

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

GLEIDE SACRAMENTO DA SILVA

**EU E O OUTRO NO CENTRO: UMA REFLEXÃO ACERCA DOS
PROCESSOS DE IDENTIFICAÇÃO NO ESPIRITISMO**

ORIENTADORA

Prof^ª. MIRIAM CRISTINA M. RABELO, Phd, Cs.

Salvador
2006

GLEIDE SACRAMENTO DA SILVA

**EU E O OUTRO NO CENTRO: UMA REFLEXÃO ACERCA DOS
PROCESSOS DE IDENTIFICAÇÃO NO ESPIRITISMO**

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação *Strictu Sensu* em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia para a obtenção do Grau de Mestre.

Salvador
2006

GLEIDE SACRAMENTO DA SILVA

**EU E O OUTRO NO CENTRO: UMA REFLEXÃO ACERCA DOS
PROCESSOS DE IDENTIFICAÇÃO NO ESPIRITISMO**

Aprovado em 28 de julho de 2006.

BANCA EXAMINADORA

Prof^a. Miriam Cristina M. Rabelo, Phd. Cs – Orientadora
Universidade Federal da Bahia

Prof. Edson Silva Farias, D. Cs.
Universidade Federal da Bahia

Prof. Jorge Iriart, D. Antropologia
Universidade Federal da Bahia

Silva, Gleide Sacramento da
S586 Eu e o outro no centro: uma reflexão acerca dos processos de
identificação no espiritismo / Gleide Sacramento da Silva. – Salvador,
2006.
232 f.

Orientadora: Profa. Dra. Miriam Cristina M. Rabelo.
Dissertação (mestrado) – Universidade Federal da Bahia,
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2006.

1. Espiritismo. 2. Espiritismo – Estudo de caso. 3. Corpo e
Espírito. I. Título. II. Universidade Federal da Bahia, Faculdade de
Filosofia e Ciências Humanas.

CDD – 133.9

À minha família, especialmente minha mãe.

AGRADECIMENTOS

À fapesb, pelo financiamento ao longo de dois anos de estudo; aos professores, colegas e funcionários co-presentes na minha jornada, tornando-a, ao mesmo tempo, mais agradável e instigante; à minha orientadora, pela compreensão; à minha família, por sempre estar junto a mim; a todos os participantes do centro espírita, especialmente àqueles que me ouviram e, principalmente, falaram, sempre com muita boa vontade; A Isaurinha e Tito, membros da COBEM e amigos novos, com os quais tive o mérito de conviver e ser contemplada com a estima; A Aloísio Ribeiro, Noraldino Pitanga, Clarice e Aldenora Cristina, parentes e amigos mais antigos pelos quais nutro especial carinho, e que de alguma forma, ou mesmo de várias, tiveram uma importância capital para a realização deste trabalho. Sem vocês, “novos e velhos”, a concretização desta etapa seria uma quimera, por isso, a todos, mesmo àqueles que por qualquer descuido da minha parte não citei, os meus sinceros agradecimentos.

RESUMO

Constituindo-se no bojo temático Modernidade, Religião e Identidade o propósito que norteou todo o trabalho dissertativo refere-se à compreensão dos processos e elementos que entram em jogo para a construção de identificações no espiritismo e prováveis reorientações existenciais. Com a finalidade de contemplar tal objetivo foi realizado trabalho de campo durante dois anos e meio em um centro espírita de grande porte na cidade de Salvador, entrevistas e aplicação de quinze questionários gravados com os participantes da instituição. Os resultados da pesquisa estão refletidos na estruturação dissertativa em quatro capítulos. Em dois deles procuro problematizar religião, modernidade e possíveis relações entre ambos; a emergência da Razão e do Sujeito Reflexivo; e a conformação cosmológica e histórica do espiritismo dialogando com outras instâncias sociais modernas. No capítulo intermediário foi abordado a estrutura organizativa e funcionamento do centro espírita levando em consideração seus rituais e práticas; e por último, analisados os processos de identificação contribuidores de redefinições de contextos e sujeitos em dimensões que abrangem reflexividade, corporalidade e performance.

Palavras-Chave: Espiritismo, reflexividade, corpo, processos de identificação.

ABSTRACT

Constituted of the thematic core of modernity, religion and identity, the purpose which orients all of the dissertation project refers to the processes and elements which enter in play for the construction of identifications in Spiritism and probable existential reorientations. With the end of considering this objective, fieldwork was carried out during two and a half years in a large Spiritist center in the city of Salvador, involving interviews and the application of fifteen questionnaires recorded with the participants of the institution. The results of the research are reflected in the dissertation's organization in four chapters. In two of them I attempt to problematize religion, modernity and possible relations between both; the emergence of reason and the reflexive subject; and the cosmological and historical conformation of Spiritism dialoging with other modern social instances. In the intermediate chapter I examine the organizational structure and functioning of the Spiritist center taking into consideration its rituals and practices; finally, I analyze the processes of identification which contribute to redefinitions of contexts and subjects in dimensions which include reflexivity, embodiment, and performance.

Key-Words: Spiritism, reflexivity, embodiment, processes of identification.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
DELIMITAÇÃO EMPÍRICA E PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS	15
CAPÍTULO I - RELIGIÃO E MODERNIDADE	20
CAPÍTULO II – ESPIRITISMO: HISTÓRICO E COSMOLOGIA	51
2.1. A Cosmologia Espírita	54
2.1.1. A caridade	66
2.1.2. O estudo	67
2.1.3. A mediunidade	68
2.2. O Espiritismo no Brasil	71
CAPÍTULO III – CONHECENDO A COBEM	85
3.1. DAS – Departamento de Ação Social	98
3.2. DEPAT – Departamento de Administração e Patrimônio	99
3.3. DIJ – Departamento de Infância e Juventude	100
3.4. DED – Departamento Doutrinário	102
3.5. DAM – Departamento de Assuntos Mediúnicos	108
3.5.1. O Setor de Passes	109
3.5.2. Setor de Atendimentos Espirituais	110
3.5.3. Setor Mediúnico	119
CAPÍTULO IV - EU, OUTRO E CONTEXTO: INCURSÃO ACERCA DE ALGUNS PROCESSOS DE IDENTIFICAÇÃO NA CASA DE ORAÇÃO	133
4.1. Construindo um perfil	136
4.2. Trajetórias e Processos de auto-identificação do Eu	147
4.3. Eu, corpo e contexto juntos na experiência de transformação	174
CAPÍTULO V – CONSIDERAÇÕES FINAIS	194
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	202
ANEXOS	211

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa, desenvolvida junto à linha de estudos *Saúde, Cultura e Sociedade* oferecida pelo Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais (PPGCS) da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (FFCH)/UFBA, tem uma origem um tanto quanto longínqua. Na época da seleção de Mestrado deste Programa o projeto então apresentado constituía-se em um prolongamento do trabalho anterior desenvolvido na graduação, materializado em sua forma acabada na Monografia de conclusão do Bacharelado. Esta, por sua vez, adensada em um tema de fôlego como o do estudo da religião enquanto recurso terapêutico, não só teve o seu ponto de partida como foi tecida mediante a minha participação durante três anos enquanto bolsista de iniciação científica no Núcleo de Ciências Sociais e Saúde (ECSAS) – situado nesta faculdade e também vinculado à linha de pesquisa deste Programa acima referida.

Em termos cronológicos, a elaboração do projeto da dissertação sucedeu-se quase imediatamente à defesa da Monografia, que teve por objetivo principal investigar o processo terapêutico do espiritismo em um centro espírita situado num bairro popular de Salvador. Tendo em vista o frescor dos dados, análises e debates realizados durante e no término da então recente pesquisa, foi-me praticamente impossível não construir um projeto que buscasse não só dar continuidade ao trabalho desenvolvido como também objetivasse preencher lacunas e responder questões que, sem dúvida, ficaram abertas.

Assim, como todo processo de pesquisa sempre aponta para múltiplas possibilidades, havia uma questão, dentre tantas outras sugeridas, presente de maneira latente na Monografia, mas que me intrigava profundamente. Tal questão foi ganhando corpo durante o Mestrado na medida em que ia cursando determinadas disciplinas¹ e dialogando com alguns professores e colegas, promovendo, neste sentido, alterações no projeto apresentado inicialmente ao programa, de tal sorte que ela passou a ser, hoje, o cerne do meu esforço dissertativo.

¹ As discussões travadas ao interior das disciplinas Teoria Social Contemporânea, ministrada pelo prof^a. Edson Farias; Pesquisa Orientada (PO), ministrada pelos professores Pedro Agostinho e Maria Rosário de Carvalho, bem como Estudos sobre Contemporaneidade, conduzida pelo prof^o. Milton Moura foram fundamentais para a redefinição do problema.

Ao reconstruir, na pesquisa monográfica, a trajetória de espíritas em relação às suas doenças e formas de tratá-las ficou patente nas narrativas dos participantes daquele espaço (pacientes, médiuns, doutrinadores e líderes) que para o sucesso da terapêutica proposta não era suficiente uma simples atenção voltada unicamente à doença, mas fundamental um olhar centrado no doente, havendo, neste sentido, nos discursos e práticas espíritas um apelo constante a uma redefinição existencial; uma mudança do agir, pensar e ser. Obviamente, concepção como esta envolve muito mais que uma ação setorializada ou estritamente voltada para algo específico, tais como manifestações patológicas. Tal compreensão religiosa imperiosamente punha constantemente em jogo todos os aspectos do seu arcabouço cosmológico tecendo continuamente uma estrutura simbólica e, conseqüentemente, práticas postas em diálogo com os crentes e prováveis adeptos, ou, dito de outra maneira, com tudo o quanto os crentes e prováveis adeptos eram ou acreditavam ser: suas representações, histórias, pertenças, biografias, etc.

Algo assim tão evidente e, ao mesmo tempo – estranha ironia –, difuso e pouco explícito naquele trabalho - na medida em que fazia parte da discussão central, embora não se constituísse ele mesmo enquanto tal – deixou de ser aprofundado, tornando-se uma inquietação crescente. Refiro-me a uma abordagem acerca das elaborações identitárias, ou, de outra forma, dos processos de identificação ao interior do contexto espírita. Longe de caracterizar-se enquanto uma ruptura com a proposta do projeto anterior, a questão que, em sua problemática, firmou-se de maneira mais contundente, passou a sugerir um redirecionamento e também um alargamento da discussão anteriormente proposta.

Construído na tessitura deste novo objeto temático: espiritismo e identidade, o meu objetivo geral passou, então, a ser *a compreensão dos processos e elementos que entram em jogo para a construção de identidades no espiritismo*, notando-se que esta proposta poderia tornar-se ambígua se – o que não é o caso – procurasse abarcar várias frentes de um mesmo problema. Uma delas, sem dúvida interessante, mas que não se constitui móvel do nosso trabalho, refere-se à construção identitária da religião enquanto grupo congregador de determinadas idéias e posturas que procura firmar-se nas fronteiras de embates com outros grupos ou segmentos igualmente arrematadores de determinados significados e práticas.

Este movimento pode ser observado com muita nitidez durante o processo histórico de formação e estabelecimento do espiritismo no Brasil a partir de meados do século XIX,

período no qual os espíritas forjaram sua identidade mediante o enfrentamento e/ou diálogo com vários setores da sociedade, como por exemplo, a Igreja Católica, o saber biomédico, o Direito, as camadas populares, a Umbanda e as classes médias (Camurça, 1997; Damázio, 1994; Giumbelli, 1997; Santos, 1997). Mas pode ser flagrado também em tempos mais atuais – mesmo porque uma construção identitária nunca cessa a sua (re)elaboração – quando voltamos o nosso olhar para o comportamento de espíritas em relação àquilo que se lhe apresenta como seu exterior, àquele “outro de fora”. Fato possível de ser percebido, como o faz Stoll (2004), através da reconstrução de narrativas biográficas de duas figuras emblemáticas do espiritismo brasileiro, Chico Xavier e Antonio Gasparetto, cujas histórias marcadas, cada um a seu modo, por um diálogo com o universo católico, contribuíram para a inscrição de vertentes diversas no seio espírita; ou ainda – polêmica instituída mais recentemente – com os livros psicografados pelo médium mineiro Robson Pinheiro, a exemplo de *Tambores de Angola* (2003) e *Aruanda* (2004), que além de abordarem veementemente a Umbanda fornecendo-lhe um teor positivo² criticam o sectarismo do espiritismo propondo um encurtamento das distâncias, assim como um diálogo mais perene e fértil com aquela religião. Desnecessário dizer que isto tem causado um rebuliço nos meios espíritas tendo em vista que propõe implicitamente, ou talvez até mesmo explicitamente, uma redefinição de alguns elementos da identidade espírita, já que sugere uma revisão de postura frente a Umbanda. Algo nada fácil e tranqüilo de se realizar, pois que um dos elementos discursivos historicamente constituidores dessa identidade espírita era a demarcação de fronteiras com a Umbanda, buscando incansavelmente sua afirmação mediante a negação de qualquer similaridade com esta última. Sem dúvida, a construção do eu num jogo de afirmação e negação com a alteridade (Rubem, 1988; Silva, 2003; Hall, 2003). Neste sentido, a proposta do médium mineiro parece traduzir-se senão em uma reelaboração identitária por completo, ao menos em uma abertura “oficial” de diálogo com outras religiões³ e uma renegociação de fronteiras. Estratégia inteligente de afirmação? Provavelmente. Conflituosa ao interior da própria religião, na medida em que esta sustenta – aliás, como praticamente toda religião no Brasil – um discurso da pureza baseado no

² Apesar de Pinheiro trazer para a discussão o tema de outras religiões – as Igrejas Evangélicas são também tematizadas através do livro *O Transe* – em se tratando especificamente de *Aruanda* e *Tambores de Angola*, o escritor, me parece, não deixa de submeter a umbanda a uma lógica e certa hierarquia espírita.

³ Pois não há como negar que este diálogo já ocorre sob vários aspectos no cotidiano dos adeptos.

revisitar das origens e fundamentos espíritas? Sem dúvida. Mais uma faceta do nosso já tão complexo, dinâmico e “mixado” campo religioso brasileiro? Incontestavelmente.

Contudo, como mencionei acima, o enfoque sobre a dinâmica de constituição dos grupos espíritas em suas relações dialógicas, políticas e conflituosas com outros estratos sociais religiosos ou não religiosos é uma abordagem que, embora interessante, por ora, neste trabalho, não será o foco, não obstante, em alguns momentos seja referenciado, pois – como não poderia deixar de ser – implícita e até explicitamente perpassa as relações e discursos dos participantes ao interior do contexto religioso. Nesse sentido, a perspectiva que me interessa mais de perto no momento, igualmente instigante e não menos complexa, diz respeito às redefinições existenciais que provavelmente ocorrem com os adeptos e com a própria religião quando as duas partes interagem, pondo em diálogo sempre contínuo, numa acepção goffmaniana, a identidade social religiosa com as identidades pessoais e do “eu” (1988). Como argumenta Weber (1982), a religião sofre modificações em suas práticas na medida em que ao atender os interesses dos fiéis ela não apenas contribui para a conformação de um certo *ethos* como também encontra-se sujeita a reelaborações no processo de angariar e manter um corpo estável de membros. Com efeito, é possível observar nos centros espíritas formas particularizadas de interpretar e viver a doutrina em que os aspectos cosmológicos adquirem relevância de forma diferenciada, conformando assim *ethos* espíritas bastante específicos. Sob esta perspectiva, trata-se de uma interação dialógica, de um ir e vir, onde são constantemente acionados, redefinidos e reorientados, tanto por parte da religião quanto da perspectiva dos fiéis, símbolos, percepções e emoções.

Em se tratando mais detidamente dos membros, nestas novas reelaborações e redirecionamentos processuais imbrica-se um feixe complexo de significações e traços identitários de diversos níveis e tradutores de várias pertenças. Característica da Modernidade, onde mecanismos de auto-identidade são formados e formadores das instituições modernas, o “eu”, segundo Giddens (2002), é elaborado reflexivamente em meio a uma multiplicidade de opções e possibilidades. Sem desconsiderar o acesso diferenciado ao poder e ao consumo, assim como as desigualdades e diferenças fundamentais presentes no mundo capitalista, compondo as referências identitárias dos sujeitos, à exemplo da etnicidade, gênero e classe, Giddens argumenta que a elaboração identitária torna-se um empreendimento organizado reflexivamente no qual narrativas são

construídas e continuamente revisadas proporcionando a seleção e agregação a “estilos de vida” os mais distintos. Contudo, em meio a tantas escolhas e “mecanismos de desencaixe” possibilita também aquilo ao que ele denominou de “insegurança ontológica do eu” afetando o “casulo protetor” constituído, sobretudo, na infância.

Em uma cultura moderna de altos “riscos” tornam-se primordiais a seleção e o relacionamento com instituições que possam promover segurança ao eu abalado. A religião, assim, pode ser uma dessas instituições. Todavia, é importante ressaltar que em se tratando de tematizar o contexto brasileiro e seu universo religioso, a leitura que o sociólogo faz da Modernidade racionalizante e racionalizadora em suas relações e conseqüências para o eu igualmente racionalizador e plenamente consciente em todos os instantes da vida não pode ser simplesmente transposta para a nossa realidade por ser esta não apenas marcada por tradições muito diversas, como também levar em consideração que este eu reflexivo não o é em todos os momentos e dimensões da vida.

Entretanto, Giddens tem razão ao pontuar outros aspectos que têm peso na dinâmica das redefinições das identidades. Um deles, sem dúvida, constitui-se nos hábitos de classe aos quais os freqüentadores, no caso aqui especificamente tratado, dos centros espíritas, estão atrelados, contribuindo para a diferenciação dos diversos contextos desta religião, tendo em vista as camadas sociais neles envolvidas. Trata-se, por conseguinte, de perceber a pertença de classe não pela ótica estreita do meramente econômico, mas de ter em conta a existência de uma produção simbólica na qual perpassam valores, estilos e percepções fornecendo indicações dos contornos entre os grupos sociais específicos.

Não obstante a dimensão “reflexiva” priorizada por Giddens ser de importância capital para este trabalho, não podemos deixar de levar em consideração que ela é também insuficiente para abarcar os processos de identificação desenrolados entre sujeito e contexto ao interior dos centros espíritas, nos quais entram em jogo tanto outros aspectos pertencentes às biografias dos sujeitos quanto elementos da cosmologia religiosa. Dessa forma, outros ângulos, como o ritual e o corpo, são trazidos à discussão, pois também eles fazem parte de maneira ativa e não menos importante da dinâmica de tais processos. Uma certa literatura sobre ritual e o conceito bourdiesiano de *habitus* tornam-se, assim, fundamentais, para a abordagem do problema.

Com o intento de alcançar o objetivo principal levando em consideração os aspectos acima mencionados e, conseqüentemente, apreender da melhor maneira possível as dimensões da pesquisa, foi estruturado um plano de trabalho orientado por objetivos específicos, através dos quais busquei refletir a concepção mais geral da dissertação e operacionalizar as etapas do trabalho. Os objetivos transparecem, assim, ao longo da estrutura dissertativa, contemplados em capítulos específicos. São eles:

- i) problematização da religião no contexto da modernidade, momento a partir do qual insurgi-se um demanda teórica e empírica por uma discussão do sujeito e toda a problemática que o envolve;
- ii) reconstituição do histórico, da cosmologia espírita e de suas principais categorias, percebendo nesta discussão como se deu e em que se constitui uma identidade espírita forjada no bojo do mundo moderno;
- iii) Análise da composição dos meios e elementos constantes na dinâmica dos processos de identificação e de reelaboração identitária ao interior dos quais interagem estrutura religiosa, biografias, narrativas e experiências no espaço do centro espírita.

DELIMITAÇÃO EMPÍRICA E PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

Foi realizado um levantamento exploratório dos centros espíritas da cidade e uma seleção prévia - mediante alguns critérios como porte, estrutura e tempo de fundação - daqueles onde possivelmente a pesquisa poderia ser realizada por se adequarem aos critérios estabelecidos. Após tentativas frustradas em alguns centros tive acesso através de colegas de faculdade a uma casa espírita de grande porte localizada no bairro de Brotas da cidade de Salvador e freqüentada majoritariamente por uma classe média. Fundada há mais de 30 anos, isto lhe confere um caráter de instituição solidamente estabelecida e um corpo de fiéis fortemente agregado à instituição. Com uma estrutura física considerável, instalado em um prédio de cinco andares no qual também funciona uma creche que presta serviço à comunidade carente do bairro, o centro abriga um grande número de pessoas (espíritas, colaboradores e simples freqüentadores) que por ali transitam diariamente. São pessoas que

vão buscar os serviços da religião ou estão engajadas em algumas das muitas atividades oferecidas pelo centro nos mais variados horários durante toda a semana.

Assim, com a finalidade de atingir ao que foi inicialmente estabelecido no projeto fui para campo imbuída do sincero desejo de observar o dia-a-dia da Casa de Oração, como é chamada, e quiçá a vida cotidiana dos participantes. Algo que mostrou-se, a priori, não muito fácil de ser atingido, pois, as pessoas embora extremamente amáveis e atenciosas são também muito reservadas, e ao que pude constatar durante a minha permanência no centro, não é muito comum as relações de amizade extrapolarem o âmbito da instituição. Este hábito, sem dúvida, nos primeiros meses se constituiu num obstáculo para alguém ainda estranha como eu, que tinha a ousada pretensão de gozar da intimidade daqueles que mal conhecia, ávida por ouvir histórias tão delicadas quanto as que envolvem momentos críticos, crises existenciais e convivência com familiares e amigos. No entanto, com o tempo este óbice foi parcialmente removido graças a atenção e solicitude que os participantes daquela casa sempre demonstraram para comigo. Além disso, a medida que o tempo passava fui me familiarizando, ficando mais próxima daquele universo absorvente. Tornei-me freqüentadora assídua de todas as atividades a que tive acesso, inclusive das reuniões em que ocorre o transe. Fato que além de me suscitar felizes momentos de aprendizado, proporcionou-me a compilação de um farto material de campo.

Neste sentido, para tentar abarcar toda a dimensão da pesquisa, bem como contemplar o meu objetivo principal o trabalho empírico ocorreu da seguinte forma:

a) Através de um processo de observação durante mais ou menos dois anos e meio – de junho de 2003 à janeiro de 2006 -, que compreendeu idas sistemáticas ao centro, participação em todas as atividades nas quais foi permitido o acesso e aproximação dos sujeitos atuantes nestes contextos: lideranças, doutrinadores, médiuns, etc. Foram coletados dados gerais sobre os grupos, suas histórias e organização interna tendo como suporte todas as fontes secundárias possíveis de serem coligidas, como jornais, atas, registros e documentos históricos da instituição, além das entrevistas feitas e conversas mantidas com os membros. Características e performance das atividades foram descritas e mapeadas. Para tanto, foram registrados em relatórios de campo aspectos físicos e estruturais da instituição, organização e desenvolvimento das reuniões e rituais, procedimentos rotineiros e/ou

acontecimentos inusitados. Atenção procurou ser dispensada também a aspectos comportamentais e de relacionamento dos agentes inseridos nestes espaços, bem como a comentários e impressões externalizados pelos sujeitos. Assim, busquei centrar a atenção em aspectos observáveis da experiência religiosa a partir dos diferentes grupos e categorias de pessoas envolvidas no universo estudado, levando em consideração tempo de inserção no contexto religioso, funções desempenhadas, cargos e papéis assumidos.

b) A pesquisa incidiu sobre o conjunto de indivíduos freqüentadores há mais de cinco (05) anos, assíduos e participativos no centro. Esta seleção se fez necessária para possibilitar o trabalho com grupos delimitados de membros efetivamente envolvidos com a cosmologia religiosa e que se auto definem espíritas. Neste sentido, as conversas informais e algumas entrevistas gravadas se configuraram em um contato preliminar e antecipação à aplicação dos questionários. Elas foram feitas fundamentalmente com algumas lideranças.

c) A aplicação de um questionário sensível ao contexto cultural estudado a quinze membros da instituição, entre eles doutrinadores, médiuns e trabalhadores de maneira geral. A aplicação do questionário foi acompanhada de gravação, fato que permitiu a obtenção de um entrevista ampliada. O instrumento foi estruturado de maneira a destinar-se a uma abordagem da trajetória religiosa, do nível de envolvimento com o atual grupo religioso em que está inserido e das relações que mantém com os outros participantes. Também busquei caracterizar a experiência religiosa propriamente dita, os modos de vivência nos rituais, bem como as percepções que os entrevistados têm deles mesmos e de suas possíveis redefinições existenciais.

Face essa coleta de informações, procurei analisar os dados por meio de duas entradas: quantitativa e qualitativa. Foram criados tanto quadros, tabelas e categorias visando a apreensão de conjunto do universo da pesquisa, construção do perfil do grupo, assim como possíveis ilações e relações estruturais e conjunturais mais amplas, quanto analisadas as narrativas dos respondentes, buscando captar as dinâmicas dialógicas envolvendo “eu, outro e contexto”.

A pesquisa foi, assim, adensada em uma elaboração dissertativa manifesta em quatro capítulos. O primeiro deles, *Modernidade e Religião*, destinou-se a uma abordagem do contexto da modernidade situando, segundo autores que discutem o tema, as principais

configurações que a informam – dentre elas, a temática do Sujeito Moderno -, assim como problemáticas e perspectivas da religião localizadas no espaço-tempo moderno. Isto mostrou-se necessário, primeiro, para construirmos um quadro panorâmico deste amplo tema que é a religião na modernidade; segundo, por aparecer enquanto um suporte necessário ao núcleo central da dissertação, cuja análise refere-se aos processos identificadores no espiritismo. Um esforço analítico que necessariamente remete às características e dinâmica do mundo moderno, a emergência “teórica e empírica” do Sujeito e da identidade neste universo, assim como escolhas, dramas e processos (des)identificadores vivenciados por ele nas configurações destes espaços.

No segundo capítulo busquei caracterizar a cosmologia espírita e reconstruir, ainda que brevemente, o seu histórico não só no país de origem, mas também, e principalmente, no Brasil. Tal esforço se fez necessário por entender que a apreensão do que ocorre (e como ocorre) entre sujeito-contexto envolvendo diálogo, reelaborações e transformações não poderia ser bem sucedida sem a compreensão impreterível da estrutura e “visão de mundo” religiosa abrangendo suas concepções e práticas mais gerais. Por sua vez, estas últimas também não poderiam ser açambarcadas desvinculadas das principais tendências gestadas ao longo do período em que o espiritismo foi introduzido e se firmou no país. Estas tendências que o espiritismo brasileiro desenvolveu são imprescindíveis não só para se compreender as várias formas pelas quais elas podem comparecer atualmente nos centros espíritas, mas como são construídas novas possibilidades de remodelagens mediante a interpenetração sempre contínua e atuante entre símbolos e signos “novos e velhos”, contextos e sujeitos transformadores de si mesmos e do entorno, corroborando para a construção de identidade ou identidades específicas.

A pesquisa empírica está retratada nos dois capítulos subsequentes. Eles são o resultado do meu trabalho de campo desenvolvido durante dois anos e meio na Casa de Oração Bezerra de Menezes. A, então, estrutura, caracterização e funcionamento do centro espírita estão refletidos no terceiro capítulo, onde procuro fazer um mapeamento das principais atividades e rituais da instituição. Cotidiano que quase sempre leva os participantes a uma reorientação de expectativas, visão de mundo e relações de alteridade, com uma conseqüente pretensão de mudança de comportamento. Dessa forma, utilizo boa parte de um farto material de campo, cujos relatórios registrei observações e inferências.

Além disso, contei também com um material de apoio, fontes secundárias, para a confecção deste capítulo, à exemplo de jornais de grande circulação e documentos e pesquisas encontrados na Secretaria de planejamento da Prefeitura de Salvador. Ajudou-me ainda a compor uma certa “Identidade Social” do centro alguns relatórios de exercício findo e documentos (estatuto e regimentos) que juntamente com os relatórios de campo se conformaram em uma forte ferramenta na descrição da estrutura organizativa da COBEM e no desenvolvimento de suas atividades.

O quarto e último momento da pesquisa constitui-se na análise de dados propriamente dita. Procurando combinar informações de cunho quantitativo e qualitativo busquei através de entrevistas e quinze questionários aplicados - material este trabalhado por meio da criação de categorias e da análise das narrativas – abordar e esmiuçar aspectos relacionados à adesão e trajetória religiosa, envolvimento com a religião e o centro, às experiências vividas nos rituais envolvendo síntese e expressões corporais e às percepções e compreensões construídas pelos participantes acerca de si e dos outros antes e depois da religião, tentando demonstrar se tais processos dialógicos contribuem e em que medida contribuem para as identificações e redefinições existenciais.

Mediante esta apresentação acredito ter conseguido dar mostras de um esboço geral do meu trabalho, esperando não só ter atingido os objetivos propostos como recompensar o leitor, que ao mergulhar no horizonte de significados e práticas que busquei reconstruir da melhor maneira possível sinta-se, assim como eu, envolvido pelas histórias e dramas contados pelos próprios autores, mas partícipes da vida de todos nós. Obviamente, e como poderia não ser, que o recontar dessas histórias conta com a minha participação. O que longe de ser um problema, configura-se em mais uma possibilidade daquilo que é “ser com outros”.

I

Religião e Modernidade

O que é Modernidade?

Uma indagação ao mesmo tempo ampla e profunda, frente a qual ensaiando um giro de 360 graus percebe-se a extensionalidade de suas dimensões, insinuando o vislumbre de outras tantas interrogações pelas quais se pode iniciar a construção deste complexo fenômeno. Algumas delas podem tratar de suas características, origens e implicações, ou em outros termos, inquirir acerca do que e como se define a modernidade. Sob qual prisma defini-la? E ainda, hoje se vive na modernidade ou ela já está superada em favor de uma pós-modernidade? E os problemas – não me refiro nem aos do plano cotidiano, mas aos da dimensão teórico-filosófica que foram instaurados com a narrativa da modernidade – já foram superados ou não? Que diagnósticos são feitos para a atualidade? Quais os caminhos apontados? Ou não há caminho algum para indicar? Para onde estamos indo... baseados em que... com quem...?

A época moderna é compreendida, definida e discutida por inúmeros pensadores (Weber, Horkheimer, Adorno, Nietzsche, Touraine, Bauman, Habermas, Foucault, Giddens, Baudrillard, Berman, Eisenstadt são apenas alguns deles) que desfrutam da liberdade de escolha – sem dúvida, condição oriunda da e na Modernidade – mediante a possibilidade de um horizonte temático extremamente vasto. Sendo assim, a Modernidade pode significar para uns o mapeamento das concepções e estratégias políticas com os seus respectivos antecedentes e conseqüentes; o diagnóstico das estruturas e conjunturas sócio-culturais enfatizando não apenas a liberdade, mas as incertezas e inseguranças modernas, ou para alguns mesmo pós-modernas – todas filhas diretas da individualidade e individualismo, estes, por sua vez, gestados nas entranhas do ventre-mater da Modernidade -; outros, no entanto, põem o acento nas estruturas e processos econômicos, nos avanços científicos e revoluções tecnológicas para proceder ao entendimento deste mundo contemporâneo “globalizado”; e outros há, ainda, que mergulham fundo nos próprios fundamentos do discurso moderno tentando divisar-lhes os pressupostos e matrizes filosóficas no afã não só de identificar e analisar, mas também tecer críticas e propor

alternativas ao que construiu e ossificou-se enquanto pilar de sustentação deste grande discurso.

Tamanha amplitude de abrangência acarreta, indubitavelmente, um leque igualmente amplo e não menos diversificado de opiniões, posturas, compreensões (outra característica destes tempos). Todavia, em um ponto, me parece, todos concordam: seja no plano teórico ou empírico a proliferação da narrativa moderna com tudo o que lhe constitui e a própria Modernidade só tornaram-se possíveis face o deslocamento – não sem conflitos e em processos históricos complexos e demorados mediante os quais se deram o “desencantamento do mundo” e a “secularização” (Weber, 1982; 1994) – da encachapante matriz de pensamento religiosa que maestrou amplamente legitimada durante um longo período da história da humanidade em que organizou e fundamentou o “ser” e o “existir” do mundo ocidental. Deus e a religião deixaram de ser o eixo pelo qual orientava-se o mundo e suas significações. O ponto pacífico e as concordâncias, contudo, cessam por aí. Atualmente, até o local e significado da religião no mundo moderno é tema de controvérsia, indo desde aqueles que consideram, como nos informa Pierucci (1998), que o mundo está sendo reencantado até aqueles que acham que a expressão de religião moderna diz respeito apenas aos movimentos fundamentalistas (Bauman, 1998).

Este capítulo pretende-se a uma discussão não exaustiva acerca do significado “moderno” fazendo-se valer da contribuição de alguns autores (Touraine, Habermas e Giddens), bem como das complexas relações que se estabelecem entre a religião e contexto social, com suas demandas e significados construídos na modernidade.

I

Emergir a modernidade enquanto tema analítico é dar-se conta, minimamente, das atividades produzidas e difundidas pelo homem, sejam elas políticas, produtivas, científicas, administrativas, artísticas, tecnológicas ou econômicas, tal e qual as conhecemos hoje, enquanto práticas possíveis mediante o processo histórico através do qual o transcendentalismo e as explicações finalistas foram secundarizados no “ato” da

humanidade em favor da instauração de uma antropocéia e de uma crescente diferenciação dos âmbitos sociais. Weber (1980; 1982) identifica este fenômeno ao procurar compreender o modo específico de desenvolvimento ocorrido no Ocidente, no qual a relação entre modernidade e racionalismo tornou-se expressiva, sobretudo, nas emaranhadas interconexões da empresa capitalista com a burocracia, marcando a modernidade pelo que o autor denominou de “ação racional econômica e administrativa” voltada a fins. Sob este aspecto, referindo-se a um conjunto significativo extremamente complexo de relações sociais que orientam as ações, antes de qualquer “fazer” cuja autoria é reivindicada pelo homem e não atribuída a Deus, a modernidade funda-se porque o indivíduo ocidental reconhece para a regência da vida uma outra “divindade”: a Razão. A ordenação do mundo passa a ser reconhecida mediante a atividade racional, e o homem enquanto um sujeito particularizado no mundo devido a esta atividade, desprendendo-se do fluxo contínuo da vida, do tempo, para melhor compreender a eles e a si próprio.

De acordo com Habermas (2002), esta compreensão torna-se evidente em Hegel, para quem a modernidade é caracterizada pela consciência de si e da história. Na análise dos tempos modernos há o reconhecimento de uma história universal e a especificidade do tempo presente caracterizado tanto pela genitividade do novo, sempre aberto a um futuro heterogêneo e indeterminado, quanto pelo movimento contínuo de rompimento com o passado. Esta nova condição, entretanto, leva a uma outra que, para Hegel, configura-se no cerne dos novos tempos e no próprio problema da filosofia moderna: a necessidade de autocertificação. Na medida em que recusa-se a reconhecer-se em um passado que ela mesma identifica e reconstitui, a modernidade tem que buscar em si mesma os fundamentos para sua auto compreensão e auto afirmação.

Esta necessidade manifestou-se inicialmente no campo das artes, onde a crítica da experiência estética valeu-se de uma consciência de época para auto avaliar-se e, ao mesmo tempo, o presente não podia obter consciência de si a partir de uma figura do passado, tornando-se a atualidade, o transitório, o eixo de intersecção entre tempo e eternidade na arte. (Veja Habermas, pp. 13 e seguintes). Contudo, ela transborda para o “todo” da modernidade, mediante o qual a filosofia hegeliana identifica o princípio da subjetividade enquanto estrutura dos “tempos modernos”, marcado tanto por sua liberdade de reflexão ao

auto conhecer-se e reconhecer suas expressões (Estado, religião, moral, arte, ciência, etc.), quanto pela possibilidade de estranhamento, alienando-se.

Sob este fundamento, a Modernidade em um sentido amplo presentifica-se por duas configurações intercambiáveis fundantes do discurso e da prática modernos. Uma, constitui-se em torno do binômio razão-mundo levando em consideração como o primeiro termo desta relação abarca e tematiza a realidade, formulando construtos próprios que se pretendem extremadamente objetivos sobre o segundo; e, posto que ao utilizar meios destinados à apreensão do que se lhe apresenta exterior torna-se irresistível à razão voltar-se a si, revendo fundamentos, dialogando consigo mesma e questionando-se. Tal perspectiva, fruto dileto da filosofia moderna e background dos discursos e práticas científicas, naturais ou sociais (Kuhn, 1992; Alexander, 1987; 1999), fornecendo-lhe a condição de legítimos, refere-se à capacidade de reflexão sobre as práticas e de reflexão da reflexão das práticas mediante o estabelecimento de regras rigorosas de lógica e coerência.

È no cerne desta abordagem que na filosófica kantiana, por exemplo, a razão torna-se o tribunal da cultura. Todavia, ela, em Kant, acaba cindida em vários momentos, cada qual com seus próprios critérios de validade, cuja unidade passa a ser apenas formal, não obstante, o filósofo não perceba essas diferenciações como cisões. Algo que leva Hegel a questionar acerca da capacidade desta razão de propor normatividade e equilíbrio a uma modernidade disposta a romper com os vínculos do passado. E quanto mais as dimensões da existência desenvolvem-se mais as cisões são presentes e poderosas. Dissociações que Hegel tenta – ao que parece, sem muito êxito – superar através do conceito de “absoluto” e da filosofia do sujeito. (Habermas, 2002).

A outra configuração moderna diz respeito à problemática instaurada com a emergência de um sujeito que reflete, sente e particulariza-se frente a um mundo instituído enquanto seu objeto, traduzindo-se desde o seu início em uma relação também cindida, com implicações profundas nas formas de apreensão (sociológica, filosófica e científica de maneira geral) e exercício da realidade. É segundo esta problemática bifronte que Touraine (1994) identifica a Modernidade precisamente com estes dois grandes movimentos inicialmente complementares e contraditórios, mas que gradualmente vão se distanciando. Uma separação crescente não pressentida, ou ao menos, não sentida com tanta agudeza em seus primórdios no século XVII, e mesmo no início do século XVIII, em que, de um lado,

lenta e vigorosamente passou a delinear-se um mundo objetivo, natural, regido por leis passíveis de apreensão e manipulação pela razão, e, do outro, erigindo-se os pilares do Sujeito-Humano, não divino e transcendental, desvinculado dessas bases por Descartes, mas que encontra seus pressupostos, conforme Touraine – e mesmo outros autores, como Dumont – nas construções religiosas mesmas.

Em se tratando da problemática do Sujeito, de acordo com o sociólogo francês, todas as religiões de revelação introduziram o princípio de subjetivação do divino, entretanto, duas correntes religiosas, sob este aspecto, merecem destaque por parte do autor. Uma delas é a Escolástica de Agostinho, que ao abordar o conflito entre a infinitude e divindade do homem e a sua temporalidade busca o interior descobrindo uma subjetividade através do questionamento da “ordem racional da criação” e do significado de Deus, notabilizando, assim, o princípio da subjetivação, pois, ao perguntar o que é Deus, ele não encontra resposta nas suas manifestações exteriores, embora belas, mas voltando-se para o seu interior, no qual depara-se com a razão: a alma criada por Deus a sua própria semelhança. É, portanto, em Agostinho que se permite a passagem de um exterior para o interior.

A outra corrente, de certa maneira, submete a consciência individual à coletiva, às regras e papéis sociais por meio da “teologia da fé” luterana, a qual, constituindo-se em um capítulo do processo de secularização, contribui para a desmagização da religião, construindo o indivíduo moral na medida em que procura romper “práticas mágicas” da Igreja Católica, levando o homem a buscar uma relação direta com Deus, perante o qual deve sujeitar-se pela fé e pelo amor. Neste sentido, a este homem liberado de mediações e intermediários para ter com o Criador, lhe são atribuídas a solidão e a responsabilidade de si mesmo, instituindo, assim, a noção de sujeito não divino.

Com esta interpretação Touraine rejeita a idéia de que o individualismo é um advento tão só dos tempos modernos, quanto uma concepção de que o holismo seria uma característica das sociedades tradicionais marcadas pela religião. No que tange à subjetivação, para ele, os universos religioso e moderno se tocam justamente porque em Agostinho e em Lutero é possível encontrar as origens do individualismo moderno e a alavancagem dos processos de desencantamento do mundo.

Descartes é um dos pensadores influenciado por esta tradição. No lugar da separação cada vez maior entre indivíduo e divindade o filósofo põe o dualismo que irá marcar toda a modernidade: Sujeito e Razão. Já que ao procurar uma explicação para a existência de Deus, o homem reconhece-se com vontade criadora e descobridor de leis da natureza, notando que liberdade e conhecimento racional são dois aspectos não necessariamente excludentes – pensa ele – mas auto complementares. O mundo da natureza e de Deus separados, se comunicam pelo homem, que tanto procura subordinar o mundo sensível as suas necessidades, quanto, não sendo Deus, percebe-se como um EU que pensa, formula opiniões, tem vontades e desejos, e que põe ordem ao mundo através de um pensamento racional. Com a construção de que o indivíduo não é natureza, mas também não é simplesmente criatura de Deus, e sim sua imagem semelhante Descartes torna-se o principal responsável pela transformação do dualismo cristão em um pensamento moderno do Sujeito.

Reforçando as formulações cartesianas por um ângulo diferente, uma outra maneira de se perceber a formação da subjetivação é através da teoria do Direito Natural, que tem em Locke uma das suas maiores expressões. Entendido enquanto princípios preexistentes a qualquer situação do Estado ou particular, o Direito Natural adquiriu uma dimensão econômica separada do poder político e em oposição, sobretudo, ao regime absolutista, fornecendo bases tanto para o surgimento do Individualismo Moderno, quanto para a sociedade civil. O Contrato Social funda a dualidade e também tenta dar conta da sociedade civil e do Estado, ao mesmo tempo em que fomenta o pensamento burguês e movimentos operários; e desde Descartes, passando por Locke e chegando até Kant ganha força a secularização do pensamento cristão em que o sujeito divino vai cedendo lugar ao sujeito humano, ator responsável por suas ações e portador de uma consciência. De início uma vertente não partícipe da dicotomização, mas complementar a outra que marca a sociedade moderna, a Razão. Contudo, no desenrolar empírico e teórico destes dois grandes eixos articuladores da Modernidade nem sempre foi possível uma composição harmônica dos termos, em que, para Touraine, o tema do sujeito se enfraquece durante o século XVIII em detrimento dos avanços da secularização e do capitalismo, só recobrando força a partir do século XIX, quando surge uma profunda crítica à Razão. Neste sentido, arremata o autor, ocasionando uma tradição definidora de um modo de vida no qual combinando-se

secularização e desencantamento do mundo, os dois termos criam relações demasiado tensas entre si, durante as quais ora priorizou-se a razão, ora enfatizou-se o sujeito, trazendo consigo, uma e outro, implicações graves para a própria vida, pois como afirma o sociólogo:

(...) A modernidade não repousa sobre um princípio único e menos ainda sobre a simples distribuição dos obstáculos ao reinado da razão; ela é feita do diálogo entre Razão e Sujeito. Sem a razão o Sujeito se fecha na obsessão da sua identidade; sem o Sujeito, a Razão se torna o instrumento do poder. Neste século conhecemos simultaneamente a ditadura da Razão e as perversões totalitárias do Sujeito; é possível que as duas figuras da modernidade, que combateram ou ignoram, finalmente dialoguem e aprendam a viver juntas? (p. 14).

Na concepção do sociólogo francês torna-se, então, preponderante o resgate, em outras bases, da relação sujeito-razão, na medida em que a modernidade se instaurou e desenvolveu tendo por marcos uma separação crescente entre mundo objetivo e subjetividade, esta, aliás, cedendo terreno para o individualismo e a apelos de liberdade. Tal configuração não só desencadeou práticas solipsistas e políticas totalitárias constituintes das empiricidades, como informa e foi informada por uma razão que, trilhando caminhos tortuosos, experimenta desde o apogeu, quando reverenciada e “cortejada” por muitos – obviamente, não sem controvérsias e contestações – até seus momentos mais amargos nos quais parece não dar conta do próprio território moderno em que, ao mesmo tempo, criou e criou-se, revelando cansaço e, para alguns mesmo (á exemplos da Escola de Frankfurt), sinais de completo esgotamento, tornando-se alvo de severas críticas. (Touraine, 1994; Habermas, 2002).

Todavia, a razão, sobretudo no séc. XVIII, era percebida pelos pensadores da época como a possível responsável não só pelo novo estado racional que se legitima, mas também pela instauração e manutenção de valores como a liberdade e de “estados” felizes e de abundância¹. Voltados para o desenvolvimento de um método do pensar, os filósofos iluministas através das idéias de racionalização ou modernização concebem a experiência no sentido de percepções e sensações pelas quais a razão tem que passar para chegar à verdade. No mundo agora fundamentado racionalmente crenças, sentimentos, tradições e valores são desprezados ou utilizados enquanto meios para se chegar aos fundamentos de

¹ Algo que, segundo Touraine (1994), não se confirmou.

universalidade e igualdade inerentes ao sujeito. Ao voltar-se para o método, o iluminista opera uma separação entre racionalidade e não racionalidade (valores, preconceitos, contextos socioculturais, etc.) acarretando duas implicações: 1º. A de que há uma essência comum a todos os homens, seja natureza, razão, humanidade, que é universal e igualitária. Logo, o homem é naturalmente igual; 2º. Esta isonomia natural, essencial e universal está encoberta pelos valores, preconceitos, instituições e contextos sociais e culturais forjados historicamente, mascarando a “igualdade individual” e produzindo a desigualdade. Uma vez descoberta esta realidade e de posse dela, igualdade, liberdade e mesmo felicidade tornar-se-iam as inevitáveis conseqüências (Simmel, 1998).

Esta nova concepção de Homem na qual opera a razão está alicerçada nas mesmas idéias compartilhadas por uma ciência natural da existência de leis gerais, entendendo-o enquanto um ser universal e abstrato que abarca o particular, o específico. Indo nesta direção, são traços característicos deste pensamento a necessidade de substituição de uma moral religiosa pelo conhecimento das leis naturais; a valorização do prazer e gosto estético deste mundo natural com leis e encantos próprios internos a si mesmo e a constituição de um pensamento político e social no qual as formações coletivas orientadas pelo homem racional – e não mais um Deus ou religião – passam a ser fontes de valores, isto é, as diretrizes determinantes do bem e mal, do certo e errado.

Não obstante a construção analítica e crítica da ilustração em torno da tradição e em nome de um festejado destaque à razão, esta última, bem como o período moderno não escapam à crítica de pensadores da modernidade, como Hegel, Weber e Rousseau. Este último, longe de considerar a razão por si só como portadora de estados de felicidade e liberdade, chama a atenção para a profunda desigualdade na qual a sociedade moderna do seu tempo encontra-se mergulhada, contrapondo ao caos que observa a proposta de “pacto social”, tentando estabelecer um vínculo entre necessidade e liberdade. (Rousseau, 2004; Touraine, 1994).

Assim, a ideologia modernista seria, sem dúvida, um pensamento secularizado que rejeitaria todo o mundo sagrado, mas que também, através de várias de suas expressões, procuraria manter em outras bases – talvez, não com muito sucesso – a relação fomentada pelo pensamento cristão onde o individualismo moderno fincaria suas origens. Não se trataria mais de uma determinada metafísica Deus-Homem, mas homem-Natureza/Universo

em que se buscaria unir razão e vontade, sistema e voluntarismo. Preocupação com a ligação ente “natureza interior” e exterior presente ao longo dos séculos XVII e XVIII, que se tornará cada vez mais distante no desenrolar da modernidade na qual o sujeito parece perder-se e uma razão instrumental impor-se. Dessa forma, se durante este período constituiu-se o progresso da ideologia e dos princípios iluministas, nos séculos seguintes consubstanciou-se a prática desta filosofia em transformações e progressos nos âmbitos político, social e econômico. A modernidade se vê permeada não apenas pelo pensamento racional, mas ela é experienciada no bojo de um progressismo onde a vontade de ser também marca o seu espaço. Sendo assim, as leis naturais e sua evolução são identificados no desenvolvimento capitalista, no esquadramento urbano e na pujança industrial parametrada pelo suporte técnico-científico, como, aliás, Weber já havia muito bem identificado.

Nesse sentido, grande parte do pensamento que se seguirá nos “novos tempos” se dedicará a uma análise bastante crítica dos processos e conformações modernos, bem como demonstrará profundo desencanto com a razão, buscando alternativa a ela. A crítica, de maneira geral, refere-se à submissão dos sujeitos aos sistemas, standardizações e normas; ao predomínio cada vez maior de uma razão instrumental e a um estado da sociedade moderna que torna-se progressivamente menos coeso e “sólido” em detrimento de fluxos múltiplos e contínuos de mudanças. (Touraine, 1994; Habermas, 2002; Giddens, 1991).

Touraine (1994) delimita a crise moderna em três momentos aos quais estão vinculadas as respectivas críticas. Uma, diz respeito ao esgotamento do movimento de libertação iniciado e propalado pelos iluministas, suplantado pelo outro da racionalidade técnico-instrumental e suas conseqüências. Estes, por sua vez, apreendidos através da alienação em Hegel e Marx, ou associados, como em Schopenhauer, ao egoísmo e ao interesse, ou ainda, por meio da pessimista Teoria Crítica, onde a visão racionalista do mundo depauperada em favor da ação puramente instrumental é denunciada, na mesma medida em que o ‘eclipse da razão’ com sua incapacidade de emancipar-se é diagnosticada.

Estes dois momentos da crise levam a um terceiro ainda mais profundo – já comentado em outra parte -, de difícil conciliação entre totalidade e pluralidade que se manifesta nas mais diversas dimensões, desde alma-corpo, até Sociedade-Estado e Sociedade-Indivíduo. Nesse sentido, fica difícil equacionar nos contextos modernos a

noção de liberdade, e mesmo a de felicidade, cogitada pela Ilustração, com as manifestações práticas e discursivas de poder, controle, integração e repressão extraordinariamente presentes e tão bem discutidas por Foucault (1999). Como alcançar o equilíbrio? Como encontrar a unidade mediante a necessidade moderna de “autocertificação” e de sua “consciência do tempo” com tudo o que lhe envolve, nos quais o experienciado se traduz numa existência extremadamente acelerada e fragmentada? A tal ponto que os campos social e cultural longe de qualquer unidade e perenidade – como já identificava Hegel e mesmo Baudelaire no campo das artes – o que temos é a capturação do eterno no instante, no efêmero do presente que se realiza sempre aberto à indeterminação do futuro.

Nietzsche também percebe as dificuldades da modernidade e adotando a crítica de Schopenhauer sobre o individualismo, demonstrará descrença em relação à razão e à modernidade fragmentada, sucumbida ao utilitarismo e à subordinação do “Ser Individual”. (Habermas, 2002). Rejeitando toda uma filosofia do Sujeito, assim como o Cristianismo, para ele:

A modernidade conduziu ao nihilismo, ao esvaziamento do homem cuja potência total foi projetada no universo divino pelo cristianismo e que não possui nada além da sua fraqueza, o que acarreta a sua decadência e o seu desaparecimento inevitável. (Touraine, 1994; 118, 119).

Trata-se, então, para Nietzsche, de resgatar por outras vias – obviamente não a religiosa – os valores perdidos, a “energia vital” do homem e sua “vontade de poder” extraviadas na modernidade. Num retorno ao passado, ele irá buscar a unidade perdida do Ser e sua vontade de poder no mundo pagão do mito dionisíaco. Um mito que escapa às regras sociais, onde a unidade é restaurada através da arte ou mesmo na volúpia do viver de um instante. Assim, o pensamento antimoderno e antisocial de Nietzsche se dedicará a uma ascensão do Ser nostálgico e da arte, bem como a um espírito nacional, enquanto alternativas a uma modernidade moralizada, civilizada e dividida.

Mais recentemente Giddens (1991) também se dedica ao estudo da modernidade, analisando criticamente as características e instituições sociais do final do século XX em termos de suas conseqüências, inclusive para o Sujeito, acarretando um novo tipo de sistema social baseado na informação e no consumo. Os modos de vida modernos

promovem “descontinuidades” com as formações sociais tradicionais devido ao ritmo e natureza das mudanças e instituições gestadas ao interior da modernidade. Estas últimas, referindo-se ao capitalismo, industrialismo, vigilância e controle dos meios de violência, que estão integradas globalmente propiciando conseqüências negativas, como a estrondosa degradação do meio ambiente, a constituição no poder político de vários governos e ideologias totalitários – aliás, como Touraine já havia salientado -, assim como o fomento industrial do arsenal bélico e o crescimento da violência. Tudo isto possibilita a emergência de um mundo perigoso e repleto de riscos, no qual uma ordem social mais feliz e segura inspirada inicialmente pela crença otimista no progresso e na razão detém um espaço (se é que o possui) ínfimo, cedendo lugar para um estado mais ou menos constante de crise, penetrando fundo tanto nos sentimentos quanto no centro das auto-identidades dos indivíduos.

Para além disso, assim como os pensadores modernistas dos séculos XVIII e XIX, embora sob um ângulo diferente, o sociólogo reconhece a intensificação sem precedentes das especificidades modernas identificadas pelos críticos no início dos “novos tempos”, já não tão novos assim. Sob esta acepção, para Giddens a modernidade é expressão de um dinamismo social derivado principalmente da separação e recombinação do tempo e espaço, do desenvolvimento de mecanismos de desencaixe dos sistemas sociais e da ordenação e reordenação reflexiva das relações sociais. Com a invenção do relógio começa a existir um esvaziamento do tempo, sobretudo, através da uniformização em todos os espaços. Diferenciando-se dos períodos pré-modernos, o tempo se desvincula de suas referências espaciais, e com isso, o lugar também vai se transformando num espaço vazio. A desconexão tempo-espaço permitirá, por conseguinte, a sua recombinação favorecendo relações bem asse sua ausência de participantes não é mais um entrave; além do que, as configurações regionais e locais dos espaços podem ser estruturadas ou influenciadas por situações e relações sociais “invisíveis” constituídas à distância, já não tão distantes. Este desacoplamento entre tempo e espaço e a conseqüente abertura para a possibilidade de infinitas combinações fornece um impulso para o exacerbado dinamismo social moderno, bem como para um desenraizamento de muitas das tradições atreladas ao espaço-tempo.

A reflexividade na cotidianidade, como já se sabe pela própria narrativa moderna instaurada, é um outro grande marco contemporâneo contribuidor da dinâmica e estados

modernos. Como salienta Giddens: “...Ela é introduzida na própria reflexão da reflexão das práticas. Nesse sentido, as certezas só se estabelecem até o momento de uma nova revisão, pois a produção e a apropriação reflexiva do conhecimento passa a ser inerente a própria manutenção e reprodução da vida social moderna.

E por fim, os mecanismos de “desencaixe”, que são os deslocamentos das relações espaço-tempo para a sua recombinação em meios a uma extensionalidade indefinida destas variáveis são uma outra marca da experiência contemporânea. As “fichas simbólicas” e os “sistemas de perito” são dois dos mecanismos de desencaixe que o autor identifica. As primeiras dizem respeito a meios de intercâmbio circulantes em qualquer contexto sem ter em conta as particularidades de pessoas ou grupos, adquirindo, assim, uma interface impessoal. A legitimação política e o dinheiro constituem exemplos de tal intercâmbio generalizado.

Já os “sistemas de peritos” referem-se às capacidades técnico e profissionais organizadoras de grandes áreas no convívio social e as quais os indivíduos recorrem cotidianamente promovendo contatos “não pessoais”. Segundo o sociólogo, tanto os “sistemas de peritos” quanto as “fichas simbólicas” são mecanismos de desencaixe porque extrapolam as mediações contextuais e locais, expandindo-as no espaço-tempo; e na modernidade um número cada vez maior de pessoas vive em circunstâncias nas quais as ‘instituições desencaixadas’ organizam aspectos da vida cotidiana. Naturalmente, tal conformação implica em doses de “confiança” que os indivíduos devem depositar em tais mecanismos.

Dessa forma, a “confiança”, diferente da situação de crença, leva em consideração as alternativas e os riscos possíveis numa dada situação a qual os indivíduos se engajam; assim como, em tais situações os agentes tornam-se reflexivamente responsáveis total ou parcialmente sobre o desencadeamento do evento, tendo este um resultado positivo, de sucesso, ou não. Sob esta acepção, a confiança é central para compreender as estabilidades e instabilidades no mundo moderno, com suas inevitáveis conseqüências para a formação e manutenção de estados emocionais e psicológicos, na medida em que os sujeitos estão constantemente confrontando-se com ambientes de riscos, indo desde os que temos que lidar por serem fruto de nossas ações e dos eventos que nos envolve diretamente (os quais podemos de alguma maneira ter um certo controle - embora, nem sempre), até aqueles de

dimensões mundiais que não podemos evitar, como os desastres ecológicos, a ameaça de guerra nuclear e, mais recentemente, a do terrorismo. Não obstante, penso que tais situações conformam-se enquanto de risco no momento mesmo em que os indivíduos consideram seria e reflexivamente tais possibilidades. Do contrário, eles continuam mergulhados em suas vidas cotidianas tratando com os riscos que lhes envolvem mais diretamente.

Contudo, a confiança e o risco individual ou coletivo se entrelaçam nos ambientes e universo experiencial dos sujeitos em que a primeira serve para minimizar o segundo. Relação que pode oscilar bastante justamente porque esta confiança se sabe fundamentada não em uma natureza divina, transcendental, mas na atividade humana criada e sustentada socialmente. Desta maneira, a natureza das instituições modernas estão alicerçadas na confiança depositada tanto nos sistemas abstratos – como o dos peritos – quanto nas relações pessoais face a face. Isto é fundamental para a manutenção e funcionamento do próprio sistema social e das atividades cotidianas.

Fundamental a tal ponto, que a confiança está intimamente relacionada com o que Giddens chama de “segurança ontológica” - fenômeno emocional referente à certeza que temos de nós mesmos, dos outros e da continuidade e estabilidade dos ambientes de ação e relação social. Sendo assim, configura-se em uma necessidade psicológica a confiança nos outros e o desenvolvimento de hábitos e rotinas, já que estes possibilitam a constituição de um “terreno” firme e constante pelo qual o indivíduo possa transitar, desenvolvendo desde a infância sua segurança. A segurança ontológica é imprescindível para garantir a nossa existência, o nosso estar no mundo com os outros por meio de um entendimento recíproco. Se as certezas cotidianas em torno do que é mutuamente compreendido passam a ser gravemente abaladas, afetando a segurança nas experiências vivenciadas, processos de ansiedade existencial e esquizofrenias podem começar a ser gerados, afetando a auto-identidade dos indivíduos.

Giddens faz uma análise mais detida acerca desta problemática em seu livro *Identidade e Modernidade* (2002), no qual argumenta como a reflexividade moderna se estende ao núcleo do EU, identificando mudanças em dimensões da intimidade da vida pessoal diretamente relacionadas a conexões e conformações sociais mais amplas. Característica da “Alta Modernidade”, em que mecanismos de auto-identidade são

constituídos e constituidores das instituições modernas, o “eu” supõe uma narrativa elaborada reflexivamente e corriqueiramente explicitada, garantindo-lhe um sentido integrado de si mesmo em meio a uma multiplicidade de opções e possibilidades, sem, no entanto, o contexto moderno oferecer-lhe muita ajuda sobre como e quais opções selecionar.

Sem desconsiderar, obviamente, o acesso diferenciado ao poder e ao consumo, assim como as desigualdades e diferenças fundamentais de etnicidade, gênero e classe, por exemplo, o sociólogo inglês argumenta que toda narrativa de si mesmo tem, sem dúvida, um esforço criativo por parte do agente, comportando uma dose de imaginação e ficção, mas também a elaboração da auto-biografia – que está no centro da auto-identidade mesma – torna-se um empreendimento organizado no qual as narrativas são construídas e continuamente revisadas tendo por suporte a agregação a “estilos de vida” os mais distintos. Tendo em vista que o desenvolvimento do eu é internamente referido, ganham primazia os conjuntos mais ou menos integrados de práticas eleitos pelos indivíduos, preenchendo necessidades e fornecendo substância aos discursos e práticas rotinizados. Nesta direção, os “estilos de vida” além de propiciarem conforto e segurança ao eu, também influenciam as decisões e o futuro, já que acabam fazendo parte e, em certa medida, orientam os planos de vida e projetos dos sujeitos. Por sua vez, os planos e projetos tanto são acionados e mobilizados em termos da biografia do eu, quanto conformam esta mesma biografia. E, embora o eu seja aqui a referência, vale ressaltar que esta tessitura narrativa de si é forjada no contexto socializador moderno altamente cambiante e instável, e no qual muitas vezes entram em contradição narrativa e contexto, na medida em que para uma elaboração segura e confortável da primeira é necessário um terreno confiável nem sempre encontrado – ou amo menos não nas condições desejadas – no mundo moderno.

Os sujeitos se vêem, então, premidos e levados à única escolha possível: a de escolher; a tomar decisões cotidianamente e, às vezes, em momentos cujas decisões implicarão diretamente em seus futuros e destinos – os “momentos decisivos”. E apesar de qualquer noção de sina, fatalismo ou boa fortuna apropriada e reelaborada na Modernidade, em última instância cabe a responsabilidade da escolha feita pelos indivíduos. Estas, em um sentido weberiano, orientadas pelos valores – os deuses modernos -, que fazem parte dos indivíduos. Contudo, para Giddens, esta conformação moderna é agravada sob o ponto de

vista da elaboração e integridade identitária, pois inerente à sociedade em que vivemos estão os riscos com os quais temos que conviver e refletir constantemente. Eles, bem como seu monitoramento e estimativa fazem parte tanto dos quadros institucionais, quanto estão contemplados nas preocupações de especialistas e leigos.

Uma maneira de conter os riscos e perigos que estes oferecem é através das rotinas cotidianas, que contribuem para a formação ou concepção da formação de um mundo seguro e possível. Um mundo de moralidade cuja “confiança básica” e o “casulo protetor” tornam possível e viável a sua sustentação, ao mesmo tempo em que eles mesmos são possíveis devido à rotinização das práticas. Os Sistemas Abstratos, através da tecnologia, informação e profissionais especializados, são, além das rotinas, uma outra forma de garantir conforto e segurança psicológica. Todavia, argumenta o autor, apesar das grandes quantidades de segurança relativa que tais sistemas podem gerar, eles apresentam uma outra face, que é a “desqualificação da vida social” mediante a criação de um poder cada vez maior em que são qualificados uns e desqualificados muitos, favorecendo, assim, a uma “dialética do controle”.

A auto-identidade não sem problemas vai se formando no diálogo entre sistemas abstratos, estilos de vida e escolhas. Entretanto, em meio a tantas escolhas e mecanismos de desencaixe, num universo aceleradamente mutável e inseguro a Modernidade possibilita também aquilo que o autor denominou de “Insegurança Ontológica do Eu”, afetando o “casulo protetor” constituído, sobretudo, na infância. Isto porque os aspectos e tensões de modo algum incidentais do mundo moderno contribuem para fontes de perturbação do eu, cuja algumas delas referem-se a esta constante relação estabelecida entre os contextos de riscos, com seus conseqüentes cálculos, e escolhas.

Viver em uma cultura secular de riscos e dúvidas gera ansiedades que podem atingir o centro da auto-identidade. Situação que pode adquirir contornos graves devido a Modernidade, para o sociólogo, se caracterizar por estados permanentes de crises individuais e coletivas, que apesar de tornarem-se rotineiras não são absorvidas como rotinas, isto é, não podem ser rotinizadas pelos sujeitos. Segue-se ainda, que o “projeto reflexivo do eu” pode sofrer de falta de sentido, visto que o seu desenvolvimento se dá em um terreno além de fluído e extremamente cambiante, fértil de técnica, no qual a racionalidade instrumental se impôs, favorecendo – juntamente com a difusão dos Sistemas

Abstratos – ao controle de situações por meio da reflexividade constante, mas, paralelamente, tornando a narrativa do eu carente de suporte moral, e, tendo em vista o terreno altamente fluído no qual se constitui, potencialmente frágil.

Neste sentido, para continuar garantindo a manutenção da narrativa identitária, em uma cultura moderna de riscos torna-se primordial a seleção e relação com instituições que possam promover segurança ao eu susceptível de abalos. A religião, assim, pode constituir-se em uma dessas instituições, mesmo que, para Giddens (1991; 2002), ela, juntamente com outros contextos de confiança, esteja perdendo força na atualidade. Pois, para ele, em períodos pré-modernos a segurança era construída e possivelmente reestruturada (em caso de abalos) em quatro contextos de confiança localizados: a família, a comunidade, a religião e a tradição. Mas, eles perdem sua força devido ao deslocamento do eixo tempo-espço, onde estão também vigorosamente presentes a reflexividade e os mecanismos de desençaixe. Todavia, tais instituições tendem, obviamente, a assumir outras formatações em um universo cuja fluidez de tempo e espço, o exercício crítico-reflexivo e as constantes mudanças são a tônica, podendo se constituir ainda em fontes de segurança – não obstante, Giddens pareça pensar diferente -, mesmo tendo que “competir” com os sistemas abstratos e a amizade (confiança em pessoas) – as grandes instâncias modernas nas quais os indivíduos depositam sua confiança básica. Embora, também estas não deixem de apresentar limitações, podendo não gerar o conforto psicológico desejado. Nada de se estranhar, tendo em vista as inconstâncias e crises do mundo moderno que concorrem insistentemente para o abalo da segurança ontológica.

Assim, em uma rápida caracterização da modernidade e da problemática identitária constituída ao seu interior em que são delineados os seus principais traços, ela se funda primeiramente porque rejeita qualquer tipo de transcendência, e o pensamento, discursos e práticas são orientados em torno de dois grandes eixos: a Razão e o Sujeito. A supressão de um modo de vida essencialista e finalista cederá lugar à consciência histórica, do tempo, ao pensamento científico, às organizações burocráticas e técnicas, a uma racionalidade econômica e administrativa. Mas esta modernidade também será marcada pela cada vez mais intensa fluidez, pela variabilidade, pela multiplicidade de escolhas e decisões racionais em meio a um amplo universo que se apresenta cada vez mais vasto, informando, agora, a própria condição do homem, a sua afirmação, e, simultaneamente, conforme os

caminhos que vai trilhando pelos quais se intensifica uma combinação de racionalidade técnica e sistemas autoritários, a sua negação, a sua alienação. Mas o primordial no mundo moderno é que até isto é fruto das escolhas. Vivemos, num mundo visceralmente plural no qual temos a responsabilidade de eleger os princípios orientadores das nossas condutas em meio a um trânsito cada vez mais profundo de zonas significativas que se tocam, se chocam, se intercambem. Weber (1995a ; 1995b), em sua sociologia dos valores capta perfeitamente a complexidade do momento, pois identifica a tessitura social fundando a própria vida mediante a formação dos vários campos: jurisprudência, estética, ética, arte, política, religião... que nos diz quem somos, pois todos esses campos operam a partir de valores que os fundamentam. Isto torna-se possível porque na época moderna surge a alternativa entre a ética religiosa e uma ética “mundana de luta”; época em que o monoteísmo do deus cristão cede lugar ao politeísmo de outros deuses não hierarquizados, existindo em permanente conflito e se firmando mediante a efetivação das escolhas (Schluchter, 2000a; 2000b). A vida e o mundo constituem-se na arena cujas ordens de valores se defrontam em uma luta incessante pela imputação de sentido conferida pelo agente. E por ser um duelo incansável de deuses que emana da experiência determinando posturas e posições ela é irreduzível e refratária a todo e qualquer universalismo – seja ele religioso, transcendental, natural ou mesmo científico – que seria, inegavelmente, também um reducionismo na sociedade moderna.

Mas as escolhas também trazem desconforto. A fluidez, a inconstância e a racionalidade causam problemas na nova ordem vigente, levando à dimensão de crise identificada pelos críticos. As alternativas propostas são várias, indo desde as construídas no interior da própria razão, onde se faz o seu revisionamento, até aquelas que vêm as artes e os mitos como saída. O fato é que no pensamento intelectual e, mais que isso, na própria conformação moderna, não há possibilidade de um retorno à religião. Weber (1995a), ao discutir a vocação da ciência, em outros termos, já vaticinava tal situação:

A ciência é, atualmente, uma ‘vocação’ alicerçada na especialização e posta ao serviço de uma tomada de consciência de nós mesmos e dos conhecimentos das relações objetivas. A ciência não é um produto da revelação, nem é graça que um profeta ou um visionário houvesse recebido para assegurar a salvação das almas, não é tampouco porção integrante de meditação de sábios e filósofos que se dedicam a refletir sobre o sentido do mundo. Tal é o dado inelutável de nossa situação

histórica, a que não podemos escapar se desejamos permanecer fiéis a nós mesmos. (p. 451).

Imperioso fundamento da razão, da construção das relações objetivas e do sujeito que a tessitura moderna, sem dúvida, não permite mais um retorno ao religioso de épocas precedentes. Mas assim como a modernidade além de tudo que constrói, ou mesmo por tudo que constrói, proporcionando a escolha e a “liberdade”, erige questões como as de confiança e segurança (ou seria insegurança?), a religião passa por processos de mudança que contribuem para a própria formação moderna. O “desencantamento do mundo” nada mais é que uma conformação disto. A religião, longe de desaparecer sucumbida pelo primado da razão, reestrutura-se dialogando com as fronteiras significativas que a cercam, pois como pensa Durkheim (1996), a religião faz parte da existência humana, e como tal preenche uma dimensão que nem mesmo a ciência alcança: o espaço da crença e de uma certa “coesão” moralmente útil, mesmo que seja, como argumenta Giumbelli (2004), para dar sustentação a uma ordem que se encontra fora dela mesma, em uma sociedade secular. Neste sentido, numa contemporaneidade repleta de liberdade, incertezas, inseguranças e “felicidades”, que, segundo Bauman (1998), não sem graves conseqüências, quoeicientes destas últimas são preferidos pelos sujeitos em detrimento dos de segurança, a manutenção ou reconstituição de um “casulo protetor”, a maneira de Giddens (2002), busca recursos e anteparo no leque multifacetado de possibilidades que se lhe apresenta. A religião, que também lança mão do que é ofertado pela modernidade para a sua própria resignificação, indubitavelmente, constitui-se, sob vários aspectos – desde os de formatação assumidamente pública, como as político-ideológicas, até as mais interiorizadas, mas não menos sociais e coletivas, a exemplo, das dimensões privadas, corporais, experiênciais, emocionais e identitárias -, em uma dessas possibilidades.

Ela constitui-se de tal monta em uma possibilidade, presentificando-se de forma tão poderosa, que não só confirma-se de maneira contundente a sua não extinção, contrariando aquilo que era pensado e desejado no início dos “novos tempos”, como leva a autores, a exemplo de Berger (2001), a teorizar acerca de um processo de “dessecularização”, ou ainda – como nos mostra Pierucci (1998) -, provoca em grande número de sociólogos da religião a assertiva de um processo de reencantamento do mundo, de pós-secularização, ou mesmo em algumas partes do planeta a não consumação do desencantamento.

Inserindo-se neste atual debate da sociologia da religião acerca da religião na modernidade, abrangências e limites dos processos de secularização e dessecularização, Berger (2001), admitindo ter se enganado em outros tempos a respeito da extensão e profundidade do processo secularizante, afirma veementemente no livro *The Desecularization of the World, Ressurgent Religion and World Politics* que organizou:

Argumento ser falsa a suposição de que vivemos em um mundo secularizado. O mundo de hoje, com algumas exceções..., é tão ferozmente religioso quanto antes, e até mais em certos lugares. Isto quer dizer que toda uma literatura escrita por historiadores e cientistas sociais vagamente chamada de 'teoria da secularização' está essencialmente equivocada. (p. 10).

Partindo da idéia que a “teoria da secularização” refere-se primordialmente ao declínio da religião na sociedade e na mentalidade dos indivíduos, o sociólogo, então, assevera que embora a modernização tenha provocado, em uns lugares mais que outros, alguns efeitos secularizantes, ela não só possibilitou o surgimento de vigorosos movimentos contra-secularizantes (seria uma revanche de Deus, como querem alguns? Apud Pierucci, (1998)), como hoje observa-se a permanência e revitalização de antigas crenças e práticas religiosas, além do surgimento de novas, seja em sua dimensão institucional, promovendo diversificadas demarcações políticas, ideológicas e grupais; seja em suas mais recentes expressões privadas, subjetivas, flexíveis, permitindo, assim, recombinações, resignificações, trânsitos e pluralismos denominados muito mais apropriadamente de “religiosidades”. A religião então jamais morreu! Mais que isso: vive, e passa bem, obrigada. Berger, conforme a leitura de Mariz (2001) estaria atestando, assim, menos um processo de dessecularização pura e simplesmente e muito mais um quadro perante a janela do qual são observadas as relações dialéticas entre modernidade, racionalização, secularização – como queiram chamar – e religião.

Tal imbricamento nada simples entre religião e modernidade é evidenciado também através do crescimento das religiões institucionais no mundo, sobretudo as evangélicas e as fundamentalistas islâmicas. E mesmo o catolicismo que, não obstante os dados acerca desta

religião no Brasil demonstrarem um acentuado declínio ao longo das três últimas décadas², continua majoritária no país e detentora de poder e prestígio no mundo. Isto pode ser observado, por exemplo, mediante o destaque que a Igreja Católica assumiu na década de 80 do século XX face o trabalho de revitalização (não sem o cunho conservador) e político que o papa Wojtyla desempenhou, ou, mais recentemente, através da repercussão que causou a sua morte, levando a reunir-se em Roma além de um número incrivelmente grande de devotos (ou mesmo não devotos), líderes políticos, chefes de Estado e celebridades de todas as partes do planeta.

Para além da presença marcante das grandes religiões institucionais comprovam também a insurgência do mundo religioso a proliferação de seitas e cultos, os movimentos da chamada “Nova Era” e os espaços que vêm sendo ocupados pelas religiões ou expressões religiosas no mercado de bens de consumo e serviços. A venda de objetos os mais diversos é uma dessas expressões, além da utilização dos recursos tecnológicos, a presença acentuada na grande imprensa escrita, falada e televisiva em todo o mundo é outra. No que se refere a este último, no contexto nacional, ele ocorre seja porque efetivamente um número cada vez maior de religiões – sobretudo as evangélicas e neo-pentecostais – detêm emissoras de rádio e TV veiculando programas religiosos; seja porque em todo o globo aparecem regularmente no cenário midiático, tornando-se alvo das atenções em que são produzidas inúmeras matérias sobre as mais diversificadas temáticas religiosas.

Em relação ao catolicismo, isto ficou bastante evidente no primeiro semestre de 2005, com a morte de João Paulo II e a expectativa gerada em torno da sucessão de seu papado – fatos que ocuparam grande parte dos noticiários mundiais na época. Em se tratando de outras temáticas que de uma forma ou de outra, ao menos no Brasil, tocam questões de religiosidade e transcendentalismo, tais como a existência de vida pós morte, regressões de vidas passadas, o poder curativo da fé, transito religioso, predições de tarólogos, ialorixás e babalorixás acerca da vida política e outros assuntos estão sempre presentes nas revistas de grande circulação nacional, como a Isto É, Veja, etc., atestando a proeminência do fenômeno religioso no mundo moderno.

² Um fenômeno mais que “natural”, em se tratando de uma grande religião que goza de legitimação institucional e política – obviamente, com todas nuanças que este processo histórico detêm – há vários séculos.

Este pulular das expressões religiosas tanto no cenário público quanto na cotidianidade dos indivíduos com sua conseqüente notoriedade midiática são mais do que evidências gritantes de que o mundo passou e está passando por um processo dessecularizante. Ele é religioso. Ou, pelo menos, está voltando a sê-lo. A razão tão poderosa e tão divina estaria, de fato, assumindo uma condição plebéia, cedendo lugar a outras manifestações deístas, novas e velhas? Compreender nestes termos as complexas e emaranhadas relações que se estabelecem entre religião e modernidade, parece-me não compreender muito bem os próprios termos. Embora, as evidências que levem a este tipo de entendimento não sejam menores.

Não obstante os comentários de Mariz (2001) em torno da postura de Berger (2001) a respeito do crescimento religioso na modernidade, os argumentos que este último organiza servem muito bem para levar à afirmação do sagrado mediante uma compreensão de um processo de dessecularização. Este autor observa no cenário religioso internacional um impulso crescente das religiões conservadoras, ortodoxas e fundamentalistas, como o surgimento do catolicismo ortodoxo na Rússia e o crescimento de comunidades que têm por características uma forte paixão religiosa e a obediência às fontes tradicionais de autoridade. Para ele, a religiosidade cresce vertiginosamente no mundo porque, primeiro, torna-se esteio, oferecendo justamente aquilo que é em proporções não desprezíveis solapado dos indivíduos no contexto moderno: segurança e conforto. E, segundo, uma visão secular da sociedade fomentada por uma cultura de elite provoca movimentos de protestos, entre os quais estão o de cunho religioso, que adquirem uma tendência anti-individualista e anti-moderna.

Sem dúvida, as religiões e religiosidades ganham campo em suas práticas e significados múltiplos em todos os contextos, ao que tudo indica, em muitos casos assumindo uma posição que vai explicitamente de encontro ao que se conformou enquanto modernidade, pelo menos, à primeira vista. Mas para autores como Eisenstadt (1997) e Bauman (1998) tal movimento marcadamente contraditório provocando o retorno a um encantamento ou a ida a um pós-encantamento é apenas aparente. Em linhas gerais, Bauman (1998) argumenta que contribui para a formação deste quadro a necessidade – segundo ele moderna e não pós moderna – dos teóricos da religião de cunhar uma definição para o fenômeno, levando-os a enxergar a sua estrondosa presença ou pela ótica das

universalidades e essencialismos humanos, retirando toda sua historicidade, ou, ao contrário, tratando as religiões e religiosidades como meramente um dado quantitativo, perfeitamente mensurável e, logo, administrável.

Além disso, a proliferação das religiões fundamentalistas não se caracterizaria por um retorno ao sagrado ou pela tentativa de reconstrução de uma sociedade tradicional. Muito diferente disto, o fundamentalismo seria mais uma expressão da controversa e problemática modernidade:

O fundamentalismo é um fenômeno inteiramente contemporâneo e pós-moderno, que adota totalmente as ‘reformas racionalizadoras’ e os desenvolvimentos tecnológicos da modernidade, tentando não tanto ‘fazer recuar’ os desvios modernos quanto ‘os ter e devorar ao mesmo tempo’ – tornar possível um pleno aproveitamento das atrações modernas, sem pagar o preço que elas exigem. O preço em questão é a agonia do indivíduo condenado a auto-suficiência, à autoconfiança e à vida de uma escolha nunca plenamente fidedigna e satisfatória.” (p. 226).

Longe de ser uma irracionalidade de feições pré-modernas o fundamentalismo religioso exerce fascínio, angariando um número cada vez maior de adeptos, justamente porque as promessas incutidas em sua mensagem radical alcançam as irrealizações e insuficiências humanas; os agoniados da pós e da modernidade, que o são não apenas porque estão à margem da sociedade de consumidores onde cada vez mais o ter faz parte do ser, mas também por toda instabilidade, insegurança, desigualdade e fragmentação que afeta a construção ontológica do sujeito, o seu “casulo protetor”. Obviamente, que na acepção baumaniana a moderna mensagem fundamentalista é apenas mais uma alternativa racional – assim como os sistemas de perito de Giddens (1991; 2002) são outras – em meio ao complexo feixe de escolhas disponíveis reflexivamente no cenário moderno, ou melhor, para ele, pós-moderno. Neste sentido, a epifânia de uma sociedade dessecularizada, pós-secularizada, reencantada é apenas uma epifenômeno.

Um raciocínio semelhante permeia as discussões de autores como Prandi (1997) e Pierucci (1998). Eles também reconhecem o crescimento do multifacetado cenário religioso. Isto é inegável. E Prandi (Ibid) ao buscar as razões para este fenômeno, de forma similar, identifica as mesmas causas apontadas por Berger (2001) e Bauman (1998). Elas estão radicadas na sociedade problemática, classista, desigual e assimétrica. Numa acepção

– eu diria – funcional, são nesses fossos que se expandem as religiões, por um lado, oferecendo soluções radicais ou não conforme a proposta, e sem dúvida, de alguma maneira conforto. Por outro, também preenchendo uma dimensão subjetiva do gosto e prazer, contribuindo para a construção de identidades e sentimentos pessoais. Mas nem por isso, pensa Prandi (1997), e de outra forma também Pierucci (1998), o mundo reencantou. O crescimento religioso decididamente não leva as atitudes e tomadas de decisões no âmbito público e privado a um redirecionamento não secular.

Para Pierucci (1998), os sociólogos da religião que compartilham desta opinião fazem uma leitura equivocada das empiricidades, apressando-se em se despedir das modernas e agora também tradicionais e ultrapassadas teorias da religião; assim como da teoria da secularização weberiana que, ao seu turno, está expirada, caduca, e não atende mais à compreensão que precisa ser construída acerca da nova dinâmica social e, evidentemente, religiosa. Todavia, argumenta Pierucci, falta a eles e a seus conseqüentes arcabouços intelectuais instaurados uma percepção mais clara do que vem a ser o processo de secularização e da discussão de Weber a respeito.

Sanchis (2001), ao participar de um GT que tinha por título *Desencantamento e formas contemporâneas do religioso* mostra a mesma preocupação de Pierucci, tomando o cuidado de resgatar Weber para argumentar, primeiro, que se trata de um processo, tomado assim por Weber e ainda, hoje, um processo. Logo, intraduzível em uma etapa acabada, finalizada, desencantada... desalentada, como diz ele. Segundo, em se tratando de um processo, e um processo histórico de longa data que se dá de forma desigual no tempo e espaço global, comporta minimamente um movimento de três eixos: o da diferenciação das esferas sociais e especialização dos domínios e competências, em que a cosmovisão religiosa perde espaço; o da racionalização, isto é, a desmagização que ocorre ao interior das próprias religiões (vide a reforma protestante do século XVI, por exemplo); e resultante do desencantamento religioso, a sua mundanização, uma menor rejeição do mundo, perante a qual as religiões passariam a dialogar mais com a autonomia de outras esferas (econômica, política, estética, etc.).

Assim, em Weber, secularização e desencantamento constituem-se em dois processos distintos, porém fortemente imbricados. O primeiro mais amplo e abrangente, abarcando o desencantamento do mundo. Este, por sua vez, historicamente mais longínquo

compreendendo o primeiro. Processos que põe à mostra as interconexões de racionalização legal e racionalização religiosa. (Pierucci, 1998).

Em se tratando do desencantamento do mundo, Weber (1974; 1994) observa no estudo da história das religiões o desenvolvimento de um determinado tipo de racionalização crescente ao interior das mesmas. Ele se expressa no surgimento de uma dimensão ética e em um expurgo gradativo da magia como meio de salvação. Com efeito, as religiões éticas forjadas ao longo do processo histórico apresentam um cosmo coerente, sistematizado e dotado de sentido. Nelas estão presentes tanto uma oposição entre este mundo e o outro quanto uma explicação com base dualista: bem e mal. As religiões éticas, principalmente as ascéticas, enfatizam uma salvação extra-mundana através de uma ação metódica neste mundo. Sendo assim, são características basilares destas religiões uma “visão de mundo” racionalizada e uma ação prática no mundo.

Já a secularização implica em redução do status religioso, perda do poder de explicação para todas as esferas da vida. Uma luta travada entre ela e a modernidade cultural na qual ela deixa de ser absoluta em favor de um crescimento cada vez maior e mais fundante de outras esferas culturais-institucionais – científica, ética, estética, tecnológica e, principalmente, legal – que explicam e administram a racionalidade mundana. Falar de secularização é falar, sobretudo, da separação entre igreja e Estado Moderno, laico, impessoal e soberano – mesmo que a imparcialidade e/ou veracidade de tais fundamentos sejam questionados no desenvolvimento histórico – que se forja na negação de pressupostos divinos. (Weber, 1980, 1994; Pierucci, 1998).

Neste sentido, a capacidade e legitimidade dos discursos das grandes religiões éticas que se tornaram universais através de sua oposição a valores locais e particulares, integrando povos de diferentes campos simbólicos em uma mesma norma de sentido, são deslocadas em favor de outros valores universalizantes, como cidadania, democracia, soberania e liberdade estruturados, todavia, em cada porção particular na qual institui-se o Estado-Nação com sua territorialidade, língua, economia e símbolos próprios. É o universal partilhado, vivenciado e realizado nas especificidades de cada Estado-Nação que passa a reger discursos e práticas legais e legítimos. (Ortiz, 2001). Assim, a conceituação weberiana da secularização muito mais do que tangenciar a conceituação da legitimidade da autoridade e do ordenamento político dos âmbitos estatal e civil, os implica profundamente.

E isto não mudou. O Estado Moderno não deixou de ser laico; a racionalidade religiosa e legal não voltaram a se fundir. Tal é a evidência, pelo menos até o momento, inelutável. Sendo assim, diferente da perspectiva de Berger, por exemplo, o mundo não reencantou ou dessecularizou, apesar do crescimento, fôlego e diversificação que a religião ganha nesses tempos. Na verdade, ela nunca, de fato, desapareceu do cenário da humanidade a despeito dos desejos iluministas, contudo, ela não é a mesma dos tempos pré-modernos. Muito pelo contrário, ela, hoje, constitui-se em uma das muitas esferas que a Modernidade comporta, dialogando com ela, com a racionalidade e conformando aspectos importantes das identidades grupais e subjetivas. Ela é mesmo um esteio poderoso nestes tempos, mais um entre tantos outros que a Modernidade oferece como possibilidade de escolha para os sujeitos, que reflexivamente optam e elegem, a maneira de Weber, os deuses que querem servir.

Desse modo, os tempos modernos favorecem a um variado lastro de combinações sempre dinâmicas, individuais e coletivas, onde se inserem as relações construídas e estabelecidas com a religião. É o que pode ser notado sob o aspecto específico da relação Estado Moderno e Religião, cuja correlação de forças atualmente sofre alterações significativas, modificando a posição da religião na contemporaneidade, segundo Ortiz (2001), devido à intensificação da tendência de internacionalização da sociedade moderna, ou em outros termos, ao “processo de globalização”. A atual “modernidade-mundo” que, de diversas maneiras extrapola os limites dos Estados-Nação – o que não significa traduzir em seu desaparecimento ou diluição em um todo mundial amorfo das especificidades culturais, simbólicas e regionais circunscritas a cada espaço identitário que compõe o território nação.

Sem dúvida, está é uma outra interpretação possível para o crescimento e multiplicidade do fenômeno religioso na atualidade. Sendo a globalização um processo de caráter político, econômico, cultural e social que redefine a noção espaço-tempo (nada mais moderno) e atravessa as fronteiras nacionais perpassando e comunicando de forma diferenciadora e desigual os contextos – na medida em que esta articulação ocorre sob a correlação de poder internacional – os Estados-Nação, também de forma diferenciada, são impactados em suas definições políticas, econômicas e identitárias, perdendo poder. A “conexão global” devido a todas essas dimensões que possui, de acordo com Pace (1997), se caracterizaria por alavancar (ou seria intensificar?) um processo sempre cambiante de

redefinições identitárias coletivas e individuais, fragilizando, assim, as delimitações simbólicas de crença e pertencimento. Teríamos então, segundo este autor, a presença de duas tendências: ou uma “mestiçagem cultural” cada vez mais intensa, ou o refúgio em universos simbólicos que permitiram delinear realidades sociais compactas e coerentes, aparentemente salvaguardadas da fragmentação atualmente tão marcante.

Este processo global com a conseqüente redefinição e enfraquecimento dos valores estruturados em torno do Estado Moderno põe a religião em uma outra conjuntura. Para Pace (1997) impõe-se a necessidade de deslocar o foco de análise centrado nas religiões em diálogo com as singularidades de seus contextos específicos para acompanhá-las na delimitação do horizonte que atualmente circunscrevem. Ou seja, percebe-las enquanto sistemas simbólicos que conseguem imaginar o mundo com problemas comuns perpassando todos os contextos, pondo em comunicação o local com o global.

Ortiz (2001) vai na mesma direção, quando ao resgatar as religiões universais discutidas por Weber argumenta que se por suas características tornaram-se restritivas com a constituição do Estado Moderno – já que este, através de seus valores, passou a legitimar o status de universalidade – agora, no atual momento de redefinições e quebra de fronteiras pela modernidade, a transcendência e universalização dos povos inerente às grandes religiões, antes contidas, parecem favorecer sua expansão. Desta maneira, além das religiões incorporarem valores dos Estados Modernos, como democracia e cidadania, elas ainda possibilitam a construção de discursos amplos e unificadores em torno de problemáticas comuns, interagindo (e competindo) com outras esferas discursivas da modernidade.

Uma representação disto é o debate acerca da construção de uma ética mundial comum que oriente as condutas a partir de uma plataforma de valores prescritos – característica, aliás, formadora das religiões éticas -, que devem girar em torno de referentes comuns e de dimensões planetárias, como a problemática ecológica, por exemplo. As religiões estariam, assim, criando novas identidades, redefinindo um novo paradigma “ecologicamente” orientado, pelo qual reveriam suas próprias categorias, como Deus, a terra, o ecumenismo, a concepção de holismo, etc., dando-lhes mais plasticidade. Sob este aspecto, a modernidade, neste seu novo momento, além de comportar a dimensão privada e individualizada das expressões religiosas também estaria propiciando o

alargamento da influência de certas religiões na esfera pública, discutindo questões de fórum comum e mundial³. (Ortiz, 2001). O que não significa dizer, volto a repetir, um processo de dessecularização entendido nestes termos, isto é, uma substituição do Estado Moderno pela religião. Esta última ganha espaço no cenário mundial público e privado, mas concorrendo com outras esferas modernas, disputando o sentido dos agentes.

Um outro ângulo pelo qual se pode apreciar a discussão sobre a relação Estado, religião e sociedade é a que é proposta por Giumbelli (2004) através de alguns debates instaurados na França e no Brasil. Por meio da análise do relatório da comissão sobre a laicidade criada pelo governo francês, que funcionou de julho a dezembro de 2003, e pelo qual aquele governo se orientou para apresentar projeto de lei que desse outra formatação à questão religiosa, Giumbelli argumenta acerca de uma oscilação entre a restrição e imposição de limites ao religioso mediante os referenciais modernos e o reconhecimento da sua irreversível e marcante presença, demonstrando, uma vez mais, as intrincadas relações que se constituem entre modernidade e religião.

Isto porque, entre outras coisas, o documento tanto constata o pluralismo religioso, a desigualdade com que ele se manifesta e como é tratado na França – sobretudo, no que se refere à religião islâmica – e a presença do “comunitarismo”⁴, quanto sugere resoluções orientadas por determinados princípios norteadores da comissão. Estes referem-se a: 1) separação entre Estado e religião, onde um não deve se envolver com os assuntos do outro, ao mesmo tempo em que o Estado compromete-se em garantir a possibilidade de expressão das religiões, elas devem abdicar de pretensões políticas; 2) um tratamento isonômico por parte do Estado, em relação as religiões, enquanto elas devem abster-se de demandas particularistas; e 3) o princípio de liberdade de consciência, que tanto dá garantias a liberdade de expressão, quanto, mediante as exigências da ordem pública, garante ao governo proteger os indivíduos contra qualquer imposição religiosa.

Assim, face o conteúdo do documento e os seus princípios norteadores as medidas sugeridas vão no sentido de restringir e submeter os signos religiosos à ordem pública e às

³ Não obstante, a ocorrência de episódios como estes sejam comuns na história mundial das religiões. Ortiz e Pace destacam exemplos das religiões árabes e japonesas, que durante suas histórias se relacionaram com a política de seus respectivos países ora em forma de embates, ora contribuindo para a conformação pública e política mesmas.

⁴ De acordo com giumbelli (2004), o comunitarismo diz respeito a uma exacerbação da identidade cultural recorrente nas classes desfavorecidas, na qual as tradições sobrepõem-se às individualidades.

determinações do Estado laico, bem como de incluir a religião enquanto um fenômeno a ser estudado em sua multiplicidade no cotidiano escolar. Aliás, é na escola francesa, demonstra-o Giumbelli, o espaço preferencial para observar os encontros e desencontros entre Estado e religião. Vide os protestos e manifestações que causou a proibição da utilização do véu muçulmano nas escolas francesas.

Já em relação ao Brasil, o autor resgata debates e proposições estabelecidas entre o executivo e o legislativo – em alguns casos, contando também com a incursão acadêmica mediante pesquisas desenvolvidas e a elaboração de um parecer formal sobre o assunto – materializados na abordagem do ensino religioso nas escolas públicas do Rio de Janeiro e São Paulo.

Analisando textos produzidos durante o desenrolar desta temática na esfera pública, Giumbelli identifica como fator conclusivo desta questão uma gradação de posturas tradutora de opiniões diversas, mas implicadas, todas, com a visão laica do estado. Elas vão desde a supressão da oferta do ensino religioso do espaço público, por entender que tal ação deve ser de responsabilidade das próprias religiões, e, portanto, circunscritas ao âmbito do privado; passando pela concepção intermédia de que deve haver um único programa disciplinar constituído ou pelo saber acadêmico ou por uma entidade interconfessional, pois reconhece-se a importância dos valores morais trabalhados no universo religioso para a formação dos jovens, desde que os conteúdos sejam ministrados por licenciados na área das humanidades, mesmo que em sua definição haja a participação de uma entidade interconfessional; indo até a posição do governo carioca, que já deliberou – não sem polêmica e controvérsias – por uma estrutura de ensino religioso custeada pelo poder público, na qual os próprios religiosos serão os responsáveis pela formação e nomeação de professores – já que deverá emitir documento atestando a aptidão destas pessoas -, assim como, definir os conteúdos confessionais da matéria.

Para qualquer lugar que se olhe, seja no âmbito da regulação estatal e eminentemente pública, seja voltando-se para o espaço da cotidianidade, o fato é que as expressões religiosas no cenário moderno asseveram além da sua incontornabilidade, a complexificação que trazem a este cenário pela plasticidade e flexibilidade das quais se nutrem, construindo e reconstruindo significados por meio da dialogicidade que conseguem

estabelecer nas mais diversificadas instancias sociais, resignificando e multiplicando a si próprias.

Esta assertiva é também inegável quando observamos o pluralismo religioso no mundo e no Brasil. Autores como Jacob (2004), Pierucci (2004) e Sanchis (1997) problematizam a composição e dinâmica do campo religioso brasileiro em termos das imbricações possíveis entre aquilo que é tido como tradicional e o moderno. Baseados nas informações obtidas das pesquisas censitárias do IBGE, uma das análises recai sobre a constatação do declínio acentuado nos últimos vinte e cinco anos do catolicismo – a religião majoritária do país, mas que nem por isso deixou de sê-lo, não obstante a sua constante e gradual perda de fiéis. Fenômeno “natural” quando se trata de religiões tradicionais, que, aliás, de acordo com Pierucci (2004), vêm se dando o mesmo com outras duas: o luteranismo (uma das primeiras formações do antigo protestantismo que aportou aqui no início do 1º Império) e a umbanda, religião elaborada no contexto nacional.

Contudo, mesmo com o predomínio católico – menos predominante hoje, mais predominante antigamente -, o Brasil, um país desde sempre marcado pela “mestiçagem cultural”, foi também desde sempre contemplado pela diversidade religiosa. Um pluralismo que se tornou evidente nas matrizes católicas, africanas e espíritas a despeito dos discursos construídos em torno de uma busca pela pureza e pela “verdadeira tradição” em certos momentos históricos (Birman, 1998), e ainda hoje, em alguns casos, persistente. Sendo assim, com exceção do “discurso puro” no Brasil sempre vigorou o jogo do sincretismo. Nas palavras de Sanchis (Ibid): “Nem catolicismo puro, nem candomblé puro”. Some-se a isto a chegada do espiritismo com sua orientação européia, para incrementar o “clima” já diversificado, e a formação da umbanda, esta sim, explicitamente “mixada”, forjando-se na síntese de signos espíritas e africanos. Sem mencionar as de menor representatividade, como as orientais e protestantes – estas últimas não tão menor assim, já que são as que mais crescem no país nos últimos vinte anos -, que contribuem para este “caldeirão religioso brasileiro”.

Se nas religiões tradicionais e institucionalizadas, caracterizando, pela ótica de Sanchis um aspecto do pré-moderno brasileiro (para mim nada mais moderno), já é flagrante a comunicação entre elas e a diversificação ao seu interior – basta observar as vertentes existentes no catolicismo ou espiritismo – em tempos mais recuados, na

atualidade o pluralismo religioso só tem se intensificado, com o diálogo extrapolando, e muito, o universo das grandes religiões. Isto é explicável na própria dinâmica moderna, originando-se com a quebra do monopólio religioso e do Estado laico. O predomínio da Sociedade não religiosa em seus fundamentos possibilita uma transformação estrutural das religiões, favorecendo a sua pluralidade cultural. Como argumenta Steil (2001), se do ponto de vista de sua base, a sociedade moderna é a - religiosa, em se tratando da esfera da cultura, de símbolos e significados ela é “politeísta”.

Na modernidade é possível tanto a tolerância religiosa (ou seria melhor pensar co-existência, tendo em vista que esta multiplicidade nem sempre implica tolerância, mas também competição num “mercado simbólico” em que a imputação de sentido e crença dos fiéis é cada vez mais disputada?), quanto o surgimento de novos e a revitalização de velhos rituais e crenças individualizados ou coletivos. Um quadro que pode levar ao fechamento religioso, tendendo para um exclusivismo radical (menos presente no Brasil) ou a um elástico das fronteiras religiosas, trocando e absorvendo significados não só de outras expressões do mesmo campo, mas de outros domínios, como o filosófico, psicológico, médico, ecológico. E, não sem menos veracidade, outros nichos também nutrindo-se do discurso “sagrado”.

Assim, o campo religioso contemporâneo entabula um intercâmbio entre o tradicional e o moderno criando ou intensificando traços presentes tanto nas religiões tradicionais, quanto em manifestações esotéricas e alternativas agrupadas no chamado movimento “New Age”. (Steil, 2001). A “privatização das religiões” se constitui em um desses traços, por meio do qual os sujeitos podem selecionar elementos dos mais diferentes sistemas religiosos, institucionalizados ou não, construindo desta maneira a sua própria religiosidade, que pode ser manifesta desde a criação particular de um culto ou devoção a um santo, até formas muito singulares de sentir a transcendência. Característica da religiosidade moderna que se acentua pela disseminação de um mercado de bens simbólicos religiosos (Ibid, 2001).

A privatização da religião se liga intimamente e se complementa com o trânsito religioso. Face o advento da subjetividade e da escolha na modernidade o campo religioso, plural, torna-se um terreno fértil de ofertas de sentido abertas à trajetória dos sujeitos, que decidem qual ou quais crenças aderir e práticas a desenvolver.

Práticas e crenças individuais ou coletivas, singulares ou plurais, institucionalizadas ou não, que têm adquirido força por um outro veio que exploram: a dimensão das experiências vividas centradas no corpo e nas emoções, inscritas em uma racionalidade religiosa, mas ultrapassando-a numa narrativa corporal cujo arrebatamento e sensações vivenciadas são a tônica. O corpo, por meio do ordenamento cosmológico, vitalizado e valorizado, principalmente nas religiões mediúnicas, como um importante lócus de encontro com Deus, com o transcendental e consigo mesmo, torna-se parte constitutiva de uma redefinição identitária e existencial. Até mesmo no aspecto terapêutico, onde o corpo pode ser supliciado ou servir de meio para a busca do bem estar físico, psíquico e emocional, enfim, da saúde.

O campo religioso contemporâneo mostra-se, assim, extremamente multifacetado, vivo e rico de possibilidades. O que delineou-se até aqui, foi, sem dúvida, um amplo e pálido esboço de uma configuração sempre dinâmica que se faz, desfaz e refaz nas múltiplas relações tecidas sob vários ângulos e perspectivas entre religião e as esferas constitutivas do mundo moderno. A discussão centrar-se-á agora na religião específica objeto deste tema dissertativo que, mediante a reconstrução de aspectos principais do seu histórico e cosmologia, tornar-se-á clara a sua imersão no universo moderno em que interage com ele, alimentando e sendo alimentada nas múltiplas instâncias significativas.

II

Espiritismo: Histórico e Cosmologia

Como visto até aqui, a modernidade se caracterizará pelo esforço da grande maioria dos cientistas e intelectuais dos séculos XVII, XVIII e XIX em explicar os fenômenos naturais e sociais por meios racionais, lógicos e científicos. Neste sentido, nas idéias modernas não existe campo para explicações sobrenaturais ou “extraordinárias”. O Darwinismo é não só amplamente aceito como transposto e reapropriado por outras esferas do conhecimento científico. Marx e principalmente Comte são profundamente influenciados pela doutrina da evolução das espécies. A filosofia positiva compreende o contexto sócio-histórico-cultural enquanto submetido a uma lei fundamental de evolução através da qual as sociedades passariam por três progressivos estágios. Todo e qualquer complexo social, em sua fase embrionária, passaria pelo estado *teológico*, no qual apreenderia os fenômenos tendo como fundamento a ação de agentes sobrenaturais; o estado *metafísico*, considerando a natureza como fonte exclusiva de todos os fenômenos, seria o período de transição em que a explicação pertinente ao primeiro estágio é substituída por forças abstratas; e no estado último, o *positivo*, o espírito humano estaria apto a explicar as leis efetivas que regem o universo e o mundo nos seus mais variados aspectos e dimensões por meio de raciocínios lógicos, científicos. Tal filosofia, estágio último de qualquer sociedade, se dedicaria a explicação dos fatos mediante o uso combinado da razão e da observação. A argumentação para ser aceita, qualquer que fosse ela, teria que necessariamente ser testada e comprovada pelos fatos (Comte, 1978). O pensamento científico do século XIX, tendo por base uma concepção progressiva da história, já encontra-se radicalmente dissociado de um plano divino que perpassasse qualquer explicação dos fenômenos. A ciência e o materialismo estão atrelados e contrapostos à religião. O cientificismo é predominante na época.

Mas como nada que envolve pensamento e relações humanas é tão simplificado ou reduzido a um só movimento, a Europa herdeira do século das luzes também presencia manifestações de cunho espiritualista em várias áreas. Segundo Damázio (1994), no campo filosófico, por exemplo, surge um espiritualismo eclético de inspiração pré-kantiana que

tem repercussões nos ambientes literários e artísticos. Além disso, há o mesmerismo¹ e o sonambulismo, que favorecem as práticas do magnetismo e hipnotismo, muito difundidas na Europa da época. E não só isso, a despeito do cientificismo cada vez mais abrangente, limitando o âmbito de atuação da Igreja, proliferam correntes religiosas as mais diversas - práticas de ocultismo e misticismo que vão desde a magia negra, passando por quiromancia e astrologia -, numa espécie de contraponto tanto à Igreja, quanto à ciência.

Os Estados Unidos são também palco para vários movimentos religiosos. Entre eles se sobressai o Moderno Espiritualismo pela sua característica de comunicação com os espíritos e pela repercussão que tivera na Europa em meados do século XIX.

A manifestação mais freqüente de comunicação com os espíritos, principal aspecto deste novo movimento, ficou conhecida como “mesas girantes”². Os fenômenos que receberam esta denominação iniciaram-se com pancadas, ruídos e movimentos de objetos sem explicação plausível. A sua forma mais comum consistia na reunião de pessoas em torno de uma mesa que passava a se movimentar, supunha-se, a partir de uma causa inteligente: os espíritos. Foram utilizados diversos meios para realizar a comunicação. Inicialmente, convencionando-se números de batidas para o que seriam as respostas de um “sim” ou “não” às perguntas feitas. Depois, a utilização de copos com água, letras do alfabeto, um lápis preso a uma cesta ou outro objeto qualquer que era posto sobre uma folha de papel passando a se movimentar. O fato é que tais fenômenos se popularizaram e atraíram a atenção de muitos curiosos, de pessoas que gostariam de falar com parentes já falecidos e de outras que queriam explicá-los ou desmascará-los. (LE³, 1995; Santos, 1997).

Entre as que se interessaram pelas mesas girantes com a finalidade de explicá-las estava o pedagogo francês Hyppolyte Léon Denizard Rivail (1804-1869). Rivail estudou no Instituto de Pestalozzi sendo, em sua formação, bastante influenciado pelo pensamento deste. Foi tradutor de várias obras em inglês e alemão, autor de vários livros escolares e simpatizante do mesmerismo, se interessando pelos fenômenos de magnetismo e

¹ Corrente difundida por Mesmer na França em 1778. Postulava a existência de um fluído que envolvia e penetrava todos os corpos. A obstaculização ou desequilíbrio do fluído seria a causa das doenças. A partir desta concepção básica as ações desenvolvidas para o restabelecimento da saúde deveriam ser voltadas para o fito de controlar a atuação do fluído através de técnicas de massagens. Era o “Magnetismo Animal”.

² Este fenômeno ficou conhecido também como mesas falantes ou dança das mesas.

³ *O Livro dos Espíritos*

sonambulismo. Decorrente do exame das mesas girantes o pedagogo trava contato com espíritos superiores, revelando agora sob outro prisma a existência dos espíritos e do mundo espiritual. Desta comunicação com “entidades elevadas” através de um sistema de perguntas e respostas Rivail – posteriormente adotando o cognome de Allan Kardec – organiza e sistematiza as mensagens recebidas em cinco livros que em seu conjunto se tornariam a obra basilar e fundadora da Doutrina Espírita ou Espiritismo (Silva, 2000).

O principal livro a compor a obra, que passou a ser conhecida também como pentateuco kardequiano, é *O Livro dos Espíritos*, o primeiro a ser publicado em 1857 em Paris, tornando-se o marco da doutrina espírita. Esta obra é fundamental por conter os princípios do Espiritismo, tratando de assuntos como a imortalidade da alma, vidas passadas, presentes e futuras, leis morais, natureza dos espíritos e suas relações com os homens⁴.

Os outros livros a compor o pentateuco são *O Livro dos Médiuns*, publicado em 1861, que fornece explicações teóricas sobre a comunicação entre os homens e os espíritos, as condições propícias para a sua realização e o desenvolvimento e exercício da mediunidade; *O Evangelho Segundo o Espiritismo* (1864), dedicado à reinterpretação dos ensinamentos do cristianismo a luz do espiritismo; *O Céu e o Inferno* (1865) e *A Gênese* (1868), que a partir de uma abordagem científica trata da evolução do homem desde os tempos mais primitivos⁵.

Kardec também funda uma revista, a primeira sociedade de estudos espíritas regulamentada na França, faz várias palestras e reuniões mediúnicas, dedicando-se até o fim da sua vida, e segundo os espíritas mesmo pós morte, ao estudo do espiritismo e de seus fenômenos, assim como a sua propagação. A religião espalhou-se por vários países do mundo, principalmente aqueles de influência francesa. Certamente, que este crescimento não se deu sem traumas e embates com outros setores da sociedade. Na Espanha, em 1861, trezentas obras espíritas foram queimadas em praça pública pela Igreja num auto-de-fé; multiplicavam-se os sermões, publicação de artigos e notas em jornais na França e em

⁴ Conforme o espiritismo, estes assuntos foram transmitidos por espíritos como os de São João Evangelista, Santo Agostinho, Platão, Sócrates e São Vicente de Paulo.

⁵ Além do pentateuco Kardec publicou outros livros dedicados à nova doutrina. Alguns deles são: *Instrução Prática sobre as Manifestações Espíritas* (1859); *O que é o Espiritismo* (1859); *Carta sobre o Espiritismo* (1860); *O Espiritismo na sua Expressão mais Simples* (1862); *Resumo da Lei dos Fenômenos Espíritas ou Primeira Iniciação* (1864).

outros países contra o espiritismo. A Igreja considerou a nova doutrina uma heresia e excomungou os seus participantes. Vários espíritas enfrentaram processos, acusados de fraude. No Brasil, a doutrina de origem francesa cresceu célere, tornando-se um campo fértil para o surgimento de várias vertentes. Contudo, ela enfrentou sérias dificuldades com os setores eclesiástico, médico e jurídico. Assim, a doutrina kardequiana que asseverava não ser apenas uma religião, mas também uma filosofia e uma ciência tentava se afirmar em um contexto ao mesmo tempo plural e extremamente árduo. De um lado o catolicismo, que não poupava esforços para combater a mais nova “heresia”, que a despeito de todas as dificuldades multiplicava seus adeptos relativamente rápido; do outro, uma ciência fortemente arraigada em concepções materialistas.

As características peculiares a este sistema religioso, bem como os fatores que favoreceram a sua consolidação e expansão; e por outra, aqueles que se traduziam em obstáculos e dificuldades no Brasil serão discutidas a seguir.

2.1. A Cosmologia Espírita

Compreendendo-o pela ótica Weberiana (1982, 1994), o espiritismo é, sem dúvida, uma religião de caráter ético na medida em que opõe explicação à magia. No contexto em que surge, essa oposição é tanto mais evidente já que a doutrina espírita tem como um dos seus fundamentos a aproximação com a ciência, ou melhor dizendo, considera-se, ela própria, em uma de suas vertentes, científica, já que era entendida em sua origem – e ainda é - não só por Kardec mas também pelos inúmeros adeptos que a abraçavam sob um tríplice aspecto, quais sejam: filosofia, religião e ciência. O próprio Kardec ao iniciar os seus estudos e a codificação da doutrina enfatiza e procura priorizar a sua dimensão científica. O que não causa estranheza, tendo em vista toda a educação que recebera e a formação da qual era portador, sendo bastante influenciado pelo cientificismo predominante na época.

Conforme argumenta Damázio (1994), o pensamento de Hegel e Comte estão presentes em Kardec. A forma de compreensão hegeliana da história, que remontava a tempos primitivos enquanto realização de um plano divino e a tomada de consciência pelo homem apreendendo o significado dos fatos, desencadeando a partir de então um processo de desenvolvimento, e o “evolucionismo social” de Comte com os seus estágios evolutivos

são transpostos para a doutrina dos espíritos. Nela, esses elementos adquirem aspectos novos, extrapolando os limites do material/concreto para a dimensão do invisível, do mundo espiritual. Transcendência e finalismo, conscientização do homem e o processo de transformação moral e social são alguns aspectos desta doutrina que procurava conciliar religião e ciência para a explicação de fatos numa época cuja argumentação puramente religiosa ou mágica esbarrava no intolerante racionalismo científico.

Enquanto religião, o espiritismo identificava-se com o cristianismo na medida em que os livros de Kardec tinham como referência os ensinamentos do Cristo, enfatizando valores morais. Na verdade, no sistema espírita, eles são os norteadores para a conduta e relações humanas, e se constituem em um dos princípios basilares da doutrina. Diga-se de passagem, este princípio é um dos aspectos da religião mais difundidos no Brasil, pois não é a toa que se encontra apregoada na maioria dos centros espíritas a frase: “Fora da caridade não há salvação.” No entanto, a “doutrina ética” guarda também algumas diferenças em relação ao cristianismo. Este último, na sua versão de catolicismo ortodoxo, não aceita a comunicação com os espíritos – característica, arrisco-me a dizer, ontológica do espiritismo, na medida em que este não apenas aceita e se fundamenta nela como é, ele mesmo, originado dela. Diferencia-o também do cristianismo tradicional a idéia de reencarnação e da preexistência do espírito à vida corpórea, bem como a concepção de aperfeiçoamento do espírito por meio de evolução moral obtida a partir dos esforços individuais.

Enquanto ciência, houve uma forte preocupação em estabelecer um método de comunicação com os espíritos que pudesse ser testado, comprovado, repetido e, mais do que isso, controlado, bem a estilo da ciência experimental da época. Nesta perspectiva, ganham importância fundamental os “médiums”, pessoas que devido as suas “faculdades especiais” podiam se comunicar ou servir de meios de comunicação entre os espíritos. A sua importância é tão grande que a segunda publicação de Kardec, *O Livro dos Médiums*, é dedicada a eles e às comunicações.

A argumentação racional, lógica, dotada de coerência e sentido para a explicação tanto dos fenômenos mediúnicos quanto de todo o arcabouço da doutrina é também fonte de preocupação para Kardec. Sem deixar de lado a parte moral, o pedagogo francês, ao longo dos 14 anos que esteve a frente do espiritismo procurou dotá-lo de um estatuto de

cientificidade. Uma ciência que fosse o contraponto daquela impregnada pelas concepções materialistas. Uma ciência que comprovasse a existência dos espíritos e do mundo invisível enquanto uma realidade objetiva, natural e tangível, susceptível inclusive à experimentação e ao controle. (Ibid, 1994; Santos, 1997).

Quanto à vertente filosófica da doutrina, a não ser pelo *O Livro dos Espíritos* que por trazer os princípios do espiritismo é considerado uma obra filosófica (LM⁶, 1995) não encontrei registros a respeito deste aspecto. Santos (1997) argumenta que esta vertente nem mesmo chegou a ter penetração no Brasil. Dito isto, passemos a analisar mais detidamente os elementos mais marcantes do espiritismo, assim como os postulados da doutrina - a caridade, a mediunidade e o estudo - que, não obstante, já terem sido mencionados de forma difusa, merecem um pouco mais de atenção. Para tanto, vejamos o que estudiosos como Weber e Geertz têm a nos dizer sobre “a religião” de uma maneira geral.

A religião, na visão weberiana, conforma um modo de vida: nela são originados certos impulsos e disposições psicológicas contribuintes para a ação. Neste sentido, para Weber (1974; 1994), a religião é capaz de proporcionar a formação de modos de compreender e agir no mundo. Mas não só isso, pois na medida em que é dotada de uma ética própria cuja característica fundamental é o conteúdo de sua “anunciação e promessa”, a religião ao mesmo tempo em que abarca e atende a uma “constelação de interesses” das camadas sociais que a ela aderem, permite a reelaboração destes mesmos interesses nos contextos da ação. Há, assim, a ocorrência de dois movimentos: 1º) a religião enquanto uma instância própria, possuidora de um cosmos sistematizado e racionalizado, influencia e é influenciada por outras esferas do social; 2º) para além de uma influência mútua, no contexto de interação se dá uma reformulação dos interesses, pois, segundo Weber, na medida em que a religião ganha novos adeptos ela é reinterpretada.

Com tais formulações o autor procura não só se contrapor a análises estáticas e reducionistas da religião, mas dar conta de uma dimensão extremamente dinâmica e fugidia que permeia o campo religioso, só possível de apreender no contexto de uma sociologia da ação.

Geertz (1978) se aproxima de Weber ao conceber a religião enquanto um sistema de símbolos que incorpora padrões de significados/concepções, relacionando-se com valores e

⁶ “O Livro dos Médiuns”

com o meio social na qual está imersa. Através do seu sistema simbólico a religião é capaz de concomitantemente refletir e modelar várias realidades, pois há uma fluente comunicação entre religião e as outras esferas da vida social. São essenciais na religião duas dimensões que se reforçam mutuamente: *ethos* e “visão de mundo”. Para o autor:

... Os símbolos sagrados funcionam para sintetizar o ethos de um povo – o tom, o caráter e a qualidade de sua vida, seu estilo e disposições morais e estéticas – e sua visão de mundo – o quadro que fazem do que são as coisas na sua simples atualidade, suas idéias mais abrangentes sobre ordem. (p.103,104).

A “Visão de Mundo” reflete a dimensão mais intelectualizada da religião, a esfera em que ela procura oferecer respostas para as questões do mundo como o sofrimento, o mal, a desigualdade, a injustiça, etc., constituindo a sua “dimensão teórica”; e por *ethos* se entende um certo tom, clima - que tem em grande medida a sua construção no ritual -, correspondendo a um certo estado de espírito – uma forma de viver que marcaria a religião. Desta maneira, para Geertz, os indivíduos, por meio da religião, estão adquirindo certas disposições e experienciando certos atos e sentimentos, construindo uma maneira muito própria de “estar no mundo”, de compreendê-lo e de se posicionar frente a ele. Neste sentido, as religiões não se diferenciam apenas em termos de cosmologia, mas também em termos de disposições emotivas/efetivas, em termos de *ethos*.

Passemos agora a uma exploração dos aspectos relevantes da Visão de Mundo espírita e para tal utilizamos em grande medida as fontes da literatura espírita e o trabalho de Castro (1983) sobre esta religião. Esta autora destaca duas grandes categorias analítico-explicativas para dar conta do sistema espírita e de sua cosmologia. Uma, refere-se ao par “Mundo Visível e Mundo Invisível” (*MV/MI*) estruturante da visão de mundo da doutrina que comporta aspectos de dualidade, complementaridade e da comunicação dos homens com os espíritos; a outra, diz respeito à “noção de pessoa” inerente a este sistema, através da qual podemos melhor compreender noções tão caras ao espiritismo como as de carma, reencarnação, o “jogo” existente entre o livre-arbítrio e o determinismo, concepções de progresso, evolucionismo e até mesmo de saúde, doença e tratamento.

Mediante este escopo tentaremos apreender os princípios (mediunidade, caridade e estudo) e as características mais marcantes da doutrina que além de estarem presentes nas

concepções e práticas – em relação a estas últimas leia-se principalmente rituais - contribuem incisivamente para a conformação do “ser espírita”. Sendo assim, com o intuito de desenrolarmos da melhor maneira possível este “novelo de lã”, peguemos o “fio da meada”, e, como o bom tom requer, comecemos pelo início.

O Livro dos Espíritos e *O Livro dos Médiuns* nos fornecem informações importantes acerca das concepções desta religião que a particulariza concomitantemente distanciando-a e aproximando-a de outros sistemas ordenadores de sentido e de visão de mundo. A primeira delas diz respeito às concepções de princípio vital e alma.

O Princípio Vital é entendido como:

O princípio da vida material orgânica... que é comum a todos os seres vivos... [Ele] é coisa distinta e independente (...) [que] se encontra num fluído especial, universalmente espalhado, do qual cada ser absorve e assimila uma parte durante a vida... Este seria então o fluído vital, que segundo certas opiniões não seria outra coisa senão o fluído elétrico animalizado, também designado por fluído magnético, fluído nervoso, etc. (LE, p. 15, 1995).

Há de se notar neste trecho a extrema semelhança com o mesmerismo em seu fundamento último, o fluído vital. Já o fluído universal, isto é, o fluído especial que está universalmente espalhado, é o veículo do sentimento, pensamento e vontade dos espíritos. Possui variadas gradações, indo desde o mais intangível e imponderável até o mais ponderável e concreto. Ele tanto compõe o corpo quanto o perísprito. Dessa maneira, o fluído vital é apenas uma modalidade do universal. É por meio dos fluídos que se opera a comunicação entre os mundos visível e invisível. Eles são os principais veículos deste intercâmbio constante.

No tocante à discussão sobre a alma, n’ *O Livro dos Espíritos* há o cuidado de se traçar as diferenças de entendimento entre o espiritismo e outras formas religiosas. Enquanto para o primeiro ela é compreendida como o ser imaterial e individual que existe no corpo e sobrevive a ele, conservando a sua individualidade após a morte, para uma vertente do Panteísmo, por exemplo, a alma é um agente universal do qual cada ser absorve uma porção. Ela, única em todo o Universo, é distribuída para os seres inteligentes durante a vida, mas após a morte a centelha fragmentada volta à fonte original reintegrando-se e

confundindo-se com o todo universal. O espiritismo, ao buscar marcar esta diferença de concepção aviva um traço fundamental das sociedades ocidentais modernas que é a noção de “individual” ou “indivíduo”.

Outros aspectos encontrados nas obras kardequianas referem-se às noções de carma, reencarnação e evolução. Segundo a doutrina espírita, a lei cósmica é a do progresso, da justiça e do amor. Os espíritos perante as leis de Deus estão destinados à perfeição, mas para chegar a ela, precisam passar pelo processo evolutivo habitando vários corpos e vários mundos. É a “pluralidade das existências” e dos “mundos habitáveis”. Deus cria os espíritos simples e ignorantes – há, portanto, um ponto zero, um início – a fim de que cresçam e evoluam. Deus assim os faz – argumentam os espíritas - para que cheguem à perfeição por seu próprio merecimento, pois se “O Pai” já os criasse perfeitos não haveria mérito para a individualidade espiritual gozar da felicidade celestial eterna.

Para que os espíritos se desenvolvam necessário se faz que experimentem, que conheçam, que convivam uns com os outros para aprender e exercitar as leis divinas de justiça e amor. Assim, explica-se a necessidade da existência do mundo físico, pois este é o plano onde o espírito vem “à baila” habitando um corpo para que possa progredir em direção à perfeição. Nesta perspectiva, o corpo físico, o planeta e a vida material, embora necessários, são entendidos como passageiros, transitórios, um breve lapso de tempo em comparação ao espírito e à vida espiritual que são imortais. Só que a perfeição não pode ser obtida em apenas uma existência física tendo em vista a sua brevidade. Então, o espírito ao desencarnar, isto é, ao desligar-se do invólucro corpóreo por ocasião da morte deste, volta à liberdade e à verdadeira vida espiritual.

Contudo, a necessidade de evolução persiste, e o espírito que está em um estado de erraticidade⁷, sofre a ação desta lei para volver ao plano terrestre, ou seja, reencarnar, a fim de continuar o seu trajeto evolutivo. Mas onde insere-se neste contexto a noção de carma? O espírito ao ser criado é dotado de livre-arbítrio relativo, possuindo liberdade para escolher entre o bem e o mal, entre as ações edificantes e elevadas propugnando as leis de amor, caridade e justiça para com os seus semelhantes; ou optar pelas más ações que estão imbuídas de orgulho, egoísmo, vaidade, soberba, inveja e outros tantos defeitos, retardando assim o seu progresso. Todavia, ao proceder desta última forma e por possuir um livre-

⁷ Período em que o espírito em evolução está livre do corpo, situado entre duas encarnações (a que viveu e a que ainda viverá), podendo estar evoluindo ou não.

arbítrio relativo, ele fere as leis divinas de justiça e amor. Pelo fato de existir um determinismo para o bem, o espírito contrai para si os débitos que terá que saldar em outras existências, pois, segundo esta religião, nada que é feito de errado indo de encontro às leis de Deus permanece impune. Desta forma, para corrigir os seus erros, restabelecer o equilíbrio individual e cósmico e retomar a marcha evolutiva o espírito é chamado a habitar um novo corpo a fim de expurgar suas faltas e assimilar as leis de amor e caridade. As causas das aflições terrenas, dos sofrimentos, das doenças e desigualdades individuais e sociais são explicadas a partir desta perspectiva.

Já as noções de reencarnação e carma foram incorporadas de outros sistemas religiosos, não sendo originárias do espiritismo. Elas remontam a uma época bem mais antiga de origem egípcia, grega e hindu. No período de Kardec estas concepções eram conhecidas por “Metempsicose”, e o codificador da doutrina, ao resgatá-las, procura esclarecer as diferenças entre o espiritismo e esta corrente, rejeitando-a na medida em que ela postula a transmigração das almas entre homens e animais durante as sucessivas existências. Segundo Kardec, a alma que habita um corpo humano não poderá em outras vidas habitar a de um animal que é evolutivamente inferior ao primeiro (Santos, 1997), pois isto violaria a lei de evolução e progresso pregada pelo espiritismo. O máximo que o espiritismo admite é que o espírito estacione, já que detentor do livre-arbítrio pode escolher não querer evoluir, permanecendo no estágio em que se encontra. Só que até mesmo esta atitude é temporária, não podendo o espírito adotar esta postura por toda a eternidade, pois há o determinismo divino, e este propugna a evolução em direção ao bem e à perfeição.

A crença na reencarnação parece difundir-se cada vez mais no cenário religioso do Ocidente moderno, contrastando com o declínio daqueles que crêem em céu e inferno. Aliado a isso está também um incremento dos que dizem acreditar em algum tipo de espírito ou força vital, enquanto há uma sensível queda daqueles que declaram crer em um Deus criador e pessoal. Essas duas tendências levam autores como Campbell (1997) a defender a tese de que atualmente o ocidente está passando por um processo de “orientalização” devido ao fato de que a teodicéia peculiar ao pensamento e às práticas ocidentais está sofrendo um deslocamento ou substituição por outra do oriente.

O autor crê que o processo de orientalização não depende tão só de idéias provenientes do outro lado do mundo, mas é facilitado também por determinados tipos de

movimentos que não obstante sejam de uma tradição cultural nativa ao Ocidente guardam semelhanças com elementos culturais do Oriente. E fala de pelo menos três: uma vertente cristã iminente mística, o neo-paganismo e os movimentos ambientalistas.

Velho (1997) vê com certo cuidado as observações de Campbell, e embora concordando com ele a respeito do declínio das religiões católicas, chama a atenção, dentre outras coisas, para a capacidade de mutação e de renovação do próprio paradigma das religiões ocidentais históricas; bem como, em se tratando do Brasil – e aí o nosso interesse particular –, da evidência histórica do que ele denomina de uma “‘heterodoxia das crenças populares em relação a um ‘paradigma ocidental’...”(p.24), ou ao nosso turno, poderíamos falar de um sincretismo sempre marcante no contexto nacional.

Pois bem, o que nos importa desta discussão são fundamentalmente dois aspectos. Um, trata-se da penetração do espiritismo no Brasil e da maneira como esta se deu, ocasionando uma proliferação de formas quando não dissidentes ao menos diferenciadas do espiritismo europeu, muito por conta do “ambiente cultural” altamente sincrético, favorecendo à combinação de elementos aqui já existentes com os da religião francesa que não eram, em absoluto, incompatíveis ou estranhos entre si. Isso nos leva a concordar com a observação de Velho a este respeito. No entanto, a consolidação e expansão do espiritismo no país é assunto para a próxima seção.

O outro aspecto, e no momento o mais importante, refere-se ao processo de “orientalização do ocidente” identificado por Campbell a partir das tendências já mencionadas, entre elas a significativa ascensão da crença na reencarnação. Sob esta acepção, e tomando por referência o diálogo estabelecido entre o espiritismo e a Metempsicose poderíamos pensar que este processo de orientalização já se manifestava desde o século XIX, embora, é verdade, de forma diminuta, e não tão agudizada como identifica o autor na atualidade, principalmente porque não se trata àquela época de movimentos ou concepções generalizadas. Antes sim, de uma religião que crescia rapidamente incorporando elementos do seu contexto local e temporal, a exemplo dos aspectos científicos que absorve e reelabora, fazendo o mesmo com a noção cármica oriental.

Sendo assim, uma vez mais Geertz e Weber nos são extremamente esclarecedores ao conceber a religião enquanto uma instância própria, mas em constante diálogo com o

meio social, relacionando-se com outros âmbitos, e porque não dizer, com outras instâncias religiosas, negociando símbolos e significados, construindo sua “visão de mundo”: um cosmos coerente, sólido, significativo, mas não hermético ou fechado em si mesmo. Foi, sem dúvida, o que ocorreu com o espiritismo desde a sua origem e por todo o seu histórico. Um constante “negociar de interesses”, em que não obstante mantendo um núcleo firme de concepções e de formas de agir no mundo modeladores de realidades, era também modelado por elas, incorporando outros signos, dialogando com outros âmbitos do social.

Outro aspecto relevante da cosmologia espírita é a “noção de pessoa” inerente a este sistema e que é trabalhada por Castro (1983). Segundo ela:

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. (p.42).

A pessoa na doutrina espírita é compreendida enquanto a junção de três elementos básicos: corpo, perísprito e espírito. Estes, em seu conjunto, aliados ao que poderíamos chamar de grandes categorias “bem” e “mal”⁸ e mais a relação estabelecida e continuamente revivida entre as dimensões Mundo Visível e o Mundo Invisível fundamentam as concepções deste sistema. Estas, em sua totalidade, ao passo que norteiam negociam com as formas de pensar e agir imanentes aos seus membros, conformando o que vem a ser “um espírita”. Sendo assim, passemos a analisar estes elementos tão importantes que compõem a “Pessoa”.

O corpo é o invólucro material animado pelo fluído vital e pela alma, que o habita para progredir, com o intento de expurgar através dele as suas faltas, lograr méritos, ou ainda, tendo em mente o livre-arbítrio, adquirir novos débitos, permanecendo estacionário, sem evoluir. Nesta perspectiva, o corpo é instrumento indispensável para a evolução do espírito, e enquanto tal, ao mesmo tempo em que é revelador da necessidade de seu progresso o é da sua imperfeição, da sua inferioridade em relação à espiritualidade superior. Ele, no mundo, é o “tabernáculo” da provação. Nele inscrevem-se as tentações, os vícios, paixões e hábitos que simultaneamente demonstram a condição de espírito materializado,

⁸ Estas categorias em sua amplidão abarcam noções como as de superioridade/inferioridade, materialidade/espiritualidade e conduta moral.

preso aos sentimentos mundanos que retardam ou mesmo impedem a sua evolução moral. Um espírita, sabedor disso, deve então extirpar de si esta condição inferior, estes defeitos que o materializam. Há uma busca contínua do controle do corpo e das emoções por meio da disciplina. Qualidades como calma, paciência, discrição e sobriedade são constantemente referenciadas compondo o *ethos* espírita e imprimindo também uma modelagem corporal específica.

Principal componente do Mundo Invisível, o espírito, imortal, é detentor de inteligência e vontade – atributos do livre-arbítrio – que juntos o constituem enquanto subjetividade e lhe atribuem responsabilidade e sentimento de culpa.

O perísprito é o elemento intermediário e unificador do corpo e do espírito. É composto por uma parte mais grosseira que é destruída com a morte do corpo físico, e por outra mais sutil, conservado pelo espírito após a sua liberação do corpo. O perísprito e o fluído universal são os que possibilitam a comunicação entre os dois mundos⁹.

Castro (1983) nos informa que o homem, neste sistema, é apreendido a partir da dupla natureza espírito e matéria. É o composto onde *MV* e *MI* se encontram guardando cada qual suas particularidades. É nele, por meio do perísprito, onde os dois mundo se entrecruzam.

Os Mundos Visível e Invisível idealmente se opõem no sentido de constituírem realidades distintas e de natureza contrária, conquanto uma apresenta-se material/concreta e a outra espiritual/intangível. Mas também mantêm entre si uma relação de complementaridade na medida em que o último engloba e fornece sentido ao primeiro. E este alimenta o outro, tendo em vista que se apresenta como meio indispensável para a evolução do espírito – principal componente do *MI*.

Esta relação complementar se efetiva pelos eixos sincrônico e diacrônico. O sincrônico diz respeito a uma relação espaço-temporal atualizada, é o aqui e o agora. É a comunicação espiritual propriamente dita ou ainda a constante relação que os espíritos mantêm com os homens de diversas maneiras, influenciando-os. Já o diacrônico corresponde às passagens que cada espírito opera de um mundo a outro, ou seja, é a noção mesma de reencarnação. (Ibid, 1983).

⁹ Trata-se dos fenômenos mediúnicos, pelos quais uma pessoa cede o seu corpo para que um espírito destituído deste se comunique.

Isto posto, percebe-se o quanto o perísprito é fundamental na conexão dos dois mundos em ambas as perspectivas sincrônica e diacrônica. É por meio dele que, no eixo sincrônico, torna-se possível a comunicação dos espíritos com os homens. O ser desprovido de corpo usando o fluído vital se liga ao médium¹⁰ conectando-se a este aparato semi-material. Explicita-se assim, de forma contundente, a relação entre as duas dimensões.

Já em relação ao eixo diacrônico, disseram-me vários espíritas, é no perísprito que ficam registradas, a semelhança de um filme fotográfico (comparação muito usual entre os adeptos), todas as impressões, todos os atos da vida anterior, bem como quase todas as “marcas” que o implemento físico virá a ter. Com efeito, ele é o modelador do corpo e em grande medida o depositário do carma. Muitas doenças irresolúveis até o momento pela biomedicina, como o câncer por exemplo, teriam suas causas em vidas passadas constituindo-se na expiação de erros de outrora. Antes de manifestar-se no corpo a doença conservasse-i-a em estado embrionário, como um gérmen, gravado no perísprito, podendo ou não resvalar no corpo em tempo propício, ou ainda, quem sabe, uma vez manifestada podendo ser curada. Isto vai depender dos méritos pessoais adquiridos frente a boa utilização do livre-arbítrio, podendo assim alterar o carma, pois como já foi dito, na doutrina espírita determinismo só há para o bem.

Sobre o eixo da diacronia existe ainda mais um ponto a ser ressaltado. Castro observa as continuidades e descontinuidades da trajetória evolutiva do espírito, que sucessiva e alternadamente transita entre os dois estados, quais sejam, os de encarnado e errante, com o fito de chegar a um terceiro, o de espírito puro; e ainda a relação desses estados com o fato do livre-arbítrio incompleto e relativo estar submetido ao determinismo (absoluto) das leis divinas gerando uma oposição de pessoa a qual denominou de “Eu maior X Eu menor”.

O Eu menor é a representação do espírito no mundo corporificado. É a identidade dessa encarnação, e como tal, apenas parte da essência do espírito. Desta maneira, compreende-se enquanto Eu menor por ele não poder manifestar todas as suas potencialidades devido as limitações que o corpo lhe impõe; assim como, não exteriorizar a sua personalidade plena, que em grande parte permanece adormecida pela injunção do esquecimento ao qual é submetido no momento que “mergulha na carne”.

¹⁰ Pessoa que possui as faculdades necessárias para possibilitar que o espírito comunique-se através dela.

Em oposição ao Eu menor, o Eu maior equivale aos outros dois estados da existência do espírito: o errante e o puro. Este último refere-se à identidade plena e absoluta, o que podemos traduzir em Perfeição, irrealizável do ponto de vista carnal, isto é, do espírito enquanto na representação do Eu menor.

Ainda em relação ao Eu maior, a autora argumenta que o espírito ao alcançar o cume da trajetória evolutiva, atingindo sua identidade plena, o grau máximo de livre-arbítrio e de afirmação da individualidade simultaneamente se nega. Isto por que:

O Espírito puro não está mais sujeito à encarnação, iguala-se a Deus no sentido em que passa a transcender a oposição entre os dois mundos, reintegrando-se e desfazendo-se no Todo, na Indistinção, na Plenitude, na Perfeição.(Ibid, 1983, p.48).

Ora, ao chegar a esta conclusão Castro acaba por adotar uma concepção panteísta para uma religião que busca afirmar incisivamente a dimensão individual mediante toda uma construção analítica voltada para duas de suas características mais fundamentais: o moral e o intelectual. Ao dizer o que diz, a negação não é só da identidade distintiva do espírito mas do próprio espiritismo. Pensemos, pois, no alcance da perfeição postulada pela religião? Sim. Na perfeição absoluta? Creio que não. A perfeição existe e é desejada, é tida como meta, mas assim como o livre-arbítrio, ela é relativa. Relativa a ela mesma, relativa à individualidade, que sendo uma parte do todo não se confunde com ele, é antes relativa a ele. Se assim não o fosse, a hierarquia que perpassa todo o sistema de uma ponta a outra, e que é tão bem descrita pela autora, cessaria em algum momento, em algum ponto.

Ela, a hierarquia, está presente na relação entre *MV* e *MI*, homem encarnado/espírito, espírito superior/espírito inferior e também, claro, espírito superior ou puro/Deus. Pois Deus é sempre Deus nesta religião. O espírito, ao ser criado e iniciar a sua trajetória evolutiva a partir do ponto zero é animado pela centelha divina. Desta forma, é composto por Deus, mas é também ele mesmo, particularidade. Veja, na sua origem ele já é individual. Retornando a ele após passar por um longo processo em que robustece a sua individualidade, afirmando-a de forma mais contundente, ao atingir o seu grau máximo ele se tornaria indistinto? Diluído? Esta parece não ser uma boa “recompensa” num sistema que atribui aos próprios ombros do indivíduo tanta responsabilidade e culpabilidade pelos

seus erros, bem como o sofrimento que eles geram, ou a felicidade e depuração que o resgate deles proporciona a caminho da perfeição por méritos próprios.

E para alcançar méritos no caminho da perfeição esta doutrina dispõe de três postulados básicos que devem perpassar a vida de todo aquele que se designa espírita. Passemos agora a tratar da “caridade”, do “estudo” e da “mediunidade” – princípios presentes em todos rituais espíritas.

2.1.1. A caridade

O espírito para atingir a perfeição percorre um trajeto evolutivo que é de sua inteira responsabilidade. Os atos que pratica para o bem ou para o mal, impulsionando ou retardando a sua evolução, embora compreendidos numa dimensão individual, isto é, entendidos enquanto iniciativas oriundas do próprio indivíduo, são necessariamente lançados ao “outro”. O bem ou o mal que se faça a outrem de uma forma ou de outra retornará para si, nesta ou noutra encarnação. De acordo com os nossos pensamentos¹¹ e atos, em que estão envolvidos os outros, adquirimos méritos, tornando-nos indivíduos melhores, ou contraímos débitos, demorando-nos em um estado “inferior”, às voltas com nossas paixões humanas. Para evolução, pois, torna-se imperativo o amor ao próximo. Este tem que ser exercitado a todos os momentos dos pequenos aos grandes atos. A caridade tanto em sentido amplo quanto restrito¹² é assim a forma prática de viabilizar este amor e o meio pelo qual pode-se evoluir em direção à perfeição. Nesse sentido, a evolução não obstante de responsabilidade individual está atrelada à relação que se estabelece com o outro. A minha evolução passa pela contribuição que posso ofertar à evolução do outro. Visto de um outro modo, o outro é parte integrante de mim, eu sem ele nem mesmo posso ser eu. Sem o outro não posso desvencilhar-me das minhas paixões ou, para aqueles que preferirem, não posso sequer exercitá-las. Ninguém cresce espiritualmente em uma ilha

¹¹ Segundo os espíritas o pensamento é “força”. Produz um efeito efetivo a curto ou longo prazo. Daí há uma preocupação também com a reformulação dos pensamentos. Na concepção espírita, para que uma pessoa se torne alguém melhor não basta apenas modificações exteriores e superficiais. É necessária uma transformação interior, uma reformulação não só de atos mas primeira e principalmente de pensamentos, imprimindo-os de uma outra qualidade (energética/fluídica) mais positiva.

¹² A caridade em sentido amplo é entendida enquanto toda atitude que vise o bem do semelhante, estariam inclusos aí uma prece dedicada a alguém, o atendimento de espíritos sofredores numa reunião mediúnica, a aplicação de um passe, etc. Enfim, qualquer ação a serviço e por amor ao próximo.

Por caridade em sentido restrito entende-se as atividades assistenciais muito praticadas nos centros espíritas.

deserta. Numa perspectiva antropológica, numa ilha deserta ninguém se torna sequer homem.

O outro é assim fundante do meu ser, essencial para a minha identificação com o cosmo gerando equilíbrios ou desequilíbrios de acordo com a qualidade da interação entre “eu e o outro”. Desta forma, a caridade em sentido amplo além de propiciar a evolução é possibilidade de equilíbrio cósmico, ou ainda, como salienta Castro, “a caridade é uma cura de si mesmo através do outro.” (p.70).

2.1.2. O Estudo

Nascido num contexto em que a ciência dominante invadia todos os âmbitos com suas concepções, o espiritismo valoriza muito a aquisição de conhecimento através do estudo. A interiorização da doutrina, isto é, o processo de formação doutrinal passa pela escrita e pela leitura. O hábito de ler é um dos traços distintivos mais importantes da religião¹³. Assim sendo, esta ênfase no livro e na leitura tem um correspondente direto com o alto índice de publicações. Desde a sua origem na França, como no Brasil, este aspecto e a preocupação em proporcionar os meios para o seu favorecimento foram sempre uma constante.

A valorização do estudo está tanto relacionada a características estruturais do sistema de crenças¹⁴ quanto a um símbolo de status. Ela pode ser traduzida como uma resposta às acusações de misticismo e credence de que o espiritismo foi alvo durante a sua história de consolidação e expansão no Brasil. (Ibid, 1983). Compartilha desta mesma opinião Lewgoy (1998), quando diz que:

¹³ No entanto, esta característica, sem dúvida alguma marcante do espiritismo, pode ser um tanto quanto relativizada no que se refere às práticas de alguns espíritas. No centro mesmo onde a pesquisa foi realizada, a leitura não é um hábito tão cultivado entre a maioria dos seus membros, embora incentivada pelos dirigentes. Com isso, chamo atenção simplesmente para o fato de que a despeito de uma estrutura doutrinal bastante consolidada, com um sistema possuidor de características próprias bem definidas que podem e atribuem mesmo um “perfil” ou “jeito de ser” espírita, este não é solidificado. Nas práticas há uma dinamicidade e um complexo “jogo de negociações” com uma constante permuta dos elementos que estão em pauta, nos quais estes “perfis” são continuamente atualizados, renovados, ora se aproximando ora se distanciando ou destoando do que é tido como “características estruturais”.

¹⁴ Segundo Castro, o sistema de crenças postula que os homens devem estudar e conhecer a fim de que participem da verdade que os espíritos detêm e paulatinamente lhes transmitem. Desta forma, o estudo eleva o homem dando-lhe firmeza e segurança. É o que os espíritas chamam de “fé raciocinada”.

...A ênfase no livro e na leitura corresponde a um desejo de respeitabilidade social dos espíritas brasileiros, mas que também demarca, por essa via, as fronteiras de seu culto perante a umbanda e o candomblé, religiões populares de tradição fundamentalmente oral. (p. 96, 97).

Este autor, a partir da utilização de noções como “intertextualidade”, “interautoria” e “verossimilhança” faz uma análise do fenômeno da literatura espírita no Brasil que, segundo ele, além de mobilizar um universo de milhões de leitores possui publicações cuja triagem tem números semelhantes aos alcançados por Jorge Amado e Paulo Coelho. Lewgoy chama a atenção para a necessidade de um estudo aprofundado acerca do papel da escrita e da leitura na construção social da identidade espírita no país. E isto tanto mais é necessário quando se pensa que elas estão presentes em todos os rituais da religião. Numa doutrinação – palestra aberta ao público – um orador faz a sua palestra baseado em textos e livros espíritas que leu. Em uma reunião mediúnica tanto ocorre o estudo das lições *d’ O Livro dos Médiuns* e *d’ O evangelho Segundo o Espiritismo* quanto a psicografia¹⁵. Assim, a escrita, a leitura e o estudo são fundamentais para este sistema, embora, como já observado, às vezes não se constitua numa marca tão forte em alguns membros da doutrina.

2.1.3. A Mediunidade

Para o espiritismo os dois mundos (*MV/MI*) estão em constante comunicação, que ocorre de forma implícita ou ostensiva. Os espíritos estão entre nós. Vivem constantemente a nos influenciar e inspirar as nossas ações e pensamentos que terão uma qualidade positiva ou negativa, a depender da sintonia que estabelecamos com os espíritos benfazejos, superiores ou com espíritos inferiores. Esta capacidade de se comunicar, esta permeabilidade que todos os seres humanos possuem é chamada de “mediunidade”.

No entanto, ela varia em tipo e intensidade de pessoa para pessoa. Aqueles que são menos susceptíveis à comunicação espiritual são chamados de medianeiros por possuírem uma mediunidade em potencial, latente. Mas isto não invalida ou impede que tenham outras influências espirituais, como por exemplo um desequilíbrio orgânico causador de doenças e

¹⁵ Fenômeno mediúnico em que o espírito, manifestando-se através de um médium, escreve mensagens, textos e livros. Neste aspecto, Chico Xavier se destaca por ser considerado o maior psicógrafo do país com diversas obras publicadas e assinadas por ele e pelos espíritos. Este médium é considerado como alguém que contribuiu com suas obras para a orientação do movimento espírita brasileiro.

até mesmo uma obsessão¹⁶, visto que a forma mais comum e generalizada de relacionamento entre os espíritos e encarnados é através do pensamento. Os que tem a capacidade de se comunicar com os espíritos de diversas formas como vendo-os, falando com eles ou emprestando o seu corpo para que se manifestem são chamados de médiuns ostensivos ou simplesmente médiuns. É através deles que se dá a comunicação explícita dos dois mundos. É o “eixo da sincronia”, onde o cruzamento dos dois mundos é externalizado (Castro,1983). A mediunidade e os rituais mediúnicos ao tempo que problematizam a natureza humana também propiciam meios para a constituição de relações com os espíritos e com os encarnados. Em uma reunião mediúnica as relações entre espíritos, médiuns e doutrinadores¹⁷ são continuamente estreitadas e atualizadas. Nesta perspectiva, elas são um elemento extremamente relevante na construção da identidade espírita.

Existem vários tipos de mediunidade e de médiuns:

- ❖ Médiun Auditivo – aquele que pode ouvir os espíritos;
- ❖ Médiun Psicógrafo – os espíritos se comunicam através deste médium utilizando apenas a escrita. Grande parte da literatura é produzida desta forma, bem como a própria legitimação da religião se dá por este meio. Isto tanto mais é verdade se pensarmos que o seu surgimento dependeu da comunicação de espíritos superiores, que transmitiam as mensagens posteriormente sistematizadas por Kardec;
- ❖ Médiun de Desdobramento – capacidade que o indivíduo possui de desvencilhar-se do corpo de maneira consciente ou inconsciente, ou seja, o espírito do médium se projeta para fora do corpo;
- ❖ Médiun de Cura - aquele que tem a capacidade de transmissão de energias que auxiliam no restabelecimento da saúde física e espiritual. A transmissão ocorre através do passe, que pode ser magnético (orgânico, de origem apenas do médium) ou mediúnico (combinação de energias do médium e do espírito);

¹⁶ Influência maléfica de um espírito ou entidade que pode levar, a depender do grau que ocorra, a uma total dependência daquele que a sofre (obsidiado) em relação aquele que a promove (obsessor).

¹⁷ Indivíduo que dialoga com o espírito comunicante procurando evangelizá-lo, transmitindo-lhe ensinamentos cristãos e redirecionando-o para o bem à semelhança de uma orientação pedagógica.

- ❖ **Médium de Psicofonia** – é a mediunidade pela qual o espírito se comunica utilizando o corpo do médium. Vale salientar que o espiritismo entende esta modalidade mediúmica como, de fato, uma comunicação, e não incorporação, já que o espírito não se apossa do corpo do médium para se comunicar. Casos de possessão são compreendidos como casos graves de obsessão, um processo patológico que deve ser cuidado.

Por sua importância, além da psicografia, merece destaque a psicofonia. Esta ocorre pela ligação fluídica do espírito desencarnado a pontos específicos do perísprito do médium chamados chacras, que têm o seu correspondente no implemento físico. A psicofonia pode ser consciente, semiconsciente ou inconsciente. A primeira é quando o espírito do médium ao afastar-se do corpo (embora permaneça ligado a ele pelo fluído vital) para que o espírito desencarnado se comunique não perde a consciência do que está acontecendo, tendo controle sobre o seu corpo e não permitindo que este fique a mercê do espírito que comunica. Ao retornar para o organismo o médium recorda-se da comunicação.

Na psicofonica semiconsciente a recordação é parcial, mas o médium ainda tem controle sobre o seu corpo. Na inconsciente, ele fica a mercê do espírito, pois perde a consciência não tendo nenhum controle sobre si e também nenhuma lembrança do que ocorreu.

O tipo de psicofonia não só valorizada como estimulada pelo espiritismo é a consciente. Quando um médium é inconsciente ele muito provavelmente se tornará consciente através do trabalho e do estudo que desenvolverá nos gabinetes mediúnicos dos centros. Um médium precisa ser educado e impor uma postura corporal nos cultos. Na compreensão de Castro (1983) ocorre na comunicação uma disputa de livres-arbítrios em que o médium deve ser o “vitorioso”, ele deve controlar o espírito. O reverso disto, ou seja, o controle por parte do espírito (inferior) do corpo que não lhe pertence é a possibilidade de aniquilamento do livre-arbítrio do médium. Falamos então de um processo obsessivo. Este é um tipo de relação espiritual altamente danosa estabelecida entre espírito e encarnado, causadora de males e perturbações de toda ordem para este último, podendo levá-lo inclusive ao desencarne.

A obsessão possui três dimensões que variam de acordo com o grau de constrangimento e a natureza dos efeitos que produzem no obsidiado. A primeira delas e a

menos intensa é a *obsessão simples*, pela qual o indivíduo é influenciado de forma discreta pelo espírito malfazejo. Na segunda, a *fascinação*, a ação direta do espírito produz uma espécie de deslumbre no médium, em que ele não teria uma clareza ou opinião acertada sobre as coisas que lhe acontecem. O obsidiado, é enganado e nem sequer desconfia. A última e mais nociva é a *subjugação*, em que há uma paralisação da vontade daquele que a sofre (aniquilamento do livre-arbítrio), agindo mediante a vontade do obsessor que lhe constrange. Ela pode ser moral (o subjugado tem atitudes absurdas, um comportamento anormal que nem sequer dá-se conta ou, quando percebe, não tem forças para modificá-lo) ou corporal (os espíritos agem sobre os órgãos do obsidiado imprimindo-lhe movimentos involuntários ou causando doenças) (LM, 1995). Os motivos para um espírito obsidiar alguém pode ser simplesmente a vontade de fazer o mal ou o desejo de vingança, pois não raras vezes o espírito obsessor julga-se uma vítima das ações em vidas passadas daquele que obsidia, passando assim a alimentar ódio, implementando qualquer ação que vise prejudicar aquele que considera o seu algoz.

2.2. O Espiritismo no Brasil

O espiritismo teve inserção no Brasil a partir de 1860 através de imigrantes franceses residentes no Rio de Janeiro, que gozavam de prestígio sócio-econômico e cultural. O grupo composto em sua maioria por jornalistas, professores e comerciantes, era simpático às idéias socialistas procurando explicar as desigualdades sociais por meio do processo de desenvolvimento individual realizado através das múltiplas existências. Era também simpático ao magnetismo, dedicando-se ao estudo de seus efeitos (Damázio, 1994). Aliás, a despeito de toda combatividade da igreja católica, correntes que iam desde àquelas provenientes do cientificismo (positivismo, materialismo, darwinismo) até àquelas que se configuravam diametralmente o seu oposto, como o mesmerismo, eram importadas da Europa e já conhecidas não só de núcleos franceses no país mas também da elite brasileira que simpatizava e as abraçava com maior ou menor grau de intensidade. Assim, a colônia francesa ao tomar conhecimento da doutrina codificada por Kardec a insere em seu núcleo de discussões, todavia, não com muito aprofundamento, restringindo-se a reuniões esotéricas e a algumas publicações. Conforme Damázio (1994), o interesse do grupo é

arrefecido após o entusiasmo inicial e as idéias espíritas só voltam a florescer, desta vez de forma mais consistente e organizada, a partir de 1865 com o “Primeiro grupo familiar do Espiritismo” fundado e dirigido por Luís Olímpio Teles de Menezes, professor, jornalista, à época membro do Instituto Histórico da Bahia e articulador do 1º grupo de estudos espíritas formado no Brasil. Teles de Menezes também traduziu parte da obra *O livro dos Espíritos*, que publicou em Salvador e lançou o 1º periódico espírita do país, o *Eco do além Túmulo*. (Braga, 1975; Damázio, 1994).

O grupo ganhou simpatizantes, praticantes e também represálias por parte da igreja católica. Em 1867 o arcebispo da Bahia e do Brasil e também presidente do mesmo Instituto histórico do qual Menezes fazia parte, D. Manoel Joaquim da Silveira, publica uma pastoral na qual declara o espiritismo enquanto um perigo iminente e um atentado contra o catolicismo. Em resposta, o professor espírita redige uma carta aberta defendendo as idéias da sua religião: reencarnação, preexistência e manifestação dos espíritos.

Em 1871, o grupo de Menezes pretendeu registrar-se formalmente como Sociedade Espírita Brasileira. O registro foi negado por ser entendido que a Sociedade seria uma concorrente da igreja. Os espíritas então registraram o grupo como uma associação de caráter científico – a Associação Espírita Brasileira.

Na verdade, os confrontos que estavam apenas se iniciando persistiriam nas últimas décadas do Império, prolongando-se por um largo período republicano. Mas os conflitos não ocorreriam apenas entre espiritismo e a igreja católica. Os espíritas tiveram sérios problemas também com setores da medicina oficial, que desde o século anterior vinham lentamente gestando o seu núcleo de saber médico no país, atuando sempre no sentido de deslegitimar e reprimir práticas outras, quaisquer que fossem, relacionadas ao tratamento e cuidado de doenças (Ribeiro, 1997). A biomedicina, nessa época – séc. XIX – bem mais consolidada, protagonista de verdadeiras batalhas contra o catolicismo e contra as práticas populares de curandeirismo (Monteiro, 1985; Reis, 1991) se constituía em uma inimiga ferrenha das práticas mediúnicas que, não raras vezes, estavam associadas ao tratamento de doenças (principalmente as relacionadas a problemas mentais) e a distribuição de receitas médicas. Decorrente desses conflitos os praticantes do espiritismo ver-se-iam constantemente às voltas com processos judiciais, acusados de charlatanismo, pois a religião passou a ser enquadrada no código penal de 1890. O código condenava o exercício

da atividade de cura sem habilitação legal e a prática do espiritismo, apesar da constituição de 1891 que reconhecia a liberdade de crença e culto no país. Além disso, a doutrina francesa enfrentava outras dificuldades de caráter interno que caminhavam *paripassu* com a sua expansão. Aconteciam cisões originando várias vertentes que disputavam entre si concepções divergentes e poder.

Entretanto, apesar de todas essas dificuldades o espiritismo expandiu-se com velocidade e conseguiu se consolidar. Algumas razões atribuídas pelos historiadores para a explicação deste fenômeno referem-se a :

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

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

3º) formação peculiar, em todo o Brasil, de grupos que se organizavam de maneira familiar, com a reunião de parentes e amigos para o estudo do espiritismo e para a realização de sessões mediúnicas. Este movimento presente no espiritismo desde a sua chegada ao país, teve um duplo efeito, pois, ao tempo que aquiesceu a sua rápida

expansão¹⁸, também limitou a possibilidade de controle externo e formalizado por parte das Federações que pleiteavam uma homogeneização no movimento espírita. Isto porque ao se formar, cada grupo – posteriormente centro espírita – constituía características diferentes, com organização interna e modo de atuação próprios, que geralmente gravitavam em torno de um líder carismático, seja por suas habilidades dirigentes, seja por sua condição de médium ou por ambos os motivos. Para desenvolver suas atividades, os grupos, muitas vezes, tinham como único ponto em comum a referência às obras kardequianas. Esta forma de associação gerou uma heterogeneização muito grande ao interior do movimento espírita;

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

Estes serviços assistenciais eram ofertados não só pelos médiuns receitistas, que atendiam nos centros espíritas ou por conta própria de maneira isolada, mas sua oferta aumentava principalmente a partir da criação de hospitais, albergues, orfanatos, asilos e escolas primárias. Na verdade, a criação de instituições de caridade era um aspecto novo que viria compor o movimento espírita brasileiro em fins do século XIX. Esta prática teve início em São Paulo com Antônio Gonçalves da Silva (1839 – 1909), conhecido por “Batuíra”, um português de origem pobre que enriquecera com atividades empresariais. (Santos, 1997).

No interior das obras assistenciais realizadas por Batuíra eram praticadas, entre outras coisas, o tratamento de enfermos e obsidiados. Elas eram subsidiadas pela constituição de um patrimônio, como uma tipografia e dois sítios, que o espírita destinou a esse fim. Muitas das macro assistências espíritas que compuseram o cenário brasileiro

¹⁸ Segundo Damázio e Santos, já na virada do século XIX para o XX a expansão ocorria não só em Salvador e Rio de Janeiro, mas em outras cidades e capitais do país como Curitiba, São Paulo e Maceió. E além destas, a expansão atingiu até agrupamentos rurais, como foi o caso de Santa Maria, no Triângulo Mineiro.

vinham originalmente de iniciativas individuais, geralmente um líder detentor ou não de capital financeiro, mas necessariamente possuidor de carisma.¹⁹

As figuras do Batuira, do médium receitista Eurípedes Barsanulfo que atuou no interior de Minas Gerais no início do século XX e mais as dos médiuns Divaldo Franco e Chico Xavier na atualidade nos remetem mais uma vez às concepções weberianas. Desta feita, aos tipos ideais criados por Weber, o “sacerdote” e o “profeta”, e ao carisma individual do qual este último é portador. Enquanto tipos ideais, as características de ambos, sacerdote e profeta, são expressões encontradas na realidade histórica e exacerbadas ao grau máximo de “pureza” que se possa alcançar, com a finalidade de se obter “tipos puros” que sirvam de orientação e de modelos explicativos da realidade empírica. Neste sentido, os traços tanto de um quanto do outro podem estar e efetivamente estiveram presentes em líderes religiosos, se constituindo mesmo em fatores relevantes para a história da formação e consolidação de muitas religiões históricas. (Weber, 1974).

Enquanto tipos ideais, o profeta e o sacerdote se complementam no sentido de se constituírem em racionalizadores da religião, pois ambos pregam uma visão de mundo racionalizada e sistematizada, um cosmos coerente e dotado de sentido. No entanto, refletem antagonismos na medida em que o profeta, comprometido apenas com sua ética própria, anuncia uma doutrina religiosa ou mensagem radical, insurgindo-se contra a ordem institucional religiosa vigente, da qual o sacerdote não apenas participa enquanto funcionário como está preso a ela por um conjunto de prescrições e regulamentos. Nesta perspectiva, o profeta assume um caráter revolucionário, obtendo sucesso não só pelo conteúdo de sua anunciação e promessa, mas principalmente em virtude do carisma (dotes pessoais e a prova destes por milagres e revelação pessoal) de que é portador, conseguindo arrebanhar seguidores por causa desta qualidade. Uma vez estabelecida a doutrina profética, cabe ao sacerdote a “rotinização do carisma”, a criar uma rotina dos cultos e manter o corpo dos fiéis.

¹⁹ Esta é uma prática que ainda pode ser observada nos dias de hoje, vide a criação e manutenção da Mansão do Caminho - uma instituição espírita de grande porte, que oferece vários serviços à comunidade de Pau da Lima, bairro no qual está localizada, sendo sustentada por seu fundador e médium Divaldo Pereira Franco, com a venda de livros que psicografa, de fitas de vídeo de palestras que faz, bem como por congressos e conferências que realiza.

Algumas dessas características, tanto do profeta quanto do sacerdote, podem ser encontradas com maior ou menor grau de intensidade nos líderes espíritas que surgiram ao longo da história desta religião ética no país, contribuindo de forma decisiva para o seu desenvolvimento e consolidação. Neste sentido, as qualidades morais e mediúnicas de que foram portadoras as lideranças espíritas, reconhecidas e legitimadas pelos adeptos (ao ponto mesmo de ser crucial para a sua expansão), ganhavam “contornos proféticos” na medida em que auxiliaram, no século XIX e início do século XX, ao surgimento da doutrina portadora de uma “nova mensagem”, opondo-se, ou sendo considerada enquanto opositora, às instituições aqui já estabelecidas, ou seja, a igreja e até mesmo a medicina. Na atualidade, os portadores de tais qualidades podem ser entendidos como possuidores do carisma, utilizando-o sim, para arrebanhar fiéis, mas de maneira condizente com o corpo doutrinal da religião já estabelecida. Há, assim, uma “rotinização do carisma” e uma preocupação de expansão da doutrina²⁰.

As qualidades mediúnicas e morais de que foram e são detentores os líderes espíritas, e que sem sombra de dúvida lhes conferem sucesso junto aos seus “seguidores”, remetem - apesar de todo o esforço teórico do espiritismo de revesti-las com um caráter científico, e portanto, perfeitamente explicáveis - à dimensão do “sobrenatural”, do “sagrado”, na medida em que nem todos possuem ou alcançaram tais qualidades. Estas, configuradas em singularidades tanto mais distintivas quanto maior for a capacidade de seu possuidor de estar em contato com o mundo dos espíritos e, mais que isso, com os espíritos elevados ou puros. Um acesso direto e explícito que não é conseguido ou permitido a qualquer um que se aventure.

Em se tratando do assistencialismo espírita do século XIX, ele, em suas várias formas, além de penetrar em algumas lacunas deixadas pelo Estado, que não oferecia satisfatoriamente serviços à população, fazia-se presente em áreas de atuação hegemônicas do catolicismo. E apesar das dificuldades que permearam a história do espiritismo e da maneira em grande medida desordenada que se desenvolveu, a doutrina francesa firmou-se no país. Ela, não obstante os conflitos com a igreja, acabou, de certa forma, beneficiando-se da perda de prestígio que esta tivera em sua relação com o Estado. Desde a metade do

²⁰ Vide o trabalho desenvolvido pelos médiuns Divaldo Franco e Chico Xavier - conhecidos pelos seus atributos morais e principalmente mediúnicos - que têm dedicado suas vidas para a divulgação e expansão da religião pelo mundo.

século XIX a Igreja e o Império viviam em clima de tensão, pois a primeira não concordava com o que entendia como a intromissão do Império em assuntos eclesiásticos.

Entretanto, apesar das tensões existentes entre ambos, o catolicismo continuava sendo a religião oficial do país garantida pela constituição de 1824, que embora permitisse também a instalação de outros credos, proibia o proselitismo. E é dessa posição privilegiada, construída, obviamente, durante os séculos, que ela se valerá para tentar impedir o crescimento de outras religiões. (Santos, 1997). Nesse sentido, o espiritismo, pelas suas características de expansão, com a formação de grupos familiares favorecendo a uma rápida disseminação; a sua instalação inicial e sempre presente na classe média influente; bem como, a sua posterior distensão às camadas mais pobres da população através dos médiuns receiptistas e atividades caritativas será visto pela Igreja como um perigo a ser combatido.

Assim, além da pastoral de 1867 já mencionada, o bispo do Rio de Janeiro lançou outra em 1882 e o bispado de Mariana (MG) em 1889 faz o mesmo. Outras formas de combate ao espiritismo foram as constantes pregações e publicações em jornais. Os espíritas respondiam com outras publicações e cartas abertas. Desta dinâmica de publicações o movimento espírita²¹ lançou em 1883 o jornal espírita *O Reformador*²², que tornou-se o órgão oficial da FEB (Federação Espírita Brasileira).

Mas ao longo da história do espiritismo os embates não estiveram restritos somente ao âmbito da Igreja. Os conflitos, talvez bem mais graves, ocorreram com a área médica – um campo a esta altura já consolidado e intolerante à manifestação de qualquer prática terapêutica alternativa. Um comportamento historicamente compreensível, pois, o intento da biomedicina de se firmar enquanto um campo próprio do saber hegemônico vinha de longa data, em que travara um amplo e incansável embate com a medicina popular arraigada na cultura do país desde a sua origem. A esse respeito, Monteiro (1985) é esclarecedora ao nos informar que:

Durante os três primeiros séculos da história brasileira as práticas terapêuticas populares – síntese de influências heterogêneas, em que se misturavam elementos das culturas negras e indígenas, por um lado, e da tradição cristã, por outro – eram exercidas de maneira amplamente

²¹ O movimento espírita começou a se organizar no Rio de Janeiro em 1870 através da constituição de sociedades espíritas e da difusão das idéias. Na década de 1880 já estava consolidado (Santos, 1997).

²² *O Reformador* é publicado até os dias de hoje.

hegemônica com relação à medicina de origem européia. Com efeito, muitas vezes garrafadas e benzeduras eram preferidas e gozavam de maior prestígio social do que as sangrias e ventosas aplicadas por barbeiros. (p. 14)

Por este período os poucos médicos licenciados na Europa que aqui exerciam a profissão não eram valorizados nem cultural nem cientificamente. Isto ocorria não só por causa dos costumes da população mas também pela falta de recursos que dificultava tanto a prática da medicina quanto a aquisição de maiores conhecimentos acerca do ofício. Neste sentido, estes profissionais disputavam a clientela em pé de igualdade com outros agentes terapêuticos, como os jesuítas, os pajés, feiticeiros, barbeiros, rezadores e benzedoras.

Este quadro só passa a ganhar novos contornos a partir do século XVIII – período em que não havia explicações científicas para a maioria das doenças – quando o saber médico “letrado” reivindicava para si a “posse do corpo” com muito mais vigor. Segundo Ribeiro (1997), até pelo menos metade do século XVIII diversas substâncias corriqueiras ao universo da feitiçaria eram também utilizadas pela medicina, que aliada ao Estado e à Igreja, acumulava esforços para por na ilegalidade e, mais que isso, deslegitimar a manipulação destas mesmas substâncias e o exercício de práticas terapêuticas por parte daqueles que detinham saber empírico. Desta forma, portando-se de um forte discurso que ia desde a mais fina erudição até fundamentos teológicos a biomedicina procurava atingir “... o alvo principal da repressão [que] era o agente da cura, e não o meio utilizado.” (p.91). Com isso, percebe-se também que no contexto do século XVIII era vigoroso o entrelaçamento tanto discursivamente quanto nas práticas da medicina com a magia e a religião. (Ribeiro, 1997).

Panorama que parece bem distante do século XIX, quando o médico já é tido como um “agente civilizador”. A situação da biomedicina a este período já é bem outra. As influências filosóficas e científicas de origem européia, fundamentalmente francesa, eram marcantes nos intelectuais brasileiros da época, e os médicos não eram uma exceção. (Reis, 1991). A esta altura, as faculdades de medicina da Bahia e do Rio de Janeiro já haviam sido criadas (1832). Os médicos se organizavam em associações científicas. Uma das mais importantes, segundo Reis, era a Sociedade de Medicina do Rio de Janeiro (SMRJ), fundada em 1829, posteriormente transformada em Academia Imperial de Medicina. As

teorias miasmáticas que fizeram muito sucesso no Velho Continente do século XVIII ganhavam campo por entre os médicos brasileiros.

Havia a necessidade premente de civilizar o país, extirpando dele os miasmas além de pestilenciais letais. Os hábitos culturais, alimentares e a higiene pessoal da população tinham que ser revistos e corrigidos; o saneamento básico das ruas, bem como o seu reesquadrinhamento para a purificação do ar tinham que ser feitos sem demora; instituições de responsabilidade do Estado como hospitais, prisões e escolas deviam ser reorganizadas e racionalizadas. Desta feita, nem mesmo o catolicismo foi poupado, pois os médicos travaram um longo duelo para construir cemitérios em locais altos, fora das cidades e acabar com os enterros nas igrejas.

Nenhum espaço, âmbito ou instituição permaneceu incólume à atuação da medicina, agora, preventiva, assumindo a postura de, nos termos de Reis, “polícia da cidade”, já que um conjunto de normas e mecanismos de imposição eram criados com o objetivo de garantir a salubridade do meio ambiente. O médico do século XIX, bem diferente do anterior, é aquele que previne a doença e dispõe dos meios legais e legítimos para fazê-lo. Era o agente civilizador e higienizador do país. De acordo com Reis (1991), os médicos:

... Se consideravam a vanguarda civilizatória do Brasil da época, e por isso patriotas exemplares. Para se legitimarem como tais, procuraram desqualificar outros saberes médicos como charlatanismo. Uma das principais batalhas da SMRJ foi denunciar quem prometia curas fantásticas utilizando-se de formas secretas e mágicas. Os membros da SMRJ eram os médicos ‘legítimos’ e legitimadores.(p.250).

E eles se legitimavam principalmente baseados na condição de “higienizadores”. Existia um projeto em voga de “medicalização do país”. Os médicos não eram apenas médicos, mas algo mais que se situava numa mescla de planejadores urbanos, cientistas sociais e analistas de instituições.

É tomando por referência este contexto histórico, indo de meados do século XIX até a década de 1930 que Giumbelli (1997) aborda algumas elaborações discursivas do saber médico sobre o espiritismo. São discursos estritamente relacionados a determinadas práticas de intervenção. Neste sentido, situa-se como pano de fundo do seu trabalho a categoria “higiene mental”, entendida enquanto uma noção vinculada a de “higiene

pública”, e portanto, ao processo civilizatório empetrado pelos médicos. Os profissionais da área medica do século XIX entendiam o espiritismo enquanto uma prática de charlatães extremamente danosa para a saúde, sendo, inclusive, um fator desencadeador de doenças mentais. A noção de higiene mental vinculada pelos médicos da época permitiu-lhes então lançar uma campanha contra a doutrina espírita. Vejamos como isto ocorreu.

Como citado anteriormente, uma das principais formas de expansão da religião espírita se deu através dos médiuns receitistas que atuavam mediunizados fazendo consultas, distribuindo receitas geralmente homeopáticas²³ à população, além de realizar tratamentos. Estes médiuns, médicos ou não, atendiam em sessões nos centros espíritas ou então na sede da FEB. Eles também faziam tratamento à distância, consultando sem ter contato direto com o paciente, bastando apenas o seu nome e endereço, o que além de possibilitar uma rapidez no atendimento poderia propiciar – arrisco-me a dizer – um certo quê de “magia” no imaginário da população que cultural e historicamente identificava-se com práticas terapêuticas assim fundamentadas²⁴.

Além dos médiuns receitistas existiam os de comunicação que participavam dos tratamentos de desobsessão, a princípio, muitas vezes, do seu próprio²⁵ e posteriormente auxiliando no tratamento de pessoas que estavam envolvidas em processos obsessivos. Apesar de muitos médicos se declararem espíritas e participarem ativamente do movimento, setores da medicina oficial se voltaram contra e foram ferrenhos combatentes do espiritismo, principalmente a psiquiatria e a medicina legal. (Damázio, 1994; Santos, 1997). Avolumavam-se as notas em jornais redigidas por médicos se posicionando contra o espiritismo. O adepto da religião, médium ou não, era visto como um charlatão e um perigo à sociedade. Os espíritas também foram tema de discussão na Academia Imperial de

²³ O espiritismo, durante a sua história comumente recorreu, em suas práticas mediúnicas de atendimento terapêutico, à homeopatia. Segundo Santos (1997), a mediunidade receitista do Rio de Janeiro tinha uma clara predileção pela prescrição ou mesmo elaboração para a distribuição de medicamentos homeopáticos. Além disso, era freqüente mencionar que os médiuns trabalhavam sob a inspiração de espíritos de médicos homeopatas que encarnados atuaram no país, como Benoît Mure, o médico francês que fundou o Instituto Homeopático do Brasil em 1843.

²⁴ Estas práticas, assim como as das macro assistências são algumas demonstrações do que Weber entende enquanto “constelação de interesses”, que na dinâmica das interações é atendida pela religião. Elas, sem dúvida, contribuíram de forma decisiva, ao longo do histórico da doutrina espírita no país, para a conformação do que os historiadores chamam de um espiritismo brasileiro.

²⁵ Muitos médiuns no passado, e ainda hoje, procuravam o espiritismo a fim de obter a cura, tendo em vista que se encontravam adoentados ou presos a processos obsessivos, assim entendido pela religião. Frequentemente tornavam-se espíritas e passavam a exercer a mediunidade, inclusive auxiliando no tratamento de outros doentes.

Medicina. De acordo com Giumbelli (1997) o foco de atenção dos médicos não era tanto o conteúdo da doutrina mas as práticas, ou melhor, o prejuízo que essas práticas acarretavam para a sociedade.

É com base neste discurso que o espiritismo será incluído entre os crimes contra a saúde pública, enquadrado no 1º código penal republicano (1890). Este acabara por se constituir numa ponte em que de uma infração sanitária transitar-se-ia para um crime comum, sujeito à repressão policial. Tornou-se fato corriqueiro espíritas serem presos e responderem processos. Para serem absolvidos, estes apoiavam-se na constituição de 1891, que garantia a liberdade de credo e culto; na falta de evidências de charlatanismo e de práticas de má fé; bem como, na influência que possuíam junto a políticos e juristas.

Os discursos médicos acerca do espiritismo que sustentavam o seu caráter prejudicial e garantiam a intervenção médica e/ou policial tinham várias gradações, adquirindo um tom mais ou menos drástico de acordo com a categoria que assumia centralidade na interpretação da religião: charlatanismo (meados do século XIX) ou loucura e crime (primeiras décadas do século XX). Entretanto, em fins do século XIX algumas concepções elaboradas sobre as práticas espíritas eram um tanto quanto mais brandas. Elas gravitavam em torno de duas categorias que fizeram parte de teorias europeias do último triênio do século XIX: a “hipnose” e a “sugestão”. Assim, enquanto para uns estas categorias remetiam a processos fisiológicos, sem qualquer conotação fraudulenta ou patológica, sendo capazes inclusive de operar curas²⁶, para outros, como Nina Rodrigues, a sugestão era entendida num sentido muito próximo ao de doença mental. Aliás, o médico, de maneira geral, via nos cultos de possessão processos subjacentes de patologização e psiquiatrização associados tanto à disposições biológicas, quanto raciais e culturais (Giumbelli, 1997).

Mas as concepções fundamentadas em uma base patológica estavam apenas começando. Elas foram, na verdade, radicalizadas nas décadas de 20 e 30. O exercício da mediunidade é visto não só como nocivo à saúde da população como também um fator desencadeador de doenças mentais. A religião chegou a aparecer em estatísticas feitas por psiquiatras como o 3º fator de alienação mental, perdendo apenas para a sífilis e o alcoolismo.

²⁶ A única restrição era que devido a sua eficácia a sua manipulação tornava-se perigosa. Neste sentido, a hipnose e a sugestão deveriam ser feitas apenas pelos médicos e pessoas idôneas.

Termos como “mediunomania” e “mediunopathia” foram criados pela psiquiatria para designar uma série de manifestações alucinatórias e delirantes que, enquanto predisposições, seriam desenvolvidas pelas práticas espíritas. Os médiuns eram vistos por esta área do saber e pela medicina legal como psicóticos, débeis psíquicos e histéricos, que tinham o espiritismo como pretexto para fugir ao convívio social. Estes indivíduos teriam predisposições hereditárias de afecções mentais e encontrariam nas sessões espíritas campo fácil para o seu desenvolvimento. Daí a religião ser tão perigosa e nociva.

Para reprimir o espiritismo os médicos lançaram a “campanha de higiene mental”, que consistia em impedir a publicação de anúncios de centros espíritas nos jornais, bem como na mobilização de policiais e autoridades sanitárias a fim de que interditassem os centros mais perigosos, prendessem os responsáveis pelos cultos e entregassem os médiuns aos cuidados dos psiquiatras. Assim, o espiritismo era visto como doença e crime, cujo dirigente do centro ou doutrinador era o explorador, o médium, o doente e a assistência, ignorante (Giumbelli, 1997).

Mas estes não foram os únicos fatos que perpassaram a história do espiritismo no Brasil. A religião enfrentou uma outra dificuldade interna ao próprio movimento. Foram as dissidências que originaram vertentes de concepções distintas, que procuravam afirmar suas idéias e, ao mesmo tempo, disputavam a hegemonia do movimento. Nas últimas décadas do século XIX os muitos adeptos se dividiam em dois grandes grupos. Um, de tendência científica, pretendia dar status de ciência à doutrina, enfatizando as pesquisas e as experimentações controladas acerca dos fenômenos espíritas, mas esta tendência permaneceu restrita a pequenos grupos da classe média. No outro, prevalecia a dimensão propriamente religiosa, marcada pela dedicação ao recebimento de mensagens e instruções espirituais voltadas para o aperfeiçoamento moral e as atividades caritativas. Além disso, a vertente religiosa se subdividia em outras duas correntes: kardecista e rustanista. (Damázio, 1994; Santos, 1997).

Os rustanistas eram adeptos do espírita francês Jean Baptiste Roustaing, que escreveu a obra *Os quatro evangelhos*, em 1866, na qual seus adeptos se baseavam. A divergência fundamental entre as duas correntes se referia às concepções que tinham em relação à natureza do corpo do Cristo. Enquanto para os kardecistas, Jesus se serviu de um corpo material/concreto para estar entre os homens, para os rustanistas isto não era

compatível com a superioridade e perfeição do Cristo, que estivera na Terra, antes sim, revestido por um corpo fluídico. Os kardecistas entendiam esta concepção imbuída de um caráter sobrenatural e místico, portanto, inconciliável com a “doutrina da razão”.

Não obstante toda essa proliferação de vertentes, houve uma preponderância da tendência científica nas associações espíritas entre 1890 e 1893. Contudo, esta se mostrou destoante com a dinâmica do movimento que se expandiu e tivera como marcas principais as atividades assistenciais e o trabalho dos médiuns receiptistas, conformando assim um tipo de espiritismo brasileiro. Apesar de todas as disputas e brigas, a vertente que de fato se firmou no país e tornou-se hegemônica foi a religiosa kardecista.

Mas enquanto esta hegemonia não ocorria o espiritismo crescia de maneira desordenada. Não havia um núcleo central que fornecesse as diretrizes do movimento, tendo em vista que a formação dos centros tinha como característica fundamental a associação de parentes e amigos. Posteriormente foram criadas associações, sociedades e fundações que acabavam disputando espaço e poder entre si. A FEB (Federação Espírita Brasileira) foi fundada em 1884 com o intuito de minimizar este problema, se constituindo enquanto uma representação de todos os espíritas e incumbida de fornecer uma direção unificada ao movimento. Tarefa extremamente difícil não só por causa das correntes mas também pela infinidade de núcleos espíritas existentes, que além de praticamente individuais eram autônomos. Figuras como a do médico e político do partido liberal, Bezerra de Menezes, espírita da corrente religiosa, foi chamado para dirigir a FEB e tentar a unificação. Algo extremamente difícil, e não alcançado por ele, não obstante o seu carisma e a sua intensa participação no movimento espírita.²⁷

A proposta de unificação só foi conseguida com algum sucesso nas décadas de 40 e 50 do século XX, quando o movimento ganhou impulso a partir das iniciativas de associações paulistas, que disputavam a filiação de centros. O trabalho de unificação que realizou caravanas e viagens por todo país, ficou conhecido como USE – União Social Espírita. A FEB não estava participando deste novo movimento por ter divergências com as associações. Para incluí-la foi feito um acordo em 1949, que ficou conhecido como Pacto Áureo. Os pontos acertados no acordo foram os seguintes: 1º) a FEB serviria de sede do

²⁷ Bezerra de Menezes é conhecido atualmente nos ciclos espíritas, creio eu, muito mais como o espírito que atua em centros, trazendo mensagens, atendendo pessoas e, dizem os espíritas, trabalhando no plano espiritual pelo Brasil. Manifesta-se em médiuns conhecidos na Bahia, como Divaldo P. Franco e Medrado.

Conselho Federativo Nacional, composto por representantes dos órgãos estaduais de unificação, a esta altura já existentes, e ficaria no centro do processo de unificação; 2º) as obras de referência básica do movimento seriam as de Kardec. Embora tenha sido permitida a utilização de qualquer referência subsidiária, nada se mencionou sobre as obras de Roustaing.

No bojo do movimento ficou também especificado que a filiação dos centros se daria de forma voluntária, já que estes, tradicionalmente para dar início às suas atividades nunca precisaram estar vinculados a uma associação ou federação, aliás, como ocorre até hoje. (Damázio, 1994; Santos, 1997).

Além disso, a religião francesa mergulhada num contexto altamente sincrético contribuiu ainda para a formação da Umbanda. Conforme Santos (1997), esta religião surgida na década de 20, teria sido organizada por membros da classe média do Rio de Janeiro, que se afastaram do espiritismo por estarem insatisfeitos com o exagerado intelectualismo da doutrina. Mais recentemente, na década de 80, o médico e parapsíquico Waldo Vieira depois de ter rompido com o espiritismo funda a Projeciologia – uma paraciência que trata das experiências da consciência fora do corpo humano – guardando ruptura e semelhanças com a doutrina espírita (D’Andrea, 1997).

Com este breve histórico fica nítido que a despeito das rupturas e conflitos (internos e externos) o espiritismo se firmou no Brasil de maneira sólida enquanto religião. Para tanto, contribuíram de forma decisiva as práticas de caridade relacionadas à terapia/cura, a maneira como os núcleos se constituíam e o alto índice de publicação. Autores como D’Andrea e Camurça (1997) chamam a atenção para, na atualidade, a possibilidade de crescimento do espiritismo inerente a um quadro de religiões mediúnicas marcante no país e, ao mesmo tempo, para o significativo processo de fragmentação pelo qual a religião espírita passa – diga-se de passagem, sempre presente em sua história. Processo este, que segundo os autores, se agudiza devido à expansão do movimento New Age, do qual emergem novas e variadas vertentes paracientíficas, como a parapsicologia, astrologia e a projeciologia, pois, ao passo que guardam semelhanças com o espiritismo também abrem novas perspectivas. Situação que se apresenta – me parece – ainda mais difícil se pensarmos que a doutrina, como analisa Rabelo (1997), tem uma proposta implícita de ação e transformação do meio social por meio de suas práticas e visão de mundo.

III

Conhecendo a COBEM

“Brotas já foi sinônimo de saúde”. (A Tarde, 27.10.92). “Residências magníficas em meio a tranqüilas chácaras e densa vegetação.” (Bahia Hoje, 12.04.94). Estas são algumas das frases que compuseram as matérias noticiadas por jornais baianos (A Tarde, 27.10.1992; 23.11.1997; 12.09.1998; 29.07.2001; Bahia Hoje, 12.04.1994; Correio da Bahia, 01.04.2001), sobretudo, na década de 90 do século XX, que ao demonstrarem os problemas do bairro de Brotas procuravam resgatar sua “configuração” de meados daquele século. Nos idos das décadas de 40 e 50 – narram as matérias jornalísticas - Brotas, situada em um dos pontos mais altos da cidade, cravada entre morros e com uma vegetação vasta da qual faziam parte as palmeiras imperiais – hoje vistas apenas em alguns poucos lugares, como o jardim do Hospital Aristides Maltez -, abraçava entre suas várias lagoas e fazendas chácaras e grandes casas com seus quintais ainda maiores, tendo, assim, uma densidade populacional bastante baixa àquela época. A Brotas daquele período tanto fazia parte do roteiro turístico da cidade quanto era conhecida como um lugar arejado e tranqüilo, de ares puros, ideal para o tratamento de problemas respiratórios e para a cura da tuberculose.

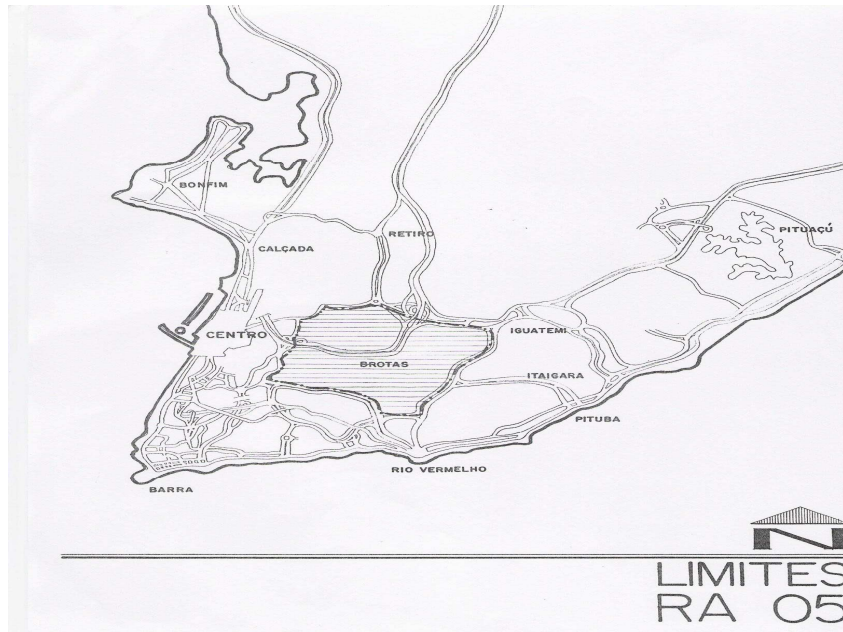
Algumas características desta Brotas parecem não destoar muito do que Nascimento (1986) analisa acerca das estruturas sociais e econômicas de Salvador de meados do século XVIII até fins do XIX, quando a cidade era constituída por dez freguesias¹. A Freguesia de Nossa Senhora de Brotas, criada em 1718 por D. Sebastião Monteiro da Vide, ainda no século XIX contava com quase nenhuma urbanização e serviços públicos. Situada mais ao interior de Salvador, era um arrebalde longínquo e muito extenso margeada pela Freguesia de Itapuã e limitada pelas de Santo Antônio Além do Carmo, Santana, São Pedro e Rio Vermelho. Com uma população diminuta e formada basicamente por lavradores, a Freguesia de Brotas era não só tida como social e economicamente inferior em relação às outras do centro da cidade, como devido à existência expressiva de roçados e fazendas era considerada uma zona rural. Sem dúvida, alguns destes traços até meados do século passado foram preservados não sem algumas alterações do espaço, como atesta Teixeira (2001), com a formação de alguns bairros – Cosme de Farias, Engenho Velho de Brotas, Matatu, etc.

¹ As Freguesias eram divisões administrativas e religiosas formadas, cada uma, por uma igreja matriz, a qual seus habitantes estavam vinculados.

Contudo, se as modificações até a década de 50 não foram suficientemente profundas para alterar a paisagem urbanística do lugar, tal conformação sofrerá significativas mudanças em sua estrutura nas décadas seguintes com o desenvolvimento industrial e as transformações econômicas e sociais pelas quais a cidade passará, tendo como uma das conseqüências o uso e a ocupação do solo de maneira desordenada. Além disso, com a especulação imobiliária iniciada nos anos 70, a Região Administrativa de Brotas (RA V)² presenciará a construção de grandes conjuntos habitacionais nos espaços anteriormente ocupados pelas lagoas e farta vegetação. A densidade populacional, antes muito baixa, em 1970 já mostrava uma outra tendência com quase 116 mil habitantes na região (Censo IBGE, apud Teixeira, 2001). Para a década de 90 os jornais (A Tarde, 27.10.92; 23.11.97; 12.09.98; 25.03.03; Correio da Bahia, 26.05.99; 01.04.01) trouxeram números desencontrados, indo de 191 mil a 300 mil moradores, enquanto a estimativa do PDDU 2000 (Plano Diretor de Desenvolvimento Urbano) foi de 200 mil habitantes com projeções de crescimento durante toda esta primeira década (Teixeira, 2001).

Os incrementos populacional e habitacional, entre outras coisas, têm como fator preponderante a atual localização da RA V. Se em períodos anteriores a antiga Freguesia de Brotas era erma e longínqua, o crescimento de Salvador a partir da década de 70 colocou tal assertiva em perspectivas igualmente longínquas. Brotas estrategicamente localizada entre o centro tradicional e as regiões mais novas e dinâmicas da cidade que passaram a ser construídas naquela década, como o Centro Administrativo, Acesso Norte, Shopping Iguatemi, a rodoviária, etc, passa também por profundos reordenamentos, em quase nada lembrando a antiga Brotas, seja a dos séculos XVIII e XIX, seja a de meados do século XX, a exceção, talvez de algumas instituições tradicionais (Solar da Boa Vista, Hospital Militar, a casa de retiro São Francisco, cemitério Jardim da Saudade, entre outros), do Horto Florestal, uma subárea específica da RA de Brotas que ainda conserva com dificuldade – em face da expansão imobiliária – os espaços verdes, e, é claro, as palmeiras imperiais do jardim do HAM. A localização do bairro pode ser visualizada no mapa a baixo:

² A cidade de Salvador está dividida em 17 Regiões Administrativas (RA). Este é um critério de divisão adotado pela prefeitura da cidade.



Fonte: Relatório do perfil sócio econômico da população de Ssa e a potencialidade do mercado imobiliário. Região ADM V: Brotas

Brotas sofre, então, um crescimento e uma ocupação desordenados. Dividida em vinte e nove subáreas, conforme critério da prefeitura, a caracterização do seu interior, conseqüentemente, é bastante diversificada, indo desde locais com pouca ou quase nenhuma infra-estrutura e uma alta concentração populacional, passando pelos extensos conjuntos habitacionais construídos para classe média, chegando até recantos mais sofisticados, com muita arborização, mansões e prédios luxuosos. (A Tarde, 27.10.92; 10.10.93; 13.03.94; 05.11.97; Bahia Hoje, 12.04.94; Correio da Bahia, 01.04.01).

O bairro é, assim, uma mescla de classes e contrastes: espaços densamente ocupados onde se espremem pessoas e prédios em meio às antigas casas térreas que ainda persistem; outros locais, no entanto, conseguem preservar o verde e a tranqüilidade tendo poucos moradores em seu convívio; Boa infra-estrutura em algumas subáreas, em outras o contrário, faltando água, energia, pavimentação, etc. Todavia, de maneira geral, a região de Brotas, devido ao seu desenvolvimento, possui uma das mais completas atividades comerciais e de serviços da cidade. Há de tudo: bancos, supermercados, funerárias, pizzarias, abatedouros, academias de ginásticas, salões de beleza, escolas públicas e particulares, hospitais, clínicas, mini-shoppings, bares, e muito mais. Todo esse atrativo, obviamente, traz consigo transtornos e problemas próprios de cidade grande. Um deles é o tráfego do local, sendo o trânsito da principal via de acesso do bairro, a D. João VI, caótico e estressante (Correio da Bahia, 26.05.99;

01.04.01; Tribuna da Bahia, 14.12.01; a Tarde, 12.09.98; 20.01.01, entre outros). Um outro é a falta de segurança e a violência, ocorrendo um grande número de assaltos e, em alguns locais, tráfico de drogas.

Em um bairro com tal complexidade, sendo uma das expressões do desenvolvimento de Salvador, a religiosidade não poderia se constituir de forma diferente. Dados do censo 2000 realizado pelo IBGE demonstram na cidade e naquele bairro a tamanha diversidade religiosa. Os residentes em Salvador declararam as mais diferentes religiões, indo desde a católica apostólica romana – a majoritária, com quase 1.500.000 declarantes -, seguida pelas evangélicas (325.000 habitantes aproximadamente) e o espiritismo em terceiro, com quase 62.000 espíritas, mas também com outras religiões compondo este quadro, como a judaica, a umbanda, o candomblé e as orientais. Sem mencionar os de religião não determinada que passam dos 3.000.000. A região V segue a tendência da cidade, pois somando-se as áreas de Brotas, Acupe, Daniel Lisboa, Candéal, Horto Florestal, Engenho Velho e Boa Vista, os católicos são também em maior número (quase 69.000), enquanto os espíritas ficam em torno de 4.600 declarantes e os evangélicos 9.150. Todas outras expressões religiosas e religiosidades juntas, segundo o censo 2000, agregam mais de 4.000 declarantes.

Uma outra maneira de observar a religião no bairro é através da tabela a baixo, que informa o número de templos religiosos por região administrativa:

QUANTITATIVO DE IGREJAS, TEMPLOS E OUTROS, POR REGIÃO ADMINISTRATIVA SALVADOR – 1995

RA	<i>Católicas</i>		<i>Nº. de templos batistas</i>	<i>Nº. de Centros Espíritas</i>	Nº. de Terreiros de Candomblé
	Monumentos Religiosos	Paróquias			
I – Centro	32	11	6	18	0
II – Itapagipe	4	7	-	18	5
III – São Caetano	-	4	7	3	2
IV - Liberdade	-	7	7	15	6
V - Brotas	1	9	6	16	13
VI – Barra	3	4	0	2	0
VII – Rio Vermelho	2	6	8	8	5
VIII – Pituba	-	2	3	2	0
IX – Boca do Rio	-	3	4	0	1
X – Itapuã	-	4	2	0	2
XI – Cabula	-	4	5	5	2
XII – Beiru	-	1	4	5	2
XIII – Pau da Lima	-	4	8	6	0
XIV – Cajazeiras	-	3	5	0	0
XV – Valéria	1	2	5	0	2
XVI – Subúrbio Ferroviário	3	6	16	9	3
XVII – Ilhas	3	0	0	0	0
TOTAL	49	77	86	107	43

FONTES: - IPAC/BA – Inventário de proteção do Acervo cultural, V.I – 1975;
 - Anuário da Arquidiocese de São Salvador da Bahia, 1995;
 - Associação Batista de Salvador – ABS;

- Federação Espírita da Bahia;
 - Centro de estudos Afro-Orientais – CEAO.
- ELABORAÇÃO: COM/GERIN/SISE, 1996.

Não obstante o período em que foi elaborada, contendo, muito provavelmente, uma certa defasagem³, a tabela fornece uma idéia aproximada da distribuição dos templos religiosos na cidade por suas regiões administrativas. Neste sentido, Brotas além de ter um grande número de paróquias, templos e terreiros, é a segunda RA com o maior número de centros espíritas; 16. Quantidade esta já alterada pelos dados mais recentes da FEEB (Federação Espírita do Estado da Bahia). Conforme esta instituição há 544 centros em todo o Estado e 155 na cidade de Salvador, sendo metade filiada à FEEB e a outra metade não. Já o Conselho Distrital de Brotas⁴ está hoje com cerca de 20 centros espíritas.

Foi, então, em um desses 20 centros localizados no bairro de Brotas que realizamos a pesquisa. A escolha foi orientada: 1) pelo bairro ser amplo e complexo, congregando um mosaico de diversidades e contrastes – um tradutor do que se constitui hoje a própria cidade; 2) pelo centro espírita ser um dos maiores e mais tradicionais de Salvador – contexto onde pode ser refletida de forma condensada esta diversidade peculiar do bairro e da própria cidade através das classes, gostos, estilos, comportamentos e percepções (gerais e religiosas) dos frequentadores da Casa.

Assim, em junho de 2003 estabelecemos contato através de uma amiga com a *Casa de Oração Bezerra de Menezes*, centro espírita que pode ser considerado de grande porte, já que em média passam pelo centro durante o mês mais de mil frequentadores⁵, tanto moradores de Brotas, quanto de outros bairros, buscando a doutrina e/ou os serviços oferecidos pela instituição. Também compõem esta clientela pessoas advindas de cidades do interior do Estado, na medida em que o centro é bastante conhecido pelos serviços que presta – sobretudo os terapêuticos – à população. Além desses, a Casa de Oração conta com mais ou menos quinhentos colaboradores - pessoas que possuem um maior grau de envolvimento e participação com a instituição. São os trabalhadores voluntários, associados, dirigentes, médiuns, doutrinadores e evangelizadores.

³ Não encontrei dados mais atualizados para este tipo de informação. Contudo, acredito que estes sirvam para o propósito aqui apresentado: o de fornecer uma idéia aproximada dos templos religiosos na cidade e no bairro de Brotas.

⁴ Denominação e divisão organizada pela FEEB.

⁵ Dado fornecido tanto por coordenadores da instituição, quanto registrado em arquivos do centro.

Atualmente localizado em uma das transversais do Daniel Lisboa, a rua Dr. Bezerra de Menezes, a COBEM fixou-se em Brotas desde a sua fundação, embora, nem sempre localizando-se nesta mesma rua. A origem e formação da casa segue o padrão histórico de surgimento dos centros espíritas no país que têm em sua base organizativa originária núcleos familiares e pessoas amigas. De acordo com dirigentes entrevistados e um documento sobre o histórico do centro que ainda está no prelo fornecido gentilmente por uma das diretoras da instituição, uma antiga trabalhadora do centro espírita Caminho da Redenção⁶, na Calçada, e residente em Brotas, Noélia Rodrigues Duarte, funda a Casa de Oração Bezerra de Menezes. A abertura do centro espírita torna-se, então, a concretização de uma visão espiritual que teve em agosto de 1965 de uma espécie de chalé muito grande, pintado de azul e branco, onde pessoas iam para receber tratamento espiritual. Nesta oportunidade ela ouve uma voz a informar-lhe que o nome a ser dado à instituição seria uma homenagem a Dr. Adolfo Bezerra de Menezes – espírita, como demonstrado no capítulo anterior, de importância decisiva para a consolidação e história do espiritismo no Brasil.

Assim, em 12.11.1968 Noélia reúne-se em sua residência com mais doze vizinhos que gostariam de ter um centro no bairro. Esta seria a reunião fundadora da COBEM, na qual organizou-se um grupo de trabalho constituindo-se o presidente, que seria a própria Noélia, um secretário e tesoureiro. A partir daí o grupo reunia-se sistematicamente na casa da presidente durante dois anos para o estudo do evangelho espírita e de obras do espírito André Luiz – muito lido no meio espírita. Em 1969 é criada a Caravana da Irmã Elizabeth, dirigida espiritualmente por entidade do mesmo nome, para atos de caridade material, como a distribuição de farnéis a famílias carentes. Hoje, a Caravana faz parte do Departamento Social do centro.

Com o crescimento das atividades a COBEM aluga um espaço maior, adaptando-o às suas necessidades, passando a funcionar no Jardim Guadalupe. Por orientação espiritual foi então formado um grupo de trinta pessoas para o desenvolvimento mediúnico, que passou dois anos estudando mediunidade para só depois iniciar as comunicações. Com o passar do tempo as atividades vão aumentando e se diversificando. Surge o “tratamento do Irmão Velhinho” vinculado às doutrínarias da Casa, quando após o término da reunião pública um espírito comunicava-se através de

⁶ Centro bastante conhecido em Salvador, organizado pelo famoso médium Divaldo Franco, que hoje se encontra localizado em Pau da Lima ao interior da Mansão do Caminho – instituição de caridade de grande estrutura fundada pelo médium baiano.

Noélia, selecionando pessoas da audiência para serem tratadas de suas doenças somáticas com passes. Algum tempo depois este trabalho é desvinculado das doutrinárias, ocorrendo separadamente em dia e horários específicos para o atendimento, como, aliás, se dá até hoje. Paulatinamente vão surgindo outras atividades, como a dos passes individuais, as mediúnicas, a evangelização de crianças e jovens, os tratamentos destinados a males específicos, separando-os entre espirituais, emocionais e corporais.

Todas as atividades (mediúnicas, doutrinárias, grupos de estudos, assistência social, evangelização, etc.) desenvolveram-se por seis anos no espaço alugado, enquanto a sede própria ia sendo construída com doações, trabalho voluntário e o empenho de colaboradores e da família de Noélia, os Duarte. Em 1975, embora a construção não estivesse terminada – as obras só ficariam concluídas em 85 -, os trabalhadores do centro transferem-se para a “nova Bezerra”, que passa a funcionar de forma definitiva na primeira transversal da Daniel Lisboa, uma ladeira asfaltada que, embora não muito distante da principal rua do bairro caracterizada pelo barulho e parafernália – a D. João VI -, respira silêncio e tranquilidade. A rua Dr. Bezerra de Menezes – que além do centro espírita comporta prédios residenciais circunvizinhos à Casa de Oração -, assim como parte do bairro que a circunscreve, possui uma condição sócio-sanitária bastante satisfatória, com instalações de rede de esgoto, água, luz elétrica, etc, e em dias de reunião do centro fica bastante cheia de carros tendo, inclusive, alguns guardadores que auxiliam os motoristas a estacionarem. A descrição de aspectos físicos do centro eu a fiz em alguns dos meus relatórios de campo:

O centro é um prédio de seis andares, em que três destes estão no nível subsolo. Na entrada da COBEM existe um toldo que comunica o primeiro portão de ferro à porta de madeira branca que dá acesso ao andar térreo. Do lado de fora há um jardim com muitas plantas, o muro e a frente do prédio são pintados de azul e branco. Além disso, na parte mais contígua ele é quase todo recoberto de azulejos claros.

No andar pelo qual adentrei o prédio observei que as paredes são pintadas de branco e mais da metade delas também são recobertas por azulejos claros. O espaço retangular com o qual me deparei ao entrar é amplo e composto por um ventilador de teto, um bebedouro encostado às escadas que dão acesso para os andares superiores e os do subsolo, murais e cartazes grandes, uma vitrine com diversos livros espíritas à venda e várias mesas e cadeiras pertencentes à lanchonete que fica ao fundo desta área. Este andar conta ainda com uma sala onde funciona o brechó, outra em que fica o bazar, uma livraria espírita, o almoxarifado do DEPAT (Departamento de Administração e Patrimônio) localizado próximo à cantina e a recepção logo na entrada deste andar – local no qual sempre estão uma ou duas pessoas para atender os que chegam a

procura de informações e orientações e realizar inscrições de eventos organizados pelo centro ou mesmo fora dele.

Às vezes, quando chego cedo ao centro permaneço um pouco na recepção conversando com algumas pessoas e depois dirijo-me para o andar em que se realizará a atividade à qual devo assistir. Hoje iria para o 2º andar subsolo. Todavia, não raras vezes dou uma passadinha no 1º, pois é onde ocorre a sessão de passes. Este andar é composto por uma pequena área que visualizamos assim que deixamos a escada e por um corredor extenso. Nesta pequena área estão apregoados nas paredes murais e cartazes. Andando pelo corredor logo observamos à nossa direita o salão de eventos, uma grande sala de grades brancas e trilhos a sua entrada. Esta sala é bastante ampla com ventiladores de teto e pisos escuros, destoando do piso restante do centro que é uma pedra branca. As paredes da sala são pintadas de branco e na entrada, perto da grade, tem um balcão de madeira branco formando um “L”, onde sempre tem alguém para atendimentos. Este local lembra muito um ambiente médico, um ambulatório mais precisamente. O restante do amplo espaço é preenchido com muitas cadeiras de plástico brancas. Além dos eventos, este espaço é destinado também para palestras e as entrevistas que ocorrem diariamente. A entrevista é o primeiro atendimento do Auxílio Fraternal, por meio da qual as pessoas têm os primeiros contatos com o centro e através do entrevistador são encaminhadas para os diversos serviços oferecidos pela instituição. Todo o centro, com seus ventiladores de teto, chão e paredes brancos, bem como os azulejos claros, que marcam de forma preponderante todo o espaço, me faz lembrar o ambiente de um hospital ou posto de saúde.

Andando um pouco mais pelo corredor observando o lado direito e passando esta primeira sala nos deparamos logo em seguida com os banheiros feminino e masculino – uma área ampla toda recoberta de azulejos claros e pisos escuros. O banheiro feminino é composto por quatro sanitários, um espelho grande, duas pias, papel toalha, sabonete líquido e uma cesta de lixo muito grande. Do lado de fora, no corredor, próximo à entrada dos banheiros, vemos um bebedouro. Continuando pelo corredor existem três portas amarelas que dão acesso a salas. Uma delas é a sala de costura – local onde a equipe de costura confecciona o artesanato vendido no bazar, muitos dos lençóis e roupas utilizados na creche da instituição e, muitas vezes, materiais que compõem os enxovais distribuídos no dia das mães ou farnéis para o grupo de idosos que a COBEM atende. Uma outra sala é reservada para o DIJ (Departamento de Infância e Juventude), onde os membros deste departamento se reúnem e também guardam material. A última é o almoxarifado do DAS (Departamento de Ação Social), na qual são guardados os pertences da Caravana Irmã Elizabeth.

Do lado esquerdo do corredor têm mais duas portas. Ao fundo está a sala de preparação para o passe, a anti-câmara onde as pessoas entram, assinam um livro de atas, sentam-se em uma das muitas cadeiras dispostas no espaço, ouvem uma música suave, mensagens e orientações espíritas de pessoas que estão no atendimento até serem chamadas para entrar em uma outra sala semi-escura, a câmara, tomar o passe e saírem por uma das portas do lado esquerdo.

Voltando pelo corredor, desci para o segundo andar, no qual fui observar a atividade programada. À semelhança do primeiro, este andar também tem cartazes e cadeiras azuis no corredor encostadas à parede esquerda. Há ainda duas salas da tesouraria, um almoxarifado de uso dos funcionários da casa, a entrada da creche que funciona no andar a baixo

e as três salas destinadas às mediúnicas e tratamentos. (12.06 e 09.07.03).

A sala para qual fomos é relativamente espaçosa. Tem uma mesa de madeira escura comprida bem no meio da sala com 12 lugares à sua volta (cadeiras de plástico). Circundando a mesa em suas duas laterais, encostadas à parede também têm várias cadeiras. O ambiente conta ainda com um armário de madeira pintado de amarelo suspenso em uma das paredes – este móvel serve para guardar papéis, documentos, utensílios utilizados na reunião -, algumas prateleiras, onde as pessoas colocam seus pertences, geralmente bolsas, um ventilador de teto, caixinhas de som fixadas à parede, um lâmpada de luz branca – a usada normalmente em qualquer ambiente - e mais duas azuis, que são acionadas em momentos específicos da reunião. Algo a se observar ainda é que as paredes são azulejadas em uns $\frac{3}{4}$ mais ou menos (um azulejo amarelo claro e bastante limpo), sendo o restante pintado de branco – algo que contribui para a impressão de assepsia do ambiente.

A outra sala também reservada para as reuniões mediúnicas e de tratamento é idêntica a esta. Modifica-se apenas a última, que se comunica por dentro com a segunda e é composta por algumas camas nas quais as pessoas se deitam para receberem passes e transfusão de energias realizados durante os tratamentos que a Casa oferece, como o de Irmã Elizabeth e Irmão Velinho. (27.07 e 06.08.03)

No último andar subsolo estão a creche e a sala H. A creche, que atende mais ou menos quarenta crianças de famílias carentes de Brotas, se divide por dentro em dois pavimentos que se comunicam por uma escada interna. No piso inferior, onde está a creche propriamente dita, existem: cozinha, almoxarifado de alimentos, refeitório, o banheiro para adultos, o vestuários das funcionárias. Há também um corredor com a casa de gás, depois as salas com banheiros do grupo I e II das crianças, a lavanderia, área para secar as roupas, área para recreação, sala de TV e vídeo, o berçário e o banheiro dos bebês. Na ala superior estão a secretaria, gabinete médico, sala de reuniões e os almoxarifados. A sala H atualmente serve para reuniões da evangelização e grupos de estudos desenvolvidos ali. Contudo, nem sempre foi assim. A coordenadora de um dos departamentos conta o que ocorreu naquele ambiente:

“Há muitos anos atrás, a sala H era... um quitinete onde havia um empregado fixo aqui, tipo um zelador um faxineiro que e morava aqui. Por algum tempo foi assim... porque a creche ocupava esse piso onde hoje é passe, a creche era todo esse pavimento. Depois quando construiu-se a creche nova houve essa modificação e foi também a época que se sentiu a necessidade de se contratar mais funcionários pra esse serviço da limpeza e aí houve essa reforma, essa remodelação que a princípio a sala H até era... também usada pela creche, depois não tendo mas necessidade de usar na creche, foi sendo usada pra evangelização das crianças, tinha um grupo de evangelização ali e também grupo de estudos.

Contudo, a sala H ficou fechada, assim, fechada um tempo por que... as pessoas não queriam descer escada, principalmente por isso né, reclamavam da escadaria e chamavam a sala de umbral, dizendo que ali era umbral. Que umbral não vou, e o resultado é que a sala ficou fechada por algum tempo, e através da mediunidade de alguns se descobriu que ali estava, era um espaço ocioso que servia para habitação de espíritos sem esclarecimentos que queriam prejudicar o centro. Aí nós... tivemos a orientação espiritual de promovermos reuniões mediúnicas naquela sala - tudo obedecendo assim a um critério dos espíritos -, fizemos as reuniões que foram orientadas, os espíritos foram atendidos e se fez a reforma material que a sala precisava fazer e lá hoje funciona evangelização e vários grupos de estudos.” (Coordenadora).

Subindo para o primeiro andar do prédio estão o salão doutrinário, local onde são realizados eventos e a programação doutrinária (palestras diárias sobre a doutrina), com capacidade para, mais ou menos, duzentas e oitenta pessoas. Este andar tem ainda duas outras salas menores em que uma a equipe do DED (Departamento Doutrinário) reúne-se quinze minutos antes do início das doutrinárias para trocar idéias e fazer uma prece. A outra é reserva para a aparelhagem do som, para o material utilizado nas palestras e contém também um escaninho no qual são depositadas pelos trabalhadores da Casa os encaminhamentos dos entrevistados para os diversos atendimentos do centro: Irmã Elizabeth, Atendimento à Distância, Desobsessão, etc. Já no último andar do prédio encontramos uma sala de leitura, a biblioteca e a sala de reuniões da diretoria da COBEM.

Durante o meu trabalho de campo, que estendeu-se por dois anos e meio, tive acesso ao Estatuto da COBEM e um relatório anual de prestação de contas. Estes documentos, sem dúvida, me auxiliaram na compreensão do dia-a-dia daquela instituição, que devido a seu porte e complexidade não torna-se apreensível de pronto. O estatuto foi elaborado durante as primeiras reuniões do grupo fundador há quase quarenta anos. De lá para cá o documento já sofreu algumas modificações, sendo a mais recente delas realizada em 1996 e registrada em cartório no ano de 1999. Foi a esta última versão que tive acesso.

Além da denominação, constituição e definição dos objetivos filantrópicos e doutrinários especificados em seu capítulo primeiro, o estatuto distribuiu os sócios em três categorias (fundadores, efetivos e contribuintes) regulamentando seus direitos e deveres, tais como: votar e ser votado na época da convocação da Assembléia Geral; direito de participação nos cargos administrativos e não comissionados existentes na

instituição; pagamento das mensalidades destinadas a manutenção do centro; a maneira de passar de um membro contribuinte para um efetivo, entre outras coisas.

O documento permite ainda ao centro estrutura e forma organizativa bem definidas, com órgãos e suas atribuições claramente delimitados, à semelhança de qualquer outra instituição civil que tem por moldes esse tipo de organização. A partir do capítulo terceiro estão explicitados a distribuição hierárquica, cargos e suas atribuições, modo de funcionamento e processo eleitoral. Neste sentido, a Casa de Oração encontra-se organizada através dos seguintes órgãos:

- I – Assembléia Geral;
- II – Conselho Fiscal;
- III – Conselho Administrativo;
- IV – Diretoria Executiva.

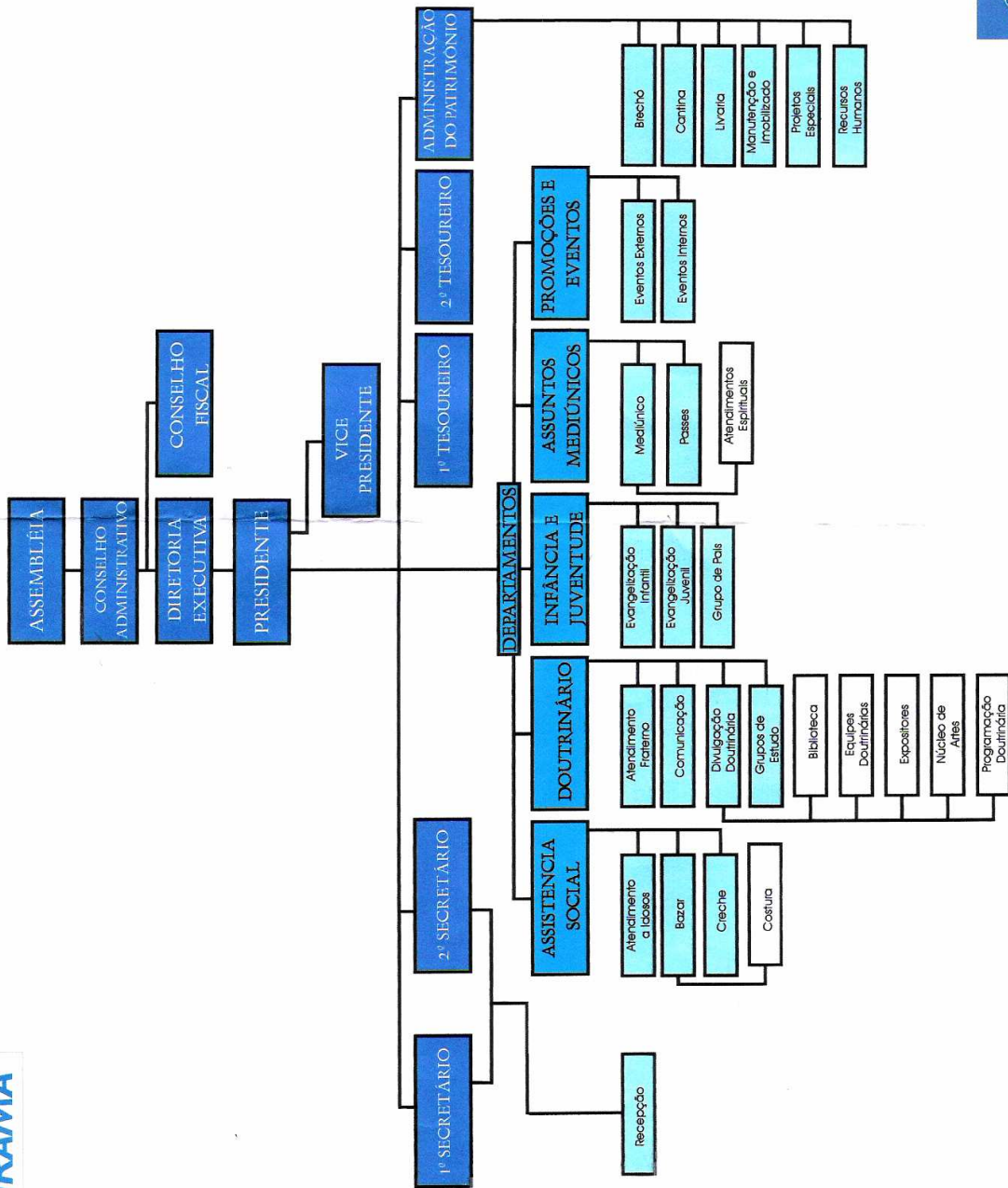
A Assembléia Geral, definida enquanto órgão máximo da instituição, hoje, de acordo com informações de alguns dirigentes, possui em torno de cento e sessenta membros efetivos que participam das decisões do centro. A AG reúne-se anualmente no mês de março para verificar balanços e relatórios do exercício findo e trienalmente para eleger os membros da Diretoria Executiva, dos Conselhos Fiscal e Administrativo além dos seus próprios membros, o Presidente, 1º e 2º Secretários. A AG pode também reunir-se extraordinariamente para resolver assuntos considerados relevantes, que possam ameaçar a estrutura do centro ou os princípios postulados por ele.

O Conselho Fiscal, constituído por três membros efetivos e três suplentes, é responsável pela fiscalização da gestão financeira da Diretoria Executiva, cabendo-lhe examinar e emitir parecer sobre as contas, orçamentos anuais, balancetes e balanços de exercício findo antes de serem apreciados pela Assembléia Geral a cada ano. Já o Conselho Administrativo, composto por vinte membros e dez suplentes, tem entre suas atribuições acompanhar e avaliar as atividades da Diretoria Executiva e dos Departamentos, bem como apreciar e emitir aprovação no todo ou em parte a planos, programas e projetos que a DE queira implementar, avaliando as despesas orçamentárias para tanto.

Compõe este quadro integrado de funcionamento a Diretoria Executiva formada pelo presidente e vice, 1º e 2º secretários e 1º e 2º tesoureiros. Compete a este órgão, de maneira ampla, a direção e administração do centro, garantindo o bom funcionamento

do mesmo, assim como representar o centro em outros fóruns. Algumas das metas da DE são descritas em seus relatórios anuais, entre os quais estão a formação de novas lideranças e a ampliação do quadro de associados. A DE nos anos 2004-2005 promoveu ainda a informatização da instituição, fomentou o setor de comunicação com a criação de um jornalzinho e um site, incrementou o núcleo de artes com projetos semestrais e implementou a educação infantil junto a creche que a COBEM mantém. A estrutura institucional até aqui descrita pode ser diretamente observada no organograma a baixo:

ORGANOGRAMA



Todas as atividades que ocorrem na COBEM, sejam elas assistenciais, comemorativas, administrativas ou estritamente religiosas, estão ligadas a departamentos específicos que, através da figura de seus coordenadores, são diretamente responsáveis pelas ações desenvolvidas na instituição. Veremos alguns deles.

3.1. DAS – Departamento de Ação Social:

Entre os departamentos merece destaque o de *Ação Social*, por ser através dele posto em prática de maneira sistemática algumas formas de caridade postuladas pela doutrina. No relatório anual do exercício de 2004 os objetivos das ações deste departamento ficam, então, bastante claros:

O Departamento buscou desenvolver um trabalho de assistência assegurando suas características beneficentes, preventivas e de promoção social, prestando assistência material que possibilite minimizar carências, visando sensibilizar os beneficiários para a importância da sua participação efetiva no processo de reversão de sua situação.

Para atingir tais objetivos, o DAS encontra-se estruturado em diversos setores que atuam em frentes diferenciadas. O primeiro deles é o setor de *Bazar e Costura*. Ele é responsável pela confecção de todo o vestuário, lençóis e fantasias utilizados na creche, assim como de roupas, artesanatos e objetos variados que são vendidos no bazar para auxiliar na manutenção das obras sociais da casa. Além das vendas rotineiras o Bazar algumas vezes promove uma feira da pechincha, na qual participam os funcionários, os idosos atendidos pela COBEM e as famílias das crianças da creche da instituição. Segundo uma coordenadora do centro me relatou, esta atividade tem um caráter educativo e a renda é revestida para a própria clientela participante. O Bazar tomar parte ainda de eventos maiores que ocorrem fora do centro a fim de obter mais alguma renda, além de promover mutirões com as trabalhadoras voluntárias com o objetivo de aumentar a produção.

A *creche André Luiz* é também responsabilidade deste departamento. Inaugurada em 1992 com a capacidade para atender quarenta crianças de três meses à dois anos da comunidade carente, aos poucos foi aumentando a faixa etária das crianças atendidas para quatro, cinco e, hoje, seis anos. Para tanto, vários espaços, como os já descritos em

relatório de campo, foram criados ou reformados com recursos oriundos do programa “Sua nota é um show”: banheiros especiais, gabinete médicos, almoxarifados, etc.

A creche é envolvida em atividades de outros departamentos do centro, a exemplo da campanha promovida pelos jovens do DIJ (Departamento de Infância e Juventude), mobilizando as pessoas do centro a fim de angariar recursos para a creche. Esta, por sua vez, também proporciona atividades artísticas envolvendo os familiares dos assistidos e estabelece que as mães das crianças disponibilizem um turno de trabalho quinzenalmente na creche. Estas, sem dúvida, são formas que o centro encontrou para que seu trabalho não permaneça apenas entre as crianças, mas estenda-se até suas famílias. Ao que parece, a creche deu tão certo, que atualmente foi incluída uma esfera pedagógica voltada para a alfabetização das crianças de cinco e seis anos. Assim, a instituição cumpre um dos objetivos traçados pela Diretoria Executiva, que é a viabilização de projetos de educação para as crianças.

Já o setor de *Atendimento aos Idosos* atende, em média, cinquenta idosos que foram admitidos ao seu programa mediante uma seleção prévia. O programa além de procurar atender algumas carências materiais distribuindo farnéis mensalmente, valoriza o exercício da cidadania, assim entendido pela instituição, por meio de uma série de atividades culturais, recreativas e sociais. Assim, é comum a COBEM realizar palestras com profissionais da área de saúde que lida com o idoso; promover o estudo e discussão do estatuto do idoso entre os participantes do programa; cursos para o desenvolvimento de algumas habilidades, como, por exemplo, o de artesanato que já ocorreu algumas vezes, e atividades recreativas. Há também atendimento com profissional de geriatria, terapia ocupacional quinzenalmente e visita aos lares dos idosos para acompanhamento. Os voluntários deste setor – conforme relatório de 2004 – participaram de um encontro para discutir a questão do idoso realizado na Fundação Luis Eduardo Magalhães e promovido pelo CEI – Conselho Estadual do Idoso.

3.2. DEPAT – Departamento de Administração e Patrimônio:

Este departamento é o responsável pela administração da Casa, do pessoal e das finanças que mantêm a instituição, tendo, entre outras coisas, o controle das doações e sua distribuição pelos setores do centro. O departamento procura, segundo o seu relatório, reavaliar estratégias para capacitação de recursos objetivando a autonomia de gerenciamento da COBEM e a ampliação de ações desenvolvidas pela Casa. Ele

responde pelo brechó, livraria, cantina, manutenção e imobilizado, o setor de recursos humanos e mais recente o de projetos especiais. Além das vendas realizadas através da livraria, brechó e cantina um outro ponto forte de capacitação de recursos são as doações, por meio das quais a Casa de Oração arrecada gêneros alimentícios (secos e líquidos), roupas, calçados, eletrodomésticos, além de notas fiscais vinculadas à campanha “Sua nota é um show de solidariedade” instituída no setor de projetos especiais enquanto uma ação nova para a captação de recursos. O DEPAT também administra as rendas obtidas com eventos e campanhas eventuais promovidos por outros departamentos e as vendas do bazar – este, vinculado ao DAS. O ato de doar é tão forte e presente na ideologia e práticas espíritas que leva mesmo a um setor como o DEPAT concluir um de seus demonstrativos financeiros com o seguinte:

O setor continuou proporcionando aos freqüentadores e voluntários da Casa o espaço para a ajuda de todos, através não só da colaboração em seus plantões, mas também através da possibilidade de exercitarmos o ato de doar...”

“(...) Notamos o quanto cada um de nós pôde doar de si para o bem de muitos, mas acima de tudo o quanto recebemos enquanto ensaiávamos o verdadeiro ato do doar...”

O setor de *Manutenção e Imobilizado* cuida da limpeza das dependências da Casa, bem como da aquisição, manutenção e administração dos bens móveis e do imóvel. Assim, este setor fez o inventário de todos os bens móveis, viabilizou reformas no prédio, entre elas a que ocorreu nas dependências da creche e instalou o programa de informatização de setores da instituição. Já o setor de *Recursos Humanos* responde por todas as questões relacionadas aos vinte funcionários que o centro emprega.

3.3. DIJ – Departamento de Infância e Juventude:

Outros departamentos sumamente importantes são os de Assuntos Mediúnicos, o Doutrinário e o da Infância e Juventude, tendo em vista que estes, em seu conjunto, são os que respondem pelas atividades religiosas da COBEM. O departamento de Infância e Juventude é responsável pela evangelização de crianças e adolescentes – um trabalho realizado durante as manhãs e tardes dos finais de semana pelos membros do centro, com os filhos dos freqüentadores e jovens da comunidade que não necessariamente têm pais espíritas. Tal atividade tem por objetivo a orientação religiosa, ensinando, por meio

de recursos pedagógicos, os princípios do espiritismo. Para tanto, a COBEM dispõe de dezesseis evangelizadores distribuídos pelos ciclos e três coordenadores responsáveis pelo planejamento e maneira como serão operacionalizadas as atividades pelos voluntários.

Os trabalhos são desenvolvidos tendo por critério a organização das crianças e jovens em grupos por idade agrupados diferentes salas do centro, que são denominados de “ciclos”. Estes são em número de sete distribuídos pelos grupos de infância e da juventude, que podem ser melhor visualizados no quadro à baixo:

GRUPO DA INFÂNCIA	GRUPO DA JUVENTUDE
Jardim – 05 e 06 anos	Juventude I – 13 e 14 anos
1º ciclo - 07 e 08 anos	Juventude II – 15 a 17 anos
2º ciclo – 09 e 10 anos	Juventude III – 18 a 21 anos
3º ciclo – 11 e 12 anos	-

Também é da alçada deste departamento reuniões e atividades desenvolvidas com o grupo de pais das crianças que participam do DIJ para tratar de assuntos pertinentes à evangelização dos filhos, ao relacionamento destes com os primeiros, à questões sociais como drogas e comportamento sexual ou a aspectos relacionados à educação. Ao interior do centro são estimuladas e desenvolvidas atividades relacionadas a filmes, seminários, campanhas e comemorações integradas com outros departamentos e setores da instituição, além, é claro, dos encontros semanais. Fora da instituição as crianças e adolescentes participam visitam outras instituições e participam de eventos e encontros promovidos pela comunidade espírita ou outros centros, a exemplo da CONJEB – congresso da juventude espírita da Bahia – que ocorre anualmente e outros fóruns.

O trabalho concernente a este departamento, diga-se de passagem, comum aos centros espíritas, tem como tarefa, nos parece, garantir ou pelo menos tentar garantir a expansão da religião³⁰, na medida em que procura, por meio desses encontros sistemáticos, introduzir os jovens na doutrina, tornando-os espíritas.

³⁰ Na verdade, não só esta atividade pode ser entendida como uma ação dos espíritas no intuito de propagar a religião, mas também outras – já discutidas no capítulo anterior -, como a intensa publicação e a grande atividade de médiuns conhecidos que realizam viagens, conferências, palestras, etc., pregando o kardecismo.

3.4. DED – Departamento Doutrinário:

Um outro departamento que cuida das atividades religiosas é o doutrinário. Ele, juntamente com o departamento mediúnico são os responsáveis diretos pelos rituais que ocorrem no centro. Em se tratando especificamente do DED, ele agrega setores responsáveis pela divulgação e aprofundamento da cosmologia espírita. Um deles é o de *Atendimento Fraterno*. Este setor acolhe as pessoas que procuram os recursos do centro atendendo-as diariamente através das entrevistas realizadas nos plantões de atendimento no salão de eventos do primeiro andar subsolo. Ao chegarem, as pessoas são recebidas por um atendente que encontra-se num balcão à entrada da grande sala, e respondem algumas questões feitas por ele a fim de se ter um registro ou espécie de cadastro dos atendidos. No final do atendimento, ao sair, é entregue um cartão em que é registrado o que e quando a pessoa deverá fazer, seguindo, assim, os procedimentos sugeridos pelo entrevistador após a conversa.

Depois de feito o cadastro as pessoas entram em grupos de seis a oito, são recebidas por dois mediadores e formam um círculo ou semicírculo em um espaço específico ao canto da grande sala, é feita uma prece de abertura e os mediadores permanecem todo o tempo, até o último atendimento ser concretizado, lendo mensagens, explicando-as, fazendo pequenas palestras e esclarecendo aspectos da doutrina. Durante todo este trabalho o ambiente é perpassado por uma música suave em tom baixo. Enquanto isso, espalhados pela sala estão três ou quatro entrevistadores, sentados de posse de alguns papéis em que registram aspectos da entrevista e as recomendações feitas, e tendo ao lado uma cadeira vazia para o entrevistado. Aos poucos, as pessoas são chamadas por ordem de chegada e são atendidas de forma indiferenciada pelos entrevistadores, conversam os seus problemas e aflições de toda sorte⁷, ou o que seja, e depois saem com a recomendação do que deve ser feito, que é também registrado em seu cartão pelo atendente da entrada/saída. Neste ínterim, os que ainda não foram atendidos permanecem no grupo ouvindo mensagens e explicações da doutrina. Tudo isto ocorre em um ambiente de muita tranqüilidade e num tom, eu diria, de impessoalidade, na medida em que é evitada pelo atendimento a conversa com entrevistadores, por ventura, da preferência de alguém. Aí começa a carreira do

⁷ Em conversa com um informante, ele me dissera que as questões são as mais diversas. Desde problemas de saúde, passando por conflitos psicológicos, emocionais seus ou com a família, não aceitação do homossexualismo, até drogas na família, insegurança, ciúmes, síndrome do pânico e, claro, as obsessões.

indivíduo pelo centro, onde começa a ser feita uma espécie de anamnese a seu respeito. Aliás, os procedimentos em sua totalidade lembram de um posto ou clínica da área de saúde, pois, o “paciente” provavelmente retornará ao setor de atendimento para falar dos resultados do tratamento a que foi submetido, ou, em caso de negativa, isto é, de não resultados ou obtenção de melhora, ser encaminhado para outro serviço. Não há obrigatoriedade nenhuma que esta nova entrevista se dê com a pessoa que o atendeu anteriormente, ao invés disso, quem o atender o acompanhará pelas anotações registradas anteriormente em sua ficha. Um movimento, como se vê, marcado e muito pela organização e também por um forte viés burocrático, que, aliás, perpassa todas as atividades da instituição. Em 2004, conforme registro deste setor, foram atendidas três mil e quatrocentas pessoas, que foram encaminhadas para as diversas atividades do centro.

Depois de finalizados todos os procedimentos do atendimento e a pessoa já ter concluído seu tratamento (ou tratamentos), em manifestando desejo de permanecer na instituição, ela é encaminhada para grupos de auto aprimoramento e de estudo da doutrina. Esta, naturalmente, é uma das formas de fazer parte destes grupos. A outra, é simplesmente inscrever-se para um deles. Os aspirantes passam, então, a fazer parte do *setor de Grupos de Estudos*, que, com algumas variações, possui em torno de cinco a seis grupos da fase I com uma média de trinta participantes cada grupo, estudando as obras de Kardec, e depois de mais ou menos um ano passam para os grupos da fase II, onde são estudadas obras escolhidas pelos próprios membros. Abaixo destaco trechos de uma das reuniões que presenciei:

Algumas questões que surgiram no grupo de estudos me pareceram interessantes e vale a pena relata-las. Uma das noviças perguntou ao instrutor qual era a responsabilidade dos médiuns no processo de cura quando as atividades da casa são interrompidas ou fechadas? O instrutor respondeu que antes de qualquer coisa nós temos que ter consciência de nossa responsabilidade. Não usar a energia do medo para desculpas. “Eu tenho que ter compromisso com minha consciência, e se acontecer alguma coisa é porque estava no meu mapa energético para acontecer.” Falou que as pessoas estão robotizadas pelo cotidiano e temos que tentar lutar contra isto...”

Uma outra pessoa perguntou sobre como saber se ela é médium. Certa vez foi exorcizada na Igreja Católica e há um ano atrás via coisas. O doutrinador respondeu que na fase em que está a última coisa que ela deve procurar fazer é desenvolver a mediunidade. Ela deve estudar. Fez o tratamento, se reestruturou, o que tem a fazer é procura se aprofundar na doutrina. Os questionamentos continuaram, e depois de entabulados alguns diálogos chegou a hora de encerrar as atividades de hoje. O

professor pediu para que alguém fizesse a prece e fomos embora às 21:30h. (Grupo de Estudos Fase I -07.03.04)

O último setor do DED é o de *Divulgação Doutrinária*. Compõe-no a biblioteca, o núcleo de artes que, entre outras coisas, organiza peças de teatro, e as equipes doutrinárias responsáveis pela programação das palestras públicas, as temáticas abordadas nestas palestras, bem como os expositores que as farão. As doutrinárias são palestras abertas ao público em que são discorridas temáticas espíritas com o objetivo de propiciar o entendimento da doutrina e auxiliar na reforma íntima dos adeptos. As palestras da COBEM, em geral, eram bem preparadas, com seus palestrantes mostrando domínio não só da cosmologia espírita, mas também de outras áreas do conhecimento, buscando fazer relações entre elas. Muito próprio de uma classe média, há uma predileção por discursos científicos e racionalizantes, tentando empregar aquilo que a religião apregoa: “uma fé raciocinada”. Abaixo destaco trechos de algumas das palestras que assisti:

Cheguei ao centro às 19h40minh, permaneci um pouco na área da lanchonete, logo na entrada do centro, conversando com algumas pessoas, me ambientando. Passados uns quinze minutos subi para o salão do primeiro andar – local destinado para as doutrinárias. O salão é, de fato, bastante espaço, com cerca de trezentos lugares para o público. Além dos ventiladores de teto há caixinhas de som espalhadas pelas paredes de todo o espaço. Existe também um jogo de luzes brancas e azuis, que são acionadas conforme o momento da reunião. Neste sentido, as últimas são ligadas para os momentos da prece inicial e final juntamente com a aplicação de passes coletivos.

Quando subi e me acomodei o salão estava quase completamente lotado, ficando, no decorrer da palestra, sem lugar para mais ninguém, havia até algumas pessoas de pé. O palestrante da noite era o presidente do centro e o tema a ser abordado – pelo menos, era o que constava da programação do mês afixada nos murais da instituição – era “Cura e reforma íntima”. Um tema nada menos que interessante para os propósitos da minha pesquisa. Assim, estavam no púlpito o palestrante e mais duas pessoas que conduziam os trabalhos da noite de hoje. Depois da prece de abertura e dos avisos de praxe (campanhas, palestras e seminários em outros locais, etc.) Veloso deu início ao tema. Tentando reproduzir sua fala a palestra foi mais ou menos assim:

“... A dinâmica de cura e auto cura está acoplada à nossa percepção de que somos espíritos em processo de evolução... Os espíritos evoluídos que estão encarnados são verdadeiros missionários! Eles sofrem entre nós para nos dar o exemplo de que tudo que acontece com a humanidade pode ser superado num processo de renovação e equilíbrio. Sofrem para nos mostrar que existe um processo de organização íntima difícil que urge ser feito. É difícil, mas precisa ser iniciado e logo! Pois todos somos criaturas em evolução e, por tanto, submetidos à lei de causa e efeito. As leis de Deus não estão aqui ou ali. Elas estão em toda parte, e acima de tudo, estão inscritas em nossas consciências.

A resolução dos problemas existenciais depende não de Deus, mas de nós mesmos, de nosso interesse em reforma íntima. Temos que reorganizarmo-nos internamente... Toda moléstia é de origem espiritual. Não existem doenças, mas doentes. Este é um dos motivos pelos quais precisamos urgentemente nos reformular: ações e, principalmente, pensamentos!

Uma pessoa com câncer está liberando camadas energéticas que se acumularam durante várias encarnações. Então, a doença não é uma punição de Deus, mas uma forma de liberação de toda carga energética que vem se acumulando durante várias existências, e que precisamos expelir, jogar para fora. Um outro exemplo: quando vemos pessoas agressivas, violentas e com muita saúde. Mas saúde física. Pois a saúde emocional está desordenada. Tais pessoas estão com problemas e terão problemas no futuro! Isto é inegável, já que todos estamos em evolução... Somos responsáveis pelos nossos atos, assim como as conseqüências que eles geram e que teremos que reavê-las algum dia. Os familiares e amigos podem nos ajudar, podem contribuir para o alívio de nossas dores, mas eles não nos tiram - e não podem tirar - a nossa responsabilidade, pois somos criaturas que temos o nosso livre arbítrio. Por isso, a doutrina espírita chama constantemente a atenção para o estado e atitude mental dos indivíduos e para a natureza das interações que estamos gerando com os outros...

Emmanuel diz que temos que saber lidar com a doença, quando ela nos chegar. Em um congresso realizado com médicos espíritas e não espíritas em São Paulo foi argumentado acerca do poder da prece. A prece cura mais que a penicilina... Os espíritos dizem que “orar é abrir a boca do coração.” Precisamos abrir esta boca e exteriorizar sentimentos de docilidade, ternura e compreensão. Na intimidade do nosso quarto precisamos ter essa conversa agradabilíssima com Deus, orando de acordo com o Pai Nosso, pedindo que seja feita a tua vontade, e não a nossa...”

A palestra durante uma hora versou sobre esta relação entre doença-processos de cura-reforma íntima, dizendo ainda que temos que estar com as mentes vigilantes para operar o processo de cura e auto cura, deixando, entre outras coisas, as fofocas de lado, pois elas são extremamente prejudiciais. Veloso também colocou como proposta terapêutica o exercício da fraternidade, da caridade, a reforma íntima, pois a saúde e o equilíbrio começam por aí, e nós temos que procurar as causas profundas das enfermidades, para podermos, então, minimiza-las ou curá-las. Durante mais uns quinze a vinte minutos foram respondidas questões sobre o tema, que pessoas da audiência enviavam escritas. No final, foi feita uma prece de encerramento, e as pessoas iam saindo lentamente enquanto bebiam a água que lhes era oferecida. Retirei-me do centro eram mais de 21h30minh. (29.07.03).

16h30minh do domingo. Está começando mais uma palestra pública. Hoje, estão sentados no púlpito João Pedro e Janine. João Pedro irá proferir a palestra “Obsessões, mentes vazias e trabalho”. Assim, logo após os avisos habituais e a prece tem-se início a preleção, que, desta vez, percebi como um chamamento muito sério para os espíritas. O palestrante chama a atenção que as idéias implantadas nas mentes dos espíritas por espíritos infelizes não achariam guarida se os primeiros fossem mais vigilantes. “Quantas vezes – dizia ele – os trabalhadores dos centros abdicam de suas atividades em função das praias e

churrascadas? É preciso cuidar do corpo para que o espírito tenha relativa autonomia. É necessária a vigilância para realizarmos mudanças sérias e definitivas, e para isso, temos que estar mais atentos. No início da reunião estávamos todos inquietos e os espíritos já estavam trabalhando conosco, aplicando passes e transmitindo bio energia.

Os médiuns têm por finalidade fortalecer os centros e os outros, mas precisamos estar alinhados, do contrário não ajudaremos em nada. É preciso estar alinhado mentalmente, internamente; e estar alinhado significa manter uma postura constante. Para alcançar tudo isto, temos que evitar o ódio, o ressentimento, a vingança, a mágoa... De forma contrária, precisamos trabalhar o auto amor – amar a mim mesmo é a cura em mim mesmo. E isto tem que ser feito urgentemente. Não vamos perder tempo remoendo mágoas e gerando energias deletérias. Devemos, antes sim, buscar nos amar e amar ao próximo. As pessoas que aplicam passes podem se considerar médiuns curadores, pois estão misturando o seu magnetismo ao dos espíritos. Estes, sabedores disto, vão implementar a saúde aos que procuram...”

João Pedro continuou com a explanação mencionando exemplos de médiuns que ligados a espíritos trabalhadores do bem, quando aplicando o passe é gerada uma onda que vai para a cabeça de todos os pacientes, por isso, não é preciso ficar esfregando a cabeça de ninguém no momento do passe. Depois de falar mais um pouco sobre fluídos, manipulação de energias e comportamento dos médiuns, a palestra foi encerrada e passamos para os momentos finais em que os passistas se posicionaram em pontos estratégicos do salão para aplicarem o passe coletivo enquanto a prece de encerramento era feita por Janine. As pessoas, então, começaram a sair, algumas foram conversar com João Pedro e Janine e outros conversavam entre si. Falei com algumas pessoas, entre elas o palestrante e Janine, demorei mais um pouco, e já ao cair da noite retirei-me. (13.09.2004).

Joyce começou sua fala apresentando-se e dizendo para aqueles que não a conheciam que ela não era médica de formação, mas devido a sua mediunidade e intensa atividade no centro ao longo de vários anos foi compelida a estudar para compreender o que se passava com ela, e também responder questões suas, pessoais, que sempre a afligiram muito. A palestra de Joyce versou sobre “Transe Mediúnico e a Comunicação entre os Planos”. Eu logo entenderia porque ela no início fizera questão de se apresentar e mencionar a sua formação, tendo o cuidado de referir que não é da área da saúde. Joyce além de mostrar um conhecimento muito profundo sobre o espiritismo, baseando-se em vários livros que tratavam do tema discorrido, também não ficava a desejar quando tratou dos órgãos e funcionamento do corpo, mencionando glândulas e sistemas biológicos pra depois explicar a ligação deste e o funcionamento integrado com os outros corpos astrais, sete, segundo ela, que compõe o perísprito.

Depois, então, de falar do corpo ou soma, do espírito e do perísprito mencionando origens das palavras, quando surgiu a suposta primeira noção de perísprito e karma e dos chakras – centros de força/ vórtices energéticos ligados aos plexos, estes físicos, situados no corpo permitindo a comunicação e troca de energias entre os corpos (material e astrais) – Joyce faz uma explanação de como se processa a comunicação dos espíritos, assim como e por que se processam as sintonias e afinidades morais e energéticas entre encarnados e desencarnados.

De uma maneira ou de outra, é impressionante como todos os movimentos ou discursos recaem sobre o indivíduo e a sua necessidade de reformulação, agora situada em um nível energético. Depois da palestra que durou cerca de uma hora e meia as pessoas fizeram algumas questões, e depois da prece final, às 21:45h fui embora. (12.01.05).

Hoje o palestrante da doutrinação é um médico de formação. Camilo começou a fala trazendo sua experiência pessoal, relatando como entrou na COBEM na condição de paciente, depois passou a estudar e, brincando, disse ter feito residência com João Pedro. Hoje divulga a doutrina. Depois disso, o palestrante deteve-se em uma discussão ampla acerca da energia. Falou da Revolução Industrial, mencionou as fontes de energia do planeta, da energia física, energia atômica, solar, para em seguida deter-se no funcionamento do corpo e as energias que são necessárias para tanto. Discorre, então, acerca dos alimentos energéticos, dos açúcares e gorduras, como tudo isto se processa no corpo gerando moléculas de energia. Camilo começa a falar da mediunidade e das energias presentes nos transes mediúnicos, menciona ainda o espírito e o perísprito dizendo que este último liga-se ao cérebro. Nela há a glândula pineal que encontra-se conectada ao chakra mais importante, pois quando os chakras que estão situados na parte de cima do corpo são os mais desenvolvidos nas pessoas, estas são mais inteligentes e altruístas, enquanto os chakras mais baixos são mais ligados à terra... À palestra, que ainda tratou dos chakras, do cérebro e energias, seguiram-se os mais variados questionamentos da platéia que ouvia a tudo atentamente. Lá para as 20:30h, depois da reunião, desci e fui para casa. (23.11.03).

Além dos elementos cosmológicos o que há de comum nas narrativas é sempre a referência a si mesmo como responsável pelos eventos que lhe ocorrem e a forte marca “científica” e de “conhecimento” de que os palestrantes se valem para fundamentar os seus discursos. Juntando-se a isto a grande oferta de grupos de estudo sobre a alma, o Ser e fenômenos mediúnicos, não seria absurdo dizer que tais aspectos aproximam o centro de uma determinada vertente do espiritismo que vigorou de forma mais majoritária durante algum tempo no país: a científica. Esta última, quando presente em um centro – mesclando-se, obviamente, aos aspectos morais e religiosos da doutrina -, as doutrinas se caracterizam por uma linguagem muito rebuscada dos expositores, que recorrem constantemente a argumentos e comparações científicas. Em geral, essas palestras tendem para uma alta sofisticação e complexidade tanto em estrutura quanto em conteúdo. Os oradores procuram demonstrar erudição recorrendo a termos e argumentos da física, biologia, psicologia, parapsicologia, etc., traçando paralelos com o espiritismo. Sem dúvida, isto caracteriza também as concepções de uma classe média, tanto os que falam, quanto os que ouvem. A COBEM, consegue, com esta sintonia entre classe e “tempos modernos”, manter, assim, a casa cheia.

4.5. DAM – Departamento de Assuntos Mediúnicos:

Mas não são apenas as doutrinárias, seminários e grupos de estudo a compor o cotidiano da COBEM. Além das atividades desempenhadas pelo DAS, DIJ e o DED, existem aquelas de competência do Departamento de Assuntos Mediúnicos. Segundo Castro (1983), podemos dizer que elas circunscrevem a relação que é estabelecida com o Mundo Invisível no eixo sincrônico. Além disso, assim como os outros, este departamento também elabora um programa para atender as necessidades dos trabalhadores e assistidos. Assim, geralmente são promovidas reciclagens acerca de temas solicitados, seminários, mesas redondas e grupos de estudos sobre médiuns e mediunidade, além, é claro, dos trabalhos práticos. Como se vê, a meta de aquisição de conhecimento não só perpassa toda a instituição, como é levada a sério senão por todos os participantes, por muitos deles e, principalmente, pelos coordenadores dos departamentos e setores. Por outro lado, parece haver uma certa tensão neste campo religioso, na medida em que nem todos estão dispostos a absorver completamente o cotidiano do centro. É o que pude observar, por exemplo, em certas reuniões que ocorrem nas sextas-feiras, nas quais a frequência dos colaboradores é relativamente baixa, ou então o que pode ser notado em um dos relatórios anuais deste departamento quando é exposto que:

Embora os eventos sejam formais e amplamente divulgados a participação de trabalhadores é considerada pequena, mas tanto os temas como os facilitadores, são elogiados pelos participantes, o que nos estimula prosseguir. (p. 28).

Ou ainda:

Durante alguns feriados de 2004, algumas atividades do DAM não foram realizadas em consequência do reduzido número de voluntários que se propõem vir à casa. (p. 28).

Sem dúvida, tensões ou incongruências de um campo que ficam mais evidentes nas tarefas do dia-a-dia do que nas palestras abertas, não obstante, como procurei demonstrar em alguns relatórios de campo, esta tensão se manifeste até na fala de alguns expositores, convidando os trabalhadores espíritas a repensarem práticas e atitudes. Contudo, me parece ser uma tensão nada menos do que “natural”, tendo em

vista o complexo jogo de relações estabelecido naquele contexto, onde estão sempre travando diálogo a cosmologia e as pertencas e biografias dos participantes. Aspecto, aliás, a ser tratado no próximo capítulo. Por enquanto, detenhamos nossa atenção nas atividades desenvolvidas pelo DAM através de seus setores.

3.5.1. O Setor de Passes:

De acordo com informações da coordenação, este setor coordena cento e vinte e um passistas distribuídos nos onze plantões de passes individuais que ocorrem diariamente em turnos diversificados e vinte e oito em três plantões do Irmão Natividade – um dos dirigentes espirituais da Casa. O setor também tem equipes que trabalham com vibrações e passes à distância para aquele público que não pode se deslocar até o centro e mais duas equipes que fazem todas as quartas-feiras visitas a lares e hospitais. De acordo com informações da coordenação e outras contidas em relatório, os atendimentos realizados pelas equipes do passe à distância ficam em torno de três mil/ano, enquanto o passe do Irmão Natividade chegou a atender cerca de quarenta e seis mil pessoas no ano de 2004. Vale ressaltar que o tratamento com passes do irmão Natividade é semi-aberto, com a pessoa tendo acesso apenas pela entrevista ou algum tipo de indicação. Já os passes individuais, que atendem cerca de cento e cinquenta pessoas/dia, são abertos ao público. Estes últimos mais os do irmão Natividade acontecem em duas salas do primeiro andar subsolo. As pessoas entram na anti-câmara, assinam o livro e esperam sentadas até o momento de serem chamadas pelo nome. Enquanto esperam ouvem músicas suaves ao fundo, pequenas mensagens, explicações das mesmas e preces feitas pelas mediadoras de plantão. À medida que os nomes são chamados forma-se um grupo de cinco ou seis em uma fila indiana próximo à porta pela qual passam para a câmara, onde estão os médiuns passistas. Uma vez lá, as pessoas colocam seus pertences em algumas cadeiras reservadas para isto, sentam-se em outras e recebem a orientação de ficar concentrados e em prece. Os passistas, então, aproximam-se de cada uma das pessoas e passam a fazer alguns movimentos com as mãos – entre eles, circulares – em torno da cabeça e do corpo do indivíduo, sem, no entanto, tocar-lhe. Há uma lâmpada de luz acionada neste ambiente. Depois de uns cinco minutos o passe termina, o médium tocar levemente na pessoa para que abra os olhos e recebe um copinho com água fluidificada. As pessoas levantam-se e saem calmamente. Tudo isto ocorre, desde a preparação na sala anterior, num clima de muita tranquilidade e serenidade, a tal ponto de um toque de celular ser o bastante para

perturbar o ambiente e suscitar manifestações de repreensão não só das voluntárias, mas do próprio público que está esperando o passe.

Até onde pude perceber, o passe do Irmão Natividade se dá nos mesmos moldes, com exceção de que o sujeito destinado a esta terapia porta um cartãozinho que recebeu do Atendimento Fraternal e que apresenta a uma das atendentes do passe para que ela registre a presença ali e indique a data do próximo atendimento. Geralmente, ao fim de três sessões a pessoa deverá retornar à entrevista para informar os resultados do tratamento e passar por uma certa avaliação. De fato, procedimentos que organizam os trabalhos e que se assemelham muito à sistemática disposta nos procedimentos de atendimento da área médica. Procedimentos racionalizadores que, entre outras coisas, credenciam o espiritismo a distanciar-se daquilo que é tido enquanto mágico ou encantado no imaginário social e o aproxima de determinadas camadas sociais afeitas a buscas de explicações plausíveis, consideradas aceitáveis pelo que elas entendem de racionalidade no mundo moderno, não obstante, a racionalidade do mundo moderno comporte muito mais racionalidades do que, a princípio, possa ser aceita por alguns.

3.5.2. Setor de Atendimentos Espirituais:

As terapêuticas oferecidas não se esgotam com essas atividades dos passistas especificamente, mas se estendem por outros setores vinculados ao departamento mediúnico. Um deles é o setor de *Atendimentos Espirituais*. Nele encontram-se os tratamentos propriamente ditos, atendendo algumas milhares de pessoas por ano que buscam a Casa de Oração. Este setor procura desenvolver um trabalho integrado com o Atendimento Fraternal, tendo em vista que os trabalhadores desta área recebem as pessoas encaminhadas pelos entrevistadores. Um dos trabalhos desempenhados é a implantação do *culto do evangelho no lar* das famílias que solicitam ou que são recomendados por coordenadores de outros trabalhos, como é o caso do Atendimento à Distância. Além da implementação, as equipes também visitam os lares para acompanhamento. Um trabalho que é posto em prática quinzenalmente às terças-feiras.

Outras atividades mantidas são a *meditação*, que ocorre aos domingos coordenado pelo presidente da instituição, e a *energização*, essa mais esporádica, geralmente desenvolvida em algumas sessões previamente programadas com a finalidade de renovação energética dos trabalhadores da casa, é composta por palestras e sessão de passes.

Já os atendimentos do *Irmão Velhinho* e da *Irmã Elizabeth* são terapêuticas de caráter permanente no centro. Ao Irmão Velhinho – um tratamento, como me informaram, presidido no plano espiritual pelo próprio Bezerra de Menezes, o mentor do centro - eu não tive acesso, segundo me disseram, por ser um trabalho muito delicado, mas acredito que se permanecesse mais tempo no centro obteria permissão para assisti-lo. Ele ocorre todas as manhãs de terças-feiras, a partir das 08:00hs. Destinado às pessoas com doenças físicas graves, muitas em estado terminal e outros que a medicina convencional sequer descobriu a doença. Este atendimento dividi-se numa sala onde ocorre o tratamento com passes e transfusão de energias para os pacientes e em uma outra, onde paralelamente ocorre uma mediúncia para assessoramento dos casos que são frutos de processos obsessivos.

A outra terapêutica, a da Irmã Elizabeth, atende pessoas, em geral, com problemas emocionais e espirituais considerados de teor mais leve do que os tratados em Irmão Velhinho. Entre a sua clientela mais freqüente estão mulheres maduras, mas também muitas jovens e uma quantidade razoável de crianças, estas, meninos e meninas. Funcionando todas as quintas-feiras à tarde, ocupando as três salas do segundo andar subsolo, onde também acontecem as reuniões mediúnicas, a este trabalho eu tive acesso, construindo, inclusive, uma ótima relação com a coordenadora e os voluntários daquela atividade. O tratamento de Irmã Elizabeth descrevo-o, então, por meio de alguns relatórios de campo:

Cheguei às 13:40h. Desci os dois lances de escada que dão acesso às salas de espera do atendimento de Irmã Elizabeth. São duas salas amplas, com aproximadamente 5x12m, dispostas paralelamente. Em ambas há uma grande mesa de madeira ao centro com umas vinte cadeiras onde sentam-se alguns membros da equipe deste trabalho e os que serão atendidos. Encostadas às paredes paralelas há mais umas vinte a vinte e cinco cadeiras para o caso da sala encher – e, pelo que tenho observado, este acontecimento é costumeiro. Estas salas têm um aspecto hospitalar: são azulejadas quase até o teto com cerâmica de cor clara, tem aspecto frio e limpo, desinfetado. Aliás, todo o centro tem este aspecto.

Hoje, na sala à esquerda havia umas cinquenta pessoas esperando o atendimento, no corredor umas oito a dez e na sala de espera à direita em torno de vinte a vinte e cinco pessoas as quais, em sua maioria, eram crianças. Devido a primeira sala (a da esquerda) estar lotada quando cheguei, uma cabeceira que se encontrava à cabeceira da mesa, onde havia além dela mais outras duas que liam o evangelho para a audiência, acenou para que eu entrasse na sala ao lado. Assim o fiz. As 14:20h o atendimento iniciou-se pelas crianças que estavam nesta sala. Em grupos de cinco, elas entravam acompanhadas dos pais (ou

responsáveis). Durante a chamada dos pacientes para o tratamento a coordenadora Manuela alertava os pais de que o tratamento deveria ser acompanhado pela frequência às sessões de passes normais e às doutrinárias.

Depois que as crianças foram atendidas várias pessoas que estavam na sala ao lado passam para esta a fim de esperarem a sua vez para receber o passe. Neste momento, duas colaboradoras integrantes da equipe de trabalho também passaram para o lado de cá e depois de algum tempo comecei a conversar com elas na tentativa de obter algumas informações acerca da sistemática do trabalho. Uma delas estava com um envelope cheio de fichas dos pacientes, os quais passou a averiguar e comentar com a outra que deveriam entrevistar (avaliar) os que já estavam há três meses em tratamento. Então, interfeiri na conversa e perguntei em que casos era administrado o passe da Irmã Elizabeth. Respondera-me que esta é uma avaliação feita pelo entrevistador do atendimento fraterno e por eles para admitir aquelas pessoas que estejam com dramas, conflitos íntimos, psicológicos, emocionais e espirituais. O objetivo do tratamento é proporcionar um retorno do equilíbrio às pessoas. As perguntar sobre irmã Elizabeth, disseram-me que ela foi uma freira na última encarnação, mas não sabiam mais nada.

Alguns momentos mais tarde fui conversar com a coordenadora acerca do trabalho. Ela me informou que a Irmã Elizabeth trabalha no centro desde a sua fundação, primeiro com a caravana e depois implementado com sua equipe este atendimento. Disse-me que ela é uma entidade muito sensível e suave, que tem afinidade com crianças. Ao perguntar se alguém tinha manifestações dela durante os trabalhos, respondera-me que não, que apenas sentiam a sua presença e de sua equipe, pois elas eram médiuns sensitivas que haviam sido selecionadas pelo espírito para desempenharem este trabalho. Eram pessoas que se amavam muito e que não se desentenderam por nenhum motivo. Ela também me informou, em meio a nossa conversa, que faz parte da triagem para o tratamento o preenchimento de um questionário que será avaliado e confrontado em uma entrevista individual. Durante a entrevista os médiuns confrontam os dados apresentados no questionário com a áurea da pessoa. Este processo se dá em três dias. Depois disso, passa-se para a segunda fase, na qual o entrevistador encaminhar, se julgar necessário, o paciente para o tratamento que deverá durar entre dois e três meses no máximo, mas podendo ser conclusivo antes, a depender do estado de melhora da pessoa. Para ter sucesso no tratamento de Irmã Elizabeth, entretanto, Manuela salienta que é necessário além destes passes, o paciente se submeter à sessões de passes individuais, frequentar doutrinárias e, acima de tudo, acreditar, ter muita fé. Ela ressaltou ainda que o tratamento da Irmã Elizabeth não se restringe ao momento do passe, mas tem início desde a sala de espera, quando as pessoas estão ouvindo as mensagens e sendo convidadas a orar já estão sendo beneficiadas pelas energias da espiritualidade.

Agradei pelas informações, pedi um exemplar da ficha que é utilizada para encaminhamento dos pacientes⁸ e disse que retornaria para assistir ao passe administrado nos pacientes. Fiquei, então, de retornar na próxima semana. (12.06.03).

⁸ A ficha de encaminhamento encontra-se em anexo.

Hoje presencie a aplicação do passe de Irmã Elizabeth. A equipe é formada por dez pessoas. Nove mulheres e um homem, todos com idade acima de quarenta e cinco anos, e, quanto a cor, heterogêneo, com a presença de negros, pardos e brancos. Todavia, sendo os primeiros predominantes no grupo. Marcos e Laura⁹ são os facilitadores responsáveis por recepcionar as pessoas que chegam, permanecendo com elas enquanto esperam, lendo mensagens, conversando e fazendo a prece. Uma outra mulher chama o nome das pessoas através de uma lista para serem atendidas, cinco ficam na sala mais contígua onde será aplicado o passe e uma, Manuela, está presente supervisionando todo o trabalho. Na sala à esquerda ficam os adultos, na outra, que tem uma comunicação direta com o espaço onde é aplicado o passe, ficam as crianças. Na medida em que estas são atendidas, as outras pessoas passam para a primeira sala. Hoje, no entanto, não havia muitas pessoas, acho que cerca de quinze. Algumas mulheres com crianças, outras sem; algumas brancas, outras negras, mas todas de boa aparência e bem vestidas.

Os pacientes, quando entram na sala do passe em grupo de cinco, tiram os sapatos e deitam-se em uma das camas indicadas pelas assistas. Elas, então, pedem para que orem a Deus e aplicam o passe durante uns cinco minutos; em mais outros cinco as pessoas permanecem deitadas por recomendação das médiuns. Depois, elas pedem que os atendidos levantem-se lentamente, se espreguicem e com calma pedem para que eles bebam a água fluidificada e saiam. A equipe demonstra muita atenção e gestos de afeto com os assistidos, algumas pessoas falam com elas, as abraçam, agradecem e saem. Tudo ocorre sempre em um ambiente de muita tranquilidade e com músicas relaxantes ao fundo.

Depois de realizados os atendimentos toda a equipe ainda se reúne para leitura e comentários de algum livro que esteja estudando, emitir vibrações para algumas pessoas e orar. Fiquei até o final e participei desta reunião também. Além disso, o grupo reserva a última quinta-feira do mês para auto-avaliação e avaliação dos pacientes. Neste dia não há aplicação de passes. (19.08.05).

Complementando este setor de Atendimentos Espirituais acontece todas as quartas-feiras pela manhã e noite o *Atendimento à Distância*. Esta foi uma das primeiras reuniões das quais participei, mantendo uma rotina de encontros frequentes com o grupo da quarta à noite. Nestes encontros, os médiuns se reúnem sob a coordenação de João Pedro para, através de projeções, visitarem os pacientes que, avisados previamente deste atendimento, devem estar concentrados em suas casas e feito a assepsia do ambiente para entrarem em sintonia com o grupo que irá lhe traçar um diagnóstico. Quando os atendimentos são escassos o grupo promove projeções a locais específicos com o objetivo de fazerem um trabalho de energia. Quanto ao atendimento a pessoas específicas, estes casos chegam à reunião através dos entrevistadores do Atendimento Fraternal, que os encaminham para lá. Algo que não poucas vezes gerou muito

⁹ Todos os nomes foram trocados a fim de preservar a identidade dos participantes.

descontentamento e crítica por parte dos médiuns do Atendimento à Distância. Pois é do entendimento de todos daquela reunião que os casos a serem encaminhados devem ser aqueles que já percorreram um transito pelos serviços do centro e não obtiveram nenhum tipo de evolução de seu quadro, persistindo ainda o problema. Sendo assim, o Atendimento à Distância seria o último recurso a ser utilizado. Os médiuns achavam que isto não estava claro para os entrevistadores, que, por outros critérios quaisquer, enviavam diversas fichas para o atendimento, tornando-se este inadequado. Esta questão foi tão séria no grupo que eles solicitaram a presença dos entrevistadores por algum tempo nas reuniões, a fim de que observassem e soubessem do que se tratava e também sugeriram seminários e outros ciclos de treinamento para os entrevistadores. Abaixo descrevo alguns trechos de como o trabalho se processava:

Eram 19:15h quando entramos na sala, eu e Clarice – uma colega de trabalho de campo -, e fomos recebidas por João Pedro, o coordenador do Atendimento à Distância da quarta à noite. Enquanto chegavam os participantes da reunião conversávamos um pouco com ele sobre o andamento da pesquisa. Às 19:50h João Pedro trancou a porta e colocou uma música suave; uma outra participante deu início à leitura de um livrinho com fragmentos do evangelho. Em seguida, Samanta leu um capítulo do Livro dos Médiuns (ao que tudo indica, esta é uma leitura continuada, em que cada semana eles lêem um capítulo). Finalizada a leitura, João Pedro fez uma oração pedindo licença a Deus e aos mentores que estavam ali presentes e solicitou a concentração de todos. Passados alguns minutos, ele falou a idade, onde se encontrava e o nome da primeira pessoa (do sexo masculino) para o atendimento. Todos mostravam-se concentrados. Ele repetiu a referência. Passado algum tempo a médium Joana inicia falando de um sujeito com impotência sexual, não era homossexual, mas tinha algum problema com esta área do sexo, todavia ela não conseguia penetrar mais fundo na questão. A moça ao seu lado, depois de Joana, disse que via um homem correndo, e ele era muito magro. Samanta disse ver um sujeito que sentia fortes dores no corpo, principalmente na cabeça. Passado algum tempo, João Pedro pergunta à Joyce se ela tem algo a dizer, ao que ela responde que não conseguiu ver nada. O coordenador faz, então, a mesma pergunta a Fernando, que responde ver um sujeito com fortes dores de cabeça. Acabado o inquérito, João Pedro lê o registro de tal pessoa feito pelo entrevistado do Atendimento Fraternal: “Ele é diretor de uma escola pública que, uma vez, quando chegava à porta de escola encontrou dois sujeitos a sua espera. Depois desse dia não voltou mais para trabalhar, só fica em casa, não consegue dormir e à noite deixa todas as luzes acesas. Joyce, baseada no que Joana falou, acreditava que o paciente não estava dedicado à sessão, que ele não deveria estar em sintonia para o atendimento, que deveria estar indo a outros centros e, por isso não conseguiam mentaliza-lo. A moça ao lado associa a isso a visão que teve de um homem correndo. Os médiuns passam, então, a questionar a falta de especificação da entrevistadora acerca das pessoas que esperavam o diretor na porta da escola (se eram encarnados ou desencarnados) e por isso não poderiam dar recomendações.

O segundo caso tratou-se de um rapaz trazido por Samanta. Assim como o primeiro, João Pedro solicitou que se concentrasse e deu as informações necessárias para tanto: nome e local onde se encontrava o rapaz (Hospital Santa Izabel). Desta vez Joyce abriu as narrativas dizendo que via este rapaz em uma outra vida brigando com um outro, ao qual ao lhe dar as costas, ele o apunhalava-o. Joana, em seguida disse que o via deitado em uma cama e que havia uma nuvem negra sobre ele, principalmente sobre as pernas. A moça ao lado de Joana via uma pessoa que era conhecida por todos cujo filho tinha o mesmo nome do rapaz enfermo. Joyce fecha o caso dizer tratar-se de obsessão, que, após sair do hospital ele deveria ser encaminhado ao centro para trabalho isto. Samanta, então, revela o quadro do rapaz dizendo que havia sofrido um acidente de moto e estava sem andar. O quadro dele era muito ruim, não sabendo mesmo se iria sobreviver.

O terceiro e último caso tratava-se de uma menina de 16 anos. De forma semelhante às outras vezes, foram feitas algumas recomendações. Não me lembro muito bem como se estruturam as falas, entretanto, o grupo chegou a conclusão de que a menina sentia falta de uma vida anterior, e por isso sentia desgosto dessa, tendo traços suicidas ainda inconscientes em sua personalidade. Ela vive a se esconder, não querendo ser notada. Novamente Joyce sintetiza as falas com comentários mais complexos sugerindo a predileção da menina pela vida passada e, com isso, a busca da morte. A mediadora do caso diz tratar-se da filha de uma amiga de trabalho. A garota não consegue fazer amizades e é muito retraída. Eles sugeriram que a menina tomasse passes, fosse às doutrinárias e fizesse um tratamento espiritual.

Terminados os atendimentos fez-se a prece de agradecimento, bebemos a água que já estava nos copinhos sobre a mesa e as 21:40h nos retiramos. (15.06.05).

(...) João Pedro está de férias, a coordenação dos trabalhos ficou por conta de Samanta, que na oração pede vibrações para duas ou três mulheres. Todas com mais de trinta e cinco anos. Ela também avisa que hoje só teríamos um atendimento e por isso poderiam ser feitas vibrações para um hospital ou para os desabrigados da chuva. Assim iniciou-se o único atendimento da noite. Depois dos minutos de silêncio em que os médiuns se mantêm concentrados, Milena começa a descrever um quadro obsessivo, diz parecer que a pessoa está virada pelo avesso, num estado de loucura e alucinação. Passou um bom tempo e ninguém falou mais nada, até que Samanta perguntou a Joyce, e ela responde ter percebido um grave problema de garganta; uma infecção que começa na garganta e se generaliza pelo corpo. É uma bactéria que atinge até o coração, ela é muito perigosa e pode até matar. Já Fernando diz ter visto um problema de cabeça, dores na cabeça, e poderia ser um caso de obsessão. Após as descrições Samanta relata o que o entrevistador registrou para este paciente: tratava-se de um forte problema de depressão e a pessoa pensava até em suicidar-se. Os comentários dos médiuns foram então no sentido de perceberem a concordância entre o estado da paciente e o que Milena e Fernando tinham dito, pois tudo levava a crer que era um caso de obsessão. Nesse sentido, a descrição de Joyce ficou um pouco desfocada, ao que ela objetou que o problema de garganta pode ser fruto de um quadro obsessivo complexo, pois os espíritos podem alojar bactérias e as pessoas não se dão conta nem importância ou então atribuem a doenças do meio físico, quando pode ser ação dos espíritos e quando percebem já se tornou uma doença grave.

Todavia, apesar de todos esses comentários, uma crítica surgiu a partir de João Carlos. Ele e outras pessoas concordaram que a descrição da entrevistadora estava muito superficial. Não se sabia, por exemplo, se o processo depressivo era um diagnóstico médico ou não, quem veio mesmo para a entrevista – se foi um parente ou a própria pessoa – e se ela já havia passado por outros tratamentos no centro. Isto fez com que João Carlos e Joyce pedisse a relatora da reunião, Carla, que colocasse uma observação de volta para a entrevistadora referindo-se a ter conhecimento sobre os objetivos daquela reunião.

Depois desse atendimento, o grupo dispersou um pouco conversando acerca de fatos do cotidiano, até que Samanta pede para que voltem à concentração, a ouvirem a musica, a fim de realizarem uma visita ao HGE (Hospital Geral do Estado) com o objetivo de levarem energias de refazimento para o ambiente. Fernando, João Carlos e Milena são os mais ativos neste trabalho. Passam a descrever as alas do hospital e o que estão vendo. Gilberto diz ficar mais na emergência. Os três descrevem o imenso sofrimento do local e, sobretudo Milena frisa como ali “parece um açougue, um matadouro onde os médicos trabalham cortando as pessoas de qualquer jeito. Os outros dois também falam coisas nesse sentido. Comentam sobre a sujeira do local e da multidão de espíritos que se encontram ali. Falam que muitos não querem despertar para a nova realidade, estando ali à espera de atendimento. Muitos espíritos saem das paredes. Milena fala da enorme quantidade de sangue no chão e nas paredes. João Carlos parece impressionado com a emergência, Fernando diz-lhe para andar alguns corredores e subir uns lances de escada até o terceiro andar, lá teria uma porta que daria acesso para um outro lado, mas João Carlos diz não conseguir, pois parece ter uma amiga que estar neste local a segura-lo. Os três ainda fazem alguns comentários sobre os funcionários e as equipes médicas que se mostram muito agitados, e que a equipe espiritual do hospital estava preparando o ambiente para o recebimento de pessoas vindas de um grave acidente.

Depois de mais alguns comentários e visões os três se encontram em algum ponto do hospital para saírem de costas e dados as mãos pelo mesmo local por onde entraram, isto é, pela porta de emergência do hospital. Aconteceram ainda mais algumas visões de outros médiuns acerca de um local cheio de lama e muita sujeira. Bem, depois desses trabalhos, a prece de encerramento foi feita e às 21:45h começamos a sair do centro. (21.01.04).

Deu-se início à sessão. Carla começou a ler a mensagem da noite. Terminada leitura da mensagem, Samanta lê o último capítulo do livro dos médiuns. Depois da leitura João Pedro direciona as vibrações para um grupo de nomes e trabalhadores do Centro. Depois lê a costumeira oração de permissão aos mentores para a efetivação do trabalho. João Carlos faz a prece. Dando início ao trabalho, o dirigente pede a doação de energia das pessoas da mesa, solicitando que elas fiquem disponíveis. Enquanto ele falava, Joyce se contorceu como se tivesse sentindo um arrepio.

O primeiro a ser atendido foi um homem, 19 anos, que mora no Residencial Horto Atlântico. Passados alguns segundos, Joyce começou a falar. Disse que se tratava de um rapaz rebelde com dificuldades de se aceitar. Parecia que ele tinha algo no ombro direito (não consegui discernir do que se tratava), colocado por um espírito, que o impulsionava a socar. Era como se seu braço fosse teleguiado. Samanta

disse que via como se sobre a cabeça dele houvesse uma descarga elétrica, e que em seus olhos havia um tipo de tique. Ele também era vítima de movimentos involuntários no braço. Devia se tratar de um problema a nível neurológico. Carla descreveu que sentia um nó na garganta. Milena relatou que sentia uma agitação, taquicardia alternada com momentos de calma. Não tinha controle das crises de agitação. Fernando via um rapaz deitado no sofá, agarrado a... (não consegui discernir o que ele falava, pois estava de costas para mim.). João Carlos disse que não havia visto nada.

Depois dos relatos dos médiuns, João Pedro passou a ler o que estava no requerimento. A mãe do rapaz é quem veio pedir ajuda. Relatou que havia o submetido a tratamento na COBEM quando este tinha entre 12 a 13 anos (não entrou em maiores detalhes.). Disse que ele tinha medo da morte e que não aceitava que ninguém morresse. Às vezes o pega falando “não” incisivamente, porém esse não explica porque e pra que responde dessa maneira. Ele tem muita resistência em vir ao Centro. Joyce foi logo falando que o rapaz não suporta a morte, pois seu obsessivo quer que ele mate. Quando João Pedro perguntou sobre o prognóstico que deveriam dar, Joyce receitou-lhe tratamento de passes e desobsessão.

O 2º atendimento foi para uma mulher, 24 anos, que se encontrava no povoado de Serra Grande. Joyce disse que esse povoado se encontra entre Mutuípe e Valença (Ela já teve uma roça lá.). Samanta comenta se tratar de uma mulher que estava muito assustada e que sentia muita dor no ovário direito, porém ela não relata a ninguém essa dor (Samanta acredita que tem a ver com um aborto). Parece que se trata de “uma inflamação braba” – diz Samanta. Segundo esta médium, a moça se isola e fica “pensando besteira”. Diz que ela quer que descubram o que fez. Joyce descreve que se encontra em baixo de uma árvore, não sabe que árvore é. Sabe somente que há um menino enterrado sob essa árvore. Não se trata de um recém-nascido, mas de um menino pequeno. Parece que foi sufocado por um travesseiro. Carla diz que a mulher encontra-se desorientada. Milena fala de um arrepio que sentiu, quase deu comunicação. Fernando sentiu uma dor de cabeça muito forte.

O coordenador passou a ler a solicitação. Essa tinha sido feita por uma mulher que relatou que a mulher em questão foi para SSA para trabalhar como doméstica em uma casa. A patroa dela faleceu em fevereiro de 2004. Ela pediu férias e voltou para Serra Grande, onde teve problemas de saúde que até hoje se mantêm e por isso nunca mais voltou. A família acha que ela está sujeita a alguma interferência espiritual. O grupo achou que deveria se investigar mais o caso.

O 3º atendimento foi para um homem, 20 anos, que está na UTI do Hospital Espanhol. Carla disse que sentia frio. Joyce afirma que se trata de um traumatismo craniano e que a pessoa não tem nenhum pensamento. É como se tivesse em coma. Diz que essa inércia da atividade mental é tanta que já afetou o perísprito. Samanta fala em uma infecção generalizada, porém concentrada, principalmente, na cabeça. Diz que vê as pernas da pessoa quebradas. A cabeça está imensa, mumificada. Milena diz ver ataduras na cabeça. Diz se tratar de uma pancada muito forte. A cabeça ficou oca. João Carlos alega ver uma criança pequena ... (não consegui ouvir o que dizia). Fernando falou que o rapaz estava num sono profundo, sereno, que não se move, fica com os olhos fechados. O coordenador revela que se trata de um amigo de seu filho. Disse que na sexta-feira ele foi parar no hospital e que está em coma. A princípio pensaram em meningite, mas até o momento os

médicos não têm um diagnóstico. Joyce alertou que se ele voltar à vida vai haver seqüelas, porque como está oco, vai ficar em estado vegetativo. Diz se tratar de um karma.

O 4º e último caso foi o de uma mulher, 60 anos, que mora na rua Professor Almir Macedo. Joyce abriu a narração, dizendo se tratar de uma gastrite, uma dor muito forte no estômago, que não sabia se já se tratava de uma úlcera ou um câncer na região digestiva. Disse que a pessoa sentia muita dor. Samanta acrescentou, dizendo que ela tinha um problema de coluna, um enfraquecimento nos ossos e que devido aos fortes remédios que tomava atingia o estômago. Ela voltou a enfatizar que a pessoa sentia muita dor. Carla falou que sentia uma sonolência. Milena disse que se encontrava num apartamento com móveis antigos e que via uma senhora jogando flores com muita raiva. Quando João Pedro perguntou a João Carlos o que ele via, respondeu não ter visto nada. João Pedro passou a descrever o caso, dizendo que essa senhora sentia dor no estômago e tudo o que ingeria, vomitava. Disse saber por outras fontes que ela havia sido muito ruim para a sua mãe, enquanto essa estava doente, chegando até a bater nela. O grupo, na discussão, viu a possibilidade dela está sendo obsidiada pela mãe e por ela mesma, dado os acontecimentos descritos acima, e foi sugerido o encaminhamento para um grupo de estudos, e que depois de um tempo de orientação, quando estivesse preparada, deveria fazer um tratamento regressivo, desobsessão, além dos passes e da doutrinação. Sugeriram também que procurasse um geriatra para tratar dos problemas físicos. (11.08.04).

O que caracteriza o Atendimento à Distância é, sem dúvida, a farta manipulação de imagens e narrativas tecidas no contexto coletivo pelas quais emergem construções de traços identificadores dos pacientes, suas doenças ou problemas, bem como seu prognóstico. Parte da história e problemas são narrados pelos médiuns – alguns dos quais complementadas com informações prévias, já que alguns assistidos são conhecidos próximos ou parentes dos membros da reunião – introduzindo elementos cosmológicos, mas também recorrendo – aliás, muito próprio do espiritismo - a informação de outros sistemas, a exemplo do biomédico, num jogo de quebra-cabeças, num ajustar e desajustar de falas emanadas dos médiuns, que vêm a ter seu desfecho final com a leitura da ficha enviada pelo entrevistador. A exceção das reuniões mediúnicas, nenhum outro momento, me parece, evidencia de forma tão clara a construção da realidade e seus significados, em um espaço onde - obviamente, tendo em conta os parâmetros religiosos - praticamente tudo é possível.

Para concluirmos a descrição do Departamento Mediúnico e o próprio capítulo voltemos a nossa atenção para o último setor deste departamento.

3.5.3. Setor Mediúnico:

O trabalho de campo juntamente com os documentos aos quais tive acesso me permitiram perceber o intenso trabalho que existe neste setor (e de forma mais ampla, no próprio departamento), que promove com certa regularidade seminários, palestras, reciclagens com temas específicos para os membros, cursos com conteúdos teórico e prático para doutrinadores – estes abertos não só ao público interno, mas também a membros de outros centros espíritas -, reuniões administrativas com as equipes – aliás, é prática comum em qualquer um dos grupos que freqüentei reservar a última reunião do mês para avaliação dos trabalhos, identificar problemas e tentar solucioná-los – e confraternizações visando a integração do grupo. Além disso, este setor, que é composto pelo *mediúnico* e pela *desobsessão*, realiza muitas reuniões com finalidades diversificadas: pode ser para conhecimento da mediunidade e auto conhecimento (de caráter teórico, sem comunicações: são as do crescimento evangélico e conscientização mediúnica), desenvolvimento da mediunidade (momentos em que os médiuns aprendem a lidar com estas faculdades no contato com os espíritos – pode ser considerado uma espécie de treinamento: são as reuniões chamadas de desenvolvimento mediúnico), as desobsessões (para atendimento a pessoas e espíritos envolvidos em processos obsessivos: mediúnica para tratamento) e as mediúnicas (nas quais são atendidos os espíritos). Desta forma, todas as práticas institucionais, embora embebidas com a dimensão do transcendental, são perpassadas por uma forte racionalidade, na qual procura-se obedecer com um certo rigor à disciplina imposta e implementar um sistematização rotineira em todas as práticas do centro. Algo denotativo de que, apesar de estar se lidando com “o lado de lá”, estes contatos podem ser, tendo por suporte as ofertas da religião, conhecidos e, mais que isso, controlados. Tal aspecto, neste sentido, só vem reforçar o discurso doutrinário referido ao auto controle dos médiuns e, por conseguinte, para a sua consecução, a necessidade de mudança da visão de mundo, e a concretização da tão almejada e difícil “reforma íntima”.

A seguir, os quadros contêm de maneira mais simplificada a distribuição e sistematização das reuniões do departamento mediúnico:

QT	MEDIÚNICA	QT	DESOBSESSÃO
	FASE I		
02	Reuniões de Conscientização Mediúnicidade (estudos)	03	Mediúnicas para tratamento (com comunicações)
01	Desenvolvimento Mediúnico (prática – treinamento com comunicações)	04	Reuniões de Crescimento Evangélico (sem manifestações)
	FASE II	01	Mediúnicidade de suporte à Casa* (com comunicações)
08	Mediúnicas (com comunicações)		
01	Reunião de Desenvol. de Psicografia (prática)		

* Esta reunião ocorre um domingo por mês

DIAS TURNOS	MANHÃ	TARDE	NOITE
	SEGUNDA	(08:00-11:00h) Passes (08:00h) Mediúnica	(14:00-17:00h) Passes
TERÇA	(08:00-11:00h) Passes (08:00h) Irmão Velhinho	(14:00-17:00h) Passes (14:30h) Cresc. Evangélic (18:00h) Irmão Natividad	(20:00h) Desenv. Mediún (20:00h) Mediúnica
QUARTA	(08:00h) Desobsessão (08:30h) Atend. À Distância	(14:00-17:00h) Passes (15:30h) Mediúnica	(19:30-21:00h) Passes (20:00h) Atd. À Dist. (20:00h) Mediúnica
QUINTA	(08:00-11:00h) Passes (08:30h) Crescimt. Evangélico	(15:00h) Irmã Elizabeth	(20:00h) Mediúnica; Desobs.; Cresc. Evangélic
SEXTA	(08:00-11:00h) Passes (08:30h) Desenvolv. Psicografia	-	(19:30-21:00h) Passes (20:00h) Desobsessão (20:00h) Cresc. Evangélic
SÁBADO	-	(16:30h) Mediúnica	-
DOMINGO	-	-	(18:00h) Mediúnica

A *desobsessão*, uma atividade identificada pelos espíritas enquanto estritamente terapêutica – não obstante, todas as outras também não deixem de ser consideradas enquanto tal -, são reuniões em que os doutrinadores procuram evangelizar os espíritos obsessores que se comunicam através dos médiuns. Este é um trabalho considerado extremamente importante e delicado no conjunto das práticas mediúnicas do centro. É através deste tratamento que os espíritas tentarão demover os obsessores de seus objetivos, assim como conscientizar o obsidiado para a necessidade urgente de mudança. Espírito e encarnado deverão, portanto, buscar iniciar um projeto de transformação interior.

O tratamento da desobsessão, em seu conjunto, é composto por dois tipos de reuniões diferentes, embora interligadas. Uma delas é o Crescimento Evangélico – encontros semanais realizados com as pessoas que estão em tratamento pra conhecimento da doutrina, discussão do evangelho e a conscientização da necessidade de transformação, seria, assim, uma reunião de estudos para os participantes. A outra, por outro lado, é a reunião dedicada à comunicação dos espíritos obsessores destes encarnados, que são trazidos para serem doutrinados, aprenderem a perdoar e, por fim, desistirem de prejudicar os que estão perseguindo. As reuniões, embora vinculadas, não necessariamente precisam ocorrer no mesmo dia e horário, assim como os “pacientes” não precisam e nem devem assistir a reunião onde ocorre o transe. Sistemática que, segundo os trabalhadores mais antigos da instituição, nem sempre foi essa, pois, a princípio não havia o Crescimento Evangélico e as pessoas ficavam esperando para serem atendidas na reunião de Desobsessão, entravam em uma sala onde estavam doutrinadores e médiuns sentados em fila indiana formando a chamada linha. Uma vez lá, as pessoas se posicionavam atrás de um dos médiuns e o tocavam. A partir daí, as comunicações ocorriam com médiuns e espíritos vociferando, demonstrando seu ódio e vontade de vingança. Alguns espíritas me contaram que não poucas vezes várias pessoas saíam do local correndo, tremendamente assustadas, e muitas não mais voltavam. Com o tempo, a concepção deste trabalho foi evoluindo, o centro criou a reunião de estudos e não mais permitiu que as pessoas participassem da reunião mediúnica. Abaixo, trago a narrativa de uma dessas reuniões de desobsessão de que participei:

Entre faltando cinco ou dez minutos para as 20:00hrs. A sala estava na penumbra. Esta reunião coordenada por João Pedro ocorre na mesma sala do atendimento à distância presidida pelo próprio as quartas à noite. Alguns poucos rostos já me eram conhecidos. Samanta (ao que parece, braço direito de João Pedro) estava lá e uma outra senhora que faz parte do desenvolvimento mediúnico como doutrinadora. A sala não estava muito cheia – segundo comentários que ouvi as pessoas andam se preparando para o grande feriado do carnaval -, umas quatorze ou quinze pessoas. Como sempre, a maioria mulheres. Havia apenas dois homens: João Pedro e o doutrinador Marco.

Antes de irmos para esta reunião João Pedro havia me explicado o procedimento. À semelhança do Atendimento à Distância, ele lê algumas fichas com nome, idade e endereço daquele que será atendido. E depois do atendimento redistribui as fichas por mais duas vezes, sendo assim o paciente é atendido por três médiuns diferentes.

Os médiuns estavam sentados em volta da mesa, enquanto os doutrinadores permaneciam nas cadeiras encostadas às paredes. Depois

da prece inicial e da leitura (sem explicação) de algum livro escolhido, João Pedro pede concentração e passa a ler as fichas para atendimento do dia. Depois de lê-las distribui as quatro fichas para os médiuns. Os doutrinadores passam para o entorno da mesa, se localizando próximos aos médiuns, alguns agachados, outros puxando uma cadeira para sentar-se.

Depois que João Pedro distribuiu as fichas e os doutrinadores ficaram “a postos” não demorou muito, as quatro médiuns, todas mulheres de idade mediana, entre 45-50 anos, começaram a dar as comunicações. Desta feita, o tom era muito mais de ódio e vingança, provavelmente, estes eram espíritos perseguidores dos nomes que estavam nas fichas. Embora, ao longo da reunião algumas comunicações não demonstraram este tom, como uma de Laura, por exemplo, que teve a comunicação de uma mulher que chorava muito compungida. Só perguntava sobre um filho, um bebê que ela teria perdido ou dado – não compreendi muito bem por causa da distância. O doutrinador Marco foi quem a atendeu, passando um tempo significativo com ela. Em geral não ouvi o que os doutrinadores falavam, pois o tom da conversação era muito baixo. Ouvia apenas as vozes dos médiuns.

Outras duas comunicações e um fato me chamaram a atenção. Uma comunicação foi a de um espírito bêbado, com uma voz muito embolada, lembrava mesmo alguém embriagado. A senhora que o doutrinou parecia não ter muito preparo para tal e nem muitos argumentos, em algum momento ela até achou engraçado os comentários do espírito. A doutrinadora falava muito baixo, e naquele caso específico me deu a impressão de que era uma forma de proteção da doutrinadora, pois ninguém ouvia o que ela dizia, assim não era compartilhado e muito menos poderia ser alvo de reprovação por parte de alguém, provavelmente o coordenador.

A outra comunicação foi de uma médium que estava próxima a João Pedro. O espírito queria vingança, dizendo que deixaria a sua obsidiada louca e com um gesto de mão, circulando o dedo perto do ouvido, dizia: “Ela já está ficando louca, louca! E não vou sair de perto dela! Não vou! Ela não se acha melhor que todo mundo? Pensa que pode tomar o homem dos outros e ficar por isso mesmo! Não pode não! Não saio de perto dela não. Ela vai ficar louca! Vou acabar com ela.” Primeiro a doutrinadora deixou a médium falar bastante, acredito que tempo demais, pois quando começou a doutrinar todas as outras comunicações já haviam terminado. Isto causou olhares cruzados das pessoas e também uma certa impaciência. João Pedro anunciava que se iniciaria a segunda parte dos trabalhos e que ficássemos concentrados, em oração, esperando pela última comunicação. Com o tempo, passou a existir um certo ar de impaciência, creio que não só pela exaustiva demora como também pelo pouco poder argumentativo que demonstrava a doutrinadora. Na verdade, ela não se mostrava nada convincente. E quando falava alguma coisa, a médium retrucava: “eu já sei de tudo isso. Esse blá blá blá de perdão. Só que eu não vou perdoar. Ela vai me pagar tudo que me fez. Ela pensa que isso vai ficar assim?! Não vai não! Não me interessa quanto tempo tem, parece que foi ontem. Está tudo muito vivo.” De fato, a doutrinadora não se mostrava convincente, e João Pedro lhe lançava olhares de impaciência, pois ela estava retardando o trabalho, todos a esperavam. Por fim, ela encerrou a comunicação.

A segunda parte da reunião foi um trabalho de desdobramento que transcorreu normalmente. Depois disso, a prece de encerramento foi

proferida e os trabalhos finalizados. Conversei um pouco com João Pedro e depois fui embora. Já era 22:00 hrs. (21.01.05).

Se a *desobsessão* pode ser compreendida enquanto um momento terapêutico em que a tônica é o convencimento e, pelo visto, um objetivo nem sempre atingido, nas reuniões *mediúnicas* e de *desenvolvimento mediúnico* (esta última destinada ao treinamento dos médiuns iniciantes, passando, assim, por um processo de aprendizado) também operam o transe, só que não tendo comunicações de espíritos aparentemente obsessores. Os espíritos que serão evangelizados nestas reuniões, segundo os espíritas, não estão ligados a alguém em tratamento, mas são trazidos pelos bons espíritos responsáveis pelas mediúnicas. Neste sentido, sendo estas últimas momentos em que estão reunidos o doutrinador e os médiuns de várias faculdades (comunicação, ouvintes, videntes, intuitivos, etc.) para procederem à comunicação com espíritos, sejam eles superiores ou sofredores, as vozes destas reuniões são as mais diversificadas possíveis. Os doutrinadores procuram ministrar aos espíritos sofredores ensinamentos cristãos e a reorientação para a prática do bem, buscando através do diálogo conduzir ao arrependimento do espírito sofredor e promover o seu despertar para as leis de amor e justiça divinas. E dos espíritos superiores receber orientações e mensagens. Além disso, tais espíritos (sofredores e não sofredores) podem ter algum tipo de ligação com os médiuns que trabalham na reunião, geralmente uma relação cármica ou por afinidade que foi constituída em outras vidas.

As mediúnicas também são consideradas pelos médiuns, e espíritas de maneira geral, como momentos profundos de revisão ou redirecionamento da vida e de si mesmos. Várias vezes alguns deles me disseram que o que faziam não era só ajudar os espíritos, mas a si próprios, pois, através desta prática de caridade estavam trabalhando pela cura de suas próprias mazelas e pela sua evolução espiritual. Nesse sentido, não é temerário afirmar que as mediúnicas constituem-se naqueles momentos extra-cotidianos, onde várias histórias são vividas através de narrativas cognitivas, corporais e emocionais tão poderosas, que garantem a possibilidade de resignificações existenciais. Frequentemente se menciona no espiritismo que a mediunidade é uma “janela aberta para o serviço”, mas é também, em sua imensa maioria, uma provação, ao mesmo tempo oportunidade de reajuste - que surge quase sempre como sintoma de desequilíbrio - e de renovação, operando transformações nos portadores desta faculdade.

Na COBEM, as mediúnicas, como visto no quadro acima, ocupam um largo espaço durante a semana na instituição. Como elas são muitas e sem muitas, ou quase nenhuma, diferenças entre si, optei por freqüentar sistematicamente duas delas: as que acontecem às 20:00hrs todas as segundas e quintas-feiras. Também freqüentei durante vários meses a reunião de desenvolvimento mediúnico, que ocorre nas terças-feiras à noite.

Assim como nas outras reuniões há papéis definidos a desempenhar e normas muito claras a serem seguidas. O coordenador das reuniões é o responsável direto por tudo que acontece no gabinete mediúnico, bem como pelo bom ou mau andamento dos trabalhos. Ele deve estar atento a todas as formas de comunicação e atendimentos realizados; deve estar em sintonia com a espiritualidade, pedindo a inspiração necessária para os bons espíritos; deve tentar promover a participação de todos e impor a disciplina. Ao doutrinador cabe além de evangelizar os espíritos e auxiliar o dirigente em tudo que for necessário, estudar profundamente os livros espíritas, a fim de que tenha respaldo para resolver qualquer problema mediúnico que surja no gabinete. Os médiuns (e todos de maneira geral) além dos cuidados que devem ter com a alimentação e o corpo, de preferência sempre, mas de forma especial nos momentos que antecedem as reuniões, evitando alimentos pesados, devem estar atentos para a assiduidade e pontualidade, com a chegada às reuniões sendo, preferencialmente, 15 minutos antes de seu início. Em geral, estes 15 minutos são utilizados para leitura do Evangelho ou de algum outro livro de mensagens.

Por tudo descrito até aqui, fica notório que todas essas recomendações e normas que perpassam o cotidiano do centro contribuí para tornar presente e viva uma hierarquia que é muito bem definida nos papéis, e uma disciplina que procura envolver todos os atores do centro – dirigentes, doutrinadores, médiuns e freqüentadores - em relações nas quais estão presentes dimensões como a terapêutica e a caritativa, mas que, sem dúvida, possui também uma forte dimensão de poder implícita/subjacente permeando-as. Poder que não está incutido apenas nas relações constituídas entre os vários sujeitos desse contexto - onde o equilíbrio nos trabalhos e das energias é buscado pela disciplina, ou, visto de outra maneira, o equilíbrio nos trabalhos e das energias é utilizado como estratégia discursiva para se buscar a disciplina - mas que se reflete também na experiência do transe, momento em que o médium interage com o espírito e, em grande medida, tem que controlá-lo. A ambiência das mediúnicas, o transe e algo mais que sempre extravasa no contexto procurei retratar, ainda que de maneira fosca,

nos relatórios de campo. A seguir destaco trechos de algumas reuniões mediúnicas e do desenvolvimento mediúnico de que participei:

Às 19:40h desci para o 2º andar em direção ao sub-solo, indo para a sala onde ocorreria a mediúnica coordenada por Janine. A sala é a mesma onde ocorre o Desenvolvimento Mediúnico as terças à noite e o Atendimento de Irmã Elizabeth nas tardes de quintas-feiras. O ambiente e os procedimentos eram bastante semelhantes ao Desenvolvimento Mediúnico – reunião na qual os médiuns estão aprendendo a lidar com sua mediunidade. Na mediúnica de hoje, ao que tudo indica, trata-se de médiuns mais experimentados. Tanto que, depois da prece inicial Janine não pronunciou palavra – como faz a coordenadora do Desenvolvimento Mediúnico, dizendo: “A partir deste instante o que sentirmos não é mais nosso...” Fala que, sem dúvida, orienta e instrui os médiuns, mas também autoriza o início das comunicações, demarcando um outro momento da reunião -, postando-se a manusear e escrever em papéis, fichas ou coisas do tipo¹⁰.

Eu, como de costume, me sentei em uma das cadeiras encostadas à parede. Quando entrei só as luzes azuis estavam acesas deixando o local na penumbra; uma música suave ao fundo tocando todo o tempo e a postura de silêncio e concentração dos 22 participantes, em seu conjunto, contribuíram para a composição de um ambiente ameno, tranquilo e agradável. Sentei perto de um homem baixo, de tez clara, aparentando uns 48 anos. Traço característico de todos os rituais fechados que tenho assistido, a presença dos homens é bastante reduzida. Neste mesmo, tinham apenas três, todos doutrinadores. As outras 19 pessoas eram mulheres. Assim, quanto a gênero, idade e cor este grupo não diverge dos outros, sendo maduro, poucos negros, mas também não muitos brancos, e a maioria parda com traços negróides. Acredito que o centro apesar de ser de grande porte – o que, fatalmente atrai pessoas de outras localidades pela grande quantidade de serviços ofertados -, o corpo de frequentadores mais permanentes, como médiuns, doutrinadores e coordenadores são residentes do próprio bairro de Brotas. Neste sentido, penso que a composição destes frequentadores do centro podem formar um microcosmo, uma reprodução do próprio espaço geográfico no qual este está localizado. Eles podem se constituir em uma radiografia, uma fotografia do espaço-tempo do bairro. Bem, depois de algum tempo e da prece inicial foi aberto o espaço para as comunicações. Todavia, elas demoraram muito de acontecer, e, em meio a tantos médiuns apenas duas deram duas comunicações cada uma, e um médium (homem) procedeu a uma espécie de desdobramento em um outro momento dos trabalhos. Janine justificou a falta de comunicações dizendo que o trabalho mediúnico daquela noite foi destinado, então, para a produção de energia para a utilização da espiritualidade. A mediúnica de hoje, sem dúvida, fugiu ao padrão habitual ao qual estou acostumada a observar.

As comunicações que ocorreram trataram de espírito sofredores em uma das médiuns, e na outra foi um de espírito sofredor e a outra de um espírito, como a própria médium comunicante disse, de uma energia bem pesada, bem densa. Era um espírito que se mostrava perverso e muito

¹⁰ Este é um aspecto bastante recorrente durante as reuniões. Na Mediúnica, no Atendimento à Distância, na Desobsessão e no Desenvolvimento Mediúnico, os coordenadores passam uma razoável quantidade de tempo manuseando papéis, fichas e fazendo anotações.

inteligente. O seu propósito era o de destruir o centro ou pelo menos adeptos do espiritismo trabalhadores daquela casa. Tanto que começou a comunicação dizendo que “hoje levarei quatro comigo! Hoje, matarei quatro. Quatro trabalhadores, como vocês dizem!” A médium – uma senhora de provavelmente uns 50 anos - falava alto e mostrava expressões faciais grosseiras, com os lábios muito protuberantes. A doutrinadora, sentada ao lado da médium que comunicava, falando baixinho, não demonstrava muito êxito com a doutrinação. Janine, então, levantou-se e lentamente, com toda a paciência que lhe caracteriza seguiu em direção à médium, passando a assumir a doutrinação. Como disse, o espírito mostrava-se bastante inteligente, contudo, a dirigente parece ter obtido êxito no diálogo. O espírito dizia que estava ali observando, que havia escolhido quatro para proporcionar-lhes a queda e, com isso, enfraquecer a casa e o espiritismo. Todavia, “o máximo que consegui era apenas alguns choros, uma tristeza momentânea”, e isto só me deixa com mais raiva. Não vou desistir” – dizia a médium.. A doutrinadora, sempre falando em tom mais baixo que a médium, o convida para observar os trabalhos da casa, para ver mais de perto o que eles realizavam, ao que ele retruca que já estava fazendo isso. E ela retorna: “Então, sinta-se à vontade na nossa casa, e você entenderá o que nós fazemos aqui.” Aos poucos, Janine parecia convencer o espírito, demove-lo de suas intenções. Algo que não parecia muito fácil, tendo em vista a médium se mostrar com um grande poder argumentativo. Finalizando a comunicação, Janine diz que ele irá ser atendido por espíritos que estavam ali e que ele iria descansar para o seu próprio refazimento.

Esta médium teve apenas mais uma comunicação de um espírito sofredor e que chorava muito. Uma clara mudança do padrão de comunicação desta médium, que sempre fornece comunicações do estilo da primeira. Além disso, ao que parece, ela deveria ter dado outra comunicação, pois no final da reunião Janine perguntou-lhe por que ela não deixou um espírito que estava próximo se comunicar. Ela respondeu algo um pouco vago, como achou que não deveria, já não teria tempo, e preferiu atendê-la mentalmente. Janine sorriu retrucando-lhe que deveria ter deixado.

Na segunda parte da reunião a coordenadora pede um trabalho de atendimento à distância, que se dá através do desdobramento. Apenas um médium conseguiu realizá-lo. Uma outra médium deu uma comunicação. Depois dos trabalhos, alguém fez a prece de encerramento e Janine, por mais algum tempo, fez comentários e observações. A reunião estava terminada. (Mediúnica, 13.09.04).

(...) Depois dos avisos, a coordenadora da mediúnica pediu para se concentrarem e passou a ler um livro com mensagens referentes ao Evangelho. Leu sobre a traição de Judas. Depois pediu para um médium que fizesse a prece de abertura. Hoje tinham 19 pessoas, 6 homens e 13 mulheres. Eles intercalavam médiuns-doutrinadores, não ficando assim nenhuma comunicação sem aconselhamento. Deu para perceber também que há uma rotatividade entre os doutrinadores. A reunião é dividida em três momentos, o que permite que cada médium tenha de 3 a mais comunicações, e que o doutrinador dê assessoria a 3 ou mais médiuns. Janine, como coordenadora da sessão, fica observando as interlocuções, às vezes caminha pela sala e, quando preciso, acompanha e doutrina uma comunicação mais complicada. Nesta sessão ela o fez no caso de um padre que se mostrava arrogante, aparentemente vivido no século XIX, que falava criticamente de mulheres, negros e pajés e teimava em contrariar a doutrinação. Janine faz, no transcorrer da sessão, duas interrupções,

convidando todos a se concentrarem e a respirarem. Neste momento finaliza-se a comunicação e todos se concentram para dar início a novas comunicações.

Ative-me a observar as pessoas que estavam ao meu lado da parede e um rapaz que estava em minha frente. Percebi que apesar da diferenciação das comunicações, eles apresentavam características de postura e faciais constantes. Assim, havia uma loura, de aproximadamente 50 anos, que estava elegantemente vestida e demonstrava altivez na comunicação, falando sempre com a cabeça erguida por cima do ombro direito. Ela deu comunicação de um homossexual, artista plástico, que fora assassinado, segundo ele, porque sua feminilidade incomodava os outros. Dizia que a arte era uma forma de sublimação para o sexo. Da 2ª vez tratava-se de uma entidade que questionava o que lhe era doutrinado, parecia tratar-se de alguém bastante inteligente que dificultava a doutrinação, não aceitando passivamente os aconselhamentos. E, da 3ª, foi dada uma mensagem ao grupo de reforço quanto às atividades ali desempenhadas, ressaltando sua importância e falando da necessidade da doação de amor. Na 2ª e na 3ª comunicação, ela foi a primeira a se manifestar depois que Janine induzia ao início das comunicações.

A segunda médium que observei foi uma senhora de uns 55 anos, que dera a comunicação do padre mencionado anteriormente. Ela também demonstrou altivez em suas comunicações. Manteve-se sempre com a coluna ereta, com a cabeça direcionada para frente. Deu duas comunicações de homens e não sei se foi por isso, para engrossar a voz, falava com os lábios protuberantes”. A sua 2ª comunicação era de um homem que se escondia num livro que falava sobre o amor familiar. Disse que vivia num lugar escuro. A médium e o doutrinador conversaram sobre o amor por um bom tempo. No final dessa comunicação, ela relatou que havia luz, e que algumas pessoas estavam naquele momento ali, que vieram buscá-la, e tiravam suas vestes. O doutrinador desejou, no final, boa sorte para ele (o espírito).

O rapaz que estava a minha frente, um negro de aproximadamente 30 anos, foi quem começou a dar a primeira comunicação da sessão. Essa 1ª comunicação foi de alguém que se encontrava “varando” pelo mundo, diz que era muito ciumento e que causava confusão por onde passava. Ele chorava muito. Sua 2ª comunicação tratava-se de alguém que gostava de beber. Deu muitas gargalhadas, levando até o seu doutrinador a rir também.

No final da reunião, depois da mensagem transmitida pela “loura”, foi solicitado a alguém que fizesse a prece. Depois que os trabalhos terminaram despedi-me e sair. (Mediúnica, 17.01.06)

A reunião que iríamos assistir é destinada aos iniciantes da prática mediúnica, composta de uma parte teórica com leituras de mensagens, explicações, conversações, etc., e outra prática, quando ocorrem as comunicações. A reunião começou às 19:30h, fechando-se a porta às 20:00h. As pessoas chegavam até, mais ou menos, 19:50h, entrando na sala e pegando um crachá com o seu nome que estava sobre a mesa. Quando o ambiente ficou completo tínhamos um total de 23 pessoas, contando comigo. Assim, da reunião mesmo tínhamos 22 pessoas, sendo três coordenadoras e 19 os participantes mais novos no exercício da doutrina. As coordenadoras são todas mulheres acima de 45 anos. Sabina é branca e as outras duas: Marcela e Luisa, são claras com traços negróides. Delas, Marcela, ao menos neste dia, parecia ser a que, de fato, comandava

os trabalhos, na medida em que ela era a que estava falando mais, dando as explicações, dizendo o que as pessoas deveriam fazer, determinando quem faria a prece, etc. Dos outros 19 participantes apenas 2 eram homens (um branco e outro negro). Nesse sentido, a composição deste grupo era a seguinte: quase a totalidade de mulheres (22 pessoas), todas (os) com idade madura, acima de 30 anos – acho que apenas uma ou duas mulheres poderia ter menos que isso; e havia um caso extremado de uma mulher que aparentava mais de 60 anos; a maioria deveria ter entre 40-45 anos – e, além disso, eram quase todos morenos/mulatos. Deste grupo de 22 pessoas, 9 estavam como doutrinadores, entre eles estavam as 3 coordenadoras. Outras 2 senhoras ficaram sentadas nas cadeiras próximas à parede e não participaram da reunião nem doutrinando nem com comunicações. As outras 11 pessoas eram os médiuns que estavam sentadas na mesa. Destes, apenas 1 era homem (negro).

Bem, mediante o que assistir acho que posso dividir aquela reunião em 3 momentos. Ela começou de forma leve a partir das 19:30h, quando não estavam ainda todos presentes, pois as pessoas iam chegando aos poucos, vindo provavelmente do trabalho ou de casa. O primeiro momento da reunião foi das 19:30h às 20:00hrs, e foi composto pela leitura de várias mensagens espíritas lidas por três ou quatro doutrinadoras alternadamente. Neste momento a luz branca era a que estava acesa e havia uma música suave tocando. Esta primeira parte foi chegando ao seu final com a leitura de uma das lições do Evangelho Segundo o Espiritismo feita pela própria Marcela, que antes de iniciá-la pediu a Luisa para apagar a luz branca, deixando apenas as azuis. Depois que leu a lição pediu a Sabina que fizesse a prece de abertura dos trabalhos. Então, às 20:00hrs dava-se início ao segundo momento da reunião destinado às comunicações. Marcela instruiu os médiuns que a partir daquele momento o que eles sentissem ou tivessem vontade de falar não era mais deles e sim dos irmãos que precisavam de socorro, e que a espiritualidade estava conduzindo os trabalhos. Então, quem estivesse sentido algo levantasse a mão para que um doutrinador fosse atendê-lo. Neste mesmo instante ela faz um sinal para que os doutrinadores se levantem e tomem posições próximas aos médiuns que estão sentados em volta da mesa. Esperamos um pouco até que as manifestações começassem a ocorrer. De início quase imperceptíveis, ao menos para mim, mas as coordenadoras atentas, faziam sinal para os doutrinadores se aproximarem desta ou daquela médium em específico a fim de atendê-la, pois já estava ocorrendo uma comunicação. A sala, mergulhada na penumbra que as luzes azuis mais fracas permitiam, inicialmente em silêncio, foi pouco a pouco se tornando mais sonora, mais barulhenta.

As manifestações sucederam-se uma a uma, com exceção de três médiuns. Marcela, muito solícita, em um dado momento veio dar-me atenção, e num depoimento pessoal, contou-me que ela já fez parte da umbanda e quando tomada ficava completamente inconsciente. Os espíritos de caboclos bebiam muito, colocavam bebida pelo ouvido, fumavam charuto com a brasa para a boca, mas ela não ficava com nenhuma marca ou debilidade corporal. Todavia, quando, por qualquer motivo (o marido muitas vezes não gostava e tentava impedir estas comunicações), as manifestações não se davam de forma plena, ela ficava com muitas dores no corpo e às vezes até doente. Tudo isto, porque ela mesma não tinha nenhum controle sobre o seu corpo. Depois do Espiritismo tal quadro se modificou, tornando-se consciente.

Voltando às comunicações da sala. O ambiente a esta altura já estava muito barulhento, pois muitos médiuns estavam dando comunicação com

os doutrinadores ao lado, conversando com eles. Realmente, não dava para ouvir o que falavam. Hoje deu para perceber o comportamento de vários médiuns aprendizes. Uma mulher magra de tez clara, sentada logo à minha frente, de costas para mim, teve manifestações de espíritos doentes. Em uma comunicação o seu corpo ficou todo contorcido, com os braços esticados para traz, com os punhos cerrados e muito enrijecidos. O corpo também tremia muito, de maneira quase convulsiva. Uma doutrinadora tentou a princípio puxar os braços dela para frente, mas não conseguiu. Então, ficou conversando com a entidade baixinho, fazendo movimentos leves com uma das mãos por traz da médium, indo da altura da cabeça até mais ou menos o meio das costas. Com a outra mão também fazia movimentos na parte frontal da médium. Eram movimentos de manipulação de energia. Depois da comunicação a doutrinadora certificou-se se a médium estava bem e lhe aplicou alguns passes.

As comunicações, em geral, eram deste teor. Observando o quadro com um certo distanciamento, o que se percebia era a comunicação de muito sofrimento, com muitas tosses, choros, queixas, corpos contorcidos. Uma médium teve manifestações com muitas expressões e movimentação corporal. Depois da comunicação ela se mostrava com muita dificuldade de respirar; passava aos olhos a impressão de estar com algo preso, sufocada, externava uns sons altos e abafados. As doutrinadoras a assistiam com instruções e passes. Uma outra médium em uma das comunicações aparentemente calma, repentinamente deu fortes pancadas sobre a mesa, num gesto de impaciência, provavelmente querendo ser logo atendida. Uma doutrinadora logo se aproximou para dar-lhe atenção.

Outras comunicações que observei foram as de Natália. Ela, além de ficar com os olhos abertos durante as manifestações, estas últimas eram de espíritos não necessariamente sofredores, mas de obsessores obstinados. Tais espíritos mostravam-se cheios de argumentos e não se convenceram facilmente acerca das contra argumentações dos doutrinadores. Ao que parece, quando o doutrinador não obtém resultados satisfatórios o procedimento é encerrar a comunicação colocando o espírito para dormir ou pedindo que ele se desligue do médium.

Pode-se dizer que esta segunda parte da reunião caracterizou-se pelas comunicações que começam de forma tímida, mas que gradualmente vão se acentuando e ficando mais fortes. Embora as manifestações com tosses, choros, algumas batidas na mesa e um grito ou outro proferido de forma isolada por algum médium, tornando, assim, o ambiente mais barulhento, nada parecia fora de controle, nenhum médium, por exemplo, se levantou do seu lugar.

Este segundo momento da reunião foi encerrado por Marcela às 20:35hrs, pedindo para que todos ficassem em silêncio e continuassem em prece, pois todos deveriam se concentrar para a outra atividade que teria início. Ela comunicou também que estavam esperando pelo término das últimas comunicações que estavam ocorrendo. Acredito que era um pedido para que o médium e o doutrinador encerrasse a comunicação. Com os termos das comunicações a coordenadora pediu que Sabina fizesse a prece de encerramento, e ao acender a luz branca passou a fornecer algumas explicações e comunicados. Depois perguntou se alguém gostaria de falar ou tirar dúvidas acerca de algo que viu, sentiu ou não entendeu. Uma médium pediu a palavra para tirar algumas dúvidas acerca de energias e mal estar quando vai a determinados lugares. Depois que Marcela e Sabina responderam e a reunião às 21:30hrs foi encerrada. Bebemos água e lentamente – inclusive, por recomendação da coordenadora – as pessoas foram se retirando. (Desenvolvimento Mediúnico, 10.10.05).

As mediúnicas são um laboratório farto de elementos que emergem para observação, desde a utilização de símbolos e construção de significados até a performance corporal desenvolvida. Os médiuns, em geral, podem sofrer a interferência no delineamento desta performance por objetos circunscritos ao seu redor. É o caso, por exemplo, da mesa que se encontra no meio da sala e em torno da qual eles ficam sentados, restringindo a expressão corporal e liberalidade de movimentos. Todavia, este aspecto faz parte do próprio desempenho e postura dos médiuns espíritas, já que a disciplina e o controle devem perpassar também o corpo e a dimensão do transcendente. Esta performance peculiar, à qual em outro momento chamei de *transe controlado*¹¹, constitui-se em uma das características distintivas dos espíritas, inculcada gradualmente pelos discursos cosmológicos e pelas práticas cotidianas vivenciadas no centro. Obviamente que, embora o torcer de braços e punhos, gestual de pernas e ranger de dentes ocorram com os médiuns sentados em volta da mesa, quando estes estão sem ela, isto é, sentados recostados às paredes, estas manifestações corporais tornam-se mais proeminentes, embora nada que ameace sair do controle, nem mesmo entre os médiuns aprendizes. Um controle, como se vê, manifesto subjetivamente, tendo o corpo como *locus* de atenção, mas tendo como princípio gerador a intersubjetividade, o contexto coletivo da religião onde novas percepções, novas sensações e novos corpos são forjados. Naturalmente, contribuem para a formação de tais sínteses a própria história e pertença às quais os indivíduos estão vinculados.

Além disso, nas mediúnicas da COBEM há uma anuência à manifestação de caboclos, índios e padres, que muitas vezes não estão ali na condição aparente de tratar-se ou reeducar-se, mas acompanhando muitos dos médiuns que trabalham no centro, se comunicando para dar avisos, conselhos, etc. Visível, portanto - a despeito, muitas vezes do discurso de pureza que as religiões procuram implementar e que no espiritismo não é muito diferente, ou então do constrangimento que alguns médiuns parecem sentir quando, trazendo à tona suas histórias, tais manifestações teimam em ocorrer - a presença de elementos de outras religiões, como a umbanda e o catolicismo, compondo o cenário espírita do centro.

Creio que estes aspectos ressaltados sirvam de ganchos, e talvez sejam a ponta de um iceberg, para refletirmos acerca dos significados que estão sendo construídos e interesses atendidos neste centro. E ao questionarmos que significados e interesses são

¹¹ Na monografia de conclusão de curso.

estes, não podemos nos permitir o esquecimento de que eles estão imbricados, e porque não dizer, têm sua origem mesmo no *ethos* que conforma a clientela do centro – arena na qual se encontram e se confundem vários outros significados (religiosos, racionalizantes, de classe, de gênero) - proporcionado aos sujeitos na dinâmica das relações que se processam reconstruções deles mesmos, a reelaboração de novas sínteses identitárias. As formas pelas quais se conformam estas novas sínteses, buscando levar em consideração os elementos que entram em jogo na experiência religiosa vivida pelos diversos atores deste contexto é o que tentaremos compreender no capítulo que se segue, procurando captar, da forma mais diminuta que seja, a complexidade de “ser e estar” com outros, onde “nós e outros” somos sempre resignificados e redefinidos.

IV

Eu, outro e contexto: Incursão acerca de alguns processos de identificação na Casa de Oração

Buscando construir contornos mais claros ao objeto desta pesquisa – mas nem por isso menos complexos, tendo em vista uma gama variada de discussões que acabam por tocar -, os capítulos precedentes abarcaram de forma diferenciada a situação da religião e de suas conseqüentes e intrincadas relações com o contexto social moderno, bem como a configuração nos planos cosmológico e institucional da religião específica ora móvel deste trabalho. Desta forma, os esforços até aqui descritos confluíram para a tentativa de delinear tanto linhas demarcatórias da religião no extenso contexto da Modernidade, quanto, mais particularmente, idéias e posturas do espiritismo que marcaram o seu surgimento, conformação simbólica e prática no mundo moderno, garantindo-lhe traços identitários firmes de uma cosmovisão religiosa. Formas identitárias e de identificação foram abordadas, assim, de várias maneiras: primeiro, na identificação de problemáticas e demandas que envolvem a religião no mundo hoje – um universo, como demonstrado, além de extremamente complexo e multifacetado, originador do sujeito e da identidade em suas dimensões teórica e empírica; depois, no delineamento identitário, enquanto construção de um conjunto de signos identificadores e, ao mesmo tempo, diferenciadores da religião espírita, delimitando fronteiras e marcando o seu espaço no universo cultural brasileiro, oferecendo, com isso, uma *Identidade Social Religiosa* pela qual os adeptos podem e devem se pautar. As explanações acerca dos significados e práticas espíritas tentaram dar conta desta dimensão.

Neste capítulo, trata-se de analisar a composição da emaranhada dinâmica de relações ao interior do centro estudado, onde entram em jogo processos de identificação em que se mesclam, se confundem e se chocam percepções religiosas – não necessariamente apenas espíritas – e de outras pertenças agregadoras de *estilos de vida*, práticas e posturas que extrapolam o contexto religioso, conformando, sob este aspecto, novas sínteses perceptivas e narrativas sempre abertas ao revisionamento. Neste sentido, constituindo um subgrupo ao interior do universo estudado, foram realizadas quinze entrevistas conjugadas

com a aplicação de questionários (todos gravados) com freqüentadores mais assíduos do centro, representativos de 3% do total deste tipo de freqüentador. As entrevistas tiveram inicialmente dois critérios norteadores: a) que os pesquisados se considerassem espíritas há, no mínimo, cinco anos e; b) que freqüentassem a instituição pelo menos duas vezes por semana. Através destes critérios acreditava, então, selecionar um grupo que conhecesse mais a religião e tivesse um comprometimento maior com ela, percebendo através dele como poderiam dialogar as várias vozes nascentes da simbiose sujeito-contexto. Respeitando estas duas premissas, a partir daí as escolhas ocorreram de maneira aleatória e circunscritas às disponibilidades dos abordados.

Embora a coleta de informações não tenha se prestado a uma análise de cunho estatístico, o questionário gravado possibilitou a observação de tendências mais gerais manifestas neste subgrupo, mediante a elaboração de categorias oriundas das respostas dos entrevistados, criando, assim, um perfil do grupo que, por um lado, pode ser traduzido enquanto traços peculiares inerentes a ele mesmo (sem pretensões, portanto, a maiores generalizações), e, por outro, em muitos aspectos, constituindo-se como representativo dos espíritas do centro e até mesmo dos espíritas em geral, já que se coadunam com estatísticas de pesquisas de abrangência nacional, a exemplo do censo do IBGE. De importância capital para a orientação da pesquisa, contudo, a combinação do questionário com a gravação evoluindo para entrevistas favoreceu a ampliação de perspectivas através das quais as narrativas dos sujeitos deste espaço foram tecidas, produzindo um material bastante rico e sugestivo para a análise. Desta maneira, tornou-se possível, através deste instrumento, a constituição de duas entradas de dados, sendo alguns de caráter quantitativo e outros, qualitativo.

Pensando no açambarcamento das diretrizes da pesquisa – identidade, narrativa e corporalidade – o questionário/entrevista estruturou-se em torno de alguns eixos básicos que permitiram a sua aplicabilidade. Os dois primeiros momentos da entrevista, *Identificação* e *Classe Social e Signos*, compuseram uma caracterização preliminar do grupo em estudo, definindo um perfil que a priori não foi construído na religião, como escolarização, situação conjugal, ocupação, idade, hábitos de lazer, etc., mas que ajudam a entender determinados aspectos dos processos de auto-identificação postos em andamento no contexto religioso, na medida em que tais traços de uma *Identidade Social* (Goffman,

1988) angariados na estrutura social mais ampla são necessários e inevitavelmente postos em diálogo com os arquétipos e dinâmicas espíritas.

Os blocos *Trajectoria Religiosa e Visão de Mundo e vivência Cotidiana* contribuem para a captação dos itinerários dos entrevistados pelas mais variadas religiões imprimindo e atualizando seus perfis anteriormente constituídos, em que mais esta variável (religião) vem compor-lhes os traços identitários demonstrando *escolhas e trajetórias* do grupo pesquisado. Além disso, captam o grau de envolvimento institucional com o centro e outros frequentadores e auxiliam na apreensão das concepções e posturas forjadas após o contato com o espiritismo, bem como a influência que este pode ter tido nas relações familiares e em atividades pertinentes a outras instâncias da vida que não a religiosa, como a doméstica e o lazer. Neste sentido, estas etapas da entrevista, em seu conjunto, contemplam os motivos que fomentam as construções narrativas e as próprias narrativas enredadas em uma tessitura cambiante, onde se materializam os significados religiosos, mas também, implícita ou explicitamente, outros significados que os sujeitos carregam consigo fruto de suas trajetórias e estilos de vida. Estes últimos, simultaneamente extrapolam e compõem o cenário religioso, dialogando com um determinado tipo de estrutura identitária oferecida por ele.

Servindo de sustentabilidade não só para o arcabouço religioso, mas também para o senso de si, dos outros e do mundo, o *Sentido e a Experiência Corporal* complementam a parte analítica que faltava a uma abordagem dos processos de identificação e da própria identidade, tendo em vista que não apenas excedem, mas, de maneira mais primordial, fundamentam a cognição de “quem sou” e de quais os “meus projetos”.

Assim, acredito, que o instrumento revela um pouco e aos poucos – na proporção em que foram sendo realizadas as etapas do questionário – os sujeitos deste universo, situações que fizeram e/ou fazem parte de suas histórias e a influência religiosa nas idéias mais gerais sobre suas vidas, comportamentos e relações, desenhando narrativas reflexivas e corporais em torno do próprio “eu”. Contribuiu, sobremaneira, para os resultados que serão aqui expostos, um dialogo confortável que foi sempre estabelecido entre mim e os espíritas durante o desenrolar das entrevistas. Obviamente, que apesar de estarmos tratando especificamente da aplicação dos questionários e das entrevistas, ela não se constitui em momentos estanques e isolados de todo o andamento da pesquisa. Muito pelo contrário, faz

parte de um prolongado contato, gradualmente desenvolvido no campo ao longo de dois anos e meio, possibilitando-me o mergulho naquele universo, face os encontros constantes, as informais e agradáveis conversas sempre travadas com os participantes e o compartilhar de muitas das vivências das quais eles se fazem autores cotidianos.

Antes de iniciar a análise dos dados propriamente dita pela caracterização formal do grupo cabe salientar que além de evidenciar as tendências mais gerais deste pequeno coletivo e algumas narrativas, procurei também relacionar as informações com o que foi dito nos capítulos anteriores, a fim de que possamos perceber o encadeamento entre os níveis da pesquisa. Também os nomes dos entrevistados, foram trocados a fim de preservar a identidade dos mesmos.

4.1. Construindo um perfil:

Trazer à tona determinadas variáveis de um grupo pesquisado é tentar delimitar um perfil para ele, mobilizando indicadores que sinalizem para “quem são” essas pessoas, o que as caracteriza e as distingue enquanto membros pertencentes a um determinado grupo. Obviamente, que evidenciar tais circunstâncias é denotar, de algum modo, ainda que parcial, as “matrizes” sociais às quais os sujeitos estão vinculados, que, ao seu turno, contribuem para os esquemas de percepção e classificação que os norteiam.

Bourdieu (1979; 1987a; 1987b), em vários de seus trabalhos desenvolve exaustivamente essa discussão, quando, entre outras coisas, problematiza as inúmeras formas de uma “classe” ou “fração de classe” marcar sua “posição” e “situação” na estrutura social através de leituras próprias do sistema simbólico que, simultaneamente, as particulariza e as distingue nas relações estabelecidas com outras coletividades. Antes, dele, também Weber (1977) aborda esta temática quando reconhece na dinâmica das interações sociais além das classes com seus critérios econômicos e de mercado definidores os “grupos de status” nutridos por um quantum de “honra social” pela qual podem diferenciar-se, marcando o seu espaço distintivo ao interior mesmo da já segmentação de classe. Para além de critérios econômicos, portanto, Weber e mais contemporaneamente Bourdieu identificam uma dimensão simbólica para a delimitação e demarcação de grupos através do que o sociólogo francês denominou de “distinções significantes”.

Há, neste sentido, uma homologia entre estruturas mentais e sociais adquirida no processo socializador que permite, ao mesmo tempo, a nossa estada “não problemática” no mundo e a nossa identificação enquanto grupo e mesmo indivíduo no feixe de relações estabelecidas cotidianamente com outros. Os *estilos de vida* engendrados, para Bourdieu, são a tradução mais manifesta dos princípios de percepção e distinção previamente assimilados, mas também continuamente atualizados, e a partir dos quais uma infinidade de outros esquemas particulares podem ser deduzidos em contato com situações iguais e ilimitadamente particulares, encetando um jogo infinito mediante o qual o “eu” coletivo e individual pode ser permanentemente forjado e atualizado. Nesse sentido, um conjunto unificado de preferências distintivas composto por determinadas predileções e gostos, hábitos, formas de se vestir e de se comportar, linguagem, costumes e jeitos de ser são algumas das externalizações que aos poucos e de forma poderosa vão fornecendo contornos e definições aos grupos, instituindo-lhes fronteiras, não obstante, passíveis de mobilidade para os sujeitos.

A família e ocupação profissional imersas como pontos de referência numa dada estrutura social, sem dúvida, podem ser tidas – embora não sejam únicas nem totalizantes – enquanto pilares de sustentação para tais construções distintivas forjadas em meio à *trajetória* e biografia dos indivíduos. Contudo, a educação parece ser um aspecto fundamental nesta apreciação. Velho (1997) e também Bourdieu (1987b) enfatizam o papel da escolarização não apenas como transmissora de conteúdos objetivos, mas como um processo pelo qual também Durkheim (1975) de alguma maneira já havia identificado – embora não acrescido de uma dimensão corporal e das sedimentações que se dão no âmbito de uma pré-reflexividade como organiza Bourdieu –, opera a socialização dos indivíduos conformando, em Durkheim, a própria concepção social do homem situada historicamente, construindo uma sintonia necessária entre homem e sociedade; em Velho e Bourdieu tornando-se uma das bases para as expressões simbólicas e cultivo de gostos culturais, sendo um dos fortes traços que contribuem para a definição de apreciações e estilos de vida, pois como enfatiza este último:

Enquanto ‘força formadora de hábitos’, a escola propicia aos que se encontram direta ou indiretamente submetidos à sua influência, não tanto esquemas de pensamento particulares e particularizados, mas uma

disposição geral geradora de esquemas particulares capazes de serem aplicados em campos diferentes do pensamento e da ação, aos quais pode-se dar o nome de habitus cultivado. (p.211).

Sob esta acepção, trata-se, para o autor francês, de entender o papel da escola muito mais como auxiliar na construção de formas de organização do pensamento, assim como de esquemas e hierarquias de classificação do mundo. Ou seja, além de proporcionar o não estranhamento e uma concertação harmônica entre os indivíduos e os contextos sociais, moldando e ajustando seus esquemas perceptivos e classificatórios à sociedade mais ampla, como já analisava Durkheim, a escola propicia o desenvolvimento de predisposições para aquisição de determinados gostos, visão de mundo e estilos de vida. Nesta direção, o nível de escolaridade, importância atribuída à profissão, o acesso e apreciação de bens culturais (teatro, leitura, etc.), formação de certos hábitos e formas de lazer são traços relevantes não apenas por propiciarem uma delimitação mais clara da situação de classe, mas por comporem as biografias e percepções dos sujeitos pertencentes a um certo “universo cultural” e “estilos de vida” que acabam operando no diálogo com o sistema de símbolos e práticas religiosas. Os dados a seguir nos garantem, então, os primeiros contornos identificadores de um grupo que irá se delineando lentamente coletiva e individualmente ao longo dos processos de identificação e até de desidentificação construídos em meio aos diálogos e vivências no universo institucional e cosmológico.

Assim, os entrevistados formam um grupo maduro de onze mulheres e quatro homens que, em relação à cor, refletem a constituição heterogênea do centro espírita e do próprio bairro, com a presença de negros, brancos e pardos, tendo uma elevação discreta dos primeiros na composição deste pequeno coletivo e uma concentração de idade, para ambos os sexos, situada entre 50-59 anos (dois homens e quatro mulheres), seguida pela faixa etária de 60 a 69 anos, onde encontram-se um homem e três mulheres. Além de um único senhor que possui mais de setenta anos, os membros restantes são as três mulheres mais jovens, que se encontram entre 20 e 29 anos. Portanto, este é um grupo, no que tange aos anos vividos, que pode demonstrar uma longa trajetória e experiência; e no que diz respeito a possíveis tensões referentes às interações de negros e não negros, até onde observei, não faziam parte de seu cotidiano, talvez por outras percepções e orientações biográficas e/ou religiosas se sobreporem.

O estado civil e a estrutura familiar apontam para um equilíbrio entre as informações obtidas e para um meio termo de uma tendência mais tradicional de família e de outra mais comum na contemporaneidade de pessoas solteiras por mais tempo, muito embora isto não signifique que também estas não formem ou não estejam inseridas em um contexto familiar maior. Desta maneira, seis membros são casados e também seis solteiros, mas dez dos quinze possuem uma composição familiar na qual estão inclusos desde apenas o cônjuge até cônjuge, filhos e netos, ou então apenas os filhos (quatro destes). Os outros dividem seus lares com pais ou irmãos, ou mesmo os dois. E a despeito do grupo praticamente se repartir equanimemente entre os que são da capital e os que procedem de cidades do interior todos moram em Salvador há um tempo não inferior a dez anos. Portanto, pessoas adaptadas ao “jeito de ser” urbano que impregna toda e qualquer metrópole, mas que também no caso da capital baiana, guarda suas peculiaridades¹. Além disso, a maioria reside na Região Administrativa V em áreas da própria Brotas, Vila Laura ou Matatu, e os outros em suas adjacências como Pituba e Stiep, o que contribui para adequações de horários e facilidades no deslocamento até o centro, para, assim, haver, no sentido mais moderno, uma melhor otimização do tempo.

Como já mencionado no capítulo anterior, o centro é um dos mais conhecidos em Salvador, gozando de certa tradição, algo que possibilita à instituição o acolhimento diário de um número bastante grande de pessoas provenientes de Brotas, mas também de outros pontos da cidade e até mesmo do interior. No entanto, ao que se refere a este grupo composto por freqüentadores assíduos do centro e envolvidos mais diretamente com o andamento de suas atividades, alguns, inclusive, com cargos de maior responsabilidade, como coordenação e direção, a COBEM acaba sendo composta e, ao mesmo tempo, atendendo um contingente² específico da RA V e proximidades. Este fator associado a outros, como a maioria dos entrevistados ter conhecido o centro através de parentes e/ou amigos, além de dois passarem a freqüentá-lo por morarem em suas proximidades³ e o centro ter sido fundado e mantido durante muito tempo por um grupo de amigos moradores de Brotas, nos permite identificar a COBEM, em sua origem, com um tipo de formação das

¹ Ver quadro e tabelas em anexo: 4.1.01; 4.1.02; 4.1.03; 4.1.06; 4.1.07; 4.1.08 e 4.1.09; 4.1.10.

² Pois, obviamente, os responsáveis pelo funcionamento da instituição são claramente os primeiros a se beneficiarem dos trabalhos, tornando-se “clientes” assíduos dos serviços ofertados para si ou para amigos e parentes.

³ Tabela 4.2.11.

casas espíritas bastante peculiar no histórico da doutrina. Este tipo simultaneamente propiciou uma célere expansão da religião e dificultou uma homogeneização no movimento espírita tão buscada pelas Federações e Associações criadas posteriormente com esta finalidade. Esta característica de certo contorno “familiar” foi, sem dúvida, fundamental para o erguimento do centro, e mesmo ainda hoje presente para alguns daqueles mais próximos da instituição que formam o seu retrato. Todavia, a ligação do centro com a FEEB, sua inserção em um circuito religioso de seminários, congressos, workshops e uma série de outros eventos agregadores de instituições espíritas, assim como o crescimento do centro com uma procura cada vez maior pelos seus serviços faz a COBEM abandonar a perspectiva tímida sustentada pelas relações estreitas e íntimas de amizade em favor de uma ampliação de sua estrutura e de uma certa “profissionalização” de seus “serviços”, na medida em que vai aderindo uma burocratização mais rotineira em suas atividades, bem como um tom de impessoalidade que as permeia, no sentido mais weberiano possível.

Em relação aos estudos, um terço dos entrevistados declararam que continuam estudando. Interessante que três, para além de qualquer atividade formal e institucional de escolarização, compreenderam a pergunta “se ainda estudavam” como o ato mesmo de leitura e de dedicação individual a qualquer assunto que procuram aprofundar o conhecimento por conta própria, ou seja, esta forma de apreensão acaba por refletir a concepção do que venha a ser para eles estudar. Uma percepção que se harmoniza tanto com a reflexividade que caracteriza este grupo quanto com aspectos mais estruturais de sua biografia, a exemplo do grau de instrução formal de que se fazem portadores, tendo em vista que a maioria apresenta terceiro grau completo, alguns sem e outros com pós-graduação; enquanto apenas três estão entre os que possuem segundo grau completo e uma continua estudando para completá-lo⁴.

O nível de instrução e a possibilidade de uma inserção vantajosa na estrutura de trabalho e econômica do mercado são muito valorizados pelos entrevistados, que investem na educação dos filhos⁵, estando presente em seu horizonte de possibilidades a conclusão dos estudos destes em faculdades sejam da rede pública ou privada. No momento em que vivemos, no entanto, este dado parece, em se tratando de sua configuração estrutural (ou

⁴ Tabelas 4.1.04 e 4.1.05.

⁵ Tabela 4.1.15

talvez seja contextual), não ser mais inerente a apenas uma determinada classe que tem acesso a esses serviços, já que nos últimos anos ocorreu um aumento significativo da oferta de faculdades privadas no país e no Estado, ampliando a inserção de outros segmentos da população no sistema universitário de ensino. Todavia, para além de possuir um diploma – sem dúvida relevante -, o que esta informação me sugere diz respeito à expectativa e valor que os entrevistados atribuem à aquisição de conhecimentos, bem como ao significado simbólico e social de sua posição na tessitura social. Uma fala de uma entrevistada é bastante sugestiva quanto a isto, pois ao ser inquirida sobre a idade e sexo dos filhos ela responde:

A mais velha, Joana, tem 27 anos feitos agora dia 23 de fevereiro. Joana é formada em publicidade e propaganda. Ela faz pós-graduação em administração e market. A segunda é formada, é turismóloga, formada em turismo. Faz pós-graduação em recursos humanos. É formada pela UNIFACS e faz pós-graduação na UNIFACS. A terceira é pedagoga. Faz pós-graduação em psicopedagogia. Todas duas coisas na Católica, na UCSAL. Só que a pós-graduação é UCSAL com o projeto CRIA, não sei se você já ouviu falar? E o quarto que é o menino, Rafael. Rafael tem 21 anos, faz direito, o quarto ano de direito. Para o ano ele já tá formado⁶.

Os investimentos em educação de si e dos filhos, assim como a preocupação demonstrada com a ocupação profissional e, sem dúvida, na cadeia econômica da cidade, aliados ao desejo de estar sempre buscando conhecimentos novos revelam não só que a educação é um valor muito importante no grupo, mas que o planejamento do futuro faz parte da vida desses sujeitos, dialogando, é certo, com as contingências que os envolve, mas, possuindo também uma dimensão reflexiva marcante, abrangendo escolhas e revisões, materializadas em *projetos* forjados em suas próprias *trajetórias*. Perspectiva consonante com a religião, tendo em vista que a preocupação com a educação e aquisição de conhecimentos se coaduna a características do movimento espírita que enfatiza o intelecto, já que estimula o estudo, as explicações lógicas e racionais, assim como o hábito da leitura - não podemos nos esquecer que uma das formas de expansão do Espiritismo se deu através do alto índice de publicação que persiste até hoje - e uma revisão constante de si e de suas perspectivas.

⁶ Os nomes dos filhos foram trocados.

Mesmo em se tratando de um pequeno grupo entrevistado restrito apenas a um centro espírita – e por isso mesmo sem a pretensão de estabelecer parâmetros comparativos –, acredito ser válido registrar que esta informação parece refletir ou se aproximar de resultados obtidos em pesquisas anteriores. Uma, foi realizada há 30 anos em Salvador por Célia M.L. Braga e resultou na dissertação intitulada “Kardecismo em Salvador”, evidenciou a partir de questionários aplicados a freqüentadores de 51 centros espíritas distribuídos pela cidade uma redução da taxa de analfabetismo neste grupo, ao mesmo tempo em que um discreto aumento dos que tinham ou estavam cursando o nível superior.

A outra pesquisa, de abrangência nacional, é mais recente. Realizada por Pierucci e Prandi em 94 com a finalidade de captar a relação entre a religião do eleitor e o seu voto, ela vai mais além não só em demonstrar que o kardecismo é bastante expressivo entre aqueles que têm 2º grau e curso superior (60,3% no conjunto dos espíritas entrevistados), mas também por evidenciar que o índice de escolaridade (seja o nível médio e universitário vistos juntos ou separadamente) entre os espíritas é maior do que entre os adeptos de outras religiões – as mais variadas vertentes do catolicismo, evangélicas e afro-brasileiras. Fato que torna a se repetir no Censo Demográfico de 2000 realizado pelo IBGE, onde, em termos proporcionais é possível evidenciar o nível de escolaridade no Brasil e na Bahia. No primeiro caso, os espíritas que possuem mais de 15 anos de estudo representam aproximadamente 21,11% dos declarantes, enquanto que para os católicos e pentecostais – as duas maiores religiões do país – a representatividade é de 4,94% e 1,54% respectivamente. No segundo caso, a Bahia, a tendência é a mesma, sendo que os valores representativos são mais dispares: 1,99% aproximadamente para os católicos, enquanto que os pentecostais não chegam a 1% e para os espíritas o percentual fica em torno de 19,59.

Tomando por parâmetro estes abrangentes trabalhos, o nosso pequeno grupo em questão parece não destoar das grandes tendências e generalizações registradas tanto no âmbito local quando nacional. Este bom nível de escolaridade se encaixa com algumas das características gerais do Espiritismo mencionadas acima. E, de fato, analisando outros dados do questionário como, quanto às *circunstâncias que conheceram a religião*⁷, cinco responderam ter sido através de alguma leitura espírita, além do índice de leitura dos livros

⁷ Ver tabela 4.2.09 em anexo.

confessionais ser muito alto⁸. Aliás, o gosto pela leitura é uma outra característica a ser adicionada ao perfil do nosso grupo que, aos poucos, vai sendo traçado. Numa lista de *hábitos de lazer*⁹ mencionada pelos próprios participantes comportando as mais diversas formas de distração, a que estava no topo era a apreciação pela leitura - dez entrevistados a citaram com um hábito importante. Gosto que se distribui por uma gama muito diversificada de temas, abrangendo filosofia espiritualista, livros técnicos, de auto-ajuda, literatura, poesia, romances entre outros, mas tendo, de novo, como uma forte expressão os livros espíritas¹⁰.

Outras formas de lazer também aparecem, como viajar, admirar a natureza, assistir TV, assim como os locais mais procurados para a distração são teatros, cinemas e praias¹¹. Estas práticas, as mais comuns após o hábito da leitura, os entrevistados as realizam quase sempre em companhia dos familiares. Uma informação que se contrapõe a uma outra constante deste mesmo quadro e que é sintomático do grupo. Refiro-me a apenas dois dos entrevistados indicarem a visita à casa de amigos com um hábito rotineiro de lazer – um dado que aponta para o caráter instituído das relações no mundo moderno e que não é muito diferente no centro espírita atualmente, ao contrário, acredito mesmo que o reforce, pois, apesar da instituição está muito presente na vida das pessoas, ocupando uma grande parte do seu tempo, nas entrevistas externaliza-se o pouco contato que os membros do centro têm entre si quando extrapolam os muros da instituição, o que leva a pensar no não estabelecimento de laços mais estreitos entre os participantes – algo que parecia ocorrer nos tempos iniciais de formação da instituição.

Todos esses hábitos os pesquisados afirmam terem adquirido antes de fazerem parte da religião espírita, compondo suas trajetórias e biografias já há algum tempo; e já há algum tempo também contribuindo na constituição de suas identidades e de um sentimento de pertencimento a uma determinada camada social. Sentimento este corroborado, em muitos dos entrevistados, com mais um dado: a situação de trabalho e ocupação. Enquanto três são aposentados ou pensionistas e um apenas estudante, onze deles estão distribuídos nos vários setores de mercado, sendo cinco funcionários públicos graduados preenchendo

⁸ Quadros 4.2.31 e 4.2.32 em anexos.

⁹ Quadro 4.1.16. em anexo.

¹⁰ Tabela 4.1.17 em anexo.

¹¹ Quadro 4.1.19 em anexo.

as três instâncias (federal, estadual e municipal), alguns professores universitários, um terapeuta, um micro empresário prestando serviços de consultoria, programador visual, entre outros, que, em sua maioria, dividem despesas ou com o cônjuge ou com os pais e irmãos. Porém, oferecendo outras nuances a este grupo que embora proporcione “linhas mestras” para sua auto definição não pode ser considerado - aliás, como qualquer coletivo – completamente homogêneo, existindo outras ocupações que auferem uma renda menor e denotam uma inserção não confortável no mercado de trabalho, a exemplo da vendedora autônoma de revistas de cosméticos e perfumarias e a professora de banca, ambas trabalhadoras do setor informal, mas que, assim como a maioria do grupo, não respondem pelas despesas familiares sozinhas, contando com a contribuição de outros membros da família¹².

Assim, em contornos gerais podemos afirmar que o nível sócio-econômico do grupo é elevado, e juntamente com as outras variáveis analisadas até aqui sugerem o pertencimento do grupo aos extratos sociais das camadas médias, com algumas das características mais universalizantes encontradas nesses extratos - como nível educacional, tipos de ocupação e possibilidade de consumo - e com outras mais particulares próprias da formação e conjuntura do contexto sócio-econômico baiano, a exemplo da presença marcante do Estado absorvendo um contingente muito grande de mão-de-obra. Só no nosso grupo entre aposentados e os que estão na ativa praticamente a metade faz ou já fez parte do funcionalismo público. Além disso, com algumas agruras a classe média baiana viu florescer uma certa heterogeneização em seu segmento no que diz respeito a uma ampliação de postos de trabalho agregadores de um maior rendimento a partir dos idos anos 50 do século XX, quando a Bahia foi alvo de investimentos públicos na indústria do petróleo contribuindo para o surgimento de uma classe trabalhadora sem muita instrução formal, mas com rendimentos incomuns no Estado naquela época.

Nas décadas de 60 e 70 a grande Salvador, através de incentivos fiscais e financeiros, e da implementação do Pólo Petroquímico de Camaçari adquiriu novos impulsos para o crescimento econômico e, embora o desenvolvimento da indústria na Região Metropolitana de Salvador não tenha sido suficiente para minimizar os altos níveis de trabalho precário e informal constituídos historicamente na região, possibilitou o

¹² Ver em anexo as tabelas: 4.1.11; 4.1.12; 4.1.13 e 4.1.14.

surgimento de uma classe de trabalhadores originariamente de camadas populares que passaram a auferir um bom nível de rendimento, tendo acesso ao consumo de bens anteriormente restrito às camadas mais elitizadas, sem, contudo, necessitarem de muitos anos de estudo e, conseqüentemente, de nível superior, bastando-lhes a profissão adquirida no nível médio oferecida pelas escolas técnicas federais e particulares para reconfigurarem suas identidades e posições na estrutura sócio-econômica.

Em face da conjuntura nacional e de um arrefecimento que o setor industrial sofre nos anos 90 o mercado de trabalho e os rendimentos são reconfigurados, estreitando as possibilidades de inserção e consumo. A busca pelo terceiro grau, que nunca foi desvalorizada totalmente já que os cargos de comando quase sempre estiveram com os de maior formação, torna-se mais intensa em meados dos anos 90, o que não significa dizer que neste momento ou nos anteriores deixou de haver diferenciações ao interior dos segmentos que tinham um maior acesso ao consumo. Muito longe disso, as distinções em âmbito simbólico, como espaços freqüentados, opções de lazer e maior tempo disponível à família; assim como nas empresas e fábricas valorizando as profissões de carreira sempre foram preponderantes. Autores como Castro & Barreto (1998); Agier & Guimarães (1995) demonstram, de outra maneira, para a nossa realidade local o mesmo que Bourdieu e Velho: as percepções de trabalho e identitárias das classes não são permeadas apenas pelas possibilidades de ganhos auferidos e inserção econômica nos mercados, mas pelos universos simbólicos que aparecem, ao mesmo tempo, marcando os espaços com seus traços identificadores e demarcando e segregando com suas “distinções significantes”.

As distinções, por sua vez, encontram-se assentadas nas trajetórias dos sujeitos plasmadas em grande parte pela educação universitária - propiciadora tanto de um *habitus cultivado* quanto de uma valorização social – e pelo exercício de profissões adequadas à formação educacional seja a nível institucional ou mesmo cultural/simbólico. Contribuindo, por fim, para a constituição de identidades grupais e *estilos de vida* próprios. Estes, além de identificar grupos e distingui-los por meio de percepções e segregação de espaços, como demonstra Bourdieu, por um outro ângulo apontado por Giddens (2002), também servem enquanto âncora de sustentação para a própria conformação do *eu* no contexto da Alta Modernidade, que confronta o sujeito com uma ampla variedade de escolhas, mas oferece-

lhe pouco suporte para escolher. Na concepção deste autor, então, os estilos de vida podem ser compreendidos:

Como um conjunto mais ou menos integrado de práticas que um indivíduo abraça, não só porque essas práticas preenchem necessidades utilitárias, mas porque dão forma material a uma narrativa particular da auto-identidade. (p. 79).

Narrativa composta pelos traços identificadores das classes e, particularmente, do nosso grupo em estudo, ao qual junta-se mais um traço distintivo: o da própria religião. Sob este ponto de vista, há uma convergência com as análises de Pierucci e Prandi (1994), para os quais os adeptos do espiritismo além de registrarem um alto nível de instrução, estão concentrados nas capitais e regiões metropolitanas, a maioria ocupada e com uma renda mensal maior que 10 SM. Para estes sociólogos o conjunto das informações indica que o kardecismo é muito presente entre as camadas médias urbanas – fato, aliás, confirmado pelo seu histórico no país. Naturalmente, que estes dados, no que diz respeito aos seus conteúdos mais tangíveis, não podem ser diretamente transpostos para a nossa realidade espaço-temporal sob pena de estarmos incorrendo em um anacronismo, mas por tudo o quanto foi dito até aqui, creio que no nosso caso específico os indicadores são suficientes para demonstrar que a maioria dos membros do grupo em foco pertence a extratos das camadas médias, com todas as nuances e diferenciações que ele possa apresentar ao seu interior, sobretudo, pelos traços simbólicos que foram constituídos. Trata-se agora de perceber como os discursos e práticas religiosos, mesclados às percepções simbólicas formadoras e formadas pelos sujeitos, emergem, contribuindo para construção e reelaboração de narrativas pelas quais os indivíduos se reconhecem e redefinem a si e aos contextos.

4.2. Trajetórias e Processos de Auto-Identificação do Eu:

Manuela: Na minha infância eu era católica por causa da educação de meus pais, e na juventude eu passei pouco tempo na... porque eu tinha uns amigos que eram da... é até uma filosofia que aqui não é muito divulgada... Eu até aprendi alguma coisa lá, mas não cheguei a fazer iniciação. Eu conheci também por pouco tempo, porque um colega me chamou, os umbandistas, mas eram umbandistas que trabalhavam - como eles diziam - com mesa branca, para o bem. Também foi pouco tempo, que foi uma ponte pra mim, porque eles liam o evangelho, desenvolviam a mediunidade, era uma coisa assim misturada. Mas eu não fiquei nessa religião também não, porque eu estava querendo assim... respostas pra muitas coisas que desde a religião católica que eu queria saber. Eu tinha muita preocupação em esclarecer as minhas dúvidas. Isso aí eu tinha mesmo! Queria esclarecer o porquê de certas coisas, quando eu tive a doença, porque eu tive o foco? E aí eu entrei no Espiritismo. E o Espiritismo também me despertou por não ser uma religião que me apresentasse, assim, obrigações, é uma religião em que você tem o seu livre-arbítrio, porque você sabe, eu era um pouco rebelde. Então, a religião espírita foi muito boa pra mim porque eu comecei a me policiar, a entender melhor as coisas da vida. Eu era assim um pouco rebelde, às vezes me chateava um pouco com as pessoas, com aquelas idéias sem respostas, aquelas colocações sem esclarecimento, eu disse: Não. Tem que ter alguma coisa que clareie a minha mente, que me deixe mais consciente até sobre mim mesma, buscar me conhecer melhor. Por que todo mundo se acha maravilhoso e divino até você se conscientizar que é um ser imperfeito, necessitado de ajuda e de crescimento, você tem que ter a sua caminhada.

Samanta: Eu era católica de ir pra missa todo domingo, de... tá enfiada em igreja e tudo mais, todo domingo religiosamente tava lá, sabia todos os hinos, tudo de missa. Mas aí eu comecei a questionar uma série de coisas na igreja católica, aquela coisa da pomposidade; depois aquelas histórias do radicalismo, da... inquisição, dessas coisas. Comecei a achar que eu buscava algumas respostas que a igreja católica não me dava, e aí, comecei a me interessar pelo espiritismo, e de repente vi que realmente o espiritismo começou a me dá muitas respostas que a igreja católica não me dava. E aí fui deixando, deixando, deixando.

João Carlos: Quando eu saí do catolicismo fui pro candomblé, não fiz obrigação nem nada, eu não me iniciei, mas... quando eu entrei eu saí totalmente do catolicismo. Quando eu entrei no candomblé eu fiquei naquela fase de transição. É... e aí foi onde eu comecei a acreditar na espiritualidade, foi no candomblé.

Agora, eu comecei a ir pro candomblé não tem explicação assim lógica não. Minha mulher gostava do candomblé, talvez eu tenha sido influenciado; depois eu comecei a acreditar na espiritualidade dentro do candomblé. Então, foi uma das coisas que me prendeu um pouco, até que conheci o kardecismo.

Quando eu conheci o kardecismo aconteceu o seguinte: que no candomblé existem os escravos, que são entidades que não podem evoluir, porque senão eles vão deixar de fazer trabalhos em troca de bens materiais. E no espiritismo todos, todos, todos nós temos o direito de evoluir. Então, baseado nisso, eu disse a minha é essa: entrar no espiritismo.

Cora: Eu estudei em colégio de freira, ficava com o catolicismo que minha mãe passava. Era engraçado, tinha cinco anos que eu tava no colégio de Freira, aí mandou fazer 1ª comunhão. Aí dizia assim que tinha que se confessar pro padre. Eu não acreditava naquilo. Eu disse: Isso é o que? Eu, pequena, eu falava assim: Ah, eu não gosto! Eu não quero! Um homem na palestra pra falar com Deus. E eu ficava com isso. Aí fui crescendo, e tal. Tanto que eu não fiz 1ª comunhão.

Por isso eu abandonei o catolicismo, que eu achava muito vago. Eu achava que tinha mais alguma coisa, eu sempre achei isso. Eu não era espírita, não conhecia nada da doutrina, mas eu achava que ficava esse negocio assim de morreu acabou. Não, não pode morrer acabar. E eu ficava me questionando, sem conhecer mesmo a doutrina. Aí já mais adulta eu comecei a vir aqui, assistir a doutrinária... tomava passe e ficava só na doutrinária...

Ludmila: Primeiro, porque lá mesmo [na umbanda] havia uma carência muito grande do estudo do evangelho. Porque eles dizem assim: lá nós somos espíritas. Eles tinham um preconceito muito grande, e não diziam que eram umbandistas. Mas, enfim, a gente saiu de lá mais porque a gente percebeu realmente que havia uma questão energética totalmente diferente. Era incompatível a nossa realidade, a maneira da gente pensar, de ver as coisas. E aquela questão também de você visar muito o material. A doutrina espírita, ela visualiza o material pros outros, não pra si.

“Você já freqüentou outra religião além do espiritismo?” “Por que a deixou?”

As narrativas evidenciadas acima foram respostas de alguns dos quatorze entrevistados dadas a estas questões formuladas. Elas se constituem em análises elucidativas dos próprios pesquisados em relação aos seus percursos e motivos propulsores dos percursos, levando-os a uma carreira religiosa em busca de respostas para suas inquietações. Com o objetivo de resgatar, ao menos parcialmente, tal trajeto religioso e o de captar como eles se percebem, além das narrativas construí quadros (em anexo) que demonstram, grosso modo, tais aspectos. Dessa maneira, atualmente, com exceção de duas pessoas que se denominaram holista, uma, e cristã, a outra, praticamente todos reivindicaram uma adesão exclusiva (de crença) à religião que hoje professam, e todos afirmam apenas freqüentar a ela e mais nenhuma outra, mesmo depois – um outro dado interessante - de quase todos terem sido freqüentadores permanentes de outros cultos. Começando pela religião dominante no país – a católica – ao interior da qual muito dos entrevistados, algumas narrativas o demonstram, tiveram suas primeiras experiências religiosas e até mesmo a educação formal permeada por tais vivências, já que muitos deles estudaram em colégios religiosos. Isto, sem dúvida, se deve ao fato dos pais serem ou terem sido católicos praticantes. Sete pais dos pesquisados, segundo os mesmos, eram católicos, enquanto que os pais dos outros oito se distribuíam juntos ou separadamente por outras religiões ou até não tendo religião alguma¹³.

Assim, na maioria dos casos, a convivência com a família na infância inicia os trânsitos religiosos dos entrevistados - por sinal, bem diversificados -, indo desde a um

¹³ Com exceção de dois dos entrevistados que não souberam informar a religião (ou religiões) dos pais. Para uma melhor visualização do que foi dito ver dados em anexo. Tabelas: 4.2.01; 4.2.02; 4.2.03; 4.2.07.

grande número deles (oito) terem participado, antes do espiritismo, apenas da religião católica a um que só frequentou religiões afro-brasileiras, passando pelos outros seis que percorreram uma maior variedade de religiões e cultos (evangélicas, secho-no-iê, afro-brasileiras e católica), quando, geralmente entre a adolescência e os vinte e nove anos, optaram pela qual tornaram-se adeptos até o momento¹⁴. Os motivos norteadores das escolhas e abandono das religiões que, por sua vez, identificam os trajetos, em geral, convergem para uma não adequação entre a *visão de mundo* dos entrevistados e o arcabouço cosmológico e prático oferecido por elas¹⁵. Perspectivas não correspondidas, levando os sujeitos a novas escolhas em busca de algo - contextos, símbolos e significados - mais de acordo com suas aspirações existenciais e identitárias reflexivamente construídas e alentadas, constituidoras estas de seus *projetos*.

Sob esta acepção, para além dos aspectos de identificação e distinção discutidos no item anterior, como educação formal, profissões, inserção no mercado consumidor e a constituição de campos simbólicos pelos quais indivíduos e grupos se reconhecem tecendo percepções e distinções, diversos autores (Velho, 1997; Sá Carneiro, 1998; Hervieu-Legèr, 1998; Giddens, 1991, 2002) destacam como característica preponderante dos *estilos de vida* adotados pelas camadas médias a *reflexividade* continuamente forjada sobre suas identidades mediante *escolhas* que surgem nas *trajetórias* e, ao mesmo tempo, as constroem. A reflexividade, neste encadeamento da vida, entre outras coisas, se materializa naquilo que Alfred Schutz (1973 apud Rabelo 1999) denominou de *projeto*.

Os *projetos* são antecipações de condutas, por meio de elaborações mentais, que virão (ou deverão vir). Um movimento construído com orientação futura, mas substancialmente enraizado no presente na medida em que é gestado tanto em função da leitura de um código sócio-cultural que orienta os sujeitos acerca de suas crenças, valores, tipificações e idealizações, quanto leva em consideração as vivências que compõem suas biografias. Logicamente que a partir disto, os projetos, embora fruto de iniciativas individuais – comportando, assim, uma dimensão subjetiva -, são assentados e tecidos em uma rede intersubjetiva presente na fase inicial, nas percepções e classificações norteadoras de sua elaboração, e no seu desenvolvimento, onde guarda um caráter contingencial e

¹⁴ Tabelas 4.2.04 e 4.2.06.

¹⁵ Em anexo tabela 4.2.05.

indeterminado. O projeto possui, neste sentido, uma estrutura temporal na qual se desenrola um transcurso desde o ponto inicial de sua formação imaginativa sintonizada com lembranças e expectativas até a sua realização no âmbito concreto. Mas no transcurso mesmo contempla também o amadurecimento de seu autor com possíveis novas aquisições de conhecimentos, idéias e posturas, as remodelações dos contextos e o diálogo de tudo isto, podendo levá-lo a sua redefinição parametrada em outras bases e critérios ou mesmo o seu completo abandono. Com efeito, na mesma medida de sua reflexividade o que lhe estar garantido é um tom incerto e impreciso só concretizado (ou não) quando preenchido o horizonte vazio inicialmente projetado. E mesmo quando preenchidos isto não significa de forma contundente que os processos não possam ser reabertos e os projetos redefinidos à luz de novas escolhas e horizontes, tendo em vista ser inerente a eles o dinamismo. (Velho, 1997; Rabelo, 1999).

Em se tratando dos sujeitos da pesquisa, eles demonstram, inicialmente por meio dos discursos, ter enquanto projeto contínuo a construção e reconstrução reflexiva do “eu”. Tal fato é patente quando Manuela inicia sua trajetória religiosa por vários contextos e declara-se insatisfeita por não ter logrado acalmar – ao menos até identificar-se com o espiritismo - o que deliberadamente chamei inicialmente de inquietações, mas que na verdade configuram-se em fissuras poderosas de sua auto-narrativa, a ponto de verbalizar, numa tentativa dramática de encontro consigo mesma, que deveria ter algo que clareasse sua mente, que a deixasse mais consciente sobre ela mesma. Manuela buscava, assim, um suporte simbólico e interacional que não só se adequasse a sua visão de mundo constituída, mas lhe permitisse escoar dramas, frustrações e, o que é mais fundamental, resignificar experiências e a si própria.

Uma busca por encontros e respostas existenciais parece permear as trajetórias de quase todos os pesquisados e também de Cora e Samanta, que iniciam sua carreira no catolicismo, mas mediante os contínuos contatos com esta religião não conseguem se adequar à sua visão de mundo, sentindo-se incompletas e insatisfeitas com suas explicações para as auto-interrogações levantadas por elas. Todavia, a busca por respostas que paumilha a construção do *eu* pode não estar suficientemente clara para alguns dos participantes, tornando-se o projeto explícito e preponderante no desenrolar mesmo das trajetórias pelos contextos religiosos e opções que vão sendo feitas. Este parece ser o caso de João Carlos,

que na procura por algo, provavelmente acalentando aquele quê de inquietação que lhe visitava, abandonou o catolicismo optando pelo candomblé, aparentemente influenciado pela esposa; sem dúvida, influenciado pela esposa, e também por sua própria história contada e vivida, fazendo parte das histórias de outros e permitindo que outros, como sua esposa, fizessem parte da sua, ajudando-lhe a construir a si mesmo, a procurar aquela mesma “luz” buscada por Manuela, por Ludmila, por Cora e pelos outros a fim de focalizar pontos obscuros e aportar em portos seguros do *eu*, em um jogo de certezas e incertezas jogado no fluir dos processos mesmos.

Processos auto-identificadores que vão sendo concretizados gradualmente, pelos quais, no caso de João Carlos, primeiro identifica-se com as noções de espiritualidade encontradas no candomblé, no de Ludmila, com as da umbanda, e, em ambos, posteriormente com a cosmologia kardecista, argumentando para si mesmos - na leitura progressa que fazem de suas biografias impregnadas com a cosmologia que hoje, pelo menos em parte, se reconhecem¹⁶, e que acabam compondo suas próprias percepções – a necessidade de evolução e de desprendimento a bens materiais, por exemplo. Esta identificação e maior clareza do que pretendem além de ficar patente nas trajetórias de João Carlos e Ludmila surge também entre quase todos entrevistados, tendo em vista que as respostas evidenciam uma adequação entre as suas elaborações cognitivas, o arcabouço da religião e as rotinas implementadas no centro espírita, pois dez deles elencaram como motivos por terem permanecido na instituição a afinidade mental e emocional estabelecida com ela¹⁷.

Tal afinidade nutrida no ir e vir dialógico em que as identidades se intercambiam e se redefinem é possível porque é apresentada pela religião uma estrutura identitária propiciadora de tais trocas. Goffman (1988) é um autor que pode nos ajudar a clarificar esta dimensão. Em *Estigma* ele demonstra como a *Identidade Social* diz respeito a atributos e categorias estabelecidos pelas estruturas sociais, por meio dos quais os sujeitos se reconhecem e se orientam, tornando o mundo possível, estável e classificável. Modelos ou tipificações oferecidos através de papéis absorvidos pelos indivíduos durante os processos socializadores, as Identidades Sociais normalizam condutas e rotinizam expectativas,

¹⁶ Em vários trechos das entrevistas é possível notar uma incorporação de signos de outras religiões e concepções além do espiritismo.

¹⁷ Tabela 4.2.12 em anexo.

propiciando, em alguma medida, um mundo “seguro” e de certezas compartilhadas; tornando-se, contudo, problemáticas – a ponto da instauração de um estigma - para o indivíduo que, por qualquer motivo, não consegue ajustar-se às categorias e atributos que lhes são destinados.

Às Identidades Sociais unem-se as Pessoais que, assim como as primeiras, têm um caráter público, pois possuem como um dos principais aspectos para a sua formação a manipulação de signos e status provenientes das Identidades Sociais, bem como o controle de informação que o sujeito detém sobre si. O indivíduo, então, surge como uma pessoa diferente e única, sendo capaz - a partir de fatos sociais embora coletivos e comuns em sua ocorrência e vivência, específicos em sua combinação – de construir uma história com unicidade e coerência sobre si mesmo apresentada a outros e servindo como uma espécie de segmento particular, identificado e identificável, das Identidades Sociais, já que se utiliza do material destas para a sua narração.

Neste sentido, por mais que as histórias dos sujeitos sejam fragmentadas e sobressaltadas eles estão aptos a edificar uma *estrutura biográfica* coerente, única e contínua agregadora dos múltiplos papéis que possam exercer, garantindo-lhes um senso de si mesmo integrado. Senso este, sentido numa dimensão ainda mais íntima da identidade, a do próprio EU, cujo caráter e continuidade o indivíduo adquire enquanto resultado das diversas experiências sociais pelas quais atravessa. Fica assim muito nítido, em Goffman, o intercâmbio estabelecido entre os três níveis identitários construídos por ele, que, embora guardem diferenciações próprias, forjam-se mutuamente no contexto rotineiro das relações, pois:

As identidades social e pessoal são parte, antes de mais nada, dos interesses e definições de outras pessoas em relação ao indivíduo cuja identidade está em questão. No caso da identidade pessoal, esses interesses e definições podem surgir antes mesmo do indivíduo nascer e continuam depois dele haver sido enterrado, existindo, então, em épocas em que o próprio indivíduo não pode ter nenhuma sensação, inclusive as sensações de identidade. Por outro lado, a identidade do eu é, sobretudo, uma questão subjetiva e reflexiva que deve necessariamente ser experimentada pelo indivíduo cuja identidade está em jogo. (...). É claro que o indivíduo constrói a imagem que tem de si próprio a partir do mesmo material do qual as outras pessoas já construíram a sua identificação pessoal e social, mas ele tem uma considerável liberdade em relação àquilo que elabora. (p. 116, 117).

Mesmo com uma relativa liberdade de elaboração identitária segundo Goffman, nos processos mesmos em que isto se dá, o sujeito a faz servindo-se dos conhecimentos e códigos que dispõe, escolhendo e incorporando os que mais se identifica para compor a leitura que faz de si mesmo e do mundo. No caso do espiritismo, vimos no capítulo II a Identidade Social de contornos cognitivos e também emocionais que esta religião oferece aos adeptos por meio de sua visão de mundo e *ethos* elaborado. Os pilares religiosos – estudo, mediunidade e caridade – são a base deste complexo arcabouço cosmológico com os quais os indivíduos interagem. Discutidos ao longo dos segundo e terceiro capítulos, portanto, estão todas as atividades, comportamentos e posturas vinculados a estas matrizes esperando pelo preenchimento dos espíritas.

Quanto a um certo “jeito de ser” o espiritismo trabalha insistentemente com a postura marcada pela calma, paciência, fraternidade, desprendimento dos bens materiais, caridade material e espiritual, intenso estudo, e, principalmente um controle reflexivo permanente sobre seu corpo e sobre si tendo por parâmetro as balizes morais e cristãs. Tudo isto intimamente justificado pela visão de mundo da religião, que conforme mostra Castro (1983) em sua análise da construção da pessoa no espiritismo, está centrado em uma noção como ligação das três dimensões (corpo, espírito e perísprito) articuladas ao longo dos eixos sincrônico e diacrônico – meio pelo qual o sujeito pode evoluir para a perfeição. Em outros termos, é através da gradual incorporação da cosmovisão religiosa que a conduta e *ethos* espíritas ganham sentido para a busca do progresso e perfeição espiritual. Mas, como não se constitui em uma mão de via única, é também por meio de suas práticas e *ethos* que a cosmologia ganha novas cores e reafirma-se de maneira mais fundamental.

O sujeito segue, por conseguinte, em um *jogo de identidades*, como entendido por Frigério (2002; apud Duccini, 2005) interiorizando a Identidade Social oferecida pela doutrina espírita, mas, como argumenta Weber (1974), de forma não menos importante negociando com ela, contribuindo para reelaboração não apenas de si próprio, mas do próprio contexto religioso, já que camadas, por meio de seus membros, e religião são mutuamente influenciados e redefinidos. A dinâmica das identidades é passível de maior visibilidade no cotidiano das instituições, que procuram envolver o mais completamente possível os participantes em suas atividades, nas quais os sujeitos incorporam tarefas e papéis fornecendo-lhes, ao seu turno, contornos próprios. Por isso na COBEM é

demandado dos participantes uma frequência mais ativa, com a maioria estando presente ao centro três vezes por semana e alguns outros indo até cinco vezes¹⁸. As responsabilidades são distribuídas entre os participantes aparentemente sem nenhum tipo de segmentação por gênero (não obstante, ela ocorra), levando a crer que um dos critérios para o desenvolvimento de certos papéis e funções e ocupação de determinados cargos seja, de fato, o comprometimento com a instituição – e que, sem sombra de dúvidas o é, mas, sem dúvida também, outras nuances sócio-culturais mesclam a composição do centro e sua definição de papéis.

Iniciando pelos critérios internos, então, percebemos que quase todos dizem possuir algum recurso mediúnico – característica fundamental para a religião, pois é através dele que a comunicação entre o mundo visível e invisível se dar, além das elaborações cognitivas e emocionais que se atualizam através do corpo - como veremos mais à frente - utilizado nas atividades da COBEM, marcando muito fortemente o desenvolvimento dos papéis constituídos no centro. Se pensarmos numa arrumação em torno do acúmulo destes papéis pelos seus participantes, teremos uma composição de três subgrupos¹⁹, implicando uma maior ou menor responsabilidade nas atribuições e, conseqüentemente, acarretando uma participação e envolvimento mais ou menos restritos com a COBEM. Neste sentido, o subgrupo de menor envolvimento em termos de papéis desempenhados, mas conformando a característica fundamental de quase todos os entrevistados e, portanto, uma forte ligação com a religião, foi o daqueles que se declararam apenas médiuns (03 mulheres). No subgrupo intermediário temos a presença de seis pessoas – quase todas mulheres - que acumulam 02 papéis no centro, sendo um deles de médium. A combinação dos papéis tornou-se, então, constante em um deles (o de médium) e variável no que se refere ao outro, contemplando coordenador, doutrinador, expositor, entre outros.

O doutrinador, aliás, parece ser um dos requisitos de maior carência nos centros espíritas, presente em quantidade bem inferior a dos médiuns e aparentando ser papel predominantemente masculino, o que não significa dizer que as mulheres não possam exercer-lo – na COBEM além das três mulheres que na sistematização dos dados apareceram como doutrinadoras, vi algumas outras exercendo esta função algumas vezes

¹⁸ Tabela 4.2.15 em anexo.

¹⁹ Ver tabelas 4.2.16 em anexo.

em minhas idas a campo – mas que elas, com maior frequência, acabam preenchendo rotinas que envolvem a mediunidade – característica feminina marcante.

O último subgrupo também constituído por seis pessoas, das quais a metade são homens, pode-se dizer que é o mais comprometido com a casa no sentido de atribuições assumidas. Enquanto para as mulheres novamente se apresenta como característica constante a mediunidade, para os homens é a doutrinação que os liga. Entretanto, em quase todos aparece o desempenho de papéis relacionado à coordenação de alguma atividade e a cargos administrativos. O que nos leva a pensar em um maior grau de envolvimento com os assuntos interno-burocráticos e responsabilidades para com o bom andamento das atividades rotineiras do centro. Em outras palavras, são estas as pessoas mais diretamente ligadas e absorvidas no cotidiano da instituição. Fato que se revela também pela frequência semanal, em que quase todos do grupo vão ao centro três, quatro ou até cinco vezes por semana, não obstante, pessoas que desempenham dois papéis e até mesmo um também sejam bastante assíduas no centro. Contudo, muitas idas destas últimas estejam relacionadas a um processo de aprendizagem, beneficiando-se das ofertas do centro, como é o caso dos apenas médiuns “aprendizes”, que freqüentam as reuniões a fim de tornarem-se capazes de controlar o seu desempenho enquanto médiuns²⁰.

A análise feita dos papéis desempenhados pelos pesquisados levando em conta também a sua frequência na instituição já denota uma certa arrumação ao seu interior segmentada, sim, por grau de envolvimento e mesmo por anos de permanência no centro²¹, mas também - algo mais externalizado mediante a sistematização dos dados - por gênero. Este aspecto pode ser depreendido com maior nitidez do quadro de atividades²² – um desdobramento do quadro de papéis que revela com mais aprofundamento o nível de participação dos entrevistados e a posição que ocupam na instituição, visto que nele as respostas encontram-se categorizadas em *atividades religiosas e administrativas*. Para as primeiras construí outras subcategorias que agregam atividades relacionadas à coordenação; doutrinação e palestras; mediunidade; e para as últimas foram captadas atividades relacionadas a cargos diretores. Todas essas categorias foram distribuídas mais

²⁰ Ver especialmente tabelas: 4.2.14; 4.2.16 e 4.2.17.

²¹ Pois os que têm um maior nível de comprometimento e possuem cargos de maior responsabilidade são também os que possuem mais anos de permanência no centro, não sendo inferior a vinte anos.

²² Quadro de Atividades 4.2.18.

uma vez tendo por critério o gênero, fato que me possibilitou a observação da ocupação e segmentação do espaço institucional mediante este aspecto.

Nesta direção, no que se refere ao primeiro subgrupo de categorias constituído, o de *coordenação*, é notória, em termos proporcionais, a presença marcante dos homens (50%) nestes cargos e atividades relacionados à liderança, enquanto que as mulheres, na nossa amostra em número bem maior, ocupam apenas cerca de 40% deles. Tendo em vista que o espiritismo, como já mencionado, é uma religião que valoriza os estudos e nível de conhecimento – muito por ser constituída por camadas médias - procurei relacionar as informações acerca do grau de escolarização formal²³ dos entrevistados com as efetivas ocupações nestes cargos de liderança e, ao menos para as mulheres, isto parece não ser tão relevante, já que das quatro que ocupam cargos desta natureza, apenas uma tem superior completo, enquanto seis delas que o possuem não pertencem a este quadro.

Voltando-se o olhar, todavia, para um outro dado talvez mais significativo, por tudo o quanto foi dito e caracterizado tanto para a religião quanto para as camadas médias, o do nível de leitura e conhecimento das obras basilares da religião²⁴, isto é, o pentateuco kardequiano, vemos que este parece ser mais importante para o desempenho dos papéis deste subgrupo, isto não por se apresentar enquanto um dado meramente mensurável e, portanto, traduzível em valores quantitativos, mas por, indubitavelmente, refletir-se no cotidiano dessas pessoas na instituição, que demonstram um domínio muito grande sobre os conteúdos cosmológicos e posturas seguras no centro, sendo mesmo procurados por outros para aconselhamento e orientações religiosas.

Assim, para os quatro homens representantes desta nossa diminuta amostra, os dois deles que ocupam tais cargos não só leram na íntegra toda obra kardequiana, como demonstram um conteúdo literário e referencial acerca da religião, de fato, espantoso. Sob este aspecto as mulheres também não se fazem de rogadas. Todas que desempenham tais papéis não só leram os livros de kardec e muitos outros, como demonstram um profundo conhecimento acerca do espiritismo. O interessante deste cruzamento de informações, todavia, não diz respeito a quem está ocupando estes cargos e desempenhando tais papéis, mas, sim, a quem encontra-se fora deles, pois outras três mulheres que também leram toda a

²³ Quadro 4.1.1 e Tabela 4.1.5.

²⁴ Quadro 4.2.31; Tabelas 4.2.32 e 4.2.33.

obra espírita, que promovem palestras, que dão cursos, que, enfim, demonstram um igual profundo conhecimento religioso não os desempenham. Obviamente, que tal análise deve ser relativizada com informações provenientes das próprias mulheres acerca de disporem de tempo escasso para um maior desempenho de tais atividades, já que o repartem com atenção à família, ao trabalho, etc. Mas, inegavelmente, estes aspectos mais o fato de que o nível de conhecimento acaba não sendo tradutor das ocupações, ao menos para as mulheres, é algo que extrapola, e muito, o âmbito do centro ou da religião, sendo estes apenas reflexos da dinâmica social mais ampla, em que o gênero, às vezes de forma muito desfavorável à mulher, se sobrepõe a outros indicadores e variáveis.

Vale ressaltar que para as outras categorias que envolvem a doutrinação e atividades relacionadas aos cargos da diretoria, a composição é semelhante, tendo um leve incremento na participação das mulheres da amostra. Dessa forma, enquanto todos os homens estão envolvidos com palestras e doutrinação dos espíritos, cinco mulheres desenvolvem estes mesmo trabalhos. Em relação aos cargos da diretoria, nesta amostra as representantes femininas se mostram mais participativas do que os homens, embora em relação a elas mesmas, a participação ainda é pequena: apenas três de onze mulheres desempenham as atividades de direção.

Em contrapartida, as mulheres são a esmagadora maioria nas atividades relativas à mediunidade, ou seja, nos trabalhos que envolvem diretamente o corpo na comunicação com os espíritos ou com as energias de maneira mais ostensiva, ao passo que a presença dos homens enquanto médiuns é ainda muito acanhada. Isso, obviamente, contribui para a conformação de um determinado *ethos mediúnico*, pois apesar das especificidades individuais há um tom emocional coletivo permeando as reuniões onde ocorre o transe condicionado tanto pela religião, quando pelo grupo que as compõe. O controle da comunicação, a consciência e a educação²⁵ são constantemente buscados pelos médiuns segundo os pressupostos da religião. Mas também há uma forma peculiar de se manifestar

²⁵ Consciência, controle e educação estão estreitamente relacionados, já que o médium para ter o controle da comunicação precisa ser consciente; e controle significa antes de tudo controle de si mesmo, adquirido paulatinamente por meio de um exercício cotidiano com o objetivo de aparar suas próprias arestas e conter os maus pendões. É, portanto, se educar moralmente, fornecendo subsídios a si próprio de estar no controle da comunicação, não permitindo, por exemplo, que o espírito comunicante xingue, esperneie, agrida pessoas, etc. Ou seja, é um controle energético apoiado numa espécie de “superioridade” ou qualidade moral diferente da do espírito. Nada de se estranhar, tendo em vista que na cosmologia espírita energia e moral tendem a se confundir.

um tanto comum aos grupos de cada mediúnica, indo desde a maneira própria de condução da reunião impressa pelo coordenador até o tom característico que permeia as comunicações de cada reunião. Os participantes costumam dizer que a qualidade energética de cada mediúnica é diferente, tanto que um membro de uma reunião não pode simplesmente transitar para outra sem a devida notificação e avaliação da real necessidade disto.

Sob esta aceção, as várias mulheres (embora nem todas) ao dar suas comunicações mostravam alguns traços semelhantes entre si, como falar mais baixo, mais contidas na gesticulação, nunca se levantarem, etc. Dessa forma, mediante a quantidade de mulheres médiuns e de uma conseqüente conformação que, em linhas gerais, imprimem às comunicações nós podemos pensar numa “feminização” no cenário da mediúnica, embora, algumas delas também conduzam algumas das reuniões práticas de que participei. Em relação aos homens, sendo eles uma presença diminuta quanto ao desenvolvimento e exercício da mediunidade – cerca de um a três no máximo por reunião²⁶ - cabe-lhes, por outro lado, uma presença mais acentuada na condução e controle dos trabalhos, já que eles são os doutrinadores – aqueles que levam a palavra de conforto e esclarecimento e socorrem o espírito sofredor, mas também quem repreendem e tomam, se necessário, atitudes mais drásticas para não deixar a disciplina esvair-se. Este é um tipo de interação estabelecido por intermédio do médium que, por tudo já descrito ao longo deste trabalho (normas, hierarquia, relações constituídas), está, em certo sentido, também submetido ao doutrinador – não obstante, estas relações sejam mais complexas do que à priori possam parecer.

Por fim, lançando um olhar setorial e também global para o quadro de atividades percebemos que os desenhos que se formam em torno dos dados agregados da mediunidade e os da participação, nos quais existe uma predominância feminina, é muito semelhante. Por sua vez, a presença masculina é muito mais forte nos setores das atividades concernentes à coordenação e à doutrina. Eles – na amostra, volto a repetir - são menos expressivos, porém, nas atividades relacionadas à administração, ao passo que as mulheres se sobressaíram mais. Os dois quadros (o de papéis e o de atividades) em termos

²⁶ De todas as atividades que tomei parte, apenas em uma delas, a de Atendimento à Distância, tinha uma presença maior de médiuns do sexo masculino: cerca de quatro ou cinco pessoas.

proporcionais, de certa maneira, acabam ainda refletindo um modelo tradicional de divisão de papéis entre o homem e a mulher por enquanto vigente na sociedade, mas com uma tendência à mudança, já que as mulheres da classe média no centro estão, aos poucos, ocupando os espaços e papéis de forma mais equânime. Elas, de maneira esmagadora, preenchem os espaços e funções em que a emoção e a afetividade são mais presentes, mas também se fazem notar nas posições de coordenação, embora em menor quantidade, e até de administração. Algo digno de nota, pois ao realizar um estudo semelhante em um centro freqüentado por camadas populares a presença da mulher no desempenho destes últimos papéis era praticamente nula.

As Identidades Sociais, Pessoais e também do EU são, assim, nutridas no contexto institucional, na medida em que nele se interpenetram construindo um jogo dinâmico não a esmo ou aleatório, longe disso, encontrando sua possibilidade em meio aos parâmetros sólidos oferecidos pela região e postos em andamento no ambiente institucional. A Identidade Social do espiritismo se presentifica por meio de um modelo de homem (genérico) que propõe e, conseqüentemente, de mundo, sendo atualizado no centro mediante as práticas e os papéis desempenhados. É por meio deles que o *eu*, ao que tudo indica, constrói narrativas salutaras para si próprio. Análise ainda mais profícua, a estruturação das atividades e papéis externalizou um outro fato: como a sua distribuição se organiza levando em consideração o gênero, trazendo para a estrutura interna do centro aquela estrutura aparentemente externa da sociedade mais ampla, atualizada pelas vivências cotidianas daqueles sem os quais a estrutura, qualquer que seja ela, não teria vida. O gênero, como visto, surge enquanto uma variável que em alguns momentos consegue sobrepor-se até mesmo ao estudo e nível de conhecimento – características tão caras ao espíritas -, numa combinação curiosa entre ele, camada social e religião. As identidades constituídas dentro e fora do centro, sob a égide do aporte religioso, entram em jogo no contexto dialógico buscando redefinições durante o trânsito interno à própria religião.

O espiritismo, neste sentido, é influenciado em seu modelo pelas categorias e dinâmicas sociais mais amplas, mas nem por isso deixa de configurar-se enquanto um espaço referencial para o diálogo com o *eu*, oportunizando novos pilares para sua reelaboração reflexiva. Algo essencial no mundo moderno que, de acordo com Giddens (2002), caracteriza-se por um espaço-tempo, além de dissociado facultando fragmentação e

esvaziamento de sentido, repleto de *riscos* e *perigos* das mais variadas proporções e extensões, desde globais a locais, que contribuem para a conformação de um estado de crise mais ou menos permanente na “Alta Modernidade”. Este estado de crise e a respectiva sensação de insegurança penetram o núcleo de uma outra criação moderna, a identidade e seus sentimentos pessoais. A Modernidade, então, em um ambiente instalado de riscos e cálculos de riscos, dúvidas radicais e incertezas conduz o *eu* tanto a uma constante tomada de decisões, quanto a uma espécie de “epistemi” de si. O *eu* está, dessa forma, sempre aberto a novas redefinições – pelo menos, até o limite de sua morte – cursando uma trajetória pelas instituições modernas em que vai narrando e organizando reflexivamente sua biografia, buscando construir o senso e a idéia de si mesmo. Para esta narrativa particular, de maneira, obviamente, restritiva à estrutura ou contexto ao qual se encontra, ele tem como pedra angular – aliás, como já discutido – os estilos de vida aos quais se vê submetido ou elege e as percepções e classificações adquiridas nos contextos socializadores. Vinculados a essa premissa, nas trajetórias de auto-identificação os indivíduos, então, “podem” e “devem” escolher normas e valores sob os quais querem viver. Num velho e bom estilo weberiano, são estes os novos deuses (eleição e valores) que a modernidade nos oferece e com os quais temos que conviver, tendo-os, de fato, por certo e por garantias modernas em um mundo moderno incerto, onde uma das conseqüências desta combinação são as dinâmicas processuais das identidades e a sua referencia internamente orientada.

Entretanto, segundo o sociólogo inglês, não obstante toda a existência perturbadora proporcionada ao *eu* pelo contexto da Modernidade conturbado por crises endêmicas de caráter coletivo e individual, ele desenvolve mecanismos de proteção para lidar com as situações de escolha ou abalo com as quais irá defrontar-se na sua trajetória, garantindo-lhe um determinado teor de segurança e auto-integridade. Bebendo de fontes como Schutz e Husserl, Giddens argumenta que a *Consciência Prática e Atitude Natural* ajudam a conter a ansiedade – um medo generalizado, sem a focalização de um objeto exterior específico – característica destes tempos – gerada, entre outras coisas, pelo alto nível de reflexividade exigido em meio a uma cultura secular de riscos e incertezas cambiantes que levam a um estado de crises constante, mas que por seu conteúdo de crises mesmo os sujeitos não logram rotinizá-las e absorve-las em seus cotidianos. A *Consciência prática* e a *Atitude*

Natural servem, neste sentido, de fundamentos para a *Segurança Ontológica* do indivíduo, operando como um lastro emocional e cognitivo justamente porque se assenta num mundo de certezas tecido através das rotinas. Elas conseguem com sucesso colocar um bom percentual de dúvidas em suspenso, permitindo que a vida transcorra sem determinadas crises existenciais e ajudando na construção e sustentação do projeto reflexivo do eu, cuja narrativa da auto-identidade - que é inerentemente frágil - precisa ser realizada e arranjada num contexto cada vez mais pulverizador das instituições e de experiências continuamente móveis e fluídas.

Isto é possível porque num mundo em que as instituições vão perdendo a credibilidade enquanto depositárias dos anseios e ansiedades subjetivos é desenvolvida desde a infância, mediante uma série de situações e rotinas, uma *confiança básica* face às relações afetuosas que se estabelecem entre a criança e aqueles que convivem com ela mais diretamente, ligando-a a sua auto-identidade, à apreciação dos outros e ao reconhecimento do mundo ao seu redor. Além disso, ela fundamenta uma carapaça emocional, um *casulo protetor*, contra ansiedades existenciais e situações de riscos e incertezas iminentes. Ou seja, eles – confiança básica e casulo protetor – protegem o indivíduo não permitindo que o *eu* e sua narrativa se auto-desmantele ao menor contato com as situações de crise – algo que se torna cada vez mais freqüente na atualidade. Eles, juntos, promovem, assim, uma *segurança existencial*. Quando estas construções ontológicas do *eu* são realizadas com sucesso torna-se possível, mesmo em um pano de fundo instável como o moderno, a própria emergência do *eu* por meio de uma tessitura biográfica reflexivamente forjada, pois, para Giddens (2002):

(...) A 'identidade' do eu, ao contrário do eu como fenômeno genérico, pressupõe uma consciência relativa. É aquilo 'de que' o indivíduo está consciente no termo 'autoconsciência'. A auto-identidade, em outras palavras, não é algo simplesmente apresentado, como resultado das continuidades do sistema de ação do indivíduo, mas algo que deve ser criado e sustentado rotineiramente nas atividades reflexivas do indivíduo. A auto-identidade não é um traço distintivo, ou mesmo uma pluralidade de traços, possuído pelo indivíduo. É o eu compreendido reflexivamente pela pessoa em termos de sua biografia. A identidade ainda supõe a continuidade no tempo e no espaço: mas a auto-identidade é essa continuidade reflexivamente interpretada pelo agente. Isso inclui o componente cognitivo da pessoa [personhood]. Ser uma 'pessoa' não

é apenas ser um ator reflexivo, mas ter o conceito de uma pessoa (enquanto aplicável ao eu e aos outros). (p. 54).

Mas para forjar-se nesta “luta de Titãs” em que se encontram e se mesclam à auto-constituição do *eu* e o contexto moderno desafiador, o autor identifica sérias dificuldades para o *self* manter uma narrativa coerente de si mesmo, garantindo a sua integridade. As tribulações do eu, neste sentido, dizem respeito a dilemas como os da *Unificação X Fragmentação*, onde o eu tem de sustentar uma narrativa coerente e integrada de si mantendo contato com uma multiplicidade incontável de contextos interativos fragmentados e diferentes que acabam por exigir comportamentos também diversos dos sujeitos. Tal situação ou situações podem contribuir para uma narrativa integrada do *eu*, mas podem também levar a fragmentação e surgimento de *eus* múltiplos e até de uma espécie de falso eu, à semelhança do ator cínico goffmaniano, que se metamorfoseia de acordo o contexto, perdendo-se, então, a integridade de si.

Em outros dilemas os sujeitos podem vivenciar processos de engolfamento, em que se sentem impotentes para resistir a forças externas que lhes dominam, ou, ao contrário, podem experimentar estados fantasiosos de onipotência nos quais, dirá Giddens, a segurança ontológica é alcançada por uma construção fantástica, e por isso mesmo frágil, de dominação. Já a *Autoridade X Incerteza*, na Modernidade, traduz as diversas fontes de autoridade às quais os sujeitos podem se vincular, mas demonstram também que esta vinculação depende sempre de critérios provenientes, em última instância, da escolha dos indivíduos. Neste sentido, qualquer fonte de autoridade, por mais sólida, respeitável e inspiradora que seja, é sempre mais uma em um grande leque de opções ofertado aos sujeitos. Tal perspectiva admite que qualquer conhecimento das fontes de autoridade é sempre parcial, não podendo abarcar toda a realidade, e, portanto, comportando verdades relativas e sempre revisáveis – o que abre brechas para possíveis questionamentos dessas fontes e uma certa dimensão de fragilidade e incerteza das mesmas, pois, no universo moderno, elas também são englobadas pelo princípio da dúvida. No limite extremo dessas situações com as quais os sujeitos têm a possibilidade de deparar-se, eles podem passar por estados de paralisia psicológica e da vontade, chegando mesmo a retirar-se do convívio social, ou então, optar por uma instituição de autoritarismo radial e dogmático, abdicando das suas faculdades de análise e escolha.

Obviamente, que todas essas possibilidades são exatamente isto: possibilidades. Onde, no jogo complexo de interação entre *eu*, mundo e outros elas podem se dar ou não, tornando-se simultaneamente iminentes e contingentes. Mas para além destas, o autor aborda uma outra série de questões existenciais que assolam o *eu* – estas ainda mais fundamentais com as quais tem que dialogar e, de certa maneira, solucionar, para prosseguir com sua narrativa. Uma delas diz respeito às relações entre o mundo exterior e a vida humana contemplando primariamente a contradição entre a infinitude de mundo e a finitude e o saber-se finito do homem. O homem não só reflete sobre o seu ser, como sabe que nele comporta o não-ser. Muitas áreas do conhecimento procuraram dar conta desta dimensão “ansiosa” do homem. A filosofia abordando temas como a subjetividade, consciência e temporalidade; a ciência com praticidade e desmagização; a cultura com rituais e significados transcendentais, e, ao interior dela a religião surge enquanto uma de suas expressões que mais se ocupa da morte enquanto questão fundamental, construindo arcabouços que a envolvam e logrem diminuir a ansiedade dos homens por respostas e pelo futuro certo.

Sob esta acepção, o espiritismo deve ser compreendido enquanto uma dessas expressões, podendo, em parte, funcionar como um dos *sistemas peritos* aos quais Giddens se refere. Uma fonte de auto-conhecimento que engloba discursos de outras áreas – a psicologia, por exemplo – e aliado aos signos religiosos elabora e oferece um conjunto sistematizado de explicações e satisfações tanto para as questões existenciais – como a morte e o sofrimento - quanto para os dilemas do *eu* muito peculiares destes tempos, que envolvem inseguranças, fragmentação, reflexão, escolhas... enfim, ansiedades. Desta maneira, o arcabouço simbólico espírita pode ser, e, muitas vezes, é absorvido pelos sujeitos e incorporado à tessitura narrativa de si mesmos, proporcionando além das ferramentas que permitem a continuidade do projeto reflexivo auto-identitário, conforto e segurança sem que os sujeitos – ao menos, as narrativas assim o demonstram - sintam-se agredidos ou solapados da dimensão fundamental de si mesmos, qual seja, a capacidade de reflexão e de escolhas que esta capacidade torna premente. É o que podemos perceber nos discursos logo abaixo:

Natália: Eu acho que me tornei muito mais consciente. Eu digo que eu amadureci 500 mil vezes mais do que se eu tivesse fora. Muito mais consciente, uma pessoa muito mais tranqüila, que eu fui sempre muito agitada.

Então, não foi só o contato, mas o fato de eu me dedicar aos trabalhos espíritas me tornou uma pessoa muito mais tranqüila, eu sempre fui uma pessoa muito agitada, muito impaciente, sempre quis tudo pra ontem. E eu aprendi, uma coisa que o espiritismo me ensinou foi paciência. Que eu tô aprendendo ainda. Eu acho que vou morrer e não vou conseguir. Mas eu tô muito melhor nesse sentido, muito melhor, muito melhor.

Sabina: A mudança foi radical! Eu mudei a nível ... eu não ... eu não digo que eu era uma pessoa ruim... mas a nível de sentimento, de vingança, de vaidade, de orgânico também... complexos. Tudo isso eu aprendi na doutrina espírita, trabalhando... Eu hoje tenho facilidade de perdoar, não guardo mágoa de ninguém...

Jorge: Eu sempre fui muito tímido, e... tinha muita dificuldade de... comunicar, me expressar, de me integrar em grupos, sociedade de modo geral, família também, sempre fui assim muito reservado, muito isolado. E isso, esse foi o primeiro motivo assim, que me trouxe pra Casa de Oração. E... dificuldade com... trabalho nem tanto na época, mas principalmente isso: essa dificuldade, esse medo de me expressar. Então, eu vinha mais mesmo pelos meus questionamentos, problema espiritual, um estado de animo assim, tal. E a qualidade de vibração mudou muito, melhorou muito. Eu ... hoje eu estou mais desinibido, depois daquele processo da minha dificuldade, eu tô bem melhor.

É... participei assim da casa de oração muito, não apenas dos tratamentos, como também houve muitas vivências né, houve um período que havia assim aquelas vivências que me ajudou muito nesse processo, é... nessa questão de progredir. E não apenas isso, como também todo meu, é... a minha atmosfera mesmo. Eu me comparo muito assim, às vezes, a meus irmãos, a algumas pessoas, e sinto que eu estou assim em outro, não que eu esteja melhor, mas, é que eu estou num nível assim legal né. Simples, gosto das coisas simples, mas com certa segurança.

As narrativas de Natália, Sabina e Jorge expressam justamente aquilo que Giddens salientou: a auto-identidade não é a constituição de traços isolados ou a multiplicidade de traços desconexos, ela pressupõe uma noção de *pessoidade*. Estas pessoas trazem à tona uma consciência relativa de si mesmas na medida em que se compreendem e se auto-analisam construindo uma biografia altamente coerente, apoiada esta, por sua vez, no sistema simbólico da religião, em um sentido bem a Giddens, numa *autoridade*. O espiritismo, dialogando, inclusive, com as características que marcam esta “autoridade” hoje, ou seja, que ela é mais uma entre tantas, susceptível à escolha dos sujeitos, oferta um aporte de sustentação e redefinição não simplesmente porque seu sistema abarca uma importante dimensão transcendental à qual os sujeitos se identificam, mas porque prevê um espaço em que eles tendo por fundamento a percepção religiosa de “livre arbítrio” - não, obviamente, desvinculada da moralidade que orienta todo o sistema -, a escolha e suas conseqüências – nada mais moderno – são não só centrais para a sustentação do arcabouço

cosmológico, como casam-se harmonicamente com as percepções já constituídas, onde a escolha refletida (e às vezes nem tão refletida) sempre foi integrante das trajetórias e biografias destes sujeitos. Sob (ou com) esta estrutura, eles pensam e “arrumam as suas questões internas” – na verdade, não tão internas assim -, organizando narrativas em certo sentido terapêuticas, semelhantes aos recursos psicológicos e psicanalíticos da atualidade, que ajudam os indivíduos a conter ansiedades e situar-se frente a si, aos outros e a este mundo sempre cambiante, mas sempre afirmando, de maneira contundente, que isto depende do indivíduo e de suas escolhas, por sua vez emoldurados pelo sistema simbólico espírita.

Os discursos dos pesquisados revelam, assim, os processos de auto-identificação constituídos no contato freqüente com a religião em que são postos em andamento dramas e aspirações com suas respectivas contenções ou retraduições. Estes processos desenrolam-se gradualmente, incorporando-se às narrativas identitárias ao longo dos anos de permanência no centro através das rotinas vivenciadas, uma vez tendo início a *carreira moral* dos indivíduos. As rotinas institucionais possibilitam a edificação de certezas sobre as quais se pode dar continuidade ao projeto reflexivo do eu, reelaborando-o sob a luz dos arquétipos identitários do espiritismo. É nesta perspectiva que Natália sente-se confortável para dizer que está mais consciente e madura – algo que, segundo ela, dificilmente teria ocorrido se não estivesse na religião – e bem mais calma adquirindo este estado depois de ingressar na doutrina.

Mulher negra de 28 anos e cursando mestrado, Natália possui um histórico de doenças graves, como o sistema imunológico muito debilitado, anemia crônica, descolamento de retina, entre outras, que se desenrola desde o nascimento e alterna-se com os acompanhamentos médicos e internações, marcando sobremaneira a sua trajetória de vida. Embora pertencente a uma família em que muitos dos membros se consideram espíritas – inclusive a mãe – o seu primeiro contato religioso foi com o catolicismo por meio de uma tradicional escola de freiras da sua cidade do interior, onde estudou durante a infância e boa parte da adolescência. A aproximação com a doutrina espírita e o conseqüente abandono do catolicismo aconteceram quando, aos quinze anos, surgiu uma doença de pele diagnosticada pelos médicos como “urticária nervosa”, que lhe garantia além dos sintomas de inchaço e coceira, idas e vindas a hospitais e internamentos de

emergência - sem, no entanto, obter uma evolução no quadro no sentido de debelar ou conter a doença -, bem como, uma sensação de riscos e perigos freqüente para o seu próprio eu.

Buscando tratamento na capital ela e a mãe encontram-se com um tio, que diz-lhe ser a sua doença um caso obsessivo. Em pouco tempo, Natália ingressa num tratamento espírita durante o qual entidades obsessoras se comunicam nas sessões através, inclusive, de sua mãe. Alguns episódios de manifestações de espíritos se desenrolam também em sua casa, sendo a situação, segundo ela, de difícil controle. Todavia, o encontro com o tio tornou-se um marco essencial não só porque ficou curada desta doença, mas porque pôde, apesar das enfermidades que ainda persistem, reconstruir um projeto de normalidade para si a partir da religião, encontrando uma relativa segurança existencial enquanto contraparte para o estado anterior incerto e atribulado. Neste sentido, à exceção da urticária nervosa, as doenças não desapareceram modificando o seu quadro exterior, mas o seu quadro exterior foi alterado a partir da reelaboração identitária empreendida mediante explicações e práticas religiosas.

Muito próprio dos trajetos biográficos na modernidade, entretanto, tais reelaborações identitárias não se caracterizam por homogeneidade e constância em seu percurso mesmo. De fato, importa é a construção narrativa à posteriori que fornece aos sujeitos a constância e o sentido de que necessitam para a tessitura do eu. Nesta direção podemos compreender os percursos de Natália intercalados com estadas em centros espíritas, quando procura desenvolver a mediunidade e se dedica muito intensamente ao centro, e afastamentos, como ocorreu na COBEM, de onde ficou longe por algum tempo devido ao trabalho e aos estudos, retornando às suas atividades na instituição há uns três anos e meio. Com exceção do tratamento inicial que marcou o seu ingresso no espiritismo, Natália afirma não ter feito mais nenhuma terapia religiosa voltada estritamente para qualquer outra enfermidade. Contudo, atribui a melhora do seu quadro geral de saúde à permanência na religião, e, com o discurso cosmológico já incorporado, faz uma avaliação do seu quadro geral:

Também o meu sistema imunológico funciona bem devagar, bem lento. Eu passei um bom tempo tomando vacina pra melhorar o sistema imunológico, mas depois eu... eu deixei pra lá e fui

melhorando naturalmente. Eu atribuo diretamente ao espiritismo, porque na medida em que eu fui aumentando as minhas atividades no centro espírita, que eu fui trabalhando mais intensamente em alguns trabalhos isso foi melhorando consideravelmente! E eu tive essa informação quando eu era adolescente em uma casa espírita, que à medida que eu fosse desenvolvