado para significar “desmagificação”; em quatro, com significado de “perda de sentido”, e nas quatro restantes ele vem com as duas acepções.” Assim, defere-se que quando Weber adota a expressão *desencantamento do mundo*, ele está querendo referir-se ao mundo acometido pelo processo de “desmagificação” e / perda de sentido.

dar conta também dos efeitos corrosivos da ciência experimental moderna sobre as pretensões de validade objetiva das visões de mundo que veem o mundo dotado de sentido objetivo.”

No pensamento de Weber (1982, p. 165), a ideia de desencantamento do mundo:

“Significa principalmente, portanto, que não há forças misteriosas incalculáveis, mas que podemos em princípio, dominar todas as coisas pelo cálculo. Isto significa que o mundo foi desencantado. Já não precisamos recorrer aos meios mágicos para dominar ou implorar os espíritos, como fazia o selvagem, para quem esses poderes misteriosos existiam. Os meios técnicos e os cálculos realizam o serviço.”

E mesmo nessa conjuntura adversa, de uma Europa desencantada, o Espiritismo teria encontrado um terreno profícuo para se desenvolver justamente por atribuir um caráter científico a seus postulados doutrinários. No entanto, o Espiritismo surge do interesse em discutir fenômenos de ordem mística que se popularizavam na época: as mesas girantes⁵⁰. A modernidade para Weber, teria retirado os temas que envolviam mistério da arena de discussão intelectual, não pelo fato de eles não serem relevantes, ou da sociedade da época ser atea, mas principalmente por eles remeterem a questões existenciais fundamentais sobre a vida e a morte, que buscavam ser suspensas ou deixadas de lado pela intelectualidade da época, a não ser que ganhassem contornos altamente científicos.

Allan Kardec se interessara pelos mistérios, mas precisou dar a tônica científica de seu contexto ao tema da comunicação com os espíritos. Por isso, o empenho de se afirmar serem os fenômenos mediúnicos não da ordem do sobrenatural, mas do real, pois assim eles seriam passíveis de serem provados e analisados racional e cientificamente.

⁵⁰ As *mesas girantes* ou *dança das mesas*, constituem um dos primeiros fenômenos mediúnicos, que deram origem à doutrina espírita. Tratam-se de manifestações espirituais capazes de promover movimentos físicos nas mesas que passam a levantar e a bater um de seus pés no chão, segundo Kardec (2009, p. 9 e 10): “Esse fenômeno que parecia ter sido observado primeiro na América, ou antes, que se renovou nesse continente, porque a história prova que ele remonta à mais alta antiguidade, se produziu acompanhado de circunstâncias estranhas, tais como ruídos insólitos e pancadas sem causa ostensiva conhecida. De lá, ele se propagou rapidamente pela Europa e outras partes do mundo. A princípio levantaram muita incredulidade, mas a multiplicidade das experiências logo não mais permitiu que se duvidasse da realidade.”

Haja visto que a ideia de sobrenatural correntemente associava-se à ideia de irracionalidade, ideia essa desprezada pelos círculos intelectuais.

Kardec defendia uma postura idônea com relação ao Espiritismo, sujeitando-o às mais espúrias experimentações tidas como de caráter científico, o que viabilizaria a possibilidade de empreender um conhecimento acerca do plano invisível, que se fazia imperativamente presente no cotidiano, quanto também postulava novas possibilidades para uma compreensão da trajetória de um espírito para a além da vida encarnada na terra, ou seja, de um espírito eterno e errante, depondo contra a perspectiva firmada pela doutrina católica acerca do julgamento de Deus, que conduziria as almas ao céu ou ao inferno exclusivamente. Conforme coloca Bernardo Lewgoy em seu artigo sobre as *Representações de ciência e religião no espiritismo Kardecista*:

“Um além cognoscível pelo método experimental levaria a secularização e o materialismo científico a um patamar nunca antes sonhado, além de infligir sérios danos no monopólio religioso das Igrejas Cristãs sobre o destino da alma após a morte. Esse destino passa a ser visto como parte de uma cartografia e uma ontologia antes que de um julgamento e de uma cosmologia sagrada, abalando imagens anteriores de céu, inferno e purgatório, mudança na qual o espiritismo, esoterismo, orientalismo, socialismo e difusão da imagem científica concorrem para promover.” (LEWGOY, 2006, p. 157 e 158)

Outro fator preponderante para a difusão e estabelecimento do Espiritismo foi a posição de Kardec quanto à pertença a outras denominações religiosas. Segundo sua visão, os pressupostos do Espiritismo poderiam ser desenvolvidos paralelamente ou complementarmente a qualquer outra religião, o que não inviabilizaria outras crenças e abriria precedente para a dupla pertença, fundamental no processo de consolidação. Nesse sentido, poderia-se ser católico e espírita simultaneamente, por exemplo.

O Espiritismo não rompe necessariamente com o cristianismo, na verdade ele se apresenta como uma religião que vem para confirmar a crença em Jesus Cristo e na eternidade da vida espiritual. Razão pela qual a religião espírita se apresenta para o mundo como a terceira grande revelação, como afirmei anteriormente.

Em 1968 Allan Kardec lança sua última obra doutrinária *A Gênese: os milagres e as predileções segundo o Espiritismo*, onde aborda aspectos místicos como a existência dos milagres. No ano seguinte o autor vem a falecer deixando ainda alguns escritos

esparcos que posteriormente foram reunidos e publicados por Pierre- Gaitan Leymarie com o título de *Obras póstumas*.

2.4 Breve histórico do Espiritismo no Brasil

Com relação à história da trajetória de desenvolvimento do Espiritismo no Brasil vale mencionar que já existe uma rica bibliografia que será aqui acionada para apresentar brevemente o campo religioso espírita brasileiro. Dentre os autores que tratam a presença da chegada do Espiritismo no Brasil, vale destacar: Arribas (2010), Camurça (2005), Fernandez (2008), Giumbelli (1995 e 2003), Stoll (2002, 2003 e 2004).

Na década de 1860, as primeiras obras espíritas de Allan Kardec chegaram ao Brasil, mas somente no final da década em 1869 é que foi fundado o primeiro órgão de imprensa *Écho d'alm Tumulo*, por Luiz Olimpio Teles de Menezes. Em seguida, na década de 1980, mais especificamente em 1884, foi constituída a FEB (Federação Espírita Brasileira) que em princípio tinha como demanda exclusiva divulgar a doutrina espírita através das publicações de seu jornal *O Reformador*.

Sobretudo, desde a década de 1880, o Brasil vem experimentando um crescente trânsito religioso e uma profusa pluralidade religiosa. Tal movimento sincrético imprime um caráter peculiar ao campo religioso brasileiro, que se encontra em constante transformação, demonstrando uma dinâmica de alternância e interpenetração entre tradição e inovação entre as diferentes religiões e sistemas de sentido que compõe o cenário religioso no país. A característica cultural da pluralidade religiosa brasileira e sua decorrente polissemia são marcadas pela presença significativa de mais uma importante religião em nosso campo religioso, a religião Espírita.

O Espiritismo é uma doutrina filosófico- religiosa que se popularizou no Brasil devido a adoção de feições particulares capazes de conciliar diversas dimensões como: religião, fé, doutrina, filosofia, ciência. Trata-se de um arranjo complexo e peculiar, composto pela reinterpretação de vários elementos da cultura religiosa brasileira, num claro sincretismo entre as crenças de origem africanas, ameríndias, provenientes do

catolicismo popular, bem como também das religiões mágicas europeias e posteriormente da Nova Era.

Num primeiro momento, o Espiritismo e seus adeptos precisaram distinguir-se da Umbanda e do Candomblé, religiões tidas como espiritismo popular e também chamadas de baixo espiritismo, rechaçando as crendices, as mandigas e as superstições e elas atribuídas. Conforme coloca Paulo César da Conceição Fernandez: “(...) quando o espiritismo aqui chegou, foi largamente recebido pelos setores abastados da sociedade brasileira, que viam nele uma espécie de ‘anti mandiga’.” (FERNANDEZ, 2008, p. 92 e 93).

O Espiritismo aporta em território nacional em fins do século XIX e início do século XX, bem depois da chegada das religiões de matriz africana. Foi consolidada nos centros urbanos⁵¹ brasileiros a partir de 1860, data da chegada das primeiras obras espíritas ao Brasil traduzidas para o português, que, paulatinamente, foram se tornando alvo de interesse da intelectualidade nacional. Sabe-se que sua difusão notoriamente partiu das elites com poder aquisitivo para frequentar os salões boêmios europeus, e que uma vez em solo nacional as compartilhavam em reuniões realizadas entre artistas, poetas, escritores, filósofos e demais restritos letrados interessados.

O receituário de medicamentos homeopáticos foi fator importante para a difusão do Espiritismo no Brasil. Foram vários os médiuns envolvidos com as práticas homeopatas no país, dentre eles destaque o médico Adolfo Bezerra de Menezes famoso no meio espírita em função de ter realizado vários feitos que contribuíram para a consolidação da religião espírita. Em vida foi colaborador do jornal *O Paiz* com diversos artigos publicados, bem como também por sua atuação como médico dedicado aos carentes, tendo atendido gratuitamente conforme consta em sua biografia centenas de pacientes⁵² que o procuravam com os mais diferentes males, e ainda fornecido medicamentos homeopáticos. Mesmo após a sua morte suas contribuições ao espiritismo se perduraram, haja visto que seu espírito teria se comunicado através do importante médium mineiro

⁵¹ Conforme coloca Paulo César da Conceição Fernandez: “(...) o locus dessa contenda era a cidade, a morada da “burguesia” emergente. A cidade seria como um lugar do novo, e o campo o lugar do atraso.” (FERNANDEZ, 2008, p. 81)

⁵² Bezerra de Menezes era conhecido popularmente como “o médico dos pobres”.

Chico Xavier. Seu nome ainda é referência constante em palestras espíritas e nomeia muitas casas espíritas por todo o Brasil.

No processo de implementação do espiritismo no Brasil ele se difundiu como religião confessional, ainda que suavemente voltada à conversão. Seus esforços iniciais foram empregados no sentido de perpetrar uma distinção da nova crença postulada por Kardec para com as correntes que praticavam um espiritismo popular, tais como o Candomblé e a Umbanda. Tais religiões eram correntemente taxadas de “baixo espiritismo” e/ou denominadas como “espiritismo de terreiro” pelos setores economicamente mais abastados da população brasileira, ao passo que o espiritismo vinculado à Allan Kardec por outro lado, era qualificado como ascético e alcunhado como “espiritismo de mesa branca⁵³”.

A vertente espírita impetrada pelo pedagogo francês buscava se afirmar como livre das práticas supersticiosas e das crendices irracionais, que acreditava-se serem popularmente difundidas no cenário religioso nacional. Ainda que incorporasse inegavelmente alguns elementos das culturas religiosas afro-brasileiras, o espiritismo esforçava-se em distanciar-se da ideia de possessão em suas práticas e experiências mediúnicas, pois a mediunidade entendida nos termos Kardecistas mesmo que inicialmente se apresentasse de forma espontânea e aparentemente incontrolável, era determinadamente diferente do que se entende por possessão. Para o médium comum, ainda que a influência do espírito se desse de forma abrupta, essa poderia com o desenvolvimento adequado da mediunidade, que envolve o empenhado no estudo e na prática caritativa constante, realizada das mais diferentes formas, ser aos poucos controlada e restringida a lugares e momentos apropriados⁵⁴. Já a possessão, não pode ser impedida, tampouco controlada, nesse caso há uma completa subjugação da vontade do possuído, que a percebe paralisada. Dado que, a possessão pressupõe a perda da consciência e do controle sobre o próprio corpo, por parte daquele que eventualmente deixa-se involuntariamente ser possuído, assumindo assim, outra identidade, a do espírito,

⁵³ Haja visto que a referência à cor branca não remetia apenas à cor das toalhas de mesa utilizadas, a cor alva representaria a pureza, remeteria a paz, mas também denotava a “higiene” das casas espíritas.

⁵⁴ Os espíritas aconselham que a prática da mediunidade, ou seja, do fenômeno de concessão à influência dos espíritos, seja realizada apenas no centro espírita ou durante as reuniões do evangelho no lar, sempre na companhia de outros médiuns e espíritas que possam auxiliar e fornecer o respaldo energético-vibratório necessário para uma boa condução de tal manifestação.

que passa a coabitar seu corpo e a dominar suas ações, ela difere-se da mediunidade, onde a identidade do médium é preservada e suas irrupções dirigidas.

No Brasil, o processo de legitimação do Espiritismo teve franca relação com a prática da caridade desempenhada pelos espíritas. Essa maneira de fazer o bem, a caridade, foi indispensável ao processo de legitimação dos centros espíritas e para a construção da noção da função social do médium no Brasil, uma vez que vinculou uma imagem positiva a essa figura e a essa expressão religiosa como colaborativa e interessada no bem social⁵⁵.

O Espiritismo nasce no Brasil a partir de uma parcela da população intelectualizada que pretendia entender os fenômenos mediúnicos de ordem mística a partir de um prisma científico. O caráter científico- racional imbuído da tentativa de (des) sobrenaturalizar o mundo invisível se justificava pela conjuntura histórica da época onde as práticas mágicas eram condenadas e perseguidas, havia a necessidade premente de diferenciação com relação às demais religiões mediúnicas já fixadas em território nacional, e de se legitimar dentro de suas peculiaridades que admitiam a dimensão do invisível, embora se esforçassem em desvinculá-la de uma irracionalidade acrítica. Existia também o imperativo de no momento de surgimento evitar interferências sincréticas capazes de desfigurar o objetivo inicial de Kardec que seria a submissão do crivo científico aos fenômenos mediúnicos.

Dentre um dos principais motivos discriminados pelos pesquisadores para a rápida aceitação do Espiritismo entre as classes médias letradas do Brasil, está o fato do mesmo se pautar pelo desenvolvimento da razão científica⁵⁶, atraindo adeptos que visam discutir os fenômenos místicos sob o prisma da crítica e do exame científico.

⁵⁵ Em 1884 foi consolidada a Federação Espírita Brasileira (FEB), associação conhecida como a instituição representante do movimento espírita no país.

⁵⁶ Marcelo Camurça comenta em entrevista concedida à revista *Super Interessante*, com o título: “Espiritismo, que religião é essa? ”, em setembro de 2002, que o Espiritismo é uma religião difundida sobretudo entre os profissionais liberais, e que se alastrou entre as classes médias urbanas por exigir leitura e instrução. A matéria foi assinada pelos jornalistas Leandro Sarmaz e Alceu Nunes e publicada na edição 180 de setembro de 2002. Disponível em: <http://super.abril.com.br/historia/espirtismo-que-religiao-e-essa>.

Outro forte fator de atração à crença e prática Kardecista no Brasil é o assistencialismo desenvolvido por meio da prática da caridade, o que abrange desde iniciativas de caráter assistencialista a práticas terapêuticas, que são admitidas dentro dessa mesma lógica caritativa. Por si só, desempenhar a mediunidade já denota uma forma de caridade moral para com os espíritos e para com os outros encarnados com os quais convive.

Diante dessa questão Allan Kardec no Evangelho Segundo o Espiritismo (capítulo XIII, ITEM 9) afirma que:

“A caridade moral consiste em se suportarem umas às outras criaturas e é o que menos fazeis nesse mundo inferior, onde vos achais, por agora encarnados. Grande mérito há, crede-me, em um homem saber calar-se, deixando que fale outro mais tolo do que ele. É um gênero de caridade isso. Saber ser surdo quando uma palavra zombeteira se escapa de uma boca habituada a escarnecer; não ver o sorriso de desdém com que vos recebem pessoas que, muitas vezes erradamente, se supõe acima de vós, quando na vida espírita, a única relação, estão, não raro, muito abaixo, constitui merecimento, não do ponto de vista da humildade, mas da caridade, porquanto, não dar atenção ao mau proceder de outrem é caridade moral.”

Com relação ao aspecto caritativo do Espiritismo Kardecista que envolve as práticas de cura, Marcelo Camurça afirma que a religião sofreu uma importante clivagem entre uma vertente que concebe a possibilidade de cura- supostamente empírica e cientificamente comprovada, e outra que concebe o carma como condição intrínseca à vida humana. Tal oposição demonstra que dentro do Kardecismo existem diferentes formas de se conceber a relação com a doença, o que por sua vez envolve diferentes noções de cura e de- carma, variando de acordo com as diferentes interpretações da Doutrina Espírita e oriundas de diferentes correntes interpretativas, a saber: uma de cunho “espiritualista científica” que privilegia os dados passíveis de serem comprovados inclusive pela academia, que promovem a cura por meio de práticas de intervenção física e/ou espiritual no sujeito, e uma outra vertente “espiritualista doutrinária” que se concentra mais na hermenêutica dos textos doutrinários voltada para o enfrentamento do cotidiano dos indivíduos, exortando-os à uma conduta moral elevada como forma de evolução espiritual, e que poderia ser chamada de “espiritismo de teodiceia”. Onde acaba admitindo o carma como a forma mais adequada para se enfrentar a experiência da vida na terra. Nesse sentido, o carma seria concebido como admissível e indispensável, por assumir-se como o caminho ideal, ainda que tortuoso, para o crescimento espiritual.

O Brasil foi durante muito tempo majoritariamente católico, o que implicou que toda religião que surgisse nesse contexto, de uma forma ou de outra acabasse por adotar alguns elementos do catolicismo como forma de dialogar com a população e alcançar a legitimidade por parte de um público que buscava por novidade, mas ainda temia sair da confortável aba da Igreja Católica. O Espiritismo Kardecista surge num contexto marcado por forte tendência *católicocêntrica* e foi com a incorporação de alguns elementos, como a “caridade” por exemplo, que pode se estabelecer e se firmar. A realização das práticas caritativas por parte dos Kardecistas pode ser considerada uma condição fundamental para sua consolidação no cenário religioso nacional.

Tal como revela o último censo religioso de 2010, o espiritismo Kardecista apresenta o maior número de pessoas escolarizadas, com taxa de alfabetização de 98,6%, além das menores taxas de indivíduo sem instrução 1,8% e com ensino fundamental incompleto 15,0%. O espiritismo apresentou significativo crescimento em termos demográficos, passando de 1,3% da população brasileira, o que corresponde a 2,3 milhões em 2000 para 2% em 2010 (3,8 milhões).

Uma religião, qualquer que seja, não se mantém absolutamente estática e impermeável. As religiões são porosas, elas estão em constante transformação e incorporam e exportam novas formas de se vivenciar sua própria religião. Sem dúvida é notório um forte apelo à experiência individual das religiões, talvez inspirado nos movimentos da nova era, e tais influências acabam perpassando as várias religiões componentes do campo religioso brasileiro, que plasticamente se adaptam a tais demandas. O espiritismo adotaria, portanto, essa postura e agregaria dentro de sua denominação doutrinária diversas práticas e formas de se conceber o próprio Espiritismo Kardecista. Desta maneira, podemos concluir que também existem várias formas de se ser espírita no Brasil.

De qualquer forma, existe no estado de Minas Gerais uma associação, denominada AME (Associação Mineira Espírita) que organiza e administra o que a religião Kardecista admitiria enquanto práticas condizentes com sua doutrina. Ainda que exista certa tensão que promove uma significativa clivagem no movimento espírita e que uma parcela dos crentes seguidores das codificações de Kardec condene essas práticas terapêuticas de intervenção cirúrgica, isso não inviabiliza que milhares de pessoas procurem esses espaços de cura e se submetam a tais práticas.

2.5 Breve histórico do Espiritismo em Juiz de Fora- MG

A cidade de Juiz de Fora, Minas Gerais é tomada na pesquisa como locus da investigação científica.

Marcelo Camurça se dedicou a estudar o cenário espírita de Juiz de Fora- MG. Em seu artigo *Fora da caridade não há religião! Breve História da competição religiosa entre o Catolicismo e Espiritismo Kardecista e de suas obras sociais na cidade de Juiz de Fora: 1900- 1960* o autor busca demonstrar as tensões travadas entre católicos e kardecistas, através do dimensionamento dos conflitos e entendimentos no que tange à prática da caridade no município.

Dentre os autores que se dedicaram a investigar as origens do Espiritismo em Juiz de Fora, Minas Gerais, destaque: Marcelo Carmuça, 1998, Oliveira, 2001 e Mendonça, 2014.

As primeiras referências ao estudo e à prática do Espiritismo em Juiz de Fora foram feitas pelo jornal de circulação local o *Pharol* em 1882, que divulgava as reuniões de um grupo de curiosos e interessados nos postulados de Allan Kardec. Esse grupo se auto intitulava *Club Além Túmulo*. Conforme coloca Mendonça, trata-se de:

“Um grupo de pessoas interessadas nos fenômenos espíritas, que promoviam reuniões no salão mortuário da cidade, levantando polêmica e despertando na população juizdeforana curiosidade pelas práticas espíritas.” (MENDONÇA, 2014, p. 18)

Mas somente posteriormente, em 1898, é que as práticas espíritas se tornaram uma prática popular e frequente na cidade. A princípio elas se deram na residência do senhor Joaquim Gouvêa Franco, um espírita convicto vindo do Rio de Janeiro para Juiz de Fora. Tais reuniões resultaram na criação do “Centro Espírita, Humildade e Caridade”, que foi fundado em 02 de abril de 1901. Em seguida novos centros espíritas foram surgindo paulatinamente. (Camurça, 1998, Oliveira, 2001).

As reuniões espíritas foram cada vez mais assumindo um caráter mediúnico em detrimento do caráter cientificista que imperava nas primeiras décadas do Espiritismo na cidade. Os centros espíritas passaram a oferecer tratamentos espirituais para males do corpo e do espírito. O que por sua vez gerou bastante desconfiança da população não

espírita. Nesse momento, foi necessário que os espíritas juizdeforanos fossem á público por meio de suas publicações espíritas com o intuito de desmentir as falácias que circulavam na boca menor, e desmentir as acusações quanto à prática de charlatanismo e de falsidade. (Camurça, 1998; Oliveira, 2001)

Quando chegam ao Brasil e quase simultaneamente em Juiz de Fora em 1880 as ideias espíritas se apresentam com forte tendência a um caráter científico, o que despertara a curiosidade e o interesse de artistas, intelectuais e profissionais liberais que se reuniam em um grupo, o *Club Além Túmulo* para discutir acerca dos temas espíritas.

O surgimento do Espiritismo em Juiz de Fora, Minas Gerais, é atribuído ao casal Albino e Firmina Braga Esteves que teriam cedido sua residência para a realização dos primeiros encontros voltados à leitura da obra *Evangelho Segundo o Espiritismo*.

2.6 O médium

O termo *médium* foi cunhado por Allan Kardec. É comumente utilizado para referir-se às pessoas portadoras da faculdade da mediunidade. Alude à indivíduos que possuem a competência intrinsecamente anímica e simultaneamente orgânica de apreensão em algum determinado grau, das influências de uma dimensão espiritual que se encontra segundo suas concepções, totalmente imbricada ao plano ordinário, e que são considerados como capazes de servir como intermediadores da comunicação entre os seres humanos encarnados e os espíritos de pessoas desencarnadas.

Os médiuns são figuras que atravessam a história, presentes em diversas religiões e sistemas de sentido, podem ser encontrados nas raízes greco-romanas, judaico e cristãs da nossa sociedade Ocidental. O filósofo Sócrates e seu discípulo Platão inclusive, teriam segundo Allan Kardec, pressentido a ideia cristã presente nos princípios fundamentais do Espiritismo quanto à trajetória da vida do espírito. Em *O Mito da caverna* de Platão, o pensador promove uma distinção entre o *mundo sensível* e o *mundo inteligível*, onde a dinâmica estabelecida entre os dois mundos poderia ser tomada como percussora da doutrina da preexistência da alma. Para Platão, o *mundo sensível* corresponderia ao mundo das sensações orgânicas, das sombras, da percepção limitada, já o *mundo*

inteligível seria o mundo das ideias, do esclarecimento, do conhecimento pleno, da claridade que num primeiro momento ofusca a visão, mas que posteriormente passa a ser reconhecida e valorizada em sua totalidade semântica. Em um trecho extraído do *O evangelho segundo o Espiritismo*, Kardec coloca que:

“Sócrates e Platão, como se vê, compreendiam perfeitamente os diferentes graus de desmaterialização da alma; eles insistem sobre a diferença de situação que resulta para ela sua pureza maior ou menor. O que eles diziam por intuição, o Espiritismo o prova por numerosos exemplos que coloca sob nossos olhos. (O Céu e o Inferno, 2ª parte).” (KARDEC, 1989, p. 28).

Para o entendimento do Espiritismo uma criança quando reencarna ainda consegue manter um contato mais estreito com o mundo espiritual, apresentando lembranças mais vívidas, e o médium então, poderia por determinados instantes fixados num contexto ritual, ou em sua vida ordinária experimentar ao longo de toda a sua vida lembrança acerca de acontecimentos ocorridos numa existência pregressa.

Também poderiam ser consideradas médiuns da remota antiguidade as Pitonísi⁵⁷, os profetas do catolicismo que estabeleceram contato com anjos, os santos, entre outros.

Segundo a crença espírita todos os seres humanos seriam constituídos por um *espírito*, um *períspírito* e um *corpo físico*, e a faculdade da mediunidade configuraria para alguns indivíduos algo ostensivo, inato e incontrolável. Para outros, ela poderia ser desenvolvida mediante um acurado estudo e a um incremento de práticas do bem proporcionadas através da caridade. A mediunidade se apresenta para os médiuns como sendo uma missão a cumprir, predeterminadamente escolhida no plano espiritual. Dessa forma, sua eminência nessa encarnação se justificaria pela expiação⁵⁸ a que proporciona para o espírito.

O médium na doutrina espírita alcança lugar de destaque por produzir um discurso acerca de sua experiência mediúnica, e, conseqüentemente, uma linguagem admitida pelo grupo como legítima. Essa experiência mediúnica peculiar a ele é extremamente valorizada, uma vez que diz respeito ao contato com uma dimensão imaterial mágica e divina. Conforme coloca Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti (1983, P. 89): “Os

⁵⁷ As Pitonisas eram mulheres, sacerdotisas do Oráculo de Delfos e tinham como profissão a adivinhação.

⁵⁸ A expiação tem a ver com o processo de reencarnação na Terra como forma de resgate dos erros cometido, encarados como uma nova chance para o desenvolvimento espiritual.

médiuns são os Missionários da Luz, os Mensageiros do Alto. As vibrações que emitem são de Amor, de Confiança, de Paz e Tranquilidade.”

O portador do dom da mediunidade desempenha um papel social importante não apenas para seu contexto religioso espírita, haja visto que suas influências extrapolam este universo. Constantemente, referência em filmes, novelas, seriados, peças teatrais, livros, entre outros recursos dos meios de comunicação de massa, esse personagem da religiosidade popular brasileira está largamente retratado no imaginário do senso comum. A ideia do que seja um médium espírita está extremamente difundida no imaginário popular, embora muitas vezes o que se veicule seja uma imagem distorcida do mesmo, em outras palavras um estereótipo dele.

Na abordagem da socióloga Célia da Graça Arribas, a mediunidade aparece como sinônimo de *carisma* e as qualidades e a atuação do médium determinariam tal associação, onde: “Dedicação, devotamento, entrega e altruísmo são qualidades associadas ao domínio carismático.” (ARRIBAS, 2010, p. 12)

Aponto como uma importante função social do médium a prática da caridade, prática essa, possível nos mais diversos moldes. A preeminência das ações de cunho assistencialista, como distribuição de alimentos, de medicamentos e roupas aos mais necessitados, por exemplo, bem como o estudo constante, a doação de energia etérea e de energia física, de tempo e disposição, demanda da figura do médium muito envolvimento com a causa caritativa, estimulada e disseminada pela doutrina espírita. Seja aconselhando, curando, executando tarefas práticas, entre outras inúmeras atividades cabíveis a sua posição, e, sobretudo, por agir em prol do outro, do carente ou do aflito, do enfermo, etc., o médium conforma sua função simbólica para com a sociedade, que é a de servir de amparo emocional ao outro, de ajudar, de promover o bem, por meio de suas ações e aconselhamentos permitidos com o auxílio dos espíritos.

Mas, existem também os inconvenientes do fato de ser médium. Por se constituir enquanto um canal aberto para as intervenções do além, não raramente é alvo de assédio espiritual, entendido no meio espírita como um processo onde há a investida de um, ou de vários espíritos que procurariam insistentemente o indivíduo, com o intuito de estabelecer contato com ele e apoderar-se de seu ectoplasma. Tal relação é definida no

meio espírita como *obsessão*, onde existe, portanto, a presença de um *obsessor* e um *obsidiado*. Nas obras básicas de Allan Kardec foram encontradas as seguintes definições:

Segundo *O Livro dos Médiuns*: "Domínio que alguns Espíritos logram adquirir sobre certas pessoas. Nunca é praticada senão por Espíritos inferiores, que procuram dominar". (KARDEC, 2009, cap. 23, item 237); No *O Evangelho Segundo o Espiritismo*: "É a ação persistente que um Espírito mau exerce sobre um indivíduo. Apresenta caracteres muito diversos, desde a simples influência moral, sem perceptíveis sinais exteriores, até a perturbação completa do organismo e das faculdades mentais". (KARDEC, 1989, cap. 28, item 81); Já no *O Livro dos Espíritos*: "(...) a alma ficar na dependência de outro Espírito, de modo a se achar subjugada, ou obsidiada, ao ponto de a sua vontade vir a achar-se, de certa maneira, paralisada". (KARDEC, 2009, cap. 9, questão 474); E por último em *Obras Póstumas*: "Domínio que os maus Espíritos assumem sobre certas pessoas, com o objetivo de as escravizar e submeter à vontade deles, pelo prazer que experimentam em fazer o mal. Quando um Espírito bom ou mau, quer atuar sobre um indivíduo, envolve-o, por assim dizer, no seu perísprito, como se fora um manto." (KARDEC, 1995, cap. 7, item 56)

Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti (1983, p.90) abordou tal tema da obsessão, distinguindo três tipos, são eles: 1) A *Obsessão simples*- que se dá através de uma influência sutil dos espíritos; 2) A *fascinação*- onde o espírito passaria a atuar diretamente no pensamento do homem e 3) A *subjugação*, tida como uma forma de possessão, considerada a fase final do processo obsessivo. Na subjugação não há o abandono do corpo por parte do espírito obsidiado, o obsediador não toma literalmente seu corpo⁵⁹, o que ele faz é atuar por forte influência em seus centros de força, sendo capaz dessa forma de subjugar o pensamento e a vontade do obsidiado. Geralmente, o espírito obsediador é um espírito de baixa vibração e o espírito obsidiado também se encontra energeticamente vulnerável, ele nesse processo dá abertura e sintoniza um obsediador conforme sua frequência vibracional. Conforme coloca a autora: "Na origem

⁵⁹ Existem controvérsias acerca dessa afirmação. Segundo os espíritas- médiuns, que me serviram de interlocutores na pesquisa, o próprio Allan Kardec teria revisto essa asseveração, dizendo que em alguns casos extremos de possessão, ou seja, de intensa e completa obsessão, com a tomada do corpo do sujeito, poderia sim acontecer.

do processo está o consentimento do Espírito encarnado “quer por fraqueza, quer por desejo”.” (CAVALCANTI, 1983, p. 92)

No contexto atual caracterizado pela presença de uma crise de paradigmas em que o indivíduo se encontra perdido num mar de incertezas frente à diversas opções flutuantes, a imagem é de alguém à deriva tentando se agarrar a qualquer certeza, a qualquer explicação minimamente plausível para suas experiências particulares e que o ajude, e o legitime a tomar suas próprias decisões e a arcar com as consequências das suas escolhas. Desse modo, muitas vezes ocorre a procura por uma religião, ou por um sistema de sentido capaz de assumir essa função nomizante e legitimadora, e apontar o caminho a seguir, ou seja, de pautar os condicionamentos sociais através de coerções de cunho moral, impostas pelo corpo doutrinário. Os espíritas não encaram a religião de forma a admitir verdades impostas, é estimulado que o espírita estude bastante e encontre suas próprias interpretações, bem como o seu próprio caminho evolutivo, sua trajetória de aprendizagem.

Entre espíritas, os médiuns não são adivinhos ou feiticeiros e não se aconselha que suas faculdades mediúnicas, ainda que possam processar informações que dizem respeito a premonições para o futuro, sejam nesse sentido empregadas.

Aos médiuns é vetada a possibilidade de lucro material, ou remuneração acerca de suas práticas mediúnicas dentro da doutrina postulada por Kardec com a ajuda dos espíritos, no entanto, existem novas correntes espíritas que acabam desenvolvendo mecanismos de lucrar com a espiritualidade, são eles por exemplo os membros da família Gasparetto, autores que publicam livros, promovem palestras e outros cursos cobrados.

O médium, tal qual um místico, experimenta uma sensação física e mental diversa da trivial no instante da experiência mediúnica, pois sua consciência se encontra expandida, possibilitando-lhe que outras dimensões sejam percebidas simultaneamente em tempo real, portanto, pode-se afirmar que por meio do médium um descortinamento do mundo invisível, que passa a ser momentaneamente sensível à percepção. Nessa ocasião, as realidades tangível e intangível se integram e ainda que tal experiência mediúnica possa ser de alta intensidade, geralmente, ela não perdura por muito tempo, é transitória. Sua duração é de apenas alguns minutos, quiçá algumas horas. A experiência

mediúnica é sempre passageira, no entanto, o conteúdo revelatório abstraído de sua irrupção pode chegar a se estender por toda uma vida.

Após uma experiência mística/mediúnica dessa natureza, o indivíduo segue com uma impressão dentro dele que se penetra no domínio do seu imaginário e das suas concernentes significações simbólicas. A vivência de situações extraordinárias como uma incorporação ou um transe mediúnico, por exemplo, geralmente, carregam um conteúdo divinatório capaz de provocar mudanças na forma do indivíduo conceber e significar sua vida pessoal, modelando assim as formas como ele se porta em suas relações sociais cotidianas. Nesse sentido, seus valores, costumes e moral podem ser diretamente afetados por tais fenômenos.

Na mística espírita, não existe a valorização de uma separação das coisas do mundo como encontramos em outras religiões, como vertentes do Budismo⁶⁰, com os monges beneditinos, ou até mesmo no próprio catolicismo com as freiras enclausuradas, ao contrário, na crença espírita o embate com as tentações mundanas que a vida cotidiana nos impõe é que são responsáveis por gerar o desenvolvimento espiritual. É, portanto, na relação que os médiuns e demais crentes espíritas estabelecem entre si cotidianamente, sejam elas familiares, de cunho afetivo, de trabalho, entre outras, que os espíritas encontram os meios necessários para aperfeiçoar seu espírito na senda da evolução espiritual.

É nesse sentido que: “O médium é o personagem central desta religião e suas opiniões acabam sendo decisivas na tomada de posições.” (LEWGOY, tese, p. 62)

Destacada, portanto, sua relevância sociocultural para a cosmologia espírita, que aparece aqui como justificativa de sua importância analítica para o ramo da Ciência da Religião em consonância com as Ciências Sociais. Procurei em campo pelos médiuns, mesmo que isso incida em um desafio, haja visto que, embora seja plausível a suposição de que ao serem interrogados quanto a sua pertença religiosa, nem todos os médiuns declarem-se efetivamente espíritas, ou ainda, que se reconheça a grande incidência de declarações de duplo pertencimento (como: católico- espírita, umbandista- espírita, candomblecista- espírita, budista- espírita, daimista- espírita, entre outras) em função de

⁶⁰ Que não, no Zen Budismo, pois esta corrente budista que prevê uma prática constante da espiritualidade, inserida no cotidiano ordinário dos indivíduos.

todo um transcorrer histórico que inicialmente associava o espiritismo às práticas de charlatões, a questão da declaração identitária religiosa espírita ainda se apresenta pautada por polêmicos pormenores.

2.7 O corpo do médium

O corpo é tomado nesta pesquisa como o *locus* da experiência mística mediúnica, admitido não apenas como um organismo cujas funções fisiológicas e psicológica se restringem à manutenção dos impulsos vitais, mas é tido também, como possuidor de uma dimensão espiritual, social e cultural inextricável. Encaro o corpo como o meio através do qual o médium sente e se engaja no mundo. Mundo esse constituído igualmente por espíritos e constituído dialeticamente pelo médium, que o habita não apenas abstratamente, ou metaforicamente, mas sim materialmente através de seu corpo.

É desse corpo simultaneamente orgânico e anímico, portador de uma bagagem cultural, constituído e moldado socialmente que construo a minha abordagem, pois é justamente esse corpo material e perecível que abriga o espírito imaterial e imortal, que por sua vez é capaz de entrar em contato com outras consciências incorpóreas, pertencentes a outros espíritos errantes. Esta consciência perene (espírito) possui uma trajetória de vida que ultrapassa esta existência (encarnação) específica e se projeta num cosmos que concebe a eternidade como uma realidade/verdade indubitável.

Na concepção Kardequiana: “O Espiritismo é uma ciência que trata da natureza, origem e destino dos Espíritos, bem como de suas relações com o mundo corporal.” (KARDEC, 1992, p. 8)

Na visão espírita o corpo é constituído por uma parte sólida e material e outra sutil e etérea denominada perísprito, no qual a alma se aloja. Tal como colocou Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti (1983, p. 84 e 85), o corpo físico possuiria sete plexos⁶¹ localizados no perísprito, que funcionam como centros de forças energéticas, são eles: o *centro coronário* localizado no topo da cabeça, região onde se encontra a glândula pineal

⁶¹ Na religião Hinduísta os plexos são denominados de chacras. A palavra “chakra” significa “roda” em sânscrito.

ou epífise; o *centro frontal* que corresponde à glândula hipófise; o *centro laríngeo* que comporta as glândulas tireoide e paratireoide; o *centro cardíaco*, onde se localiza o coração; o *centro esplênico* localizado na região do organismo humano onde fica o baço e o plexo mesentérico; o *centro gástrico* que abriga o estômago, e por último o *centro genésico* que corresponde aos órgãos sexuais. Tais centros estariam ligados a circuitos por onde trafegam as energias fluídicas.

Dentre tais plexos energéticos, destaco a função específica do plexo coronário portador da *glândula pineal*⁶². A *epífise neural* ou *glândula pineal*, cuja origem etimológica remete à *epi*, que denota acima, de ordem superior e *fise-phisis*, que significa natureza, é considerada como uma espécie de antena humana para a apreensão das alterações vibracionais do ambiente, através da captação de ondas de espectro eletromagnético, permitiria que um certo conhecimento fosse apreendido sutilmente por meio da percepção mediúnica, que por sua vez, o alcança na forma de um conhecimento ontológico, no sentido de algo que lhe parece natural, que não se protesta, haja visto que parece-lhe ser próprio, tal como um pensamento que irrompe, como uma intuição que se manifesta espontaneamente. Tais pensamentos/intuições assimilados do plano imaterial, também se despontam na comunicação com os espíritos, assim, a *pineal* promove por meio da intuição, o fenômeno da transmissão de pensamentos (telepatia), ao passo que também, sintoniza-se com uma consciência coletiva. O que segundo a crença espírita, justificaria a simultaneidade de fenômenos análogos em diferentes partes do mundo, como por exemplo, uma descoberta científica que por ventura ocorra em lugares distintos do planeta, mas compartilhando de soluções e respostas semelhantes.

As ciências médicas teriam encontrado uma função fisiológica para glândula pineal somente relacionando-a ao processo de desencadeamento da puberdade nas crianças, ela seria dessa forma então a responsável pela maturação do corpo humano e em seguida perderia sua função. No entanto, sob o ponto de vista do Espiritismo, ela continuaria sendo extremamente atuante em todas as fases da vida de um ser humano.

⁶² A menção sobre glândula pineal na doutrina espírita pode ser encontrada na obra psicografada por Chico Xavier e assinada pelo espírito André Luiz, intitulada: “Missionários da Luz” (1945), onde existe um capítulo inteiro destinado à discussão de tal questão. O espírito por intermédio do médium, descreve com conhecimento de causa aspectos biológicos detalhados com relação à função da glândula pineal para o funcionamento do organismo humano, mas o que se destaca de tal obra para minha pesquisa é sua função de conexão com o mundo espiritual.

O pensamento transmitido vibracionalmente é interceptado pela epífise e através dela comunicado aos neurônios que por sua vez transmitem as informações ao resto do corpo. De forma equivalente tudo o que é captado pelos órgãos do sentido humano: nervos ópticos, auditivos, olfativos, gustativos, táteis, entre outros, são levados à percepção dos neurônios que por sua vez transmite suas informações à glândula pineal, responsável por transmiti-las aos espíritos, num processo de mão dupla.

Segundo os espíritas haveria uma divisão energética entre os dois hemisférios do corpo direito e esquerdo, onde o lado direito apresentaria magnetismo positivo de doação e o lado esquerdo apresentaria magnetismo negativo de absorção, e atrairia dessa forma forças energéticas negativas, e por tal função os romanos o teriam nomeado de “sinistro”. Dessa forma, tem-se que o direito doa e o esquerdo recebe, porém entre os canhotos essa lógica se inverte.

Para além da discussão acerca da pineal, esse controverso órgão do corpo humano concebido como morada da alma pelos espíritas, segundo sua crença, para que haja a ocorrência da mediunidade, é estimada a presença imprescindível do fluído corporal doado pelo médium, que corresponde à oblação de ectoplasma⁶³.

Sabe-se que o organismo humano é frágil por natureza, estamos inevitavelmente sujeitos a perecer, habitamos um mundo aberto, que ao contrário do mundo dos animais que é fechado e acomodatório numa relação intrinsecamente ecológica, nós humanos precisamos construir nosso mundo e transformá-lo continuamente. Bem como precisamos também significá-lo, e tal processo requer indubitavelmente a integração harmônica de toda uma coletividade, pois é no seio de um grupo social que encontramos a solidariedade, a identificação e o pertencimento, de forma a tornar nossas vidas possíveis e significativas. É nos relacionando socialmente que criamos a sociedade e a realidade que nos abarca. Conforme coloca Rubem Alves em passagem de seu livro “O suspiro dos oprimidos”: “*Para que o corpo sobreviva, na sua imensa precariedade, o homem inventa a sociedade*”. (ALVES, 1999, p. 172) A sociedade vista desde a perspectiva de seu nascimento é de fato, uma exigência intrínseca do corpo.

⁶³ O ectoplasma é uma substância amorfa, vaporosa, com tendência a solidificação conforme a evolução do fenômeno, chegando inclusive a criar formas. Pode até ser fotografado, é de cor branco-acinzentado. Informações retiradas do artigo assinado pelo Drº José Almeida e encontradas no seguinte site: <http://www.terraespiritual.locaweb.com.br/espiritismo/artigo1623.html>.

A realidade por nós acolhida e reproduzida, dito de outra maneira, é fruto da cultura a qual pertencemos e veiculamos nossos significados. Nós seres humanos obrigatoriamente dependemos uns dos outros para sobreviver, nosso aparato fisiológico não foi feito para sobrevivermos sozinhos. E tudo aquilo que diz respeito à essa imposição vital foi construído primeiramente para atender as demandas do corpo. Pois, ao longo da humanidade o homem subjugou a natureza a seus vis interesses, tomando-a como serva e hostil e, portanto, passível de ser dominada e controlada. Os homens não se naturalizam, eles humanizam o seu ambiente, por isso ele pode ser considerado um criador de mundos.

Nessas circunstâncias a religião ocupa um lugar importante no empreendimento de construção e manutenção de um mundo e de legitimação de suas estruturas simbólicas significativas.

Em função de nosso mundo e de nosso corpo serem instáveis, precisamos ostensiva e incessantemente buscar pelo equilíbrio com o meio ambiente e com as construções humanas, e tal empenho gera um sentimento latente de angústia. O indivíduo moderno foi severamente alijado de seus processos naturais que o ligavam à manutenção da vida, a sociedade moderna levou ao extremo a máxima da racionalização técnica, da secularização, levando à anomia nações inteiras. Hoje algumas correntes de pensamento defendem o implemento de um processo inverso, onde a espiritualidade estaria em pauta novamente. Nosso esforço analítico está empregado no sentido de problematizar tais concepções.

Uma estrutura institucional seja ela religiosa, social, econômica, política, educacional, entre outras, só pode ser considerada humana na medida em que é expressiva do corpo e instrumental para a sua sobrevivência.

2.8 A mediunidade

A mediunidade é comumente definida pelos espíritas como sendo uma capacidade anímica, intrinsecamente humana, apregoada por recursos psíquicos e orgânicos responsáveis por estabelecer o contato com o mundo sobrenatural de forma consciente e/ou inconsciente. Tal inata e espontânea aptidão proporcionaria a faculdade de

intermediar simbolicamente a relação entre o mundo imaterial e o mundo material, correspondendo assim a um sistema religioso simbólico, no qual procedemos uma cuidadosa apreensão e análise. De tal modo, nesta pesquisa entende-se que a mediunidade é um fenômeno sociocultural reconhecido e valorizado por um determinado grupo e/ou grupos de indivíduos que compartilham da mesma crença nos postulados da doutrina espírita como a presença participativa de espíritos, a reencarnação, o livre arbítrio do espírito, entre outros pontos hermenêuticos.

Nas palavras de Kardec a mediunidade é definida da seguinte maneira:

“Toda pessoa que sente a influência dos espíritos em qualquer grau de intensidade, é médium. Essa faculdade é inerente ao homem. Por isso mesmo não constitui privilégio e são raras as pessoas que não possuem pelo menos em estado rudimentar. Usualmente, porém, essa qualificação se aplica somente aos que possuem uma faculdade mediúnica bem caracterizada, que se traduz por efeitos patentes de certa intensidade, o que depende de uma organização mais ou menos sensitiva. Deve-se notar ainda que essa faculdade não se revela em todos da mesma maneira. Os médiuns têm, geralmente, aptidão especial para esta ou aquela ordem de fenômenos, o que os divide em tantas variedades quantas são as espécies de manifestações.” (KARDEC, 2001, p. 139)

O fenômeno da mediunidade ocupa lugar de destaque no imaginário religioso popular brasileiro, pois está presente em diversas tradições religiosas tais como: o Candomblé, a Umbanda o Espiritismo Kardecista, as denominações ayahuasqueiras-Barquinha, Santo Daime e União do Vegetal, entre outras.

Tal como apregoa Stoll quando diz: “A experiência do transe, da possessão e da mediunidade tem sido largamente referenciada nos estudos antropológicos como denominador comum da religiosidade brasileira.” (STOLL, 2004, p. 183). Tal perspectiva é admitida desde a teoria do *continuum* mediúnico de Procópio Camargo.

Nesta pesquisa buscou-se apreender a mediunidade exclusivamente no âmbito da religião espírita Kardecista, pleiteando compreendê-la como uma experiência religiosa significativa para aqueles que a vivenciam e a legitimam em suas vidas ordinárias.

A portabilidade da aptidão mediúnica seria fruto de uma herança cósmica responsável por permitir a qualquer pessoa servir de intercessora entre os espíritos

desencarnados e os homens encarnados, fazendo desta forma segundo suas compreensões a ponte entre o mundo material e o mundo imaterial e servindo, portanto, como um elo mediador da comunicação entre as dimensões natural e sobrenatural. Segundo a crença na doutrina espírita veiculada no *Livro dos Médiuns* (2009) resumida na citação acima, todos os seres humanos apresentariam tal capacidade inata, no entanto, ela se divergiria em graus e em formatos de manifestação, bem como não se manteria estável ao longo da vida do indivíduo, alternando-se em períodos de maior intensidade e outros de quase nulidade.

A mediunidade seria assumida como um compromisso ou uma missão estabelecidos ainda no plano extra- físico. O compromisso com o exercício da mediunidade é perpétuo, exigindo do médium educação e prática assídua. Requer do médium atitudes éticas e a adoção de posicionamentos comportamentais e morais disciplinados conforme a doutrina codificada por Kardec. Os médiuns em geral aspiram por ascensão espiritual e acreditam estarem por meio da caridade atingindo esse progresso. Porém, o exercício não correto da mediunidade, levado à cabo por motivos de vaidade ou orgulho, pode ser negativo para o médium. Aquele médium que não se cuida energeticamente, ou seja, que não procura manter bons pensamentos, que não procura evangelizar-se, que frequenta lugares “carregados” e que não se empenha em fazer o bem, derrapa para um exercício da mediunidade guinando para um processo de perturbação espiritual, que lhe faculta ditas “fascinações”. Neste caso, o médium vítima de fascinação está tão convicto da realidade do espírito que o controla e o fascina, que atua como espécie de reverso do anjo da guarda, um espírito que o acompanha e o influencia constantemente. E esse médium que o recebe, seja por fraqueza ou por vaidade, se deixa convencer e se guiar por um espírito considerado de má índole, portador de más intenções para com o receptor.

Desta forma, este médium se torna vítima deste fenômeno denominado fascinação. Existem aqueles médiuns que deturpam a doutrina espírita e a tomam para satisfazer questões egoístas, pois a faculdade é neutra, ela é apenas uma aptidão, é a orientação moral relacionada à doutrina espírita que fornece a tônica de religião.

A mediunidade é entendida aqui como fenômeno sociocultural reconhecido e valorizado como sendo capacidade real, ou seja, que se firma na realidade objetiva. A interação com essas entidades determinaria formas próprias de expressão, concepção e

representação do que se convencionou chamar realidade. Realidade essa que agiria de forma a admitir uma imbricada relação com o universo espiritual. Compreendo que a linguagem transmitida pela doutrina espírita constitui a principal razão pela qual muitos sujeitos justificam sua adesão ao corpo de crenças, valores e preceitos morais oriundos desta tradição. E, por conseguinte, se sentem identificados com a cosmovisão partilhada que prevê a interação com os espíritos, a possibilidade da vida além da morte e de uma continuidade para a trajetória do espírito. Desta forma, a religião Kardecista assim como qualquer outra religião promulga orientações comportamentais responsáveis por guiar a conduta sócio- cultural do indivíduo no cotidiano, fornecendo de tal modo, sentidos e significados para a realidade objetiva da vida.

2.9 Modalidades de mediunidade

Existe uma categorização interna à religião Kardecista que dispõe os fenômenos mediúnicos segundo as competências e características observadas para esta ou aquela ordem de manifestações e que classificam os médiuns como: clarividentes⁶⁴ curadores⁶⁵, de efeitos físicos⁶⁶, sensitivos⁶⁷, pictógrafos⁶⁸, psicógrafos⁶⁹ psicofônicos⁷⁰, entre outros.

A palavra *psicografia* vem do grego *psychè* que denota “alma” e *graphô* que corresponde a “eu escrevo”. Trata-se de uma transmissão do pensamento dos espíritos

⁶⁴ A clarividência é a classificação concedida aos médiuns capazes de ver espíritos desencarnados.

⁶⁵ A cura espiritual é uma faculdade tida na religião espírita como relativa aos médiuns que possuem a suposta capacidade de curar, seja cura feita através do uso das mãos, seja através da prescrição de medicação homeopática, seja através da imantação feita através da radiação na água energizada, ou até mesmo por meio das cirurgias espirituais, sejam elas invasivas tal como uma intervenção cirúrgica dos hospitais convencionais, ou de forma energética.

⁶⁶ As manifestações de efeitos físicos dizem respeito aos médiuns capazes de produzir ruídos, de movimentar objetos, semelhante aos efeitos classificados como paranormais.

⁶⁷ Ainda que não possam ver ou ouvir os espíritos os médiuns sensitivos percebem alterações vibracionais no ambiente, percebendo dessa forma a presença de entidades espirituais

⁶⁸ A pictografia é executada pelos médiuns que possuem a capacidade de realizar pinturas e desenhos sob a influência dos espíritos.

⁶⁹ A psicografia é feita pelos médiuns que possuem a capacidade da escrita automática e escrevem sob a influência dos espíritos.

⁷⁰ A psicofonia seria a capacidade relativa a alguns médiuns de ouvir vozes, choros, músicas e os mais variados ruídos e sons provenientes do mundo espiritual.

aos médiuns, que em função disso são capazes de escrever mensagens ditadas por tais entidades, que por influência de aspectos vibracionais que influem no sistema motor do indivíduo tomam a mão do médium como instrumento de comunicação. Definida nas palavras de Allan Kardec: “No médium escrevente a mão é instrumento, mas sua alma, ou o espírito nele encarnado é o intermediário ou o intérprete do Espírito estranho que se comunica;” (KARDEC, Instruções práticas para manifestações espíritas, s/p.).

A psicografia pode ser de dois tipos, segundo a doutrina kardequiana, pois pode se tratar de uma *psicografia direta* ou *imediate* ou de uma *psicografia indireta* ou *mediata*. Na psicografia direta é o próprio médium quem escreve por intermédio de um membro de seu corpo, a mão, que por sua vez pega no lápis ou na caneta e transcreve as mensagens dos espíritos. Já na psicografia indireta, o lápis ou a caneta são adaptados num outro objeto que serviria de substituo à mão ou de prolongamento da mesma, como é o caso das cestas, largamente utilizadas nos primórdios do espiritismo, ou do compasso utilizado juntamente com as tábuas contendo algarismos numéricos e letras do alfabeto.

O fenômeno da psicografia ocupa um lugar de destaque na doutrina espírita em detrimento de outras modalidades mediúnicas. Caracteriza-se pela atuação de impulsos motores acionados por forças anímicas, capazes de fornecer estímulos de ordem física, que levam os médiuns a escreverem de forma consciente, inconsciente ou semi-consciente mensagens oriundas do plano espiritual. Trata-se de uma prática sócio cultural frequentemente realizada em casas espíritas.

Com relação às cartas ou aos os livros publicados através dessa manifestação mediúnica não são objetivos investigativos da presente dissertação, no entanto, é importante ressaltarmos o papel da mediunidade de psicografia no Brasil, haja vista o lugar que ocupam as publicações espíritas no mercado editorial brasileiro e o papel que desempenham no sentido de difusão da doutrina espírita.

Geralmente, a escrita psicografada alcança uma espécie de ação legitimadora da doutrina, pois uma vez originária de outro plano, da dimensão imaterial não palpável e não totalmente apreendida pela razão científica, esses escritos se apresentam como manifestação definidora de uma forma importante de construção do conhecimento. As

mensagens vêm do além⁷¹ à medida que o médium se coloca de forma receptiva a essas vibrações anímicas, que por meio de sua corporalidade como canal transfere para o papel os impulsos espirituais em forma de escrita. Os espíritas consideram certos parâmetros para a classificação de uma psicografia enquanto oriunda de fontes de luz, ou seja, de espíritos de boa índole, bem-intencionados, em detrimento de espíritos capazes de difundir mensagens equivocadas, pregando peças e agindo de má fé.

Outra modalidade extremamente popular de mediunidade é a *psicofonia*, do grego *psychè*- alma e *phonê*- som ou voz, que corresponde à transmissão do pensamento dos espíritos por intermédio da voz de um médium falante. Muito comum entre os espíritas que se prontificam a dar palestras públicas sobre a doutrina espírita.

Mas existe também a *pneumatofonia*, cujo significado vem do grego *pneuma*- ar, sopro, vento e de *phonê*- som ou voz. Corresponde ao fenômeno de comunicação verbal diretamente proveniente dos espíritos sem precisar da voz do médium diretamente, mas sim de seu ectoplasma. Trata-se de uma ocorrência anímica onde determinado som ou voz dos espíritos se faz ser ouvida, ressonando nos ouvidos de dentro do organismo para fora.

Tantas formas de mediunidade leva-me ao entendimento segundo o qual valeria testar o rendimento da categoria *experiência* para a compreensão do que seja esse fenômeno: essa capacidade de alguns indivíduos de entrarem em contato com espíritos de pessoas desencarnadas, para obterem informações de variados cunhos, ou para se beneficiarem com suas propriedades de cura e inspiração criativa. Uma experiência que caracteriza-se por permitir àquele que a vivencia ser tomado por outro estado de consciência que não o dele. Estado esse que proporciona-lhe espécie de conteúdo revelatório que, de modo geral, pode tanto orientá-lo, como orientar a outros. Isso posto, trata-se de uma experiência que reverbera no cotidiano das pessoas e, por isso, tem implicações para a vida de quem as busca. Nesse sentido, justifica-se o uso da noção de experiência, aqui empregada ainda em sentido mais amplo, com a qual se pretende investigar pontualmente como a mediunidade pode orientar condutas sociais e simbólicas para quem nelas crê. Razão pela qual, no próximo item exploraremos a relação dessa prática com a doutrina espírita.

⁷¹ A expressão *além*, assume aqui o significado de *além-túmulo*, termo extraído da obra de Allan Kardec.

2.10 Ritos Espíritas

As Ciências da Religião, bem como outras áreas afins como a Antropologia e a Sociologia também se interessam pelo estudo dos rituais religiosos. O foco analítico voltado para os eventos religiosos rituais, permite apreender-se ao mesmo tempo alguns dos aspectos mais relevantes da organização social e das representações sociais que corroboram para a construção de uma identidade, capaz de postular uma cosmovisão, um imaginário simbólico e uma concepção particular acerca do mundo e da realidade objetiva da vida cotidiana.

O ritual é uma estereotipada sequência ordenada de atos e performances realizadas para influenciar entidades ou forças sobrenaturais em nome de objetivos e interesses dos atores envolvidos. Abarca gestos, palavras e objetos dispostos num cenário religioso. Os rituais podem ser sazonais, consagrando um momento culturalmente definido, bem como podem também serem realizados frequentemente por e/ou para um indivíduo ou em prol de uma coletividade.

Os ritos expressam sentidos desvelados por seus usos e têm como marca comum a repetição. É justamente a repetição ritual, que garante uma sensação de reconhecimento e familiaridade, o que corrobora diretamente para a solidificação e cristalização de um sentimento de pertença ao grupo, firmado pela identificação mútua proporcionada por uma certa coesão social extraída de um corpo de sentidos referente à religião.

O ritual se comunica através do sistema cultural. É constituído por um arranjo de ritos responsáveis por compor o ritual como um todo. Os rituais geralmente são caracterizados por diferentes condições, tais como: convencionalidade, repetição e negociação no sentido de flexibilização à incorporação do novo, expressos numa dinâmica travada entre inovação e tradição.

Victor Turner em seu livro *O Processo Ritual* (2013), devota bastante atenção aos ritos do povo *Ndembu* localizados no noroeste da Zâmbia, povo organizado em uma sociedade de caráter matrilinear, que associa a agricultura de enxada com a caça, atividade esta, de importante valor ritual para eles.

Nesta obra, o autor evoca a ideia dos ritos de passagem e dos dramas sociais. Suas formulações apregoam ser o ritual proveniente de um status de *liminaridade*, presente

simultaneamente dentro e fora do tempo, bem como dentro e fora da estrutura social. Para ele, os ritos revelam valores profundos que atuam como chaves para a compreensão da constituição essencial das sociedades humanas.

Em sua concepção os ritos são as experiências que irrompem de tempos em tempos em espaços liminares que associados às *communitas*⁷² são capazes de fundar novas realidades e novas concepções compartilhadas do mundo.

A antropóloga brasileira Mariza Peirano em seu livro *Rituais: ontem e hoje* (2001) comenta criticamente a obra dos antropólogos Van Gennep e Victor Turner. Com relação à Gennep e sua obra de 1909 intitulada *Os Ritos de Passagem*, onde o autor destaca que os momentos relativos à mudança e à transição para novas etapas de vida e de status, tais como gravidez, parto, períodos de iniciação, noivados, casamentos, funerais, entre outros compartilham de uma ordem comum, aonde primeiro existe uma separação das condições prévias, depois um estágio liminar e por último uma (re)agregação à moda antiga, e esse ciclo apresentaria similaridades independentemente de se tratar de ritos individuais ou grupais. Já Victor Turner segundo Peirano se preocupava mais com o misticismo associado à ideia de ritual e na multiplicidade simultânea de significados em ação nos processos, conflitos e dramas sociais, do que em qualquer outra coisa. Seus apontamentos críticos afirmam que a colaboração de Turner para a antropologia teria sido apenas recuperar e expandir as teorias de Van Gennep, destacando a natureza polissêmica dos símbolos rituais.

Para Mariza Peirano (2003) os rituais são de várias ordens, sejam elas: religiosas, profanas, festivas, formais, informais, simples ou elaboradas. Se entendido nos termos da autora o ritual corresponde à:

“O ritual é um sistema cultural de comunicação simbólica. Ele é constituído de sequências ordenadas e padronizadas de palavras e atos, em geral expressas por múltiplos meios. Estas sequências têm conteúdo e arranjos caracterizados por graus variados de formalidade (convencionalidade), estereotipada (rigidez), condensação (fusão), e redundância (repetição). A ação ritual nos traços constitutivos pode ser vista como ‘performativa’ em três sentidos: 1. no sentido pelo qual dizer é também fazer alguma coisa como um ato convencional (...); 2. no sentido pelo qual os participantes experimentam intensamente uma performance que utiliza vários meios de comunicação (...); e 3. finalmente, no

⁷² Trata-se do estado em que se encontra o indivíduo dentro da liminaridade do processo ritual.

sentido de valores sendo inferidos e criados pelos autores durante a performance (...)” (PEIRANO, 2003, p. 11).

Roberto Da Matta em sua abordagem sobre a categoria do rito na antropologia, remete inicialmente à obra de Van Gennep, destacando que o autor teria sido o precursor dos estudos sobre ritual na Antropologia social e que suas formulações promoveram uma compreensão dos ritos em três subdivisões: *ritos de separação*, *ritos de margem* e *ritos de agregação*. Onde os *ritos de separação*, seriam comumente realizados em funerais, os *ritos de agregação* em casamentos e os *ritos de margem* corresponderiam por exemplo à gravidez, ao noivado e à iniciação. Os ritos de passagem por sua vez, abarcam ritos preliminares (separação), liminares (margem) e pós-liminares (agregação). Teria sido através de sua obra que os ritos passaram a ser concebidos como fenômenos dotados de certos mecanismos recorrentes, atuando numa espécie de costura entre diferentes posições e domínios sociais.

Segundo Da Matta, Gennep destacaria que o momento culminante do rito, que seria nada mais do que uma fase de uma sequência que sistematicamente comporta outros momentos e movimentos.

O complexo mítico e ritual de uma sociedade expressa muito do que ela foi, do que ela é e do que ela gostaria de ser. Os mitos fornecem modelos de ação cultural enquanto que os ritos pontuam eventos extraordinários presentes no cotidiano, criando atitudes normativas para momentos especiais da vida social. Ambos nos permitem pensar as formas de organização social – os modos de significação que dão sentido às experiências culturais tecendo nesse movimento a imbricada tessitura do cotidiano e das cosmovisões compartilhadas.

2.11 A sessão mediúnica enquanto um ritual

Parto para uma descrição reduzida das etapas cerimoniais do culto espírita e para uma análise exegética do conteúdo simbólico do ritual, prezando por uma tradução, a mais fidedigna possível do que pensam os médiuns (objeto de estudo) e dos significados atribuído por eles acerca de suas próprias experiências mediúnicas.

As sessões mediúnicas poderiam ser classificadas como rituais, uma vez que seguem certos protocolos de conduta, denotando repetições de sequências de diferentes atos simbólicos previstos. São vários os momentos nas sessões espíritas, que ainda que não necessariamente sejam padronizados, são recorrentes nas diversas casas kardecistas pesquisadas. Tais como, por exemplo: a palestra, o passe magnético realizado pelos médiuns através da imposição das mãos, consideradas doadoras de energia, a atitude dos frequentadores de sucessivamente levarem garrafas e copos de água e os disporem numa mesa durante a sessão, que no entendimento deles será imantada energeticamente, com o intuito de proporcionar bons fluídos energéticos àquele que as ingerir, a discricção na postura e comportamento comedido dos participantes, entre outras. Quanto à ambientação também se percebe várias recorrências, como a sobriedade do mobiliário ajeitado sempre em cores claras e neutras. Percebe-se também, a ausência de qualquer ícone simbólico, como crucifixos, terços ou imagens. Não existiam igualmente altares adornados, velas ou quaisquer relíquias religiosas nas casas espíritas visitadas. Tampouco, foi observado o consumo de qualquer bebida alcoólica ou alucinógena durante as sessões ritualísticas. Muito menos, existe a figura de um sacerdote cuja autoridade doutrinária venha de uma formação eclesiológica específica, não existe concessão de indulgência, nem sacramentos ou qualquer regra que implique a expulsão de um membro por não seguir à risca a interpretação de algum ponto de seus textos. Não existe, portanto, um corpo sacerdotal julgador e punitivo.

O que se observa enquanto sessão ritual kardecista é a presença de palestrantes que se apresentam alternadamente, e esporadicamente, e que inclusive promovem um rodízio entre as diferentes casas espíritas da cidade. Esses palestrantes, despontam no cenário espírita mediante sua capacidade de oratória e de conhecimento da causa doutrinária, e são frequentemente trocados em processos internos democráticos. O conteúdo de suas palestras geralmente expressam um caráter evangelizador.

Um ritual espírita, enquanto um culto altamente planejado e imposto por Kardec nunca existiu. Mas o que as associações e organizações espíritas tal como a FEB apregoam é que alguns roteiros básicos e certos parâmetros doutrinários devem ser adotados e seguidos pelas casas espíritas Kardecistas. E dessa forma podem ser considerados rituais a partir da leitura da Antropologia da religião, justamente por se tratarem de sequencias de ações, repetitivas.

Uma sessão espírita é repleta de ritualizações que poderiam passar despercebidas, não fosse o olhar atento da investigação antropológica que busca desconstruir o que se apresenta naturalmente subentendido e nesse sentido, procura levantar muito mais questões, que fazer afirmações. Os fenômenos observados podem e devem ser desconstruídos e reconstruídos semanticamente mediante a interação recíproca e supostamente simétrica entre pesquisador e pesquisado.

Mariza Peirano (2003) nos traz a ideia de que a compreensão do que seja um ritual não pode ser antecipada em relação à experiência de campo, e que devemos enquanto pesquisadores estarmos sempre atentos ao repertório social de classificações e valores presentes nas falas de nossos interlocutores e expressos durante o ritual, pois o mesmo revela representações e valores existentes também no dia a dia dos envolvidos. Nas palavras da autora: “Rituais são bons para transmitir valores e conhecimentos e também próprios para resolver conflitos e reproduzir as relações sociais.” (PEIRANO, 2003, p.10)

O rito espírita forjado nos cultos realizados em centros espíritas de Juiz de Fora não necessariamente precisam ser uma reprodução fidedigna dos mitos originários da cidade de Hydesville nos Estados Unidos, ou das mesas dançantes parisienses, nem tampouco pretendem ser completamente iguais às reuniões produzidas por Allan Kardec e frequentadas por seus seguidores, mas correspondem a encontros que organizam situações onde o contato com o mundo espiritual é intencionalmente estimulado e esperado que ocorra, e desta forma, esses encontros revivem as práticas mitológicas originárias, que exprimem exatamente a possibilidade de interação entre os mundos material e imaterial de forma natural, onde tais ocorrências são capazes de dar sentido às contínuas contingências do cotidiano dos indivíduos. Os ritos praticados em casas espíritas em Juiz de Fora e em todo o Brasil buscam em primeira instância (re)experimentar o caráter sublime e fascinante da experiência mediúnica original. Pois, em cada culto transcorrido em qualquer casa espírita no Brasil presume-se a presença de espíritos, ao menos durante as sessões.

Na literatura consultada consta que as reuniões espíritas promovidas e administradas por Kardec eram realizadas numa sala à meia luz proporcionada pelos bicos de gás, os médiuns se posicionavam dispostos numa mesa munidos de lápis e papel. O ritual contava com uma breve prece inicial, e em seguida eram feitas perguntas que posteriormente eram respondidas pelos espíritos através da psicografia ou da fala conduzidas por intermédio do médium.

Parto a seguir para uma descrição minuciosa de um ritual espírita, tomado enquanto um tipo ideal construído à medida de um panorama geral constituído a partir do trabalho de campo realizado nas casas espíritas de Juiz de Fora. Esse tipo ideal construído será capaz de explicar em linhas gerais como se apresenta um ritual espírita clássico. Interessante saber o que fazem os médiuns, como combinam suas diferentes atuações durante a sessão mediúnica, em quais posições de uso e valor simbólico se encontram as pessoas, os médiuns e os objetos rituais, bem como qual é a sequência das práticas rituais transcorrida na casa espírita.

Na maioria dos centros espíritas visitados uma sequência básica era seguida: palestra e passe.

2.12 Performance corporal do médium no ritual religioso espírita

No espiritismo Kardecista a performance corporal do médium é mais contida que em outras religiões de matriz africana como o Candomblé e a Umbanda, no entanto, em cada centro espírita é possível detectar particularidades que os distinguem uns dos outros.

Os médiuns observados expressam pantomimas específicas como literalmente as piscadelas de olhos, pequenos movimentos corporais repetitivos, que denotam claramente o momento da incorporação, onde estão sob o que chamamos na pesquisa de estado alterado de consciência, desencadeado pela experiência mediúnica. Transversalmente, a abreação e a presdígitação se fazem perceptíveis.

Através da experiência mediúnica, o médium se coloca à disposição das entidades espirituais, que com ele interagem. A presença dos espíritos geralmente se faz corporalmente notar. O médium recebe seus estímulos, demonstrando estar num estado alterado de consciência, ou de inconsciência diga-se de passagem. Através do trabalho de campo de observação participante realizado em casas espíritas da cidade de Juiz de Fora-MG, pude perceber como a mediunidade assenta-se no corpo dos médiuns, tidos como receptáculos de forças incorpóreas e importantes instrumentos de comunicação de planos imateriais.

2.13 Espacialidades

Uma análise que se pretende conceber o universo de significação espírita não pode deixar de considerar e examinar o espaço físico no qual os médiuns se concentram e atuam, o centro espírita.

Segundo relatam meus interlocutores o Centro Espírita é o local mais indicado para o exercício e desenvolvimento da prática mediúnica. Corresponderia para os espíritas a uma espécie de espaço consagrado, hierofânico, considerado como um lugar bem frequentado por entidades de luz e, portanto, nesse sentido, seria emissor de boas vibrações para aqueles que o frequentam. Fazendo com que quem adentre ao recinto se sinta automaticamente energizado positivamente, relatando uma sensação boa não facilmente exprimível.

Para o indivíduo religioso o espaço é distinguível, apresentando roturas e quebras, nesse ambiente há uma espécie de descortinamento do mundo invisível revelando assim a realidade absoluta. (ELIADE, 2010) Para Eliade: “A manifestação do sagrado funda ontologicamente o mundo. ” (ELIADE, 2010, p. 26). Pois:

“(…) o sagrado é o real por excelência, ao mesmo tempo poder, eficiência, fonte de vida e fecundidade. O desejo do homem religioso de viver no sagrado equivale de fato ao seu desejo de se situar na realidade objetiva, de não se deixar paralisar pela realidade sem fim das experiências puramente subjetivas de viver num mundo real e eficiente- e não numa ilusão. Esse comportamento verifica-se em todos os planos da existência, mas é evidente no desejo do homem religioso de mover-se unicamente num mundo santificado, quer dizer, num espaço sagrado.” (ELIADE, 2010, p. 32)

2.13.1 A sala da palestra

No centro espírita A Casa do Caminho⁷³ a sala direcionada às palestras é um amplo anfiteatro com capacidade para oitocentas pessoas, as paredes estão pintadas em

⁷³ Localizado à rua Almirante Barroso n. 139, Bairro: Paineiras – CEP: 36016-130 -Juiz de Fora - Minas Gerais.

branco gelo, como adorno apenas um redondo relógio de ponteiros à esquerda e o mobiliário é sóbrio, feito em pesada madeira de lei, separando as fileiras de cadeiras unitárias e estofadas, um tapete que conduz até o palco onde uma mesa grande está disposta centralmente, a mesma é coberta com toalha branca e sob ela geralmente são colocados apenas os livros, uma jarra com água em uma bandeja com copos de vidro, além do suporte para o microfone e o microfone nele acoplado.

2.13.2 *A sala do passe magnético*

A sala destinada aos passes magnéticos, geralmente, é de menor tamanho que o salão principal. E está estrategicamente posicionada de forma a garantir um fácil acesso e uma fácil circulação dos frequentadores espíritas, que em fila vão se direcionando silenciosamente para tal espaço.

Nesta saleta, geralmente a luz é mais branda e muitas vezes acham-se lâmpadas fracas, de outras cores, como o verde ou o vermelho. Ali encontram-se também cadeiras dispostas circundando a sala, onde os médiuns se posicionam de pé em frente a essas cadeiras, destinadas aos frequentadores do centro, que se sentarão concentradamente, com o intuito de receber o passe por parte do médium.

Um centro espírita kardecista geralmente possui um salão amplo destinado às palestras, uma sala menor reservada e utilizada para a realização dos passes magnéticos e da concentração dos médiuns, uma secretaria, outras salas destinadas à estudos, uma cozinha, além dos banheiros e hall de circulação.

Mas para a finalidade desse capítulo interessam-me especialmente, a sala de palestras e a sala destinada ao passe magnético, onde efetivamente ocorreram as experiências mediúnicas que pude observar.

2.14 Eu e o centro espírita: uma descrição afetada

Quando me proponho a realizar uma antropologia afetada, a faço segundo os termos da etnóloga francesa Jeanne Favret- Saada (2005), que se preocupa em refletir acerca do papel e do lugar dos afetos na pesquisa antropológica. A autora adotou como dispositivo metodológico, uma prática de campo que permite deixar-se afetar pelo contato com seu objeto de investigação, que no seu caso tratava-se da feitiçaria, onde tal método não necessariamente se encaixava nos moldes de um trabalho de campo convencional. Saada problematiza sobre a perspectiva analítica da antropologia, ressaltando que vale mais participar efetivamente, que meramente observar. E assenta a importância de “(...) fazer da participação um instrumento de conhecimento.” (SAADA, 2005, p. 157)

Sobre a importância de o antropólogo promover um trabalho de observação realmente participante, lançando mão de uma troca afetada, onde de fato, colocar-se-ia e imergir-se-ia no campo da investigação etnográfica, ela afirma que:

“(...) quando se está em tal lugar, é –se bombardeado por intensidades específicas (chamemo-las de afetos, que geralmente não são significáveis. Esse lugar e as intensidades que lhe são ligadas têm então que ser experimentados: é a única maneira de aproximá-los.” (SAADA, 2005, p. 159).

Acredito que como pressuposto metodológico da Ciência da Religião, posso adotar uma associação entre a fenomenologia e a prática da participante observação, onde tal instrumental me permite inclusive vivenciar a experiência místico- religiosa da mediunidade. Ainda que eu não esteja completamente convencida que se possa recorrer a uma “essência” da religião, julgo poder pensar a partir de uma dimensão irrestrita do mistério, e do inefável, o numinoso. Condição esta, comumente descrita nos meios religiosos, como algo, ou um sentimento que te acomete de arroubo, que te preenche de sentidos e significados as principais questões existenciais e transcendentais do ser humano, ainda que momentaneamente, por um período restrito de tempo, que se configura como um lapso de clareza e pertencimento.

A descrição que se feita anteriormente sobre a estrutura física do Centro Espírita A Casa do Caminho, corresponde nesta pesquisa à um tipo ideal (no sentido weberiano) de instituição, que reúne certas características identificáveis. Em geral, nos centros espíritas

que seguem a linha Kardecista prevista pela Federação Espírita Brasileira, existem uma série de características rituais, quanto aspectos de físicos de sua estrutura que aparecem repetidamente.

Obviamente, esse tipo ideal construído descritivamente está diretamente ligado à percepção das casas espíritas que visitei, e nas quais tive contato com diferentes médiuns e adeptos do Espiritismo na cidade de Juiz de Fora, Minas Gerais. É preciso esclarecer ainda que, como tipo weberiano, minha descrição não pretendeu recobrir todos os aspectos que compõe um centro espírita, sejam eles arquitetônicos, ou litúrgicos-religiosos. Pois, tanto as construções, como os sentidos que acumulam esses espaços sagrados, variam em decorrência do fluxo das pessoas que os frequentam. A alternância dos cenários decorre, portanto, de fatores diferentes: os centros localizados em regiões periféricas da cidade possuem prioridades e aparências diferentes daqueles localizados em áreas nobres e centrais. Da mesma maneira, os centros espíritas variam muito quanto aos grupos que recebem, uns mais dedicados às populações menos favorecidas, outros dedicados às classes sociais, econômica e culturalmente mais privilegiadas. Por isso, esse tipo ideal que construiremos tem mais a função pedagógica de conceder materialidade ao discurso, à linguagem associada do que, oportunamente saliento por meio do enlace entre *campo e teoria*.

2.15 A identidade espírita

“O sistema ritual espírita, ao afirmar estabelecer o circuito de relações entre o Mundo Visível e o Mundo Invisível, é uma instância decisiva na construção do sujeito espírita”. (VIVEIROS DE CASTRO, p. 43)

A partir de uma investigação acerca dos usos e sentidos das crenças construídas com base nas experiências mediúnicas, busco analisar a identidade do médium através de uma pesquisa qualitativa e bibliográfica.

O papel exercido pelo médium, representa ampla variedade de significados. Uma vez legitimado em termos miméticos- o médium teria uma função que trafega em outras dimensões, consideradas sobrenaturais e seu caráter representativo seria-me alvo de

interesse de interpretação. Nesse caso, é como se as representações humanas acerca do médium e da faculdade da mediunidade tornassem-se mimesis do cosmos e seus mistérios divinos. A qualidade de imortalidade atribuída ao espírito do médium, se origina de distintas fontes básicas, são elas: 1º Pelo fato de que tal categoria de classificação de pessoas perdurará após a morte, ou desencarne de nossos médiuns interlocutores, ao passo que já existia antes de seus relativos nascimentos. A ideia que o senso comum faz acerca do que seja necessariamente um médium, se transformará ao longo da história sim, mas sempre carregando algo de essencialmente imutável, algo que permanece num núcleo de significação, embora possa ser (re)significada inúmeras vezes ao longo do curso da história; e um 2º aspecto que confere caráter de imortalidade ao médium, é justamente a pressuposição da qual eles partem da existência imortal da alma, na qual eles se integram simplesmente por também possuírem uma alma. Assim, a autoridade na comunidade exercida, é inspirada e justificada na autoridade dos espíritos.

O papel do médium é investido de uma qualidade de imortalidade, sua objetividade na sociedade se encontra, por conseguinte, acima e além das debilidades dos indivíduos que por hora são seus portadores. Essa identidade do médium concebe uma facticidade divinamente outorgada, proporcionando a sensação de uma identificação ontológica.

Com relação ao processo de interiorização oriundo da dialética de construção da sociedade e que corrobora diretamente para o movimento de criação e fixação de uma identidade espírita, devo admitir que a concepção do que seja um médium, necessita ser atribuída a uma construção social, que simultaneamente corresponde a uma auto-identificação do indivíduo com tal definição que lhe cabe, assumindo desta forma, tal rótulo de médium e as suas respectivas características que lhe foram atribuídas.

A identidade do médium a qual procurei circunscrever, compreende a ideia de uma individualidade expressa na construção de trajetórias particulares, pautadas pela experiência mística religiosa mediúnica, que ainda que previstas dentro do corpo de sentido da religião kardecista que a abarca, revelam sempre características altamente pessoais, de construção instantânea, intrasferível e irreprodutível.

Identifico no fenômeno religioso mediúnico, um status de formador não só de opinião, mas de uma postura frente ao mundo que articula dimensões ontológicas imprescindíveis, relacionando um tipo de conhecimento sócio-cultural religioso, um

saber implícito aos médiuns e demais adeptos do Espiritismo, responsável por contribuir diretamente na construção de sua identidade enquanto médium.

Parto de uma interpretação e problematização acerca dos fenômenos mediúnicos mais frequentes entre os médiuns de Juiz de Fora, e que concernem a eles sua relativa identidade de médium. Para tanto, busquei compreender as funções sociais, os significados e os sentidos que a mediunidade assume para a experiência do médium espírita, e sua importância nas comunidades em que atuam.

A partir de uma observação participante, procurei compreender a complexa relação de significação cultural da mediunidade, responsável por conceder e firmar a identidade do médium kardecista no espaço do centro espírita, onde sua atuação exerce papel fundamental como promotor do contato entre vivos e mortos, bem como também da sociabilidade entre os que frequentam as sessões de palestra e passe.

Frente a um complexo e amplo campo de possibilidades de adesão religiosa, o que procura aquele que se declara espírita? Quem é o espírita brasileiro, mineiro e juiz de forano?

Para se pensar uma identidade espírita, ou a função social do médium que se constrói a partir de sua significação simbólica seria interessante analisar sua relação com outras religiões, haja vista que as identidades se erigem e se firmam na medida da interação com outras identidades, com outras tradições.

A religião espírita é responsável por manter consolidada a ideia da existência da figura do médium na sociedade brasileira e da importância do desempenho de suas funções mediúnicas simbólicas, desse modo, ela fundamenta e fomenta as realidades coextensivas, que atuam em mútua influência na significação da realidade objetiva da vida cotidiana, por parte dos membros desses grupos.

A religião espírita é, portanto, um meio responsável por legitimar as experiências mediúnicas individuais, autorizando a crença nas diferentes esferas de realidades coextensivamente presentes na experiência cotidiana do médium. Admito que objetivamente, a atividade coletiva dos espíritos é legitimada por um corpo de sentido que fornece o arcabouço cognitivo desse grupo, onde subjetivamente uma cosmovisão veiculada por tal coletividade religiosa fornece a definição do que seja uma realidade plausível. A comunidade espírita conseqüentemente, é responsável por manter plausível

a crença nas excelsas dimensões. Sendo assim, a identidade espírita é construída socialmente e mantida socialmente.

Marcelo Camurça (2014), coloca que o Espiritismo tem no Brasil uma forte inspiração na cultura mágica da Nova Era, ao passo que adota o cristianismo como fonte moral e ética para a constituição da doutrina espírita. Em seu livro *Espiritismo e Nova Era*⁷⁴: *Interpelações ao Cristianismo Histórico*, o autor afirma que na compreensão Kardecista a doutrina espírita seria equivalente à “terceira revelação”, o que por sua vez despertou uma reação contrária por parte da igreja católica, que a acusou de herege, promovendo desta forma, uma certa tensão, fonte de um conflito de postulados dogmáticos. Como estratégia de legitimação, o Espiritismo teria pautado-se sobretudo na prática da caridade e dos serviços religiosos. A caridade configuraria, portanto, o grande pilar da religião inspirada nos ensinamentos de Allan Kardec.

Nesse sentido, a concepção de mediunidade derivaria assim, de uma ideia de narrativa de sentido originária, que tanto para o adepto, quanto para o médium, poderia ser chamada mítica, isto é, fundante. Isso porque tal narrativa aborda um substrato sensível do conhecimento humano, não completamente passível de ser acessado pela linguagem ordinária e que a experiência mediúnica teria condições de explicitar por meio do transe e da comunicação com os espíritos. Portanto, a mediunidade poderia ser entendida em termos de uma experiência religiosa de caráter revelatório, o qual teria rendimentos para a vida daquele que a busca como também para aquele que se coloca à disposição para intermediar sua comunicação.

Geralmente é identificado no Espiritismo Kardecista um caráter místico holístico⁷⁵ relativo à experiência mediúnica, que resulta em todo um imaginário popular construído em torno de um diálogo subjetivo e socialmente admitido com dimensões mágicas inseridas no cotidiano, onde tais manifestações mediúnicas aparecem referidas nos termos

⁷⁴ Segundo o professor Marcelo Camurça: “Portanto o que se convencionou chamar Nova Era é uma espiritualidade fluida que não se caracteriza enquanto uma religião com estrutura, doutrina e teoria formalizada”. (CAMURÇA, 2014, p.124). Ou ainda: “A linguagem da Nova Era é permeada por símbolos e se distancia de teorias. É marcada mais por uma poesia mística que por discursos filosóficos ou teológicos. Busca a intuição e a sensibilidade mais que o conhecimento analítico. Por isso é o ritual, sua forma privilegiada de difusão e de interiorização de seus conhecimentos”. (CAMURÇA, 2014, p.128)

⁷⁵ Camurça afirma que na noção de holismo: “(...) o universo é um organismo vivo e unitário de ondas energéticas, formando um todo interconectado.” (CAMURÇA, 2014, p. 133)

de insights, catarses, êxtase, incorporação, transe⁷⁶, possessão ou sensações extáticas diversas capazes de fornecer sentidos e significados responsáveis por criar uma cosmovisão que admite a interação entre as esferas materiais e imateriais do cosmos no plano do real- cotidiano.

2.16 O Espiritismo e a construção místico- religiosa de uma linguagem e da realidade a partir da experiência mediúnica

Num misto de abstração teórica entre Peter Berger e Rubem Alves, a realidade pode ser considerada como aquilo que o homem constrói e mantém enquanto determinação última das suas ações em sociedade. A realidade é construída pelo homem no fluxo de suas relações sociais, corresponde a um processo intrinsecamente dialético, pois, ao passo que a sociedade funda a realidade, essa mesma realidade molda o homem e define seu campo de atuação plausível. Dessa forma, tal como coloca Renato Ortiz:

“(...) a linguagem enquanto um componente essencial da cultura, taquigrafa, expressa, compreende, explica, exorciza ou sublima o turbilhão histórico-social em que estão imersos indivíduos e coletividades, grupos e classes sociais, nações e nacionalidades.” (ORTIZ, 1999, p. 55)

A linguagem é o artifício pelo qual essa realidade é comunicada e se mantém vida no cotidiano dos indivíduos, ela revela uma cosmovisão, que não poderia existir caso a linguagem não atuasse reafirmando-a insistentemente. O homem cria também a linguagem e num mesmo processo dialético, ela estrutura as categorias semânticas passíveis de serem adotadas pelos indivíduos para significar seu mundo. O nosso mundo é inerentemente mediado pela linguagem, que por sua vez cria e reafirma a realidade.

A linguagem comumente partilhada enquanto estrutura de significados e valores se constitui na base do que se convencionou chamar realidade, relevante para uma

⁷⁶ O transe é definido por Ioan Lewis como: “Estado de dissociação, caracterizado pela falta de movimento voluntário, e, frequentemente, por automatismo de ato e pensamento, representados pelos estados hipnótico e mediúnico. Assim entendido, transe pode compreender dissociação mental completa ou apenas parcial e é, frequentemente, acompanhado de visões excitantes ou “alucinações”. (LEWIS, 1971, p. 41).

determinada comunidade, que por sua vez a cria, a mantém e dialoga com seus relativos tempo e espaço. Tal como coloca Rubem Alves:

“O segredo da linguagem humana, assim, não é nem a esfera objetiva que ela pode indicar, nem simplesmente estados individuais subjetivos. Ao contrário: é a relação de um sujeito, indivíduo ou comunidade, com um espaço e um tempo.”
(ALVES, 1999, p. 28)

Vale ressaltar que, tanto a linguagem, quanto a realidade, instituídas sócio e culturalmente, são fruto da experiência individual e coletiva. Ambas se formam, se transformam e se articulam reciprocamente. Enquanto produto e condição de uma experiência místico religiosa a linguagem e a realidade que ela postula expressam a multiplicidade das relações, processos e estruturas que constituem a dinâmica da vida social, em todas as suas mais distintas manifestações.

2.17 Médiuns brasileiros e o Espiritismo no Brasil

Para se falar em espiritismo no Brasil, melhor seria se falar em “espiritismos”, pois são muitas e diversificadas as formas de crença espírita no país, haja visto que o pluralismo religioso é um traço distintivo constitutivo de nossa identidade religiosa nacional. Tal como acontece em praticamente todas as outras denominações que compõem o campo religioso brasileiro, a diversificação interna da religião espírita também é expressiva. Nossas religiões são complexas e repletas de subfiliações, que por sua vez, veiculam outros códigos de sentidos peculiares.

Ser espírita no Brasil implica em uma diversidade de formas. Hoje em dia são muitas as correntes que veiculam as principais ideias hermenêuticas da doutrina espírita, dentre elas destaca-se a corrente religiosa, a vertente cientificista e a ligada à Nova Era.

O espiritismo no Brasil assumiu uma feição particular, pois busca conciliar diferentes tendências que variam entre a religião, a filosofia, a fé, a ciência e onde

características mágicas- místicas tem importante espaço. Ao contrário do que ocorre, por exemplo na França⁷⁷, seu país de origem.

Na doutrina espírita, os médiuns são aquelas pessoas conhecidas por apresentarem a suposta capacidade de intermediar o contato entre o mundo natural da realidade objetiva e o mundo imaterial das ocorrências etéreas, captado subjetivamente.

O médium espírita kardecista, tem no mineiro Francisco Cândido Xavier, escritor psicográfico autor de centenas de livros, um de seus maiores expoentes. Apesar das diferenças com a expressão da cultura mágica oriunda do catolicismo mais popular, Chico Xavier representa uma vertente do Espiritismo que se apresenta mais próxima do Catolicismo, assim como também, mais afinada com a noção de religião (STOLL 2002 e 2004). Como se sabe, existem outras vertentes mais identificadas com a noção de ciência, tal como se é possível encontrar na Conscienciologia promovida pelo médico, professor e médium Waldo Vieira⁷⁸, ou mais entrosadas com a noção de auto- ajuda e de Nova Era, como a veiculada pelo psicoterapeuta e médium psicográfico Luis Antonio Gasparetto⁷⁹, por exemplo. Possivelmente, essa classificação inerente ao Espiritismo tenha relação com diversos processos internos de legitimação de um, em detrimento de outro grupo. Desse modo, reconhece-se a existência de grupos espíritas mais voltados para o assistencialismo e a caridade, enquanto outros se notabilizam pelo discurso cientificista e/ou de auto-ajuda.

Sandra Jaqueline Stoll (2003) em seu livro *Espiritismo à brasileira*, promove uma distinção entre duas vertentes que teriam sido responsáveis por divulgar o espiritismo no Brasil, são elas: a corrente religiosa representada por Chico Xavier que se assemelha mais ao catolicismo popular e a corrente neo- exotérica encabeçada por Luiz Gasparetto, respectivamente.

Em outro artigo *Religião, ciência ou auto- ajuda? Trajetos do Espiritismo no Brasil* (2002), Stoll afirma que o imaginário e as práticas católicas influenciaram na

⁷⁷ Para um aprofundamento na questão de como se apresenta o espiritismo na França sugiro recorrer aos trabalhos de Sandra Jaqueline Stoll.

⁷⁸ O professor e médico Waldo Vieira é um importante médium brasileiro nascido na cidade de Monte Carmelo percussor da Conscienciologia e da Projeciologia.

⁷⁹ Luis Antonio Gasparetto é natural de São Paulo- SP, psicólogo, apresentador de televisão e médium psicógrafo, é autor de diversos livros que abordam o espiritismo a partir de uma vertente mais inspirada na noção de Nova Era.

determinação da feição brasileira do Espiritismo. Em sua pesquisa, a autora promove uma distinção entre três vertentes básicas do Espiritismo brasileiro representadas nas trajetórias biográficas de três contundentes personagens médiuns, são eles: Chico Xavier, Waldo Vieira e Luiz Antonio Gasparetto. Stoll acreditava que essas linhas do espiritismo seriam decorrentes das formas (ou estratégias) segundo as quais a religião espírita utilizou para a construção de sua legitimação no campo religioso brasileiro.

Para Stoll (2004), Chico Xavier o médium espírita brasileiro mais famoso, teve sua trajetória de vida semelhante à de um beato da Igreja Católica. Para a autora algumas características atrelariam positivamente a imagem de Chico Xavier passando uma aura de credibilidade. Enquanto que outros médiuns conhecidos, tais como Luis Antônio Gasparetto ou o professor Waldo Vieira, por exemplo, desenvolveram linhas específicas de espiritismo que promoveriam uma tendência psicologizante da crença. Sendo assim, o Espiritismo Kardecista sofreu uma série de transformações e reelaborações ao longo dos anos, que fatalmente incorporaram, por sua vez, uma série de sincretismos.

Sabemos que o resultado do fenômeno mediúnico possibilitado pelo médium, é por excelência o contato entre as duas dimensões de realidade: a do mundo espiritual e a do mundo material, que Cavalcanti (1983) denomina como mundo *invisível* e *visível*. Parto da hipótese de que a experiência mediúnica se apresenta de tal modo marcante para o médium, ao ponto de admitir que as influências imateriais são capazes de contribuir para a determinação dos acontecimentos em sua vida natural, objetiva, conformando uma direta ligação entre os planos visível e invisível. Pois, na medida em que os indivíduos em seus respectivos processos cotidianos interajam com a dimensão do sagrado através da experiência mediúnica, seja na forma de entidades e espíritos que se comunicam e deferem orientações para como agir em suas vidas particulares, seja na forma de sensações e percepções contundentes que o impelem a tomar determinadas decisões, seja através de pequenas indisposições que lhes fazem deixar de frequentarem determinados lugares, ou de se colocarem na companhia de determinadas pessoas, tais fenômenos são relevantes sob o ponto de vista investigativo, pois demonstram aspectos cruciais das representações simbólicas que os sujeitos constroem sobre o mundo e sobre a realidade do dia a dia.

E certamente por influir em aspectos sócio- culturais, tais categorias se tornam importantes sob a perspectiva das ciências da religião, no entanto, na academia pouco se

fala a respeito da figura do médium e sobre sua vida pessoal, seus dilemas, como enfrenta esse embate de ter que lidar com dois mundos simultâneos em seu cotidiano.

Alguns médiuns inclusive, relatam um certo constrangimento social em declarar sua identidade fora dos círculos restritos ao Kardecismo, em função do preconceito ainda existir como reminiscência da tradição católica, que ainda é muito forte e difundida no estado de Minas Gerais. E pelo fato, de o Catolicismo ter sido um dos principais perseguidores das práticas espíritas mágico religiosas.

Existe um outro aspecto a ser discutido, o depoimento de médiuns que julgam sofrer danos não só espirituais, como também físicos e sociais em função desse próximo contato com as entidades espirituais. Eles comumente descrevem uma certa inadaptabilidade com relação ao mundo ordinário, que se apresentam como ansiedade, irritabilidades constantes, processos de depressão, sensação latente de não pertencimento, de aversão social, entre outras anomias, até se permitirem o contato direto com o mundo sobrenatural, por meio da fruição de seus dons espirituais, que controlados e equilibrados permitiriam ao sujeito uma fluência tranquila de sua trajetória de vida.

Entendemos que identidade do médium é reconhecida, tanto entre aqueles que o procuram, quanto na sociedade em geral, expressando por conseguinte, concepções correntes presentes no senso comum de que tais categorias de pessoas, seriam consideradas intermediadoras entre os planos material e espiritual e atuariam de diversas formas, como por exemplo, através da capacidade de canalizar mensagens espirituais de conforto, proféticas, poéticas, etc, oriundas dos espíritos, bem como também, de poderem promover curas espirituais, entre outras diversas funções ligadas à sociabilidade.

Capítulo III

-EXPERIÊNCIA MÍSTICA E RELIGIOSA, UMA HERMENÊUTICA DA MEDIUNIDADE SOB O OLHAR DA TEORIA E DA EMPÍRIA

“A simples contemplação da abóboda celeste é suficiente para desencadear uma experiência religiosa.” (ELIADE, 2010, p. 100).

Da teoria

A *experiência mística* e a *experiência religiosa*, são categorias tomadas complementarmente nesta pesquisa, mas que, serão apresentadas individualmente ao longo deste capítulo. Apresenta-se como uma dimensão de conhecimento subjetiva, que é processada intersubjetivamente e devolvida de forma objetivada em atos e comportamentos individuais de sujeitos histórico- sociais pertencentes e identificados com um determinado corpo de sentidos proveniente de uma religião específica. É precisamente este discurso construído acerca da experiência mística e religiosa, rico semanticamente e que expressa forte valor sócio cultural, o responsável por configurar meu alvo de interesse investigativo nesse capítulo.

Sobre a experiência mística e religiosa devo salientar que qualquer pesquisador que seja, não possui um método capaz de enquadrar totalmente tais experiências, tampouco o escopo de alcance do exame científico é capaz de fornecer conceitos que reproduzam à risca a experiência da mediunidade. No entanto, é para o discurso que se constrói acerca dessa experiência mística e religiosa denominada mediunidade, que direciono meu interesse e apreciação. É através da linguagem proferida pelo médium sobre sua experiência mediúnica que conduzo este exame. Assim, parece-me importante, desde já estabelecer um entendimento mínimo sobre o que entendo ser místico e religioso, o que farei segundo uma divisão entre teoria e empiria.

A experiência mística, ainda que apresente certa dificuldade de ser posta num formato discursivo e sistemático, é por nós apreendida na medida do que pode-se dizer à seu respeito através da linguagem.

A experiência mística mediúnica ocorre no humano encarnado, mas envolve a percepção de sensações provenientes de uma sensibilidade extra-humana. Durante essa experiência mística o ser humano experimenta-se a si mesmo de uma forma diferente. Trata-se de uma experiência densa, complexa e de caráter subjetivo, que se caracteriza pela alternância entre momentos em que o numinoso, ou as hierofanias se revelam e os momentos em que eles ausentam-se ou ocultam-se.

Os médiuns enquanto místicos, colocam-se frequentemente diante da experiência de contato com uma dimensão imaterial, onde, a intensidade e a extensão dessa efêmera experiência determinam necessariamente sua leitura sobre a vida e o mundo, o que implica diretamente em suas ações em sociedade.

A experiência mística uma vez vivida, não pode ser exatamente reproduzida, nenhum indivíduo pode viver uma experiência ocorrida da mesma forma. A condição de irrepetibilidade da experiência mística, assegura para aquele que a experienciou a exclusividade de absorção do conteúdo revelatório a ela articulado.

Aquele que teve uma experiência mística, interpreta o conteúdo de tal revelação, a partir de sua cultura, que por sua vez, acolhe, define e veicula uma certa linguagem socialmente criada, mantida e reatualizada constantemente pelos indivíduos e grupos sociais. Essa linguagem, confere sentido a experiência mística e, é simultaneamente legitimada pela experiência religiosa, ou seja, por essa empírica identificação frente a uma determinada instituição religiosa, compartilhando assim de sua respectiva cosmovisão.

A experiência religiosa, como expressão do contato com o numinoso, ou da irrupção das hierofanias mostra que, seja individual ou coletivamente, o conteúdo atrelado revela traços característicos de uma determinada tradição religiosa. Dentro de uma mesma religião, existe sempre o debate constante entre o que é considerado pressuposto essencial, e nesse sentido, imutável e aquilo que pode ser entendido como inovação e assim, incorporado à religião, sem com isso corroborar para grandes impactos em sua identidade religiosa. As inovações desse modo, são incorporadas lentamente e dificilmente configurariam bruscas mudanças doutrinárias.

Dessa forma, quando falo sobre experiência religiosa, busco enfatizar a ideia da religião, encarada sob o ponto de vista da instituição.

Segundo coloca Volney Berkenbrock em seu artigo intitulado *Experiência religiosa e teologia* (2011) – o termo *experiência* denota uma dimensão individual, intransferível, irrepetível e única, tais experiências ainda que possam ser relatadas, descritas, racionalizadas e interpretadas, não podem ser transferidas, tampouco transmitidas. Em suas palavras:

“Experiência ocorre no mais íntimo do sentimento e por isso mesmo só pode ser sentida. O falar sobre, o relatar, o racionalizar ou interpretar, de forma alguma irá repetir esse momento ou transferi-lo para quem ouve o relato.” (BERKENBROCK, 2011, p. 17).

Metodologicamente penso a questão da experiência mística e religiosa do médium, numa tentativa de esclarecer como outra dimensão diferente da trivial palpável e tangível pode se relacionar continuamente com essa. Para tanto, parto da seguinte questão: Como o médium espírita prevê sua contribuição para o entendimento do mundo?

Meu trabalho buscará aprofundar o conhecimento dessa realidade “individual, intransferível, irrepetível” a partir das bases metafísicas do que estou desenhando inicialmente como fenomenologia da experiência mediúnica kardecista.

Neste sentido, parte da proposta deste capítulo consiste em revisitar as abordagens sobre as categorias *experiência mística e religiosa*, detentoras de um importante papel nos estudos sobre religião. Através de um dimensionamento da contribuição de diferentes autores e suas respectivas perspectivas teóricas, busco averiguar como o conceito vem sendo construído e aplicado no campo da Ciência da Religião. Tenho como principal intuito examinar e promover uma problematização acerca dos riscos relativos aos usos arbitrários e tendenciosos do termo, bem como questionar correntes apropriações auto-evidentes da categoria. Pretendo também destacar suas diferentes possibilidades de aplicabilidade científica e ressaltar sua relevante função enquanto um viável instrumento analítico para o tratamento do fenômeno religioso. Interessa-me também explorar a relação existente entre a categoria experiência e a questão da adesão individual a uma determinada denominação religiosa, com destaque para a religião Espírita Kardecista.

Parto de uma abordagem que percebe na figura do médium kardecista a articulação de uma realidade que se apresenta para além do plano institucional. Isso

porque mediante os relatos de campo pude abstrair que o médium que desenvolveu a sua mediunidade, num determinado momento de sua vida terá a capacidade de controlar os limites das interferências espirituais em seu cotidiano, definindo os melhores lugares e horários para tal prática.

Mircea Eliade encarava a experiência religiosa como uma experiência de hierofania⁸⁰, que em seus termos é entendida como uma “manifestação de realidades sagradas”. Demarcando assim os espaços e os tempos, fixando um centro orientador do comportamento e das relações sociais. A experiência religiosa ao invés de ser percebida enquanto uma recusa em se ocupar da realidade, na perspectiva do autor é responsável exatamente por interferir e alterar diretamente o real e suas relações corriqueiras, instaurando sentidos para a vida individual e do grupo.

À esse propósito, Elisa Rodrigues coloca que:

“A emoção, a efervescência induzida e experimentação polivalente constituem o campo religioso brasileiro e, por conseguinte, representam racionalidades a serem, dentro das possibilidades, compreendidas.” (RODRIGUES, 2011, p. 77).

Experiência religiosa

Minha abordagem busca dimensionar a retórica construída acerca da categoria *experiência religiosa* nos estudos sobre religião. Para tanto, parto principalmente das formulações e distinções propostas pelo professor de Estudos Budistas da Universidade de Berkeley na Califórnia, Robert Sharf em seu artigo intitulado “*The Rhetoric of Experience and the study of Religion*” (1998) e no quinto capítulo do livro “*The Critical Terms of Religious studies*” (1998), denominado *Experience*. O autor discute

⁸⁰ Destaco o conceito de hierofania da obra de Mircea Eliade, que em suas palavras denota:

“A fim de indicarmos o ato da manifestação do sagrado propusemos o termo hierofania. Este termo é cômodo, porque não implica qualquer precisão suplementar; exprime apenas o que está implicado no seu conteúdo etimológico, a saber, que algo de sagrado se nos mostra. Poderia dizer-se que a história das religiões- desde as mais primitivas às mais elaboradas- é constituída por um número considerável de hierofanias, pelas manifestações das realidades sagradas.” (ELIADE, 2001, p. 25).

detalhadamente em ambos textos a aplicação científica corrente da categoria *experiência religiosa* nas Ciências humanas, sociais e religiosas.

Suas contribuições chamam a atenção por trazerem uma crítica à forma como o termo vem sendo empregado pelos estudiosos da religião e apontam certas ressalvas e limitações que julga serem imprescindíveis para o devido tratamento da categoria, capaz ainda de fornecer distinções epistemológicas pertinentes. Para o autor, experiência e a linguagem são indissociáveis e somente admitindo a irrefutabilidade desta condição poderia a experiência religiosa ser alvo de investigação e análise.

Outra questão que baliza diametralmente este ponto da discussão é se a compreensão de tal experiência religiosa por parte do sujeito que a vivencia diretamente, apresentaria alguma relação com a sua respectiva adesão a uma determinada religião e, supostamente, a um determinado grupo sócio- cultural religioso detentor de uma linguagem e de uma identidade institucionalizadas.

Sharf sugere a existência de uma contundente ambiguidade inerente à categoria *experiência religiosa*, o que exige, portanto, um meticuloso enquadramento e trato por parte dos estudiosos da religião. Em seus textos, procede uma discussão voltada à problematização dos usos dessa categoria. Segundo o autor, o termo *experiência religiosa* tem sido largamente utilizado nos estudos sobre religião e, ainda que apresente certas limitações epistemológicas, ainda é considerado como extremamente viável para se apreender dimensões subjetivas, que justificam condutas objetivas na sociedade.

Robert Sharf (1998) procurou promover uma distinção entre os teóricos da religião que não concebem uma separação entre a experiência e a linguagem e aqueles que afirmam, ou creem, que a dimensão empírica não pode ser reduzida a conceitos ou discursos, ou que no mínimo, ela se esvaziaria e não alcançaria correspondência literal ao ser descrita. Essas duas correntes fundamentais são: aqueles que descartam completamente essa dimensão sagrada apartada e encaram a experiência e a linguagem de forma aproximada (Steven Katz, Zaleski e Goodman) e aqueles que se originam e inspiram-se na “filosofia perene”, concebendo a existência de um núcleo comum invariável a todas as religiões e que suas relativas apropriações apareceriam variando conforme a cultura (William James, Rudolf Otto e Aldous Huxley).

De qualquer forma, independentemente desse impasse com relação à verdadeira dimensão da categoria experiência religiosa passível de ser apreendida, admito nesta

dissertação que a experiência religiosa dos sujeitos está sujeita aos contornos da cultura religiosa a qual está inserida.

A perspectiva cartesiana, conforme o autor apregoa, planeia a experiência como imediatamente presente e, nesse aspecto, indubitavelmente irrefutável. No entanto, nessa tentativa de objetificação da experiência religiosa é exatamente esta característica importante que se perde, a imediatez. A tentativa epistemológica de descrever, ou seja, de pôr em palavras, buscando a inteligibilidade por parte de um leigo leitor, corresponde a uma inevitável “coisificação” do fenômeno da experiência religiosa, que inevitavelmente perde parte de sua plenitude, ocorrendo, portanto, um conseqüente e infalível esvaziamento de sentido, o que não necessariamente deslegitima sua empregabilidade analítica, pois é no que se pode dizer a respeito de uma experiência que o pesquisador encontra o instrumental para apreendê-la, mesmo que seja assintomaticamente.

Ao traçar uma trajetória do interesse pela categoria experiência mística no pensamento asiático através de alguns líderes apologistas religiosos do século XX em contato com o Ocidente, Sharf combate a suposição de que a experiência mística exerceria papel de destaque em tais religiões. Ele aponta Suzuki (1870-1966) como sendo o principal responsável por difundir os conceitos da espiritualidade asiática conformada aos moldes ocidentais, numa atitude claramente proselitista e romantizada quanto ao Zen Budismo. Segundo o autor, para Suzuki a experiência religiosa seria correspondente à totalidade do Zen Budismo. Uma vez que o Zen seria a experiência pura por excelência, isenta de quaisquer doutrinas.

A crítica de Sharf conduz ao entendimento que a categoria experiência religiosa, assim como a concebemos nos estudos de religião foi, pois, produzida no contexto moderno e, notoriamente, por estudiosos comprometidos com o pensamento do eixo anglo-saxão. Neste sentido, valeria perguntar pela sua validade no que tange aos estudos de religiões do extremo Oriente e, até, se essa categoria teria de fato rendimento para o estudo de religião na contemporaneidade. Sharf de seu lado, demonstrou-se bastante reticente em relação ao seu uso; contudo, com seus textos indica, mesmo que a contragosto, que a área de estudos da religião tendenciosamente apropriou-se dessa categoria com a finalidade de legitimar-se frente outras disciplinas das Humanidades, dentre elas, a Teologia.

Experiência mística

Ao longo da história são inúmeros os relatos de experiências místicas, que se apresentam como aspectos dissociativos da consciência. Reportada em contos, fábulas, lendas, poesias, romances, bem como também em tratados científicos como na área da psicologia da religião, por exemplo, com William James. Sabe-se que tais estados estão diretamente associados à percepção de um indivíduo sobre o mundo, seja esse do ponto de vista objetivo que ressalta sua ação no mundo, ou subjetivo, vinculado à concepção de seus íntimos pensamentos.

As experiências místicas dos sujeitos isolados têm a capacidade de promover mudanças substanciais em suas cosmovisões, bem como de coletividades inteiras. Isso porque as crenças formadas com as experiências místicas possuem estreita relação com a postura que os indivíduos e grupos sociais assumem diante do mundo, interferindo em seus comportamentos e em suas escolhas, nas formas de concepção de sua cancha estética e afetiva. A mediunidade se apresenta exatamente como uma percepção altamente sensível, como um filtro demasiadamente perceptível acerca das informações sutis presentes num ambiente, tendo inclusive a capacidade de extrair daí conhecimentos que a racionalidade técnica não alcança, por exemplo, como uma forte intuição.

Para além das variações da experiência mística mediúnica individual, percebo que ela se arranja dentro de um corpo de sentidos, símbolos e significados, bem como também dentro de um complexo de organização burocrática, institucionalizada e de caráter público.

A experiência mediúnica resulta de um complexo estado alterado de consciência onde a percepção sensível se encontra potencializada. Nesse sentido, ela encontra base na experiência religiosa institucionalizada, pois alimenta-se de uma linguagem que se constitui a partir dos mitos originários e dos ritos que essa religião compartilha com seus adeptos. Então, cabe o entendimento de que a experiência mediúnica não é algo sobrenatural, pois estaria inscrita na experiência religiosa espírita como algo previsível e natural.

Para desenvolver esse ponto, recorro as abordagens que empreguem o termo experiência religiosa e um desses estudos foram providenciados pela psicologia, estando

presente em *As variedades da experiência religiosa* de William James (1902). Nesta obra, o autor propõe elaborar contornos para uma compreensão do misticismo e da experiência religiosa como meio de vivenciar uma situação de união entre o indivíduo e uma divindade, tal como se crê em religiões de tradições orientais, mas também em religiões ocidentais.

James (1902, p. 370) coloca que a experiência religiosa tem suas raízes nos estados místicos e alterados de consciência. Nestes casos, o misticismo corresponderia à experiência religiosa por excelência, uma vez que é a experiência originária da qual derivam todas as outras formas de religiosidade. Seu esquema conceitual (p. 371) propõe quatro características dos fenômenos que ele denomina como místicos: 1º *Inefabilidade* - qualidade associada ao fato do que está imediatamente presente, do que está sempre aqui; 2º *Qualidade noética* – sensação semelhante a estados sentimentais; 3º *Transitoriedade* - relativo à sua efemeridade, os estados místicos não podem ser sustentados por muito tempo, são geralmente denominados pelos psicólogos como experiência de pico ou experiência de platô e, por último, 4º *qualidade da passividade* - característica sentida e relatada pelo místico de perceber-se como se sua própria vontade estivesse suspensa, como se ele tivesse sido tomado por uma força superior.

O autor acredita haverem diferentes graus de profundidade da experiência religiosa e sugere que os estados místicos nunca se dissipam inteiramente, pois, segundo ele, alguma memória acerca de seu conteúdo sempre permanecerá, assim como os sentidos construídos e capazes de modificar a vida interior do sujeito.

Outro psicólogo, brasileiro e contemporâneo, Mauro Martins AmatuZZi reflete sobre a experiência religiosa e suas repercussões diretas na vida do indivíduo, afirmando a possibilidade de ocorrências de transformações substanciais a partir do contato empírico com um conteúdo sagrado. Tal como coloca: “*A experiência religiosa abre a pessoa para um mundo inteiramente novo e diferente do cotidiano, do qual só é possível dar conta a partir de dentro dele.*” (AMATUZZI, 1997, p. 37).

O autor aponta cinco pontos que segundo ele sempre aparecem associadas à experiência religiosa: 1º As experiências procedentes de um conhecimento intuitivo, estável e habitualmente acessível; 2º as vivências frequentemente afetivas e que surpreendem o indivíduo, o interpelam e o transformam momentânea e permanentemente;

3^a o conhecimento fruto de um contato pessoal e prologando; 4^o as iluminações místicas, culminantes de um processo; e, por fim, 5^o as visões e revelações privadas.

Com base nessas ponderações sobre a repercussão da experiência mística na vida de um religioso, proponho a seguir uma aproximação entre tais considerações e a mediunidade, cujo escopo envolve essa característica de narrativa de um conteúdo que se estende do momento de contato com o Sagrado inefável para o tempo imanente. Vale, portanto, a pergunta a respeito da aplicabilidade dessa caracterização no caso da mediunidade. Visto que a experiência mesma tem início e fim, mas a sua sensação permaneceria na pessoa que tem a experiência, para o médium, o conteúdo propiciado pela incorporação de espíritos formaria um conjunto de disposições ou tipo de conhecimento válido também para a vida? Ou, tratar-se-ia de uma experiência de estado alterado de consciência, de subtração, que não tem implicações para a identidade do médium?

A experiência religiosa e o fenômeno da mediunidade

Ao cogitar examinar criticamente a questão da religião sob um ponto de vista científico, primeiramente devo levar em consideração duas direções distintas embora complementares que a mesma demanda assume: 1. trata-se de uma ação social cujas implicações de uma dimensão cultural são construídas coextensivamente tanto no plano coletivo quanto no plano individual. 2. É necessário admitir que indelevelmente uma organização religiosa com efeito, é institucionalizada e racionalizada, ao passo que, ao mesmo tempo, refere-se a uma dimensão da experiência cultural que é individual e subjetiva, em que cada sujeito em si apresenta uma configuração particular construída a partir de sua própria bagagem cultural.

O sujeito que está tendo uma experiência mediúnica procura um centro espírita kardecista, porque esse de alguma forma já existia em seu imaginário enquanto detentor da legitimidade para se abordar fenômenos místicos e religiosos dessa natureza.

A Ciência da Religião toma como campo de conhecimento a realidade sócio-cultural retro- construída com a interferência do fenômeno religioso, investigando-a

sistematicamente em suas diversas manifestações, sejam elas de caráter único e irreprodutível, esporádicas ou corriqueiras. Ainda que a comunicação com os espíritos seja permanente, seus eventos mediúnicos são efêmeros, acontecendo como ocorrências que irrompem, mas que tem muitas vezes um fim, pelo menos momentâneo. Tomo tais eventos sem necessariamente questionar sua validade teológica, ou a veracidade das afirmações proferidas pelos interlocutores entrevistados (os médiuns), tampouco tentar relacionar os fatos por eles apontados cronologicamente na história. O que interessa para mim enquanto pesquisadora da religião, voltada ao entendimento do fenômeno da mediunidade através da atuação específica do médium pertencente à tradição kardecista, é o que os meus sujeitos (os médiuns) dizem acerca de suas respectivas experiências mediúnicas.

Como primordial desígnio metodológico, durante a prática da etnografia, uma vez no campo de pesquisa o pesquisador deve estranhar tudo aquilo que conforma um horizonte de sentido para seus interlocutores, mesmo julgando, de uma forma ou de outra, tratar-se de um léxico e de um campo previamente conhecido e de certa forma familiar. Dessa maneira, procurou-se no âmbito desta pesquisa associar as categorias experiência mística e experiência religiosa com o fenômeno da experimentação da mediunidade, partindo-se do princípio de que esta determinada experiência mediúnica já emerge de uma tradição cultural religiosa específica e procura compreender como ela se posiciona na dinâmica estabelecida entre inovação e tradição. Admito que tal experiência que numa qualificação êmica recebe a alcunha de mediúnica, já emerge supostamente dentro de certos limites estipulados pelo corpo teórico- científico- doutrinário do espiritismo kardecista, que por sua vez, denota uma apreensão acerca do que se convencionou admitir enquanto a realidade objetiva da vida cotidiana, passível de compreensão, sobretudo, se pautada pelo tênue fio da conversação.

As instituições presentes na sociedade, com destaque para a religião, são capazes de fornecer as bases referenciais para a formação das identidades dos indivíduos através da linguagem. Nesse interim, essa linguagem construída dialeticamente assume importância fundamental, no sentido de corroborar para a construção e fixação dessas identidades culturais, de pessoas e grupos sociais.

Nesse sentido, acredita-se que um determinado espírito que por ventura apareça incorporado na pessoa do médium, já se encontre previsto por uma judiciosa tradição religiosa, no caso o espiritismo Kardecista, que o explica segundo certos parâmetros

ontológicos e hermenêuticos, e onde essa experiência do médium encontra acolhimento, respaldo e legitimação.

Dito de outra forma, tanto a ideia de médium quanto o que se estipulou entender como mediunidade correspondem à certos protocolos pré-estabelecidos por um sistema de sentidos pertinente à religião espírita abalizados nas codificações de Kardec. Razão pela qual um espírito incorporado num centro espírita de linha branca dificilmente pedirá tabaco, velas ou bebidas alcoólicas durante uma sessão de evangelização. Muito pelo contrário, possivelmente no contexto do Kardecismo ele apresentará comportamento sóbrio e pouco espalhafatoso. Percebe-se aqui um conteúdo ou norma implícita ao meio que regula a experiência religiosa ou, pode-se dizer, controla o aspecto selvagem do sagrado.

Ao tentar associar a concepção da categoria experiência mística ao fenômeno da mediunidade, admito uma ideia de experiência mágica que, por sua vez, apresenta alguma analogia com a noção de experiência pura, encontrada nas tradições asiáticas. Estas experiências são entendidas como apreensão direta de uma sensação ontológica transcendente, onde santos, guias, espíritos, almas, consciências, não constituem meras abstrações mentais, e, sim, aparecem imediatamente presentes, interagem e trazem preceitos para a vida cotidiana. Os relatos afirmam que aqueles que sofreram uma experiência desse nível tem suas vidas e sua visão de mundo transformadas.

A experiência religiosa, no caso desta pesquisa admitida como a manifestação mediúnica identificada dentro da tradição kardecista, proporciona para aquele que a experimenta- o médium e conseqüentemente a relatou para mim, a aceitação de uma lógica interna à religião espírita que admite como legítima, antes de tudo, a constante interação que o indivíduo experimenta com o universo espiritual, ou *Mundo Invisível*⁸¹ e dessa forma, significa sua vida e seu cotidiano, a partir de tal pressuposição.

Assim, utilizo a categoria *experiência religiosa* para o tratamento da manifestação mediúnica, em função das formas com que aparece e que podem ser classificadas, segundo diferentes acepções: ora, aproximando-se de concepções que a entendem mais como experiência mística (que envolve as acepções de transe, êxtase e certos tipos de possessão) e, ora, relacionando-se com uma compreensão de experiência religiosa que

⁸¹ Como colocado nos termos de Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti (1983).

tem desdobramentos para a vida social, especialmente, a do médium Dessa forma, penso tal experiência sob o viés da institucionalização, isto é, quando a mediunidade que envolve o contato com espíritos, o recebimento de alguma mensagem (revelação) dele, para, na sequência, a formulação de uma orientação que pode ser de ordem prática, simbólica ou emocional, acontece via uma normatização religiosa. Contudo, como se viu, tal experiência se dá sob diferentes formas de circunscrição que passam pela: 1. dimensão da corporeidade do indivíduo e sua relação com o corpo; 2. Dimensão social, cultural, filosófica, psicológica, econômica.

Assim, na experiência de caráter místico- religiosa, segundo Magalhães (2013, p. 295):

“O <<eu>>- na experiência- forma-se e reformula-se nesse nós, permanentemente. Então, a experiência- podemos aduzir- é, assim, universal e simultaneamente pessoal; é irrepetível no seu ato, memória e sentido, única, portanto. Nesta perspectiva, a experiência é o <<conhecer desse dentro>>, ela <<surge da vida e retorna à vida. Mas não volta como foi. A pessoa já é diferente, mudou>>.”

Partindo do pressuposto que que não se possa dispor totalmente da dimensão empírica e imediata que confere sentido à experiência mística vivenciada pelo médium, pode-se recorrer ao discurso construído pelo médium (meu interlocutor) a seu respeito. O discurso sobre a experiência mediúnica, portanto, é a ferramenta (fonte primária) que disponho para efetuar minha investigação.

Baseada no que afirmam-me os Espíritas, apenas mediante a prática constante e o estudo dirigido é que o dom natural da mediunidade se aperfeiçoaria e “fruiria” de forma mais adequada e mais consciente. Isso porque os médiuns teriam a sensibilidade para captar as vibrações tanto dos “espíritos de luz”, quanto dos espíritos inconvenientes, malévolos, esses últimos denominados obsessores ou assediadores, caracterizados por sua leviandade⁸². De acordo com a concepção baseada em Kardec somente através do estudo e da atenção voltada ao desenvolvimento da faculdade mediúnica que as vibrações do médium se afinarão mais com as entidades superiores que com as inferiores. Cabe ao médium aprender a controlar seus impulsos espirituais, de forma a disciplinar a prática,

⁸² Para um maior aprofundamento na questão dos tipos de obsessão espírita, ver CAVALCANTI, 1983.

em um esforço que pretende coibir arroubos e circunscrever a experiência da mediunidade ao espaço físico do centro espírita e aos horários predeterminados.

Os fenômenos mediúnicos, conforme atestam meus interlocutores, não podem ser descritos em sua inteireza, pois palavras e conceitos mundanos não alcançariam a dimensão inominável ali manifesta. No entanto, é preciso recorrer a alguma descrição e forma de interpretação para abordar o objeto de estudo. Proponho, então, que a mediunidade presente em diversas tradições religiosas brasileiras, nesta pesquisa com destaque nesta pesquisa para o Kardecismo, possa ser entendida como uma experiência religiosa de caráter especialmente místico.

A experiência mediúnica interpretada mediante as categorias êxtase, incorporação, transe e possessão

O *êxtase* corresponde a uma experiência única, dissociativa, de caráter íntimo, intransferível, transcendental e subjetivo, que se apresenta de maneira efêmera e imediatamente subjugada a uma forte introspecção reveladora, instaurada nos domínios dos estados alterados da consciência. Esses domínios, por sua vez, se articulam às realidades onde a dimensão do imaterial é comunicada por artifícios fantásticos e fascinantes.

O fenômeno do *êxtase* só é passível de ser sentido e entendido de forma instantânea e irreprodutível, mediante a aceitação de seu estatuto de excepcionalidade e sacralidade, que se manifesta de forma espontaneamente peculiar, onde, por exemplo, a percepção do tempo pode chegar a se expandir ou se encurtar e as fronteiras corpóreas e geográficas se distorcem ou se extinguem da percepção, enquanto há um descortinamento do mundo invisível. Isso, como propus no capítulo 1 com base em Eliade, pode ser entendido como de caráter hierofânico.

O pensamento de Eliade pode ser completado por Lewis (1971), o qual entende que o místico possuiria uma necessidade de exteriorizar a sua experiência de *êxtase*. Experiência essa que é particular, efêmera e subjetivamente manifesta através do fenômeno da *possessão*. Ao ser tomado de arroubo pelo sagrado, o místico em *êxtase*

estaria então à mercê dos desígnios de uma força, energia ou entidade por ele incapaz de ser controlável. Para o autor, os fenômenos do êxtase e da possessão correspondem à experiência de contato com uma realidade sagrada. Entretanto, para que uma ocorrência de mediunidade possa ser classificada como de êxtase, o fenômeno deve atender a certos pré-requisitos levantados por Pierre Weil (1993). Dentre eles têm-se que: o caráter imediato da ocorrência e a efemeridade da experiência; a visualização de uma luz intensa; dissolução da sensação de dualidade entre sujeito e objeto, eu e o mundo, interior e exterior, etc; incidência de manifestações parapsicológicas tais como sensação de saída do corpo, de sonhos lúcidos, fenômenos telepáticos e telecinéticos, entre outros.

Todavia, não se pode deixar de lado as considerações de Bastide (1978, p. 201) acerca do transe: “ O transe religioso é regulado segundo modelos míticos; não passa de repetição dos mitos.” A esse respeito, Sandra Jacqueline Stoll (2009) em seu artigo *Encenando o Invisível: A construção da pessoa em ritos mediúnicos e performances de auto-ajuda*, se reporta a Reginaldo Prandi (1991) e sua ideia de “Cidades em transe” onde ressalta a centralidade de um modo cultural de produção de experiências como o transe e a possessão como traços constitutivos da cultura religiosa brasileira. Assim, Stoll concorda com Prandi ao afirmar que -os fenômenos do transe e da possessão seriam constantes no cenário religioso brasileiro, onde almas, espíritos, guias, orixás, santos e demais entidades espirituais são correntemente relacionadas⁸³. Dessa forma para a autora: “O transe é construído por meio de símbolos, vocabulários, sintaxes e semânticas que se diferenciam conforme o contexto religioso em que é elaborado. ” (STOLL, 2009, p. 14)

A categoria *possessão* diferentemente do *transe* e do *êxtase* é entendida como o resultado de um processo involuntário nos mecanismos da consciência do sujeito, que se apresenta também como um estado alterado de consciência, tal como no transe, no entanto, esse de forma mais forte e implacável para com o receptor. No caso particular da possessão, o médium seria tomado de arroubo contra sua vontade, sendo, portanto, pego totalmente desprevenido, que com a eminência de tal ocorrência possivelmente passaria

⁸³ Ao citar Reginaldo Prandi, Stoll (2009, p.13), diz que o autor afirma que: “(...)o transe, a mediunidade e a possessão são fenômenos correntes em várias modalidades religiosas brasileiras como o candomblé, a umbanda, o pentecostalismo, o espiritismo e outros grupos, onde os “guias”, “entidades”, o Espírito Santo, orixás e espíritos se comunicam, se manifestam, “sobem ou descem” diariamente, “assumindo as rédeas” ou “tomando posse” de sujeitos empíricos.”

a se comportar muito diferentemente de sua condição normal. E podendo ou não se lembrar-se do que se passou.

Na concepção espírita o *posseço* seria aquele no qual um determinado espírito malfazejo viria a se alojar, tal espírito passaria a possuí-lo de forma a determinar seus atos, suas falas. Conforme coloca Allan Kardec:

“A doutrina espírita diz que o Espírito unido ao corpo não pode dele ser separado definitivamente senão pela morte; que o outro Espírito não pode colocar-se em seu lugar nem unir-se ao corpo simultaneamente com ele; mas ela diz também que o Espírito imperfeito pode ligar-se ao Espírito encarnado, assenhorar-se dele, dominar-lhe, a fazer tal coisa, a agir em tal sentido; ele o constringe, por assim dizer, sob sua influência. Assim, não há possessão no sentido absoluto da palavra, há subjugação.” (KARDEC, Instruções práticas sobre manifestações espíritas, s/p.)

A antropóloga Érika Bourguignon (1976) realizou um estudo comparativo entre 488 sociedades espalhadas pelo mundo e constatou que 251 delas, o que corresponderia a 52% da amostragem admitem a ideia da existência de estados de consciência alterados, que se manifestavam por meio de transe e possessão. Em seu livro intitulado *Possession (Possessão)* a autora apresenta uma análise transcultural onde classifica dois tipos fundamentais de possibilidade de interação com as entidades, espíritos ou poderes, são eles o *transe de possessão (possession trance)* expresso nos estados de consciência alterada e a própria *possessão (possession)* onde esses estados de transe estão ausentes. Tais classificações ainda que não consigam abarcar toda complexidade, variedade e polissemia dos fenômenos mediúnicos servem como mecanismos teóricos plausíveis responsáveis por explicar o porquê dos conceitos de possessão terem assumido a forma e os argumentos vigentes. Portanto, é para evitar a aleatoriedade e a arbitrariedade dessas abordagens que é necessário a presença do pesquisador que por meios analíticos irá demonstrar o percurso de funcionamento do pensamento humano através de um exame descritivo, para então ser capaz de identificar os tipos de fenômenos.

Daí, pode-se dizer que os termos *êxtase, transe e possessão* apesar de denotarem fenômenos próximos não correspondem à mesma situação, pois, cada qual possui suas especificidades. Nesse sentido, parece correto afirmar que a experiência religiosa da

mediunidade envolve transe de êxtase, mas nem sempre possessão. O melhor termo para descrever tal condição seria mesmo o empregado pelos espíritas, isto é, incorporação. Isso porque, como se demonstrou, nem sempre um médium que incorpora é possuído pelo espírito. Como explicitado anteriormente, quando há possessão que envolve forte influência do espírito sobre o médium, há um processo de subjugação que procura-se evitar por meio de espécie de treinamento do médium. Por isso, entende-se que:

“Falar do transe é sempre difícil e arriscado, tanto para quem o experimento quanto para quem o observa de fora. Uns e outros percebem determinados aspectos e tem consciência de que outros lhes escapam, ou pela alteração de consciência ou pela falta de experiência e de capacidade para avaliar o que ocorre no íntimo de um médium incorporado.” (FERRETTI e FERRETTI, 1994: 28)

Da empiria

A segunda parte deste capítulo resultou do intuito de investigar os fenômenos mediúnicos e sua inserção na religião Espírita através da performance sócio- cultural e religiosa do médium, especialmente, por meio dos relatos diretos ou indiretos sobre mediunidade. Interessou compreender as principais representações construídas e conduzidas sobre o que sejam os médiuns, bem como suas próprias e principais representações, principalmente, na sociedade de Juiz de Fora- MG. Para tanto, recorri a relatos de suas experiências místicas mediúnicas firmadas dentro da tradição espírita e pedi que traçassem uma espécie de cartografia da mediunidade em suas vidas particulares. Dentre as entrevistas que realizei, selecionei as quatro seguintes por considera-las representativas do momento em que a mediunidade irrompeu na vida das entrevistadas, de como essa experiência de incorporação de algum espírito propiciou-lhes um conteúdo revelatório e, finalmente, de qual extensão que tais experiências místico- religiosas na vida das entrevistadas.

Tomando como evidência o discurso êmico dos médiuns de alguns centros espíritas que visitei e entendendo que tais narrativas foram construídas com base na experiência simultaneamente mística e religiosa desses médiuns, fiz desses relatos colhidos em entrevistas meu fidedigno instrumental de análise, um material preñado de sentidos que pretendo captar tanto quanto possível. Entendo que esses relatos de mediunidade expressam a tentativa de apreensão da experiência místico- religiosa por meio da

linguagem que, por sua vez, objetiva manifestar informações ancoradas na sutileza de impressões anímicas significativas.

Tipo ideal de centro espírita

Os centros espíritas em Juiz de Fora se organizam através de uma associação municipal a AME responsável por regulamentar institucionalmente as casas, colocando-as no hall do Kardecismo segundo suas práticas rituais.

Nas linhas a seguir, procederei a uma apresentação tipológica dos locais em que realizei a pesquisa etnográfica conjugando descrição e análise, com a finalidade de apontar em que medida o quadro teórico até aqui construído ajuda 1. na compreensão do fenômeno da mediunidade e 2. no entendimento do lugar que ocupa o médium no centro espírita e na sociedade de Juiz de Fora.

Para tanto, recorri à descrição de uma casa espírita, com o intuito de que ela sirva de modelo exemplar para se pensar a configuração de um centro espírita kardecista juizdeforano.

A Casa do Caminho

A Casa do Caminho é um centro localizado num bairro residencial de Juiz de Fora⁸⁴, fundada pela médium Isabel Salomão de Campos e seu esposo Dr. Ramiro Monteiro de Campos, atuantes na Doutrina Espírita em Juiz de Fora (MG) Há cerca de três décadas, em 1974 fundaram o Centro Espírita “A Casa do Caminho”⁸⁵.

⁸⁴ Localizado na Rua Almirante Barroso, n. 139- Paineiras, Juiz de Fora-MG.

⁸⁵ De "A Casa do Caminho" brotaram frutos, o Lar do Caminho, que sem subvenção governamental acolhe e educa meninos em situação de risco há mais de 25 anos, garantindo-lhes, gratuitamente, total assistência, desde o vestuário até a cultura acadêmica, aliada à formação moral de cada um deles; o Núcleo do Caminho, implantado na cidade do Rio de Janeiro, transferido depois de 15 anos para nossa Casa, onde acontece nos terceiros domingos de cada mês, atendendo pessoas de outras localidades; a Editora J. Herculano Pires, com 11 livros publicados; Ponto de Luz, livraria espírita, com duas unidades em Juiz de Fora; Colégio Allan Kardec, escola particular que oferece educação infantil e ensino fundamental, cujo maior desafio é o de educar homens e almas; O Timoneiro, órgão informativo da Comunidade e

As sessões têm início às 20h, num amplo salão com aproximadamente 300 lugares e que deve ter tido uma média de ocupação de 150 pessoas nos dias em que frequentei. Numa das ocasiões em que lá estive, o culto alguns médiuns se posicionaram em uma mesa central coberta por toalha branca, arrumada sobre um palco, onde desenvolveram-se as preces, as palestras, as leituras e os estudos dirigidos. Após esse momento os fiéis foram encaminhados a uma sala lateral onde é conduzida a sessão do passe magnético com a imposição das mãos por parte dos médiuns. As pessoas sentaram-se em fileiras de cadeiras dispostas de frente umas para as outras, à meia luz, e receberam as emanções energéticas oriundas do plano espiritual, segundo suas próprias concepções. Para nós pesquisadores tanto a experiência daquele que doa - o médium, quanto daquele que recebe- o fiel, são alvo de nosso interesse de pesquisa.

A seguir apresento quatro entrevistas realizadas com médiuns kardecistas, com o ensejo que elas igualmente sirvam para o estabelecimento de uma referência tipológica acerca do que seja o médium e sua respectiva experiência mística e religiosa.

Entrevistas

Segue-se a transcrição das entrevistas⁸⁶ realizadas com os médiuns kardecistas:

Entrevista nº 1

Idade e profissão:

instrumento de divulgação da Doutrina Espírita, com uma tiragem de 4000 exemplares; Programa Semanal Seara Espírita, veiculado pela NET - TV Cidade; Centro de Estudos "Leon Denis", objetivando o estudo sistematizado do Espiritismo; Reunião da Área de Saúde, a qual, por mais de 15 anos, recebeu profissionais da área, orientando-os junto ao doente; mais tarde deu origem à Associação Espírita dos Profissionais da Área de Saúde- Zona da Mata Mineira, da qual é sócia fundadora. Disponível em: <http://www.acasadocaminho.org.br/>. Acesso em: 29 fev. 2016.

⁸⁶ Para a transcrição das entrevistas utilizei as letras "(E)", para denotar- entrevistadora, e "(I)", para denotar- informante.

Informante 1, 24 anos, estudante de enfermagem.

Data e local:

Junho de 2015 após o término de uma sessão espírita.

Contexto e descrição sucinta da negociação da entrevista:

A conversa ocorreu na presença também de mais uma pessoa, que parecia ser um amigo muito próximo. Um rapaz, de cerca de 23 anos. Assim que acabou a sessão espírita, comecei a conversar com dois jovens que ali se encontravam sobre o teor da palestra daquela noite que teria abordado dentre outras questões a polêmica do aborto. Prosseguimos então com o assunto, e quando eu percebi que poderia render algum fruto para minha pesquisa e por se tratar de uma médium atuante naquela casa, pedi licença para ligar meu gravador e registrar nossa entrevista. Ela consentiu, contanto que eu não revelasse na pesquisa seu nome inteiro, apenas o primeiro nome, nem a data exata daquela entrevista, tampouco a casa espírita na qual a conheci.

Eu da minha parte também consenti com relação a suas imposições e prosseguimos com a entrevista, que relaciono praticamente na íntegra, com exceção de algumas conversas informais iniciais, que começaram sobre a questão da gravidez. Minha interlocutora se referia a sua irmã grávida no começo da entrevista.

Entrevista:

Eu estava reparando muito ela (sua irmã). Eu não tenho tanta vontade de gerar um filho, eu tenho mais vontade de adotar, sabe? Aí eu fico pensando sabe? Como deve ser bom você estar grávida, gerar um filho e tal, daí eu estava olhando e do nada, eu vejo um fio assim ó (e apontou com as mãos para o alto), ligado à barriga

da minha irmã, e subindo, e daí eu falei, tipo, mana, é o espírito que já está aí. Daí eu fui estudar, porque o espírito já está aí quando foi fecundado, o espírito já está aí na barriga antes de nascer. Ao meu ver a gente planeja a nossa vida aqui na terra, sabe? Quando você briga com a sua mãe e fala que não pediu pra nascer, pediu sim, você escolheu estar aqui na Terra, você escolheu estar naquela família, está tudo interligado, tudo faz parte de um resgate. Quando morre, você fica numa colônia espírita estudando, tudo faz parte da evolução, você tem que assumir seus erros, você entra em tratamento, você dorme. Você já viu o filme do André Luiz, Nosso Lar? É aquilo ali, daquele jeito, quer dizer, não exatamente daquele jeitinho, já que aquilo ali é um filme né. E sabe aquele livro? “Relato de um espírito”. É tenso, conta a história todinha do cara no umbral, dá medo. Daí tipo, quando você está grávida, já tem um espírito ali e você se abortar vai tirar uma vida, você vê em vídeos o bebê se mexendo. Eu nunca abortaria! Mas você tem que levar em consideração a visão dessas moças, relativizar as coisas, e se esse bebê fosse fruto de um estupro? E se ele for ser um rejeitado quando ele nascer? Tem esse ponto de vista, sabe? Mas se a mulher escolher ter, ela pode um dia chegar a amar essa criança, sabe? Que nem minha tia, ela nunca quis ter uma criança, daí de repente ficou grávida, não estava gostando nenhum um pouco da ideia, mas estava sem coragem de tirar sabe? Tal, ela chegou ao quarto mês, e daí perdeu o neném. Daí ela ficou puta da vida, superchateada. Daí ela foi no centro espírita lá em Belo Horizonte e recebeu uma carta psicografada que era da criança, falando que ela não tinha mesmo a intenção de nascer e que tudo aquilo que aconteceu foi para a evolução das duas. Então, agora a minha opinião, eu não abortaria, mas daí entra toda essa condição, é, por exemplo, e se a mulher tiver sido estuprada. Uma pessoa que foi estuprada se ela gerar um filho dessa gravidez, ela não vai se sentir bem com aquilo, porque ela não conhecia o cara, porque ela sofreu uma violência, um trauma, então ok, dá pra compreender. E tem também aquelas condições fisiológicas, dos fetos que tem anomalias, doenças, e tal, beleza. Mas eu não concordo, porque tem também aquelas pessoas, aquelas mulheres que saem fazendo filho e tirando, na hora tava bom, gozaram, mas depois não querem saber de se responsabilizar e simplesmente abortam. Mas, o que mais tem por aí é gravidez indesejada, as meninas novinhas aí tendo filho sozinha, porque os carinhos somem. Eu mesma, minha mãe ia me abortar, minha avó paterna que queria, mas ela não abortou, tomou hormônio para me segurar e teve uma gravidez de risco, teve que fazer repouso. Mas eu não julgo ninguém. E tipo assim, nem se eu tivesse sido estuprada eu tiraria, e olha que eu sei o que é ser abusada. Você acredita? Quando você me vê você imagina?

(E) Como assim? Você quer falar sobre isso?

(I) Tudo bem, foi tipo assim que aconteceu. A gente morava em Dourados, Mato Grosso do Sul, e aí ele era diretor da escola que eu estudava, ele fazia também o transporte das crianças, levava e depois buscava as crianças em casa, e era professor de informática. Então nas aulas de informática ele pegava uma aluna de cada sala para abusar, e eu era a da minha turma, você acredita? Eu tinha 8 anos.

(E) E as outras garotas então, também foram abusadas?

(I) Sim, sim, então aí é, ele não chegou a ter penetração, sabe? Mas chegou a ter passada de mão, botar minha mão no pênis dele, e eu era uma criança, sabe? Não tinha noção de nada, mas querendo ou não a gente sabe o que é certo e o que é errado, mas na verdade a gente não tem certeza, sabe? É muito complicado, porque ele era um adulto, meu diretor, e eu uma criança acostumada a obedecer aos mais velhos. Aí o que acontece, meu pai é militar, e nesse colégio a maioria das crianças também era filha de militar. Agora você imagina, foi uma criança de 5 anos, filha de pai militar também que teve coragem de contar numa noite de sexta-feira. Daí você imagina o que aconteceu, e eu com 8 anos, tipo assim, querendo ou não, eu era mais velha do que ela, e não tive coragem de contar para os meus pais o que que estava acontecendo, aí beleza, ela contou numa noite de sexta-feira, os outros pais logo ficaram sabendo, e tipo assim, o meu pai ficou puto, e os outros maridos, os outros pais, todos queriam matar.

(E) Daí nesse momento então você contou para os seus pais?

(I) É, daí meu pai perguntou e eu contei. E minha mãe, ninguém vai matar ninguém, a gente vai é procurar um advogado e ele vai ter que pagar pelo que ele fez, né. Aí fomos no advogado, todas as meninas passaram por exame de corpo delito, psicólogo, assistente social, foram várias. Aí apareceu um laudo que ele sofria de um distúrbio mental. É muito fácil o cara fazer isso e vim falar que tem distúrbio mental. Aí meu pai ficou bolado, ficou puto e não aguentou, pegou a arma e falou assim, você sabe onde ele mora, você vai me levar lá, daí foi todo mundo seguindo, foi todo mundo seguindo, ele morava numa casa perto do bairro onde a gente morava, e quando a gente chegou lá, ele estava na sacada com a corda no pescoço e quando a gente chegou lá, ele pulou, pá! Na frente de todo mundo.

(E) Poxa, que forte!

(I) Daí meu pai me colocou num colégio de freiras e foi a primeira vez que eu incorporei. Eu estava traumatizada com tudo. Eu via direto o espírito dele, onde eu ia eu via o espírito dele. Aí tipo, eu menstruei, tive menstruação emocional com 8 anos, me colocaram no colégio de freiras, minha mãe me levava em centro espírita para levar passe, blá, blá, blá. Mas, chegou um tempo eu não sabia se era ele mais, ou se era eu que estava o tempo todo criando a imagem dele, sabe? Mas daí chegou um dia lá na escola,

que eu estava com o absorvente, menstruada, parecia uma pata choca andando toda desengonçada, muito engraçado, e eu estava em uma aula de religião, daí eu incorporei, e eu sou tipo médium inconsciente, tem tipo um telão preto na minha frente, eu não vejo nada, eu não tenho reação dos meus atos, você não tem reação dos seus atos, você fica tipo preza numa caixinha preta e você não consegue, às vezes eu vejo tudo que eu falo quando eu tô incorporada. Daí, diz que o povo do colégio de freiras ficou horrorizado. E aí, tipo assim, pensa, as freiras ficaram loucas, chamaram o padre, ligaram pros meus pais, foi um escarcéu, foi ridículo, daí eu virei tipo a história da cidade, fui história na cidade pequena por muito tempo, a menina que incorporou dentro da igreja praticamente.

(E) E você falava alguma coisa?

(I) Dizem que eu chamei freira de puta, de pedófila, daí tipo o padre tapava a minha boca e eu não conseguia soltar. Daí tipo assim, eu conto isso pras pessoas, elas ficam chocadas.

(E) E uma pergunta, até então você tinha tido contato com o universo espírita? Ou você procurou depois de incorporar?

(I) Até então muito não, parte da minha família era espírita, eu já tinha ido tomar passe, mas o meu interesse aconteceu mesmo depois que eu incorporei.

(E) E me conta mais sobre esse dia da incorporação. E o que mais você falava?

(I) Eu não sei muitos detalhes, porque o povo não quis conversar, mas eu fui expulsa do colégio.

(E) Você estava inconsciente?

(I) É, eu estava inconsciente, mas minha mãe me falou que eu acusei uma freira de pedofilia e disse que eu tinha as provas, que a menina estudava lá no colégio, complicado viu.

(E) Então, desde então você começou a procurar o centro espírita? E a sua família passou a te levar?

(I) Depois que eu cresci eu comecei a procurar por minha conta, e de 4 em 4 anos a gente mudava de cidade por causa do trabalho do meu pai, mas eu sempre procurava um centro espírita pra ir.

Entrevista nº 2

Nome, idade e profissão:

Informante 2, 21 anos, estudante de Imagem e som na UFSCAR.

Data e local:

Dezembro, 2015.

Contexto e descrição sucinta da negociação da entrevista:

Conheci minha interlocutora em um dos centros espíritas da cidade de Juiz de Fora e na ocasião ela estava acompanhada da presença da mãe. Sentamos uma do lado da outra no salão e então eu puxei assunto, dizendo: Nossa, hoje parece que está cheio, né? Você vem sempre aqui? Ela respondeu que não, que estava de férias na casa da mãe e que no momento estava só a acompanhando. Eu me apresentei e disse que porque estava fazendo uma pesquisa pra universidade, estava tentando conversar com alguns médiuns. Ela, então, disse ser médium e nós combinamos uma entrevista para após a sessão.

Entrevista:

(E) Me fale um pouco sobre como a mediunidade e o interesse pelo espiritismo surgiram em sua vida.

(I) Então, é aquilo, eu tinha muito medo, assim, mas eu sempre me senti muito atraída por essa ideia de espíritos, assim, eu acreditava muito que tinha, eu sentia a presença.

(E) E como você sentia essa presença?

(I) Era corpórea mesmo, eu via ou imaginava pessoas me vendo ali, tinha vezes até que eu tinha vergonha de tirar a roupa porque eu imaginava que tinha gente ali comigo, sabe? Então, mas assim...

(E) E isso em qual idade? Você tinha quantos anos? A primeira vez que você teve essa noção de sobrenatural? Como você lida com essa dimensão espiritual no seu dia a dia?

(I) Eu nem achava que era diferente do real, porque estava tão incorporado assim, que pra mim parecia natural, eu sabia que estava ali, às vezes me dava um pouco de medo, quando eu só conseguia sentir, e não conseguia ver.

(E) E quando você via, como eles eram? Eles tinham feições humanas?

(I) Sim, eu sentia muito a presença de um homem, e até hoje. Depois, refletindo agora, eu entrei em contato, com a tentativa de descobrir quem é esse homem, uma vez que eu fui no centro.

(E) E ele ficou muitos anos com você?

(I) Na verdade não, era na minha casa. E aí nesse centro que eu fui, e foi até com a minha tia, que era uma médium, assim, que tinha a mediunidade muito forte, que falou, que era um cara que tinha uns problemas mentais mesmo e influenciava muito o ambiente da minha casa. E eu sentia isso, uma presença meio doentia, até de eu ter mesmo medo de ficar pelada para tomar banho, e isso foi com uns 8 anos. Daí eu lembro que uma vez na escola, quando eu tinha 12 anos, eu tive que apresentar um trabalho que eu mesma escolhi o tema de espíritos sabe? De religião. E na época a minha família inteira era católica, ia na igreja, e eu tirei essa... pensando agora, eu que procurei por conta própria e sempre tive esse tipo de experiência, por exemplo, com a brincadeira do copo, do compasso, essas coisas. Eu adorava. Eu era a que mais agitava, vamo brincar, vamo brincar, o resto das crianças nem levava tanto a sério, e eu era aquela que levava a sério, o pessoal dava risada, fazia umas perguntas meio nada haver, e eu insistindo, perguntando coisa séria, quem é você, essas coisas.

(E) E a sua família, como reagiu à sua mediunidade?

(I) Na verdade eles não sabiam muito, mas daí um dia eu e a minha irmã a gente teve que contar, não teve jeito, a gente começou a ficar com muito medo.

(E) Ela também sentia?

(I) Ela menos, ela tem mediunidade, mas assim, ela não gosta, não quer desenvolver. E aí eu e a minha irmã contamos pra ela, porque a gente estava brincando sempre, e acordando muito à noite com muito medo. Daí a gente acabou contando pra ela, porque a gente estava tendo sonho muito parecido, que alguém estava me empurrando de um penhasco, umas coisas meio estranhas assim. Daí na mesma época a minha tia ligou pro meu pai, essa minha tia que é médium, e disse que estava sentindo muita presença na minha casa, e não era pra menos, a gente brincando estava

atraindo. Abrindo o campo. Daí minha mãe pediu pra gente não fazer mais aquilo, e ela contou que quando era criança também fez essa brincadeira do copo, né. E o copo estourou. Então a gente ficou muito impressionada e paramos, só que paramos naquela época, depois de alguns anos eu voltei a brincar de novo.

(E) E você sente que tenha algum período da sua vida em que a sua mediunidade tenha diminuído, ou adormecido, e depois ela teria voltado de novo?

(I) Sim, quando eu estava na 8º, no colegial, assim, eu não estava em contato. Meus pais até falavam que eu não tinha fé. Eu gostava só de ficar ouvindo música e sair com as amigas, essas coisas assim. Mas daí quando eu estava na universidade, eu voltei a entrar em contato e a ter umas experiências assim mais de comunhão com a natureza, principalmente quando eu estava no cursinho, induzida talvez pelo uso frequente da maconha.

(E) E você acha que a maconha é capaz de abrir algum campo assim para a mediunidade? Pra uma experiência mística?

(I) Acho que sim, a gente fica mais sensível, minha sensibilidade aumentou muito naquela época, eu tinha terminado um namoro e estava meio que vagando pela vida, sem sentido, e eu queria algo que amenizasse aquela dor que eu estava sentindo. Então eu fumava na minha casa na maioria das vezes que eu ficava sozinha, e eu ia lá pro quintal, porque na minha casa tem um quintalão de grama e eu ia pra lá, fumava um e ficava meditando no sol, ouvindo muito reague. Nessa época eu comecei a conectar com algo maior e a sentir um amor assim pelas pessoas, pela natureza.

(E) E como é hoje o seu compromisso com a mediunidade? Como você chegou lá?

(I) Eu estava aberta, eu estava procurando. Desde que eu comecei a fumar, eu comecei também com vários questionamentos, e foi nessa época que eu procurei os livros do Kardec para ler, e acabei me reaproximando dessa minha tia médium e pegando emprestado com ela todos os livros do Kardec pra ler. Nossa, li tudo, e comecei a repensar tudo que eu estava fazendo, e nossa, parei tudo, parei de beber, porque eu estava bebendo muito, parei de fumar, parei de sair de casa, parei de andar com umas pessoas, parei tudo assim e fiquei muito impressionada. Porque assim, eu fiquei com muito medo de errar, não queria fazer nada, porque eu estava fazendo tanta coisa assim, fora, sei lá, fora dos valores morais do espiritismo, que eu repensei.

(E) Daí como você entrou para a casa espírita?

(I) Eu comecei a trabalhar, a doar energia.

(E) Como, com o que? Passe magnético?

(I) Isso, passe magnético, mas levou um tempo até eu realmente querer desenvolver. E minha mãe me colocava muito medo, dizendo que se você desenvolver depois não tem jeito de voltar atrás mais. E ela falava ah! o Paulo, que é um amigo deles que é médium, se ficar sem ir passa mal, pode até acontecer um acidente. E, é verdade, mas ao mesmo tempo, quando você se envolve assim...

(E) Mas como você vê isso? Se você negar a sua mediunidade, assim, você acha que isso não te causa nenhum transtorno?

(I) Me parece assim, se você não quer desenvolver, precisa ser uma escolha consciente, tipo assim, eu sei e não quero desenvolver, eu estou escolhendo fechar o meu corpo. Tem gente que faz o trabalho de fechar o corpo mesmo pra não sentir as coisas e voltar a vida normal. Mas como eu já tinha muito conhecimento, e já tinha lido as coisas, aquilo e, tinha realmente tocado o meu coração, eu tinha realmente acreditado naquilo, então, não tinha pra onde eu ir mesmo. E a vida parece muito supérflua sem isso, sem a mediunidade, e era isso, não tinha pra onde fugir, eu até poderia dar uma prolongada assim, uma procrastinada nas coisas, mas tava assim ali, em algum momento ia acontecer. E assim eu comecei a frequentar também a ayahuasca.

(E) E como você vê a diferença entre eles?

(I) Eu vejo o espiritismo como tendo uma explicação bem científica para os fenômenos que a ayahuasca só manifesta. Então, é como se o espiritismo trouxesse a teoria e a explicação teórica, mas a ayahuasca trouxesse a vivência daquilo no astral. Com o chá eu consegui ter experiências muito claras do astral.

(E) E como você lida com a sua mediunidade no seu cotidiano? Ela te atrapalha ou ela te ajuda?

(I) Teve época da minha vida que eu achei que ela me atrapalhava. Porque daí, evidentemente eu voltei a sair, a beber e tal, então eu queria beber, queria sair, queria estar em ambientes assim pesados (fez o gesto de aspas com as mãos), bares, festas, shows de rock. Lá na UFSCAR tem um palquinho assim, e rola umas festinhas, e eu queria estar lá. Então você sabe como é o clima lá. Você sabe, eu tenho que me cuidar muito, eu não posso beber muito senão eu vou incorporar, e eu posso sair, não beber nada e no outro dia estar com a maior ressaca, é uma coisa horrível.

(E) Então são essas as consequências?

(I) É, ainda tem bastante, mas hoje eu procuro me cuidar, agora eu estou aprendendo a me cuidar. Porque a influência dos espíritos é tanta que vem para o corpo físico, porque a mente não está firmada totalmente, porque isso exige uma consciência muito grande. Porque assim, a espiritualidade passou uma peneirona na

minha vida. Influenciou com as pessoas que eu quero estar, em como eu quero agir. Uma peneira bem grande!

(E) Você ressignificou então as coisas?

(I) Ressignifiquei.

(E) Você acha então que a mediunidade influencia na sua postura, nas suas escolhas, nas suas posições, nas suas tomadas de decisões?

(I) Sim, e me ajudou a ficar menos perdida, né? Me ajudou a entender o que eu vim fazer, porque antes eu tinha muitos questionamentos, sabe? Porque eu estou aqui? Qual é a minha missão?

(E) E você encontrou, assim?

(I) Estou encontrando aos poucos, as respostas estão caindo assim, no colo. Hoje eu passei por vários estágios que hoje resultou na integração da espiritualidade na minha vida diária. Então, não separa mais.

(E) Então, é a mesma coisa? Você disse que não considerava o sobrenatural, sobrenatural e sim real. Como é essa história?

(I) É real, porque eu convivo com isso e não dá pra negar, também eu nem quero. Porque hoje eu me considero muito abençoada, porque é uma benção, eu passei por muitos processos difíceis e hoje eu tenho o aprendizado, a limpeza espiritual e caminho muito mais leve do que eu caminhava antes. Então ser um canal dessas forças que vem assim, é uma benção mesmo, um privilégio. Porque eu adquiri muita sabedoria, muito conhecimento, muito bem-estar e consigo testemunhar momentos meus e de outras pessoas assim, incríveis. Ver que no centro espírita as pessoas chegam de uma forma e saem de outra, é muito gratificante. Fortalece muito a minha fé e me deu muita confiança de que o que tiver que acontecer vai ser só pro meu bem, então eu tenho muita fé.

(E) Então me diga, hoje sua mediunidade é qual?

(I) D e incorporação, mas eu também já tive alguns fenômenos de psicografia e clarividência.

(E) E como você descobriu a psicografia? Como ela se manifestou pela primeira vez?

(I) Nossa, a primeira vez...

(E) É, como é que você descobriu que psicografava?

(I) Bom, eu sempre escrevi muito, e eu comecei a mudar a minha mentalidade para tentar entender as coisas que eu escrevia. Porque o que eu escrevia me parecia muito bom, me parecia muito

iluminado, muito diferente das coisas que eu escrevia no meu dia a dia.

(E) Você sempre psicografou mensagens positivas?

(I) Não, negativas também. Já psicografei mensagens tristes, suicidas. Inclusive eu já tentei me suicidar na adolescência e na época eu sentia essas presenças.

(E) Você tinha que idade?

(I) Eu tinha 16, 17 anos. A gente abaixa a nossa frequência, sabe? E vendo agora, isso foi uma das coisas que mais abriu o meu campo, porque esses tipos de química abrem o campo, não deixa de ser uma experiência de quase- morte. Porque assim também, até os medicamentos alopáticos são feitos de plantas e as plantas abrem o campo. E foi assim, eu tive uma experiência extra-corpórea muito grande.

(E) Você saiu do corpo?

(I) Saí do corpo e perdi a noção, e só voltei porque meu pai me reanimou e me levou para o hospital.

(E) Então você desmaiou?

(I) Desmaiei. Me levaram pro hospital, me fizeram uma lavagem estomacal, mas eu não me lembro de nada, dei uma acordadinha no quarto do hospital, depois só em casa.

(E) E o motivo, você se importa de comentar?

(I) Foi um namoro, foi assim durante um namoro muito conturbado. E me vinha na cabeça se eu não dou conta de viver com ele e muito menos sem ele, então eu vou me suicidar, me matar. Só que, ao mesmo tempo, eu não queria no fundo morrer. Porque eu sabia que a minha mãe ia chegar, eu sabia que o meu pai ia chegar, eu só queria uma salvação assim. Porque para onde eu estava indo não me parecia muito bom.

(E) E você nessa época sentia muita influência espiritual?

(I) Sim, eu sentia muita. Principalmente na banheira, porque tinha uma banheira na minha casa, e foi na banheira que eu decidi, e todas as vezes que eu ficava nessa banheira eu tinha pensamentos assim, e toda vez que eu ficava triste eu ia pra essa banheira, então parecia que era ali, naquele banheiro. Depois uma vez no centro espírita eu vi uma imagem dela, toda feia, toda desfigurada assim.

Depois também, eu recebi uma carta psicografada dela, e ela dizia que queria o meu mal, que me acompanhava já a muito tempo, mas que com o tempo ela havia aprendido comigo a perdoar. E falam que é a melhor forma de desobsessão, né. Quando o obsessor aprende junto. O obsessor eventualmente perdoa e se liberta sozinho.

(E) Então o espírito desse obsessor te perdoou, e você não sente mais a presença dela? E era só ela que você tinha de obsessor?

(I) Não, eu acho que tem mais, com certeza tiveram outros, mas ela foi uma que me influenciou muito nos meus relacionamentos amorosos.

(E) Mas me diz, você teve essa experiência quando tomou esses remédios, e aí? O que aconteceu depois?

(I) Daí eu voltei com síndrome do pânico, muito atormentada assim, botei a cama no quarto dos meus pais com 17 anos. Mas daí com o tempo eu fui ficando melhor e tal. Eu fui pra psicóloga também e ela me ajudou bastante, e foi nessa época que eu comecei a escrever. A psicóloga pediu que eu escrevesse e minha mãe me comprou um caderno bonito que era tipo um diário e eu fui escrevendo.

(E) E o que você escrevia?

(I) O que me vinha assim.

(E) E o que você sentia fisicamente enquanto escrevia? Como você classificaria ser essa escrita? Consciente, semi- consciente, inconsciente?

(I) É assim, antes eu não sabia o que eu estava psicografando né, porque eu escrevia muitos poemas né, e inclusive eu escrevia muita coisa em inglês.

(E) E como era, você deixaria rolar e só depois ia ver o que tinha escrito?

(I) É, mais ou menos, naquela época eu estava tendo uns pensamentos muito ruins e estava com uma frequência muito baixa, então daí eu escrevia umas coisas muito estranhas, muito ruins, mas daí, de repente começou a reerguer essas mensagens, elas passaram a ir ficando boas. Lembro de uma em que eu escrevi. Vou limpar esses velhos porões, essas memórias de recordações não têm mais espaço aqui, então vou começar a me reerguer. Parecia terapia pra mim.

(E) Mas, e hoje, como funciona?

(I) Então, até hoje eu sinto. Nas primeiras vezes era forte, eu sentia que estava psicografando mesmo, e as mensagens pareciam ser de outra consciência mesmo. Mas teve uma época também que parecia que as mensagens eram minhas, que era eu mesma que escrevia, como se fosse um diálogo meu comigo mesma. Daí uma vez eu fui na sessão da ayahuasca e voltei supersensível, e era à noite, e falam que geralmente eles vem à noite, né. Então, eu recebi bastante mensagens de guias que começaram a me falar pra eu me firmar.

(E) Mais conselhos pra você?

(I) Mais conselhos pra mim. Pra eu ter disciplina, firmar meu pensamento. Mas isso tudo era um processo, eles falavam pra mim que eu tinha que firmar um dia e um horário pra estar com eles, que se eu estudasse e fizesse isso eu ia receber informações, mas é um processo mesmo. Até mesmo quando eu fui trabalhar na casa espírita, eu cheguei pensando que eu já ia chegar trabalhando, mas é um processo.

Entrevista nº 3

Nome, idade e profissão:

A informante 3 preferiu permanecer anônima. Mas consentiu em informar a sua idade e sua profissão. Ela tem 37 anos e é professora de inglês numa escola estadual de Juiz de Fora-MG.

Data e local:

02 de fevereiro. Em uma sala da aula na Universidade Federal de Uberlândia.

Contexto e descrição sucinta da negociação da entrevista:

Nós nos conhecemos na Universidade Federal de Juiz de Fora nas aulas do professor Marcelo Camurça da graduação em Ciência da Religião, quando então ela assistiu à minha comunicação realizada no último dia 19 de janeiro de 2016 com o título: *O médium e a mediunidade- Dos mitos originários à experiência mediúnica* e se apresentou a mim no final da mesa-redonda a qual eu compunha na companhia também da professora Célia da Graça Arribas e do meu colega de mestrado Silas Roberto Rocha Lima. Quando ela se apresentou como médium colaboradora da Casa Espírita de Juiz de

Fora, logo solicitei uma entrevista. Marcamos de nos encontrar na semana seguinte na universidade e então procedemos à essa conversa que se segue.

Entrevista:

(E) Bom pra começar eu gostaria que você me contasse um pouco da sua história com o Espiritismo, quando você começou com a crença, quais foram as suas primeiras experiências mediúnicas, quais foram as primeiras tensões identificadas por você ao longo da vida com relação às vantagens e desvantagens de ser uma médium. Como você trabalha na Casa Espírita? E como você lida com a sua mediunidade no seu cotidiano?

(I) Com quatro anos eu já via sempre uma luz, uma vela sempre acesa.

(E) Você é natural de Juiz de Fora?

(I) Sou, e morava no bairro São Judas Tadeu, perto do Santa Cruz. Mas eu não ficava com muito medo dessa luz não. Agora o que acontece é que eu sou sonâmbula, então eu levantava muito. Então, todos os períodos que eu levantava à noite eram de tensão. Na época do vestibular inclusive eu cheguei a levantar à noite dormindo e fazer café, ligar o fogo pra fazer o café, totalmente sonâmbula.

(E) E a sua família, eles eram espíritas? Você conhecia esta tradição?

(I) Não, eu nasci católica apostólica romana, estudei no Santa Catarina, que é um colégio de freiras. Com 18 anos eu fui convidada para ser freira, eu fiquei um tempo no convento, mas eu não me adaptei, então como começou a incidência de eu levantar muitas vezes à noite.

(E) Lá no convento?

(I) Não, no convento eu não levantei, mas eu sentia uma sensação muito estranha, eu não me senti muito bem lá. Eu acordava no meio da noite e dava aulas em inglês, sentava na beirada da cama assim e conversava, gritava muito. Daí eu fui conversar com o Padre Lelis que sempre me deu aula de ensino religioso no Santa Catarina, e ele me falou que era coisa do demônio, que eu tava com o demônio, e eu devia ter 17 para 18 anos. Mas como eu estava com o demônio se eu estava numa escola católica, era catequista, fiz crisma, fiz primeira comunhão. Tinha uma conduta ali mais ou menos, né? Não era uma pessoa louca, né? Então, como eu tava com o demônio, isso não faz sentido. Então, eu fiz

vários tratamentos, fiz tomografia computadorizada, eu dormi num laboratório à noite pra poder monitorar o meu sono, e aí, não deu nada, absolutamente nada. Aí eles me receitaram remédio tarja preta, tomei antidepressivo, tomei várias coisas, daí é que eu não dormia mesmo. Foi daí que a gente foi pra Casa Espírita.

(E) A gente?

(I) Eu a minha mãe e a minha irmã. E a gente tinha que ir escondido do meu pai, porque a família era católica e não podia saber. E literalmente a gente escolheu a Casa Espírita porque ela era longe da minha casa. (risos). Daí quando a gente via algum conhecido a gente ficava assim né...

(E) Com receio dele comentar com seu pai?

(I) Só que antes dos 18 mesmo, minha mãe começou a ir nas palestras de quinta-feira à tarde, isso quando eu estava de 15 para 16 anos. Nessa época o meu tio desencarnou, aí a gente não sabia como lidar e a gente começou a frequentar lá. Então começou a ficar uma coisa muito chata, porque eu não podia dormir fora, quando eu viajei para apresentar um trabalho, eu estava fazendo mestrado, eu fui apresentar trabalho em outra cidade, eu levantei, gritei, atrapalhei todo mundo, entendeu? Então eu precisava conter isso.

(E) O curso de formação?

(I) É, eu não podia ir pra mesa porque eu tinha que me controlar primeiro. Eu estava muito descontrolada. (risos) Eu perdi o horário, eu perdi agenda, eu perdi uma comunicação científica Flávia. (gargalhadas). Eu perdi a hora da comunicação científica, eu perdi o dia, eu cheguei lá no lugar toda descabelada, foi um mico e o negócio é que eu não consegui apresentar, porque eu não tinha condição, entendeu? Porque o negócio ficou muito feio. Aí eu tenho vergonha realmente das pessoas que eu conhecia antes, porque eu era muito desequilibrada assim, eu era muito instável, muito imatura.

(E) Você se sentia a mercê da influência dos espíritos nessa época? Você acha que era por isso?

(I) Eu não sei se eram os espíritos ou se era uma falta de controle meu, era uma falta de controle meu, e aí, eu era um canal aberto né?

(E) O tempo todo?

(I) É! O tempo todo, eu era um canal aberto. Então, confusão mental, eu tinha cinco coisas pra fazer no fim de semana, por exemplo, eu simplesmente esquecia tudo o que eu tinha que fazer. Tudo! Apagava tudo. Eu lembrava segunda-feira (risos). Aí segunda-feira eu tinha que aparecer nos lugares com mil desculpas, porque eu perdia votação, eu perdia prova, eu perdia

um monte de coisas. Aí quando eu fui para a Casa Espírita, ainda continuou acontecendo, só que eu é que fui me equilibrando. Aí o que que acontece, você tem que mudar a conduta. Eu nunca bebi bebida alcólica em excesso, mas nunca bebi quase nada, mas eu tive que parar tudo mesmo. Controlar pensamentos, palavras, ações. Não vou te falar que eu estou perfeita, tá? De vez em quando eu solto uns palavrão. Eu sou, eu tenho muita violência em mim, entendeu? Isso é uma coisa que eu ainda tenho que trabalhar muito. Depois eu fiz PROGEM⁸⁷, eu fiz um ano de PROGEM, e no segundo ano eu não tinha condição mais. Eu cheguei na Sônia Mata que era a presidente da Casa espírita e falei. Eu não estou aguentando mais, essa noite eu quase incorporei, eu estava na minha casa para dormir e eu senti que eu ia ceder espaço. E aí foi o grande problema, porque eu comecei a ouvir vozes. E quando você começa a ouvir vozes, você fala, ou eu dou um jeito nisso agora. Porque eu tenho duas amigas minhas que foram internadas no São Marcos.

(E) Esquizofrenia?

(I) Não, mediunidade.

(E) Mas e o laudo médico, o diagnóstico, era de esquizofrenia?

(I) Era, aí tomaram choque, essas coisas. É, aí eu falei, isso vai ser o meu destino, então eu tenho que dar um jeito nisso agora, então eu conversei com a Sônia, e a Sônia me colocou na mediúnica. Eu fui pra mediúnica, na mediúnica a minha mediunidade foi fechada. Durante um tempo eu só fiquei como médium de sustentação. Eu só ficava sentada, concentrando, meditando para a reunião mediúnica. Eu não dei uma comunicação, nada.

(E) A mediúnica que você fala é um setor dentro da Casa Espírita?

(I) É um grupo mediúnico, que é o grupo de estudo e prática. É meia hora de evangelho, seguido né. Eu começo hoje, daí parou no primeiro capítulo, eu começo no outro dia do capítulo um. Então, aí em um ano a gente lê o evangelho umas duas vezes, segundo o Espiritismo. Porque é meia hora antes da reunião tem esse evangelho. Aí depois tem uma oração, a dirigente faz uma oração, e aí a gente estuda. Agora a gente está estudando o Livro dos Médiuns. Aí em meia hora a gente estuda o Livro dos Médiuns, e de dez para as três, até três para as quatro é a reunião mediúnica de ajuda aos sofredores. Ao espírito dos sofredores.

(E) Aí é por meio da psicografia?

(I) Não, não tem psicografia nessa reunião dos espíritos sofredores.

(E) Porque, eles não escrevem?

⁸⁷ PROGEM- Projeto para grupos de Estudo da Mediunidade.

(I) Não é que eles não escrevem, é porque eles precisam ser atendidos primeiro. Na época de Kardec eles faziam essa psicografia dos espíritos sofredores, porque era um estudo, agora ali eles não precisam mais escrever. Ali a gente está como um auxílio deles, e não é que a gente é demais não, nada disso, a gente é só intermédio. Porque a gente tem o perísprito né? E aí tem o perísprito deles, eles não incorporam, eles aproximam do meu perísprito, e aí através do que eles sentem, eles passam pra mim e eu falo.

(E) Então a sua mediunidade hoje em dia é a da fala? A psicofonia?

(I) É, eu sou psicofônica. Mas isso demorou muito pra chegar. Depois que eu estava dois anos na mediúnica eu mudei pra São Paulo. Eu fiquei 3 anos em São Paulo.

(E) E lá você procurou um centro espírita? Continuou desenvolvendo a sua mediunidade?

(I) Lá eu desenvolvi.

(E) praticou e frequentou algum centro?

(I) É lá eu frequentei o centro. Lá eu fiz uma coisa muito errada, eu participei de duas reuniões mediúnicas, uma na quinta, outra na sexta. A da quinta era só o desenvolvimento de mediunidade, tinha o estudo, tinha a parte pratica e na sexta era uma reunião mediúnica aberta.

(E) Duas casas?

(I) Não, a mesma casa.

(E) E porque você fala que foi um erro?

(I) Porque não posso participar em duas reuniões mediúnicas ao mesmo tempo.

(E) Porque?

(I) Porque isso exaure a pessoa né. Não é porque a reunião mediúnica exaure, mas porque você tem que ter uma concentração diferenciada no dia da reunião mediúnica. Você tem que prestar atenção. E uma reunião mediúnica aberta as pessoas assistem a reunião. Eu não tenho mais medo de filme de terror, porque um dia uma menina entrou depois que fechou a porta, aí no meio da reunião mediúnica começou a gritar que nem no filme exorcista, a menina começou a tatear as paredes, eu não via a hora que ela ia subir, nunca mais eu fiquei com medo de filme de terror.

(E) E ela tinha qual idade, mais ou menos?

(I) Ela devia ter uns 30 anos. Ela estava totalmente descontrolada. Aí você não pode abrir uma reunião mediúnica.

(E) Essa era uma reunião mediúnica de desobsessão?

(I) Não, porque uma reunião de desobsessão exige uma pessoas mais capacitadas, não capacitadas de estudo, mas capacitadas moralmente e com mais tempo de... Essa reunião que eu participo não é uma reunião de desobsessão.

(E) E aí me conta, quando uma pessoa descobre a mediunidade como é que é? A pessoa chega no centro espírita e qual é o processo?

(I) Primeiro ela tem que fazer o ESDE⁸⁸. Mas antes dela fazer o ESDE tem um curso na Casa Espírita que se chama NALE⁸⁹, Núcleo de Apoio à Luz do Evangelho. Uma pessoa que está desequilibrada ela vai para o diálogo fraterno. Daí uma pessoa do diálogo fraterno, ela encaminha essa pessoa pro NALE. O NALE são reuniões todas as semanas. Eu participo do NALE dia de quinta-feira. Nessa reunião aí sim são pessoas com problemas psiquiátricos, problema de síndrome do pânico, depressão, que tem parente esquizofrênico. Então assim, são questões muito difíceis. A gente pensa que tem problema, a gente não tem problema, a gente vai lá a gente escuta cada coisa. E assim tem o estudo, a gente sabe porque eles falam, a gente sabe da situação por causa, porque as pessoas que estão no diálogo fraterno, elas chegam a encaminhar essas pessoas nessa situação e dão um panorama geral, porque se essa pessoa passar mal é a gente que tem que resolver. Depois disso, depois que ela tiver mais equilibrada, ela participa do ESDE. Daí depois de dois anos que ela estiver no ESDE ela pode fazer trabalho voluntário na Casa. Ela pode fazer qualquer trabalho que não envolva a mediunidade. Ela não pode dar passe, porque para dar passe ela precisa do PRGOGEM. Dentro do PROGEM você faz o passe, você pode ser encaminhado para a mediúnica.

(E) E no seu centro quais são os principais tipos de mediunidade desenvolvidas?

(I) Tem a psicografia, tem a psicofonia.

(E) Então nessa reunião tem a psicografia?

(I) É, nos últimos quinze minutos costuma ter a psicografia, nos quinze minutos finais aí vem os espíritos que são os mentores da reunião. O espírito mentor da reunião que eu trabalho é o Manuel Antônio de Miranda. Então vem alguém da equipe dele, ou vem alguém que já trabalhou na Casa que fez parte desse grupo, daí faz a psicografia, tem psicógrafos lá.

(E) E esse mentor, já revelou a origem dele?

⁸⁸ ESDE- Estudo Sistematizado da Doutrina Espírita.

⁸⁹ NALE- Núcleo de Apoio à Luz do Evangelho.

(I) É, tem vários livros que o Divaldo Franco psicografou, e aí a dirigente já deu mensagens dele e tudo.

(E) E existem outros guias mentores da Casa Espírita?

(I) Cada grupo tem o seu guia mentor.

(E) E a Casa Espírita no geral?

(I) É o João de Freitas. O espírito João de Freitas.

(E) E com relação aos médiuns, são vários né?

(I) É, são vários.

(E) E todos passam por esse mesmo processo de formação interna?

(I) Bem, no início as pessoas mais antigas às vezes tiveram a formação deles em outros centros.

(E) E você tem ideia de quantos médiuns vocês são agora?

(I) Na minha reunião são um, dois, três, quatro, cinco, são cinco doutrinadoras, que são chamadas de doutrinadoras e podem ser chamadas de esclarecedoras, né? Elas dialogam com os espíritos na reunião mediúnica, isso eu estou falando da minha reunião mediúnica e são dez psicofônicas, ou psicografam.

(E) E me diz uma coisa, comentamos no começo sobre as desvantagens da mediunidade, agora quais são as vantagens de ser médium, assim... Você pode me falar um pouco sobre isso.

(I) Eu não passo por nada daquilo que eu passava, porque está tudo canalizado, eu sei o que é meu, eu sei o que que não é meu, sabe? Eu consigo perceber isso, entendeu? Eu sei distinguir se um ambiente é bom ou se um ambiente é ruim pela energia. E aí eu sei que eu tenho que estar naquele lugar ali, então, eu é que tenho que elevar o meu padrão vibratório, eu é que tenho que pensar coisas boas, melhorar aquele ambiente. Aquilo não pode me afetar, eu posso frequentar qualquer lugar, mas eu não posso deixar que os lugares me afetem.

(E) E você falou sobre a psicofonia. Que até chegar na psicofonia demorou um tempo. Mas você manifestou outros tipos de mediunidade inicialmente? E como você ouvia, cessou, né?

(I) Cessou. Eu ainda sinto muito cheiro. Quando o ambiente está muito carregado eu sinto muito o cheiro de enxofre. E quando o ambiente está bom eu sinto outros cheiros, né? Que as pessoas não sentem, o ar tá mais suave e você sente a diferença, né?

(E) Então, você acha que a mediunidade passa pelo corpo? Como é o corpo? Ele é sensível? O médium sente corporalmente os efeitos da mediunidade?

(I) Durante a reunião mediúnica ou depois?

(E) Durante, mas depois também.

(I) No dia da reunião mediúnica, que foi hoje por exemplo, foi hoje de duas às quatro horas.

(E) Nossa, mas como é isso, num horário meio complicado, muitas pessoas não tem disponibilidade.

(I) É, mas tem á noite. Em Bauru, tem o Richard Simonetti, não sei se você já ouviu falar dele. O Richard Simonetti tem um centro em Bauru que tem mais de oitenta mesas mediúnicas.

(E) E a Casa Espírita?

(I) Daqui ela é uma das maiores da cidade

(E) E como é a mediunidade quando você aprende a lidar?

(I) Ela fica natural, corriqueira. Tudo o que eu faço terça-feira é ficar mais tranquila porque eu preciso estar descansada. Porque vamos combinar, se eu fizer muito esforço físico, eu vou roncar na hora da reunião mediúnica, porque eu fico de olho fechado, eu fico de olho fechado uma hora, concentrada, meditando, prestando atenção no que está acontecendo.

(E) E você visualiza alguma coisa nesse momento?

(I) Ah! sim. Por minha conta eu visualizo e sinto muita presença. Eu sinto um incômodo no estômago, na cabeça. É muito triste quando é suicida. É, aí você sente as dores né, é a coisa mais desesperadora que tem. Foi o maior desespero que eu já senti na minha vida.

(E) Você podia falar um pouco sobre isso... (Minha interlocutora apresenta agora os olhos marejados).

(I) É, porque você não fala. Você não fala. Quando é um suicida você não fala, você não tem condição de falar, porque só o que você precisa é de um choque anímico. Ele precisa chegar perto de você para construir alguma coisa pra chegar em frente. Porque o suicida, quando ele suicida, o que que acontece. Ele vivencia o suicídio durante muito tempo. Então, se ele se jogou na frente de um trem, ele vai se jogar mil vezes, até acordar. Pode levar cinquenta anos, dez anos, isso vai depender dele. E das preces que as pessoas fazem, ou o espírito resolver. Então ele se aproxima e aí você sente, se for aqui né, (apontou para a região do pescoço e da garganta), se for bala na cabeça você vê, você sente a dor, mas não é a dor física, mas é uma dor assim, poxa, eu me matei e não morri. Esse sentimento é o sentimento mais desesperador, porque é um sentimento assim, e agora? Aí depois ele recebe esse choque anímico, ele só recebe esse choque, eu sinto às vezes, eu preciso tomar um passe depois porque é forte. Mas depois eu tomo o passe e pronto, eu não sinto mais aquelas sensações, mais eu fico com a lembrança, porque a lembrança é uma coisa muito forte, eu sinto muita dó. A gente ora, envolve, porque é muito triste, e tem os de os que aparecem em forma de animal.

(E) Nossa, que diferente!

(I) Licantropia. Eles tão animalizados.

(E) Alguns espíritos que aparecem na forma de animal.

(I) É, lobo.

(E) é porque são espíritos antigos?

(I) Todos nós somos antigos né. (risos)

(E) Daí quando entra um espírito desses você sente a diferença?

(I) Sim, ele não fala. Só leva o choque, o médium não aguenta, é muita dor.

(E) E daí como você dá o choque com o perispírito?

(I) É, pra aquele espírito poder mudar. Para ter a chance de mudar.

(E) Mas e com relação à encarnação na concepção do seu centro espírita, um espírito que foi humano pode reencarnar um animal?

(I) Não, não, ele está em forma de animal, mas assim que ele tomou o choque anímico ele tem jeito de reverter isso. Daí ele vai se transformar, ele vai tomando forma física de novo. E isso é um perigo, porque você não fica assim eternamente não.

(E) É mais na consciência dele?

(I) É mais na consciência dele, ele usa isso aí para amedrontar os outros. Isso tem muito no Manoel Philomeno de Miranda. É uma época muito triste, muito triste. Porque você pode ser uma pessoa muito boa, mas você está em um ambiente em que a poluição mental é muito grande, entendeu?

(E) E isso acaba influenciando?

(I) É a gente acaba tomando posições que depois a gente se arrepende. Você acaba entrando em contato com energias que não são positivas para você. A gente tem que manter o padrão vibratório elevado, se não manter já era. Agora se abrir brecha, acabou. Você estando numa reunião mediúnica, se você começa a fazer graça você é afastado da reunião. A dirigente ou o plano espiritual já afasta, ou dá um jeito de arrumar um serviço pra você na hora. Você vai largar, vai escolher o serviço e largar.

(E) Hum hum, tudo funciona no plano sutil assim?

(I) Funciona. As vezes a dirigente já chegou até a falar com a gente, às vezes depois que o fulano já foi embora. Depois de anos depois ela chegou a comentar, ó, a espiritualidade comentou comigo porque ela precisa ouvir, eu não ouço mais, eu não consigo ouvir mais, mas ela ouve e aí fala que a espiritualidade falou com ela que a fulana ia ser afastada, porque não tava de acordo, porque é um grupo sabe, são quinze pessoas, e essas pessoas tem que estar afinadas, porque senão eu vou pegar irradiação e invés de eu ajudar o grupo eu atrapalho.

(E) E me conta algum outro episódio que vocês viveram. Que tipo de experiência os espíritos sofredores causam? Com que tipo de queixa eles chegam?

(I) Nossa, muitas. No caso lá na reunião aparece muito espírito que obsidia, né? Que a nossa reunião não é de desobsessão, mas poderia ser chamada, porque aparece muito espírito vingativo, ele quer o troco né. Porque na outra vida o fulano fez algum mal pra ele, então, ele quer o troco, mas ele não quer esperar a justiça divina, ele quer dar o troco por conta dele. Então a gente observa né, pessoas que enlouquecem, né, essas coisas. Gente que tem o vício e não tá sozinha. E por exemplo a pessoa tem um bar na casa dela, tem um monte de bebidas na casa dela, então, ela não tá sozinha. Tem um monte de espírito ali querendo tomar aquela bebida com ela. E tem uns que não sabem que morreu. Tem um por exemplo, que mais me impressionou, que ficou trezentos anos parado na porteira da fazenda dele. E ele tava achando um absurdo, porque as pessoas tinham saído de lá, a família dele tinha vendido tudo. Mas pô, tinha trezentos anos. Ele não se deu conta, porque, porque o tempo deles é diferente do nosso tempo, a dimensão de tempo, essa dimensão de tempo é muito diferente para eles. Pra eles um século assim é pouquíssimo tempo, pra ele né. Ele não queria sair da porteira, porque ele estava muito aborrecido, ele não estava querendo sair de lá, aí até convencer ele, que ele não morava mais lá, que ele estava desencarnado, essas coisas.

(E) Aí ele resolveu?

(I) É acaba atrapalhando e como você consegue perceber isso? Quando você começa a chorar sem razão, a ficar nervosa sem saber porque. Começa a esquecer muito, começa o negócio a desequilibrar muito, tem que tomar passe, orar e procurar alguma coisa, porque isso é um sintoma.

(E) Orar e ficar sempre frequentando o centro? Como é que é?

(I) Você precisa principalmente fazer trabalho voluntário. E pra participar de uma reunião mediúnica você tem que fazer três coisas, você tem que participar de um trabalho voluntário e participar de um grupo de estudos.

(E) Daí no caso qual trabalho voluntário você faz?

(I) Eu participo do NALE, daí no NALE eu faço estudos, depois eu dou passe, faço irradiação no final do NALE.

(E) É a doação de energia?

(I) Não, o passe é a doação de energia. A irradiação é quando os participantes vão embora e fica só a equipe, os médiuns e a gente irradia boas energias para nomes específicos para o planeta.

(E) São aqueles da lista que as pessoas assinam?

(I) É, não, não os da lista, mas tem um caderno específico. Aí você anota o seu nome ali e a gente irradia energia para aquelas pessoas que estão ali. Falam nome, irradiam. Eu geralmente não tenho as

sensações, mas outros tem, falam, descrevem, ó fulano tá com problema no estômago, fulano sentiu uma pontada na garganta. Participo do grupo de estudos da Amélia Rodrigues. A Amélia Rodrigues é muito legal, ela conta as histórias do evangelho dos apóstolos, mas que não estão na Bíblia. Então, ela continua contando, quem foi Mateus. Então ela foi contando, é uma comédia né, porque eles cometiam muitos erros. Eu sou palestrante, eu dou algumas palestras, entendeu?

(E) E durante as palestras, você sente mediunidade? Você sente a psicofonia durante a palestra? Ou está separado?

(I) Está separado mais assim, eu sinto muita força, muito movimento espiritual, eu sinto que eu tô amparada, eu sinto que eu não tô sozinha. Eu sinto muita segurança. Eu me preparo, eu me preparo, se a palestra tem que dar uma hora, eu preparo a palestra em casa e treino uma hora. Às vezes eu treino uma, duas, três vezes. Quando eu chego lá eu não sinto mais nervoso, eu sinto segurança. Mais eu sei que não é uma segurança só minha, não sou só eu, mais assim, eles não me indicam nada, eles só veem as ideias que eu estudei. Entendeu? São inspirações e lá é óbvio que eu vou fazer a minha palestra para aquele grupo específico. Mas para esse grupo de cá eu falo sobre crianças, que tem que tomar cuidado, do outro eu falo mais de internet, por exemplo, das redes sociais.

(E) Geralmente tem isso, né? Eu tenho percebido no meu trabalho de campo que as palestras envolvem conteúdos mais atuais. Que estão na mídia, por exemplo a tragédia ambiental de Mariana, a questão da Síria. Ou que envolvem a questão da família, e coisas cotidianas. E o estudo, assim, que envolve questões específicas do Espiritismo de Allan Kardec mais detido e criterioso, está separado, né? Ou geralmente as palestras também apresentam conteúdo doutrinário, assim, no sentido de ser quase um estudo sistematizado?

(I) No início as palestras eram muito voltadas ao evangelho, muito. Eram muito voltadas para o evangelho, mas muito mesmo. Era de consolação e tudo. Com o passar do tempo tem o evangelho, mas também tem um pouco dessa questão, como que eu vou explicar? A última palestra que eu dei foram as mulheres e o Espiritismo.

(E) É, são temas atuais.

(I) É, são temas mais atuais. Mais, não dá pra poder explicar muito detidamente, porque tem gente que tá ali pela primeira vez. Então você não pode explicar muito, se não ninguém vai entender.

(E) hum.

(I) Se eu filosofar demais, eles não vão cooptar.

(E) Tem outro momento para um estudo mais formal então, que é o grupo?

(I) É, que é o grupo, que é o ESDE. O ESDE, a formação do ESDE é a seguinte. É um grupo, senta uma roda, todo mundo lê o livro e vai explicando.

(E) E daí quais são as obras básicas que vocês leem?

(I) Tem o Manoel Philomeno de Miranda. Tem os avaliadores na Casa, tem pessoas que leem o livro antes de colocar na livraria ou na biblioteca.

(E) Mesmo o livro já sendo reconhecido pela FEB?

(I) Mesmo o livro já sendo reconhecido pela FEB tem que passar pelo crivo doutrinário.

(E) Da sua casa específica?

(I) É, da Casa Espírita.

(E) E como você vê o cenário Kardecista da cidade de Juiz de Fora? Você vê muita discrepância assim?

(I) Tem uai, se dentro de uma mesma casa dois irmãos são diferentes. Não tem jeito de ser igual, cada casa...por exemplo, o Joana de Angelis tem o NALE. Que é o Núcleo de Apoio à luz do evangelho. É totalmente diferente do NALE da Casa Espírita, mais a essência do trabalho é a mesma.

(E) É diferente porque?

(I) Esse daqui funciona como uma palestra de quase meia hora. O da Casa Espírita funciona como uma conversa de meia hora, e as pessoas podem falar.

(E) E agora, qual é a sua avaliação assim, como você acha que está a sua mediunidade? Se você deixar de praticar o que que acontece? Você voltaria a cair no descontrole de novo?

(I) Claro, é porque eu tenho uma energia acumulada, eu preciso gastar essa energia acumulada senão eu entro em desequilíbrio.

(E) E essa energia é sua?

(I) Não, eu sou só um canal. Eu preciso de um canalizador para saber administrar essas várias energias, entendeu? Eu preciso de um doutrinamento.

(E) E durante essa sessão que você trabalha com a psicofonia, qual é o seu tipo de mediunidade, consciente, inconsciente ou semiconsciente?

(I) Completamente consciente. Não posso falar palavrão, não posso gritar, não posso bater na mesa.

(E) E vem essa vontade?

(I) É, mesmo que venha essa vontade eu tenho que controlar.

(E) Então, o espírito às vezes vem com essa vontade de brigar e bater?

(I) Vem, vem, e você tem que controlar. Eu tô aqui, de repente eu fico com ódio de você e quero voar no seu pescoço, entendeu? Eu não posso fazer isso porque não sou eu que tenho o ódio de você, é o

espírito, então eu tenho que controlar esse negócio. Sem falar palavrão, sem gritar, sem bater na mesa, né? Porque senão, porque isso, eu posso até me machucar. Se eu der uma batida muito forte eu posso me machucar, posso até quebrar um dedo, eu não quero dar um ataque lá, tenho que me controlar até por causa da minha saúde mesmo.

(E) E daí você consegue fazer isso hoje numa boa?

(I) Consigo. Aí é que tá, você tem que manter um padrão durante a semana, e tem que ser um cuidado constante. Não dá, não tem botão. Ah! Eu não vou falar palavrão, hoje eu não vou falar palavrão. Hoje eu não vou pensar mal dos outros, não existe isso. Isso é muito difícil, é um desafio, né? Você não pensar mal de ninguém, você não desejar mal de ninguém, você não falar mal de ninguém. Porque as coisas físicas a gente já não faz mais. A gente já não sai matando, batendo nos outros mais, mas os nossos pensamentos precisam ser adestrados, né? E tem muita coisa que evoluir, nós estamos só no começo, essa coisa que estamos num planeta de regeneração, nós vamos demorar muito. O Richard Simonetti falou na entrevista dele que eu vi outro dia, não tem aquele livro Espiritismo coração do mundo pátria do evangelho? Ih! Nós vamos demorar muito ainda, se acontecer. Vai depender muito da população, porque pra mudar depende de, eu tenho que mudar, você tem que mudar, o fulano tem que mudar, e num vai acontecer num passe de mágica. Deus não vai falar assim, pronto então, tá tudo mudado. Tá todo mundo mudado. Não, a gente precisa mudar. A gente vai ter que orar porque a gente tá vendo muita coisa esquisita acontecendo ainda, a gente vai ver muita coisa esquisita acontecer ainda. Vai demorar muito Flávia, vai. A gente vai ter que segurar o pé e se preparar porque...mas a gente tem que ter fé, né? Se a gente não ter fé, não acreditar. Porque se você não acreditar que se você estiver sentindo os sintomas né, pode procurar um centro.

Entrevista nº 4

Nome, idade e profissão: A informante solicitou anonimato. Ela tem 43. É historiadora e professora no ensino fundamental e médio.

Data e local: 04 de fevereiro de 2016. Na sala de palestras da Casa Espírita.

Contexto e descrição sucinta da negociação da entrevista: Marcamos nossa entrevista às 17:30 de uma quinta-feira, horário que precedia a reunião mediúnica que aconteceria em seguida.

Entrevista:

(E) Minha primeira pergunta é sobre a mediunidade. Como o Espiritismo entrou na sua vida? Como que você se descobriu enquanto médium?

(I) Bom, a família da minha mãe é espírita. A família do meu pai é católica, meu pai é ex- seminarista e não gosta de Espiritismo. Mas a família da minha mãe é espírita. Meu avô ajudou a construir o primeiro centro espírita de Cataguazes. Então a minha mãe era médium e o meu avô era médium. Então, eu venho de uma família de médiuns. E eu era uma criança que fazia umas perguntas muito inadequadas para a minha idade. Antes de eu ter irmãos, acho que por volta de uns 3, 4 anos eu já perguntava o que acontecia depois da morte e quando a minha mãe respondia alguma coisa meio leve eu dizia, mas não acontece isso, não acontece aquilo? Então, eu já nasci espírita. E o contato com a mediunidade, acho que foi isso mesmo, você ter certas convicções sem nunca ter estudado nada de Espiritismo, né? Porque, por volta de uns 8 anos, ou antes, eu via vultos, eu via pessoas, né? Eu escutava, eu sentia o cheiro do lugar, o ambiente. Então foi uma coisa muito natural na minha vida, foi espontâneo. Eu sou muito grata a Deus por ter nascido num lar espírita, quer dizer, metade espírita, né? Porque eu não fui repreendida, porque eu não fui amedrontada, nem estigmatizada pela minha família. Então, foi um grande privilégio. Eu só tenho a agradecer.

(E) E você desde a infância então frequenta o centro espírita com a sua mãe?

(I) Não, não, só nas férias, só quando eu ia para Cataguazes. O meu avô me levava aos domingos para a evangelização. Enquanto ele ia pra palestra, às vezes a minha mãe ia também, e eu ia para a evangelização. Mas às vezes curiosamente eu não gostava da evangelização, eu gostava de ficar escutando a palestra. E em Belo- Horizonte não, porque o meu pai não gostava, então a minha mãe não frequentava. Ela pelo contrário, ela foi muito tolhida nesse sentido. Então eu só fui engajar mesmo no Espiritismo, eu devia ter uns 15, 16 anos. Porque daí eu fui convidada a trabalhar como evangelizadora. Então, eu já dei um salto assim. Eu tinha uma amiga evangelizadora eu fui convidada, porque na época eu já lia o evangelho em casa, eu já me

interessava, já ia em palestras, né? Daí eu fui convidada, e eu já comecei num centro espírita como evangelizadora sem ter participado da juventude, sem ter participado da evangelização, sem ter feito um ESDE.

(E) E desde então você vem praticando assiduamente?

(I) E u tentei, mas eu passei por alguns momentos assim...meio que complicado na minha vida, em que eu me afastei um pouco. Mas sempre assistindo as palestras, tomando passe e depois eu me casei, estava com 24 anos e fui pro Pará.

(E) E o seu companheiro é espírita?

(I) É simpatizante. Ele aceita numa boa, não se opõe, lê algumas coisas. É espírita sem falar que é, então aí eu fui pro Pará e fui chamada pra evangelização. Então eu comecei na evangelização de novo. E depois eu fui chamada pra coordenar o trabalho com a juventude na Casa Espírita que eu tinha começado lá em Marabá a evangelizar. Então é, eu tava bem no auge dessa história de evangelização e eu dei uma parada de 4 anos pra fazer meu curso de história. Aí eu não tinha tempo, não tinha como me dedicar. Mas assim, antes da minha colação de grau, eu já tinha voltado. Antes do PROGEM, que lá tinha outro nome que eu esqueci. Aí eu já fui chamada pra coordenar o ESDE. Aí eu fui coordenadora do ESDE. Daí com 2, 3 meses de estudo da mediunidade, eu já fui convidada para o desenvolvimento prático da mediunidade. Aí eu já tinha a intuição, eu já tinha todas as percepções, é, eu já dava passe, porque a minha mãe já dava passe pra gente em casa. Então, eu já sabia aplicar um passe, eu não sabia a técnica em si, que eu fui aprender depois. Aí que eu fui aprender a dar o passe, a fazer a dispersão de energia. A minha história dentro da Casa Espírita é essa, meio atravessada. Dando uns saltos, mas a gente sabe, né? Sabe que é porque já havia algum preparo.

(E) E aí, eu tenho interesse em saber sobre a experiência mediúnica mesmo.

(I) Na minha adolescência, e início da fase adulta eu tive algumas experiências muito desagradáveis relacionadas ao desdobramento. E aí, eu tinha muito medo de desdobrar. E era uma experiência muito ruim. Porque eu não conseguia voltar e aí, além de você ter uma taquicardia muito grande. Dá muito nervoso, porque você não consegue voltar, porque é uma experiência de quase morte. E às vezes eu vi alguma entidade junto ao meu corpo, as entidades não me percebiam fora do meu corpo, a sensação é de que você está no teto mesmo, e eu fazia um esforço muito grande pra voltar, eu rezava muito pra alguém fazer algum barulho, pra acontecer alguma coisa e eu acordar. E aí eu procurava sempre não cochilar mais. Aí com a mediunidade muito ostensiva que eu sempre tive, da percepção da visão. Eu acabava sendo uma esponjinha né, e quem me auxiliava muito era a minha mãe, a minha mãe conversava, a gente tinha o hábito de

estudar o novo testamento em casa, porque o meu pai não admitia o evangelho segundo o espiritismo. Então a gente estudava o novo testamento, então isso contribuía para uma maior proteção à casa da gente. E quando eu voltei a evangelizar, quando eu terminei o meu curso, eu estava com uns amigos. Um casal de amigos que estava tendo uns problemas de fenômenos físicos em casa. Então eles estavam apavorados porque tinha crianças pequenas.

(E) E o que estava acontecendo?

(I) Estavam os dois com mediunidade muito grande e estavam doando energia para que acontecesse os fenômenos físicos, né? Porque pra ter fenômeno físico precisam ter médiuns ali que doem fluidos para que o fenômeno aconteça. Eram barulhos, brinquedos que ligavam e desligavam sozinhos, porta que abria e fechava sozinha e a maçaneta bem dura. Abria e fechava sozinha, né? E outras coisas que estavam acontecendo na casa. Coisas que desapareciam e reapareciam. Então eu fui chamada pra lá, pra socorrer, pra conversar sobre o Espiritismo com eles né? Daí eles pediram pra começar o evangelho no lar, então eu fui ajuda-los a fazer o evangelho no lar. Aí quando já tinha uns 6 meses, outras pessoas passaram a procurar pra fazer o evangelho no lar. Aí quando a gente tava terminando o evangelho e era sempre eu que estava fazendo a prece no início e no final porque todo mundo ficava com vergonha. E aí eu me sentia muito envolvida nesses momentos, então foi uma coisa muito natural a psicofonia pra mim. Eles diziam que eu modificava a minha voz, a minha postura, o meu jeito de falar na hora de fazer a prece. Eram mentores que se comunicavam. Não eram espíritos sofredores ou nada que trouxesse sofrimento, traziam sempre mensagens consoladoras. A princípio era só a prece e com o tempo aquilo foi crescendo. Porque na terça eu me reunia com eles pra fazer o evangelho lá, mas na hora da prece não era eu que fazia a prece final. Mas era tanta gente que queria participar, que a gente montou um grupo de estudos no domingo na minha casa, outro domingo na casa deles. E já chegou um tempo de a gente ter 4 casas diferentes, onde a gente ia pra estudar junto o evangelho e uma outra obra. Aí, ali sim eu comecei a dar passividade de mentores familiares que nos acompanhavam, que nos acompanham já a bastante tempo, porque nós somos amigos assim...almas afins. São amigos muito queridos assim, e eu sinto muito a falta deles. E aí, a partir dali eu já estava terminando o curso de história e eu fui pra Casa do Caminho em Marabá. Lá eu conheci o Marco que desenvolveu a mediunidade dele aqui em Juiz de Fora na Casa Espírita e quando ele me conheceu ele falou, você já veio com tudo pronto. Eu não entendi nada, daí quando se passou alguns meses ele falou assim, você já vai pro desenvolvimento prático da mediunidade. Então a minha história é um pouco diferente, antes de você experimentar o sofrimento propriamente dito, eu já experienciei as melhores emoções com os benfeitores. Então, eu fui sem medo.

(E) Então você sempre teve boas experiências com a mediunidade?

(I) É, mais ou menos, o tempo que eu passei cuidando só de trabalho e de fazer faculdade, que eu fiquei afastada, eu às vezes tinha uns pesadelos, né? Às vezes acordava e sentia que estava sendo perseguida e corria pela casa, e o meu pai vinha atrás. Às vezes no próprio desdobramento de você se ver fora da cama e ver algumas entidades inimigas que cultivamos em nossas vidas passadas. Então, foram essas experiências, de quando você não está muito vigilante nos seus pensamentos, então se irrita. Essa é uma experiência interessante relatar. Quando eu estava bem no início lá em Marabá, eu cheguei em casa e era dia do estudo lá na Casa do Caminho, eu cheguei em casa e alguma coisa me irritou, mas me deu uma irritação tão grande, que na hora que eu falei e eu não xinguei nem nada, mas eu falei que droga o que está acontecendo agora? E eu fui caminhar e senti direitinho segurarem os meus dois tornozelos e eu cair de joelhos, cá de joelhos com tudo naquele cimento grosso do quintal de casa. E eu não me irritei, eu comecei a rir. E o meu marido, como assim você acaba de cair e está dando risada? E eu disse, é realmente eu dei toda a oportunidade para me derrubarem, literalmente. Então eu falei em voz alta, não tem problema meus irmãos, mais tarde vamos todos para a Casa do Caminho, estudar e nos melhorarmos. Então, outra coisa interessante também é que esse casal de amigos foi começar a mediunidade lá. A esposa dele estava com muitas dúvidas, e sempre ficava perguntando, mas é isso mesmo? Ela estava muito curiosa. Ficava perguntando, será que esse é o caminho mesmo? Porque ela era católica de grupo de jovens do catolicismo. Daí eu falei com ela, claro que é. Ah! Mas eu não sei, eu tô com muitas dúvidas, eu não sei se é isso. E aí como a gente trabalhava juntas na mesma escola, na terça-feira a gente fazia o evangelho na casa dela, eu também almoçava na casa dela que era próxima da escola. Aí eu tenho um par de brincos, que é um par de brincos que é uma joiazinha que eu ganhei do meu marido, que é só, ele encaixa na orelha. Daí eu fui trabalhar com o meu par de brincos e fui almoçar na casa dela, voltei para trabalhar à tarde, quando eu cheguei na escola, eu pus a mão na orelha assim e percebi que estava faltando um brinco. Eu falei, poxa será que caiu aqui na sala e procurei com os alunos, pedi para ele procurar no carro dela, vê se tava lá na casa dela. Aí eu fui pra casa e falei com o meu marido, ó eu perdi um brinco. Mas ele, como assim, aquele brinco não era fácil de sair, e poxa eu te dei, aquele brinco era uma jóia, pequenininha mais uma jóia. Eu disse, pois é, eu gosto demais dele, mas não sei, eu nem fiquei aborrecida. Eu perdi e no outro dia eu fui trabalhar, e essa amiga minha não foi trabalhar, porque a secretária dela do lar não tinha ido trabalhar e ela ficou para cuidar das crianças. Daí ela foi fazer o almoço e na época eu tinha dado a receita de um molho de salada de iogurte pra ela. E aí ela fez o molho, ela fez a salada. Ela lavou a salada, ela abriu o pote de iogurte, ela misturou as

coisas, botou na molheira e pôs na mesa, serviu os filhos, o marido se serviu, quando ela foi se servir ela pôs a salada, ela jogou o molho e quando ela foi dar a primeira garfada, que ela pôs na boca, o que que apareceu dentro? O meu brinco, que ela cuspiu no guardanapo e ela mostrou pra ele. Nossa, olha o que que tá aqui, o brinco da (nome da informante). Ela me ligou imediatamente. Amiga eu achei o seu brinco tá. Daí eu, aí que bom, onde tava, no seu carro? Não, no molho da salada. Eu, como assim? Você ainda duvida? Ela, eu nunca mais falo isso. Então foram acontecendo essas coisas e às vezes é muito difícil você conviver com a mediunidade, principalmente se você estiver numa mediúnica, porque você tem que estar muito vigilante nos seus pensamentos, nos seus sentimentos, né? Porque orai e vigiai. Porque você vai começar a sentir dias antes da reunião que seus pensamentos vão mudar, que você vai sentir algumas irritações, mal-estar, dor física, porque você já tá começando a ter uma preparação, para que aqueles espíritos desencarnados possam dar alguma comunicação. Mas eles já estão passando por um processo de afinar os fluidos com aqueles espíritos que vão dar a comunicação. Uma outra coisa que eu gosto de contar também é que quando eu voltei para Juiz de Fora do Pará, eu tentei voltar para a casa onde eu comecei com a evangelização aqui, mas não consegui ter afinidade nenhuma com a casa, então eu fiquei meio órfã de casa assim, durante quase um ano sem ter pra onde ir. Fui na Casa do Caminho, fui no Garcias e nada me fazia bem, nenhum lugar eu gostava. Então eu comecei a me lembrar do meu amigo, com quem eu fiz desenvolvimento da mediunidade lá em Marabá. Porque sempre que ele falava de saudade, ele falava assim, aí que saudade da querida Casa Espírita de Juiz de Fora. Quando ele falava isso lá em 2008, 2010, eu nem imaginava que eu ia voltar para Juiz de Fora. E um dia eu tava na sessão de acupuntura e me lembrei disso. Na verdade, era ele me falando. Daí eu pensei assim, eu preciso ir pra Casa Espírita. Então, a primeira vez que eu vim eu fui na palestra e não pude ficar pro passe. A segunda vez que eu vim, antes de tomar o passe, antes que começasse, que o médium se aproximasse para me dar o passe, um trabalhador desencarnado da casa colocou a mão no meu ombro e falou, bem-vinda minha filha, você já era esperada, e aquilo foi muito emocionante, e as lágrimas desciam de emoção, porque eu já estava a um ano órfã. E aquilo ali calou fundo. Eu tenho um lugar pra onde ir, onde trabalhar. E naquele dia mesmo eu já perguntei que grupo eu podia vir e na semana seguinte eu entrei pro NALE, que é o grupo que eu estou até hoje. Que é um grupo novo na Casa, que rompe com todos os trabalhos que a Casa fez até hoje. Eu vim bem no início do grupo. Porque é um trabalho diferente, porque você acolhe as pessoas que estão vindo pra Casa e passam por um diálogo fraterno, ou não, tem gente que vem sem o diálogo fraterno. E alguns trabalhadores com necessidade, que é um grupo que a gente se reúne em círculo, a gente faz uma prece, daí lê junto um texto de uma das obras psicografadas pelo Chico. A

gente discute esse texto, as pessoas podem participar, tem o trabalho do passe, depois a gente faz um outro trabalho. Que é um trabalho mediúnico também, que é o de irradiação para aqueles que foram, quanto aqueles nomes que a gente tem, para aqueles que estão necessitados. Eu comecei em agosto e em janeiro eu já fui convidada para participar do grupo, né? Como um dos integrantes da equipe, pra dar passe e ajudar.

(E) E com a psicofonia também?

(I) Não, não tem psicofonia não, essa daí é a mediúnica. É só a irradiação que é você vibrar, irradiar mesmo a energia para essas pessoas. Agora a psicofonia acontece quando eu faço o evangelho no lar, e eu faço sozinha, eu leio o evangelho segundo o espiritismo em voz alta. Porque vem muitos espíritos pra estudar com a gente. Tem muitos que não conseguem acompanhar a gente mentalmente, tem muitos que não conseguem ler. Então você vai e lê em voz alta e vai explicar em voz alta também. Pelo menos na minha casa lá no Pará, eu fazia domingo à noite, com a janela aberta, porque era muito calor. E tinha telas em todas as janelas por causa de insetos né, na Amazônia. E aí um dia quando eu acabei a prece, que eu abri os olhos pra ler o evangelho, tinha um mar de pessoas me olhando e escutando aquelas palavras consoladoras. Então a gente vai tomando essa consciência. Aí quando eu voltei pra cá eu passei eu passei a participar do NALE né, e naquele ano eu me inscrevi no PROGEM, pra fazer todo o estudo da mediúnica de novo. A Casa até poderia abrir uma exceção pra mim, pra mim voltar direto na mediúnica, mas eu achei que seria é, uma maneira de desenvolver a minha humildade, porque cada casa tem um trabalho diferente. E eu fui entrosando e conhecendo as pessoas, aí eu passei 2 anos fazendo o PROGEM, todo mundo novato, é, estudando com eles. Aí o ano passado eu fui chamada pra mediúnica e eu estou na mediúnica, então eu trabalho tanto com a psicofonia quanto com a psicografia.

(E) Então hoje você trabalha nesses dois? Nossa, é um comprometimento né, com a causa espírita. Como que você avalia? É um trabalho voluntário?

(I) Não, eu não vejo como um trabalho voluntário, eu vejo como algo totalmente natural, não foi algo que me foi imposto. É, não, e nem uma necessidade, eu não posso usar o termo necessidade, porque não é uma coisa ruim. Não foi pela dor que eu vim para o espiritismo, foi pelo amor. Então isso me fala de um compromisso comigo mesma antes de qualquer coisa. Porque é pelas minhas reminiscências de memórias de vidas passadas, pelo trabalho que eu desenvolvi. Eu trabalhei 2 anos na especializada né? Focada no atendimento de espíritos suicidas, então eu sei do meu comprometimento com a vida né? Eu tenho consciência que eu fui uma suicida recorrente, eu sei dos meus comprometimentos,

eu tenho memórias de que eu já estive desencarnada e socorrida na colônia Maria de Nazaré como suicida. Então isso é muito forte, sabe? Esse amor à vida. Por isso, trabalhar no espiritismo é antes de tudo amor à vida. Porque a gente fala dessa missão que a gente tem conosco mesmo de nos melhorarmos. De você se melhorar, de você se vencer, de vencer as suas próprias dificuldades. De crescer, e de você fazer isso com amor. E ainda poder fazer isso auxiliando pessoas que você ainda não conhece. Na reunião mediúnica você não sabe quem são aquelas pessoas, e pode até acontecer de você saber também. E provavelmente nós já fomos auxiliados em reuniões mediúnicas. Eu lembro de uma mediúnica que eu trabalhei que manifestou o espírito de um senhor, e ele agradecendo por estar lá na Casa do Caminho em Marabá no Pará. Porque quando ele morou em Marabá ele tinha frequentado a casa para assistir palestra. E ele foi embora, ele desencarnou em outro lugar, inesperadamente, foi alguma coisa assim, é, não foi por doença, a gente teve a impressão que foi um caso de assassinato. E que no desespero dele, quando ele acordou, ele se lembrou da Casa do Caminho lá em Marabá e foi levado pra lá. E tava sendo socorrido ali. E sem rancor de quem tinha feito aquilo com ele. Então, o espiritismo é vida, sabe? Não é fanatismo, eu não sou uma pessoa que vive na casa, né? Eu dou conta de equilibrar. Eu acho até que eu tinha que vir mais vezes, vir nas palestras e tal. Eu venho pra grupo de estudo e pro trabalho. Acho que eu tinha que me engajar mais com o trabalho daqui, e mais é uma coisa muito natural da minha vida assim. A gente vive um momento bastante difícil no nosso planeta, de transição planetária, né? A gente vê isso claramente nas mudanças que estão acontecendo muito rápidas no planeta, né? Não só climáticas, mas no fator político, no fator econômico né? As guerras, os deslocamentos humanos, essa crise humanitária que a gente tá vivendo né? A gente vê também essas crianças que tão nascendo agora com o zika vírus, espíritos que estão altamente comprometidos né? Outra coisa que a gente vê também no Brasil que é a pátria do evangelho, é uma presidenta da república que pela primeira vez tá liderando uma operação de limpeza da corrupção do nosso país. Isso mostra a grandeza dela e o compromisso dela de estar liderando isso e estar sendo é, perseguida justamente por estar fazendo isso, né? Uma mulher que sobreviveu a ditadura militar como ela sobreviveu e se reergueu sem raiva, nada. As psicografias que nos chegam dizem tanto que nós temos que vibrar pelo nosso país.

(E) Essa é uma função do espírita nesse contexto? Vibrar, orar. E a caridade, né?

(I) Isso, a caridade material e espiritual. A material é muito fácil, né? Doar aquilo que você tem, agora você doar o seu tempo, a sua tolerância, a sua paciência.

(E) A mediunidade é uma forma de caridade?

(I) É! Bem empregada é. A mediunidade ela é dor, mas ela é amor. Eu não vejo a mediunidade como uma cruz, eu tenho muitos amigos que falam que a mediunidade é uma cruz, que é um sofrimento, que é horrível, só que eu acho que não. Os médiuns têm muito cuidado de usar a palavra privilégio, porque o médium não é um privilegiado, ele não é um ser privilegiado, muito pelo contrário, ele é o mais comprometido de tudo. Então eu acho que pra mim a mediunidade é um privilégio porque eu estou servindo com Jesus, esse é o privilégio. Eu não precisar passar por todos aqueles sofrimentos que eu vivencio no breve período de um momento da psicofonia na reunião mediúnica. Aquele mal-estar, aquele desespero, aquela dor, né, aquela angústia, eu não vou precisar passar por aquilo, só de vivenciar aquilo ali eu tenho a oportunidade de aprender para não repetir aquilo que eu já fiz. Então a mediunidade é um privilégio. É um privilégio você poder estar no ambiente de uma reunião mediúnica. De socorro, de fraternidade absoluta, de você estar fazendo uma caridade. Você tá ajudando todo mundo ali e você não sabe se tem um grande perseguidor seu. Então se você encontrasse com ele aqui você não ia conseguir conviver com ele. Então é uma benção pra mim, ela é um instrumento de evolução mesmo, de fazer com que a gente progrida.

(E) Geralmente vocês conseguem encaminhar os espíritos, os casos que aparecem assim?

(I) Nos casos que a gente não consegue encaminhar, pelo menos ali foi lançada uma semente.

(E) Tem algum outro caso em que a confirmação tenha sido muito evidente? Como no caso do brinco.

(I) Eu me lembro uma vez que essa minha amiga tava dando a comunicação e aí eu que fui esclarecer, porque eu já trabalhei como esclarecedora também. Aí, era um espírito que havia sido, havia desencarnado num incêndio. Ele morreu queimado. E enquanto a gente tava fazendo o atendimento, enquanto ele tava sendo socorrido eu vi uma casa em chamas e eu não lembro muita coisa mais, mas eu me lembro que aquilo ali aconteceu. E eu comentei com essa minha amiga. Eu era a mãe e ela era a filha, e eu não me lembro se havia como resgatá-la. Mas eu me lembro do desespero que eu senti como mãe naquele momento ali. E ela sentindo a dor da separação de mãe e filha. Então foi algo muito emocionante mesmo. Assim, foi um momento de revelação mesmo, que a gente foi entender, né, essas nossas ligações muito fortes. É, eu estava saindo do banho, daí eu enrolada na toalha, é como se abrisse um espelho enorme, que eu me vi, mas eu não tinha essa minha forma de hoje, num banheiro romano, eu me enxugando com uma toalha muito grande de linho, com o cabelo preso assim, num coque. O cabelo era muito grande, o banheiro enorme, com aquelas colunas e a escada. E o meu marido hoje era

o meu marido naquela época. E também sonhos, revelações que a gente tem. Quando você convive muito com uma pessoa, de você conseguir ler os pensamentos dela. Eu tinha isso muito com a minha mãe. Quando ela estava encarnada aqui em Juiz de Fora eu sentia quando ela não estava muito bem, quando ela estava com a saudade, ou quando estava muito triste ou com problema. Eu pegava o telefone fixo e falava assim, Mãe tá tudo bem aí? Ela falava assim, minha filha, eu não queria te preocupar, eu dizia já era, chegou aqui. O que que tá acontecendo? E a gente conversava.

(E) O Espiritismo tem a doutrina, tem os estudos, mas, e as experiências mediúnicas, elas são importantes?

(I) São. É uma maneira de você viver a fé tirando o véu, né? Você consegue compreender com mais profundidade. Você também é que vivencia através da mediunidade as emoções de outras pessoas, você começa uma luta interna muito grande de se educar de verdade. Porque você não julga mais o outro, porque isso é muito forte na gente. A gente julga o tempo inteiro, a gente faz comparação o tempo todo então se você consegue aos poucos não julgar o outro, a gente fica um pouquinho mais feliz com a gente mesmo. Porque a gente tá conseguindo viver essa fé mesmo né. E você ter a convicção mesmo de que tudo isso aqui é uma fração de segundos perante a eternidade. O Espiritismo o dia que eu entendi que a gente faz um plano para essa vida né? A gente se esforça e trabalha e tal. E não aconteceu, em vez de ficar frustrada e me revoltar eu podia ter a certeza que isso aconteceu. Que se alguma coisa não se realizou nessa vida, que vai se realizar na próxima, eu não preciso me consumir. Eu posso esperar, e isso é desenvolver a paciência, a humildade. A situação na tá pronta ainda para acontecer, porque não depende só da gente.

(E) E a mediunidade te acomete só durante as reuniões ou no dia a dia também?

(I) No dia a dia também, ela é ostensiva mesmo. Entendeu? De às vezes você estar conversando com uma pessoa que você tem afinidade e dizer ó, se eu fosse você ia lá assistir uma palestra, tomar um passe, dar uma equilibrada, né? É o tempo todo assim.

Considerações finais

Meu ensejo ao empreender um estudo sobre a prática mediúnica e a função social do médium, recaiu sobre o fato de tais fenômenos, que por mais que, apresentassem traços simbólicos associados à uma dimensão subjetiva de captação, reprodução e manutenção de um tipo de conhecimento acerca da realidade, concomitantemente, assentam-se dialeticamente em aspectos objetivos de uma construção social cosmológica, que expressa os contornos dessa realidade, pautados por uma cosmovisão partilhada e legitimada pela comunidade espírita. Sendo assim, a interação entre os planos visível e invisível, revelam o caráter das relações socioculturais desenvolvidas pelos espíritas, pois correspondem ao entendimento desses indivíduos e grupos sociais- que a influência dos espíritos em suas vidas ordinárias é intrínseca ao que se entende por realidade.

A influência que os espíritos exercem na vida cotidiana dos indivíduos denominados médiuns, bem como na dos demais adeptos do Espiritismo que procuram pelo apoio moral e espiritual concedido pelos espíritos por intermédio da figura do médium, constituem um fenômeno sociocultural religioso relevante para a perspectiva de análise da Ciência da Religião.

As advertências e sugestões que os frequentadores das casas espíritas recebem do plano espiritual pela via de atuação do médium, caracterizam-se por um relacionamento com os mortos, quase tão intenso e significativo quanto o relacionamento estabelecido com os vivos. Esta é sem dúvida uma peculiaridade da religião espírita, e que deve ser estudada sob o ponto de vista dos impactos gerados para a compreensão do que é considerado realidade e do que é socialmente admitido enquanto real.

Para o médium espírita, a relação com o fenômeno da mediunidade representa a base que liga o mundo sensivelmente profano, ao mundo inteligivelmente sagrado, por meio de seus atos simbólicos. Assim, a mediunidade corresponde também à base que dispõe o indivíduo para lidar com a realidade, esta repleta de sentidos e significados.

A experiência humana articula enquanto constituições ontológicas, o corpo, a linguagem, a espiritualidade, os sentimentos, desejos e intuições desencadeados pela mediunidade que aparece intrinsecamente atrelada à condição de ser humano. Na crença espírita, todos os indivíduos são considerados médiuns, embora alguns especificamente

apresentem-na de maneira ostensiva. Através do seu corpo, o médium habita o mundo e afirma sua identidade, por meio da linguagem socialmente construída e mantida, reflete sobre aquilo que se apresenta inerentemente associado ao imaginário que se veicula acerca do que seja o médium e sua respectiva função social, pautadas sob o prisma da realidade que admite a constante interferências do plano espiritual. A linguagem diz respeito à linguagem transmitida pela doutrina espírita. E na relação estabelecida entre o corpo e a linguagem, a linguagem é percebida nas expressões do corpo e o corpo, dialeticamente executa as determinações simbólicas extraídas da linguagem.

A linguagem proferida pela tradição doutrinária espírita confere sentido e é, ao mesmo tempo legitimada pela experiência religiosa, ou seja, de identificação de um sujeito frente a uma determinada instituição religiosa, compartilhando assim, sua respectiva cosmovisão.

A presente dissertação de mestrado, retomou as contribuições de autores clássicos e contemporâneos da Ciência da Religião e das Ciências Sociais, que me permitiram construir um referencial teórico pertinente ao tratamento do médium e da mediunidade no contexto religioso da cidade de Juiz de Fora-MG. Assim, uma problematização acerca da mútua influência entre os planos imaterial e material no transcorrer da realidade objetiva da vida cotidiana de médiuns Kardecistas e demais adeptos do Espiritismo, foi realizada. Para tanto, foi necessário explicitar, por meio de categorias analíticas da Ciência da Religião, os principais aspectos relativos à experiência mística e a experiência religiosa popularmente conhecida como mediunidade.

Tomei a categoria *experiência místico-religiosa mediúnica* como a principal categoria analítica, capaz de desenvolver considerações relevantes relativas às cosmovisões dos grupos religiosos espíritas por mim estudados. Procedi, a uma relativização de seu uso enquanto categoria analítica, buscando conduzir minha investigação de forma a considerar o entendimento das próprias categorias de interpretação, representação e significação acerca das respectivas experiências religiosas, expressas pelos interlocutores/objetos da pesquisa em seus próprios termos- os médiuns, com o intuito de, delas extrair abstrações cognoscíveis que minimamente explicam a adesão a uma determinada tradição religiosa e a seus respectivos códigos de significados.

Conclusivamente, a experiência mística mediúnica, se manifesta como uma aparição passageira, geralmente extravagante ou de uma sutileza tamanha, capaz de

transportar o indivíduo a um processo de interiorização, numa viagem introspectiva até os confins de sua interioridade anímica, da essência una que fornece todos os significados da existência, e que pode ser pensada como um lapso ontológico, responsável por criar e reforçar laços de fé, entrega e pertencimento, a partir do que eles afirmam ser um irrefutável contato com o mundo espiritual.

Concebi a *experiência místico-religiosa mediúnica* como uma categoria singular e irreduzível, mas que, no entanto, comunica uma linguagem proveniente de uma tradição cultural espírita. Nesse sentido, o Espiritismo foi concebido como um sistema religioso, onde a mediunidade experienciada pela figura do médium assume papel de centralidade. Em sua ampla acepção, mediunidade denota o contato dos seres humanos encarnados com os espíritos dos mortos, ou desencarnados e corresponde à categoria articuladora, que reúne mito, experiência e sistema ritual. A experiência simultaneamente mística e religiosa- mediúnica, é diretamente responsável por fundamentar a crença na doutrina espírita. A importância da experiência mediúnica conferida por parte dos médiuns e demais adeptos do Espiritismo justificam assim, não só a crença, mas também a adesão à essa religião.

Remato, que mesmo frente a vários problemas metodológicos que ressaltam uma certa fragilidade da utilização do termo de forma analítico- científica ela se justifica por tratar das motivações mais essenciais do ser humano.

Aquele que experiência intensamente os estados alterados de consciência provindos da experiência mediúnica, e, por conseguinte sente todas as dimensões de sua vida perpassadas pela influência direta ou indireta dos espíritos, conhece de dentro para fora os princípios da espiritualidade expressos por uma linguagem que fornece o sentido pessoal da interpretação da tradição espírita. E provavelmente sem tal possibilidade de provar efetivamente o que seja a mediunidade, as formulações doutrinárias não passariam de meros textos ficcionais, sem ressonância real para os sujeitos, sem articular a dimensão imprescindível da religião: da fé na dimensão do sagrado.

A mediunidade enquanto uma experiência simultaneamente humana e espiritual, onde uma dimensão subjetiva é capaz de pautar a realidade objetiva socialmente construída.

Referências bibliográficas:

ALLEN, John e BURGER, Gary, K. **Dimensions of Religious Experience**. Sociological Analysis, vol. 34, nº 4, pp. 255-264. Published by: Oxford University Press. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/3709729> , 2013.

AMARAL, Leila. **Maurice Lennhardt: antropologia e missão**. In: TEIXEIRA, Faustino & MENEZES, Renata. *Sociologia da Religião*. Petrópolis: Vozes, 2003, pp.158-171.

ALVES, Rubem Azevedo. **O suspiro dos oprimidos**. São Paulo, Editora: Paulus, 1999.

AMATUZZI, Mauro Martins. **A experiência religiosa: uma pesquisa em andamento**. A psicologia e o senso religioso: Anais do Seminário. Ribeirão Preto, 1997.

ARRIBAS, Maria da Graça. **Afinal, espiritismo é religião?** Alameda Editorial/FAPESP, São Paulo, 2010.

BERGER, Peter Ludwig. **A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento**. Tradução de: Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. Tradução de: José Carlos Barcellos. São Paulo: Paulus, 1985.

_____. **Modernidade, pluralismo e crise de sentido: a orientação do homem moderno/ Peter L. Berger, Thomas Luckmann; Tradução de: Edgar Orth**. Petrópolis: Vozes, 2012.

BERKENBROCK, José Volney. **A experiência religiosa e teologia**. In: Revista eletrônica Teologia da convergência- Ênfase nas religiões Afro-brasileiras, São Paulo, ano II, nº 2, março 2011.

_____. **A experiência mística e as religiões de tradição oral- o caso do Candomblé**. PLURA, Revista de Estudos da Religião, v. 3, p. 97-113, 2012.

BIRMAN, Patrícia. **Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil: passagens, religião e sociedade**, nº 17: p. 90-109, 1995.

BOSI, Ecléa. **Memória e Sociedade: lembranças de velhos**. 3ªed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**; Tradução: Fernando Tomaz (português de Portugal) - 15º ed. – Rio de Janeiro; Bertrand Brasil, 2011.

BOURGUIGNON, Érika. **Possession**. Chandler & Sharp Series in Cross- Cultural Themes. Chandler & Sharp, Publishers, San Francisco, 1976.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Reflexões sobre como fazer um trabalho de campo**. Sociedade e cultura, janeiro-junho, ano/vol 10, nº 001. Universidade Federal de Goiás-Goiânia- Brasil. 2007, (p. 11-27).

_____. **Os deuses do povo: um estudo sobre a religião popular**. Uberlândia: EDUFU, 2007.

_____. **Memória do Sagrado: estudos de religião e ritual**. São Paulo: Editora Paulinas, 1985.

CAMARGO, Cândido Procópio. **Kardecismo e Umbanda**. São Paulo, Editora Pioneira, 1961.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. **Le Livre des Esprits na Manchester mineira: A modernidade do Espiritismo face ao conservadorismo católico nas primeiras décadas do século em Juiz de Fora**. Rhema- Revista de Filosofia e Teologia do Instituto Teológico de Santo Antônio, vol. 04, nº 16, (p.199-223), 1998.

_____. **Fora da caridade não há religião! Breve História da Competição religiosa entre Catolicismo e Espiritismo Kardecista e de suas obras sociais na cidade de Juiz de Fora: 1900-1960**. Trabalho apresentado preliminarmente no II Simpósio Nacional de História das Religiões, no Grupo de Pesquisas “Religiões afro-brasileiras e Kardecismo”, que se realizou na cidade de Mariana, MG, de 23 a 25 de maio de 2000.

_____. **Seria a caridade a religião civil dos brasileiros?** In: Praia Vermelha, Rio de Janeiro, n.12, (p. 42-63), 2005.

_____. **Ciências Sociais e Ciências da Religião: polêmicas e interlocuções**, São Paulo, Paulinas, 2008.

_____. **Os grupos de oração universitária (Gous): produção de subjetividade em redes carismáticas da Igreja Católica no Brasil no meio universitário.** - Anais do III Encontro Nacional do GT História das Religiões e das Religiosidades. In: Revista Brasileira de História das Religiões. Maringá- PR, v. III, n. 9, jan/2011.

_____. **Espiritismo e Nova Era: interpelações ao cristianismo histórico.** Aparecida- SP. Editora Santuário, 2014.

CÂNDIDO, Procópio Camargo. **Kardecismo e Umbanda.** São Paulo. Editora: Pioneira, 1961.

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

_____. **O que é espiritismo.** São Paulo. Editora: Brasiliense, 1985.

_____. **O espiritismo.** In: L. Landin (ed.). Sinal dos Tempos: diversidade religiosa no Brasil. Rio de Janeiro. ISER, 1990.

DaMATTA, Roberto. **Repensando E.R. Leach.** I. A Antropologia inglesa e E.R Leach. IV Leach e os estudos simbólicos. In: *Antropologia - Edmund Leach*, (pp.07-15; 44-50) São Paulo, Ática, 1983.

_____. **Relativizando.** Uma introdução à antropologia social. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1987.

_____. **Carnavais, Malandros e Heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro.** 4ed. São Paulo. Editora: Paulus, 1989.

_____. **Globalização e Identidade Nacional:** Considerações a partir da Experiência Brasileira. In: Pluralismo Cultural, Identidade e Globalização/ Cândido Mendes (coord.). Rio de Janeiro. Editora Record. 2001.

DOYLE, Arthur Conan. **A história do espiritismo.** São Paulo. Editora: Pensamento, 1994.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano:** a essência das religiões; Tradução: Rogério Fernandes. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

_____. **Mito e realidade;** Tradução: Pola Civelli. São Paulo: Editora Perspectiva, 2011.

_____. **O Conhecimento Sagrado de Todas as Eras;** Tradução: Luiz L. Gomes- São Paulo: Mercuryo, 1995.

_____. **Imagens e símbolos:** ensaio sobre o simbolismo mágico- religioso. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

EAGLETON, Terry. **A Idéia de Cultura.** Tradução de: Sandra Castello Branco. São Paulo: UNESP, 2005.

FAVRET- SAADA, Jeanne. **Ser afetado.** Revista *Cadernos de Campo*, São Paulo, PPGASUSP, vol. 13 (jan-dez), 2005 [1990], p. 155-161.

FERNANDEZ, Paulo César da Conceição. **As origens do Espiritismo no Brasil: Razão, cultura e resistência no início de uma experiência (1850- 1914).** Dissertação de mestrado. Universidade de Brasília/ Instituto de Ciências Sociais/ Departamento de Sociologia, 2008.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas.** Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GIDDENS, Antony. **As consequências da modernidade.** Tradução de: Raul Fiker. São Paulo: Editora UNESP, 1991.

GIUMBELLI, Emerson. **Em Nome da Caridade: Assistência Social e Religião nas Instituições Espíritas.** Rio de Janeiro: Núcleo de Pesquisa, ISER, 1995.

_____. **O cuidado dos mortos: os discursos e intervenções sobre o espiritismo e a trajetória da Federação Espírita Brasileira.** Dissertação de mestrado em Antropologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, RJ, 1995.

_____. **Caridade, Assistência Social, Política e Cidadania: Práticas e Reflexões no Espiritismo.** In: Landim, Leilah (or.) Ações em sociedade: militância, caridade, assistência, etc. Rio de Janeiro, NAU, 1998.

_____. **O 'baixo Espiritismo' e a história dos cultos mediúnicos.** Revista Horizontes Antropológicos. Vol. 9, nº 19, (pp. 247-281), 2003.

JAMES, Willian. **The Varieties of Religious Experience.** New York: The Modern Library, 1902.

KARDEC, Allan. **O que é Espiritismo.** Tradução: Wallace Leal V. Rodrigues. 24º ed. Editora: Lake. São Paulo, (1859) 1992.

_____. **Revista Espírita- Jornal de estudos psicológicos.** Tradução: Evandro Noleto Bezerra. FEB (Federação Espírita Brasileira), Ano Quarto, 1861.

_____. **O evangelho segundo o espiritismo.** Tradução de: Salvador Gentile. Araras SP: Instituto de difusão espírita, 2009.

_____. **O Céu e o Inferno, ou A Justiça Divina Segundo o Espiritismo.** Tradução: Albertina Escudeiro Sêco. 1. Ed. Rio de Janeiro: CELD, 2008.

_____. **O livro dos espíritos.** Tradução de: Salvador Gentile. Araras- SP: IDE Editora, 2009.

_____. **O livro dos médiuns.** Tradução de: Salvador Gentile. Araras-SP: IDE Editora. 2009.

KUPER, Adam. **Cultura: a visão dos antropólogos.** Bauru: EDUSC, 2002.

LAPASSADE, Georges. **As microsociologias.** Tradução de: Lucie Didio. Brasília: Editora Liber Livro, 2005.

LEACH, Edmund. **O Gênesis enquanto um Mito**. In: Antropologia - Edmund Leach (pp.57-69). São Paulo, Ática, 1983.

LEENHARDT, Maurice. **O Mito**. In: *Religião e Sociedade* nº 14/1, (pp. 88-98), 1987.

LEWIS, Ioan. **Êxtase Religioso**. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1971.

LEWGOY, Bernardo. **Representações de ciência e religião no espiritismo Kardecista**. Antigas e novas configurações. *Civitas- Revista de Ciências Sociais*, vol. 6, nº 2, julho-dezembro (pp. 151- 167). Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2006.

_____. **Chico Xavier. O grande mediador**. Bauru- SP. Editora: Edusc. 2004

_____. **Os espíritas e as letras: um estudo antropológico sobre cultura escrita e oralidade no Espiritismo Kardecista**. São Paulo: Tese de doutoramento em Antropologia. USP. 2000.

MAGALHÃES, Eugénia. **Sintaxe de polaridade nas experiências humana, religiosa e mística: coplas da cópula do divino- humano**. *Revista Lusófona de Ciência das Religiões- AnoX*, nn.18-19, 2013.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. vol. 1, São Paulo: Edusp, 1974.

MENDONÇA, Izabela Matos F. **O Club Além Túmulo: o início do espiritismo em Juiz de Fora**. *Sacrilegens- Revista dos Alunos do Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião- UFJF*, vol. 11, nº 02, (p. 17-32), Juiz de Fora, 2014. In: <http://www.ufjf.br/files/2015/0211-2-3.pdf>

MERLEAU- Ponty, Maurice. **O olho e o espírito**. Tradução de: Paulo Neves e Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo-SP: Cosac Naif, 2013.

_____. **Fenomenologia e ontologia em Merleau-Ponty**. Tradução de: Marcus Sacrini A. Ferraz. Campinas-SP: Editora Papirus, 2009.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. **Refazendo antigas e urdindo novas tramas: trajetórias do sagrado**. In: *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, 18(2), (p. 63-74), 1997.

NERI, Marcelo, Cortes. **Novo Mapa das Religiões**. Rio de Janeiro: FGV, CPS, 2011.

OLIVEIRA, Simone Geralda de. **A fé raciocinada em Atenas de Minas: Gênese e consolidação do Espiritismo em Juiz de Fora e algumas repercussões na contemporaneidade.** (Dissertação de mestrado) - Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, 2001.

OTTO, Rudolf. **O sagrado:** Os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. Tradução de: Walter O. Schlupp. – São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

PEIRANO, Mariza. **A análise antropológica dos rituais.** In O Dito e o Feito. Ensaio de Antropologia dos Rituais, Mariza Peirano (org.). Rio de Janeiro: Relume Dumará, (pp. 17-42), 2001.

_____. **Rituais de ontem e hoje.** Rio de Janeiro. Editora: Jorge Zahar, 2003

_____. **O dito e o feito.** Ensaio de antropologia dos rituais. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Núcleo de Antropologia da Política/ UFRJ, 2002.

PETRELLI, Rodolfo. **Fenomenologia: teoria, método e prática.** Goiânia: Ed. da UCG, 2001.

RODRIGUES, Elisa. **As Ciências Sociais da Religião como Ciências da Interpretação.** Estudos de Religião, v. 28, p. 186- 203, 2014.

_____. **Insights teóricos a partir de dois clássicos das Ciências Sociais da Religião: Durkheim e Weber.** Estudos de Religião (IMS), v. 26, p. 156- 171, 2012.

_____. **Ciência da Religião e Ciências Sociais: aproximações e distanciamentos.** PLURA, Revista de Estudos de Religião, v. 2, p. 65- 79, 2011.

_____; HUFF, JR. A. E (org). **Experiências e interpretações do sagrado.** Interfaces entre saberes acadêmicos e religiosos. 1. Ed. São Paulo: Paulinas, 2012, v. 1. 271p.

_____. **O que é isso que chamamos Fenomenologia da Religião?** Reflexões em curso. In: SILVEIRA, Emerson; Costa, Waldney de Souza Rodrigues. (Org.) A Polissemia do sagrado. Os desafios da pesquisa sobre religião no Brasil. 1. Ed. Juiz de Fora; São Paulo: PPCIR, Fonte Editorial, 2015, v.p. 105- 119.

SANCHIS, Pierre. **A religião dos brasileiros**. Belo Horizonte. Revista Teoria e Sociedade, nº 4, 1999.

STARK, Rodney. **A Taxonomy of Religious Experience**. Journal for the Scientific Study of Religion, vol. 5, nº. 1(Autumn, 1965), pp. 97-116. Published by: Willey on behalf of Society for the Scientific Study of Religion. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/1384259>, 2013.

STOLL, Jacqueline Sandra. **Religião, ciência ou auto-ajuda? Trajetos do Espiritismo no Brasil**. Revista de Antropologia. USP, v. 45, nº 02. São Paulo, 2002.

_____. **Espiritismo à brasileira**. São Paulo: Editora Orion, 2003.

_____. **Narrativas biográficas: a construção da identidade espírita no Brasil e sua fragmentação**. Revista Estudos Avançados 18(52), 2004.

_____. **Encenando o Invisível: A Construção da pessoa em ritos mediúnicos e performances de “auto-ajuda”**. Revista Religião e Sociedade, 29 (1): 13-29. Rio de Janeiro, 2009.

TEIXEIRA, Faustino (Organizador). **A (s) Ciência (s) da Religião no Brasil: Afirmação de uma área acadêmica**. São Paulo: Paulinas, 2008.

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e lugar: a perspectiva da experiência**. Tradução de: Lívia de Oliveira. São Paulo: Diefel, 1983

TURNER, Victor W. **O processo ritual: estrutura e antiestrutura**; Tradução: Nancy Campi de Castro e Ricardo A. Rosenbush. Petrópolis- RJ: Vozes, 2013.

VILHENA, Maria Ângela. **Espiritismos: limiars entre a vida e a morte**. São Paulo: Paulinas, 2008.

XAVIER, Francisco Cândido. **Missionários da Luz**. Rio de Janeiro: FEB, 1945.

WANTUIL, Zeus. **As mesas girantes e o espiritismo**. Rio de Janeiro: FEB, 1959.

_____; e THIESEN, Francisco. **Allan Kardec: meticulosa pesquisa bibliográfica**. Vol. I, II e III. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 1979.

WEBER, Max. **Ensaio de sociologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

_____. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**; Tradução: José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WEIL, Pierre. **Antologia do êxtase**. São Paulo: Palas Atena, 1993.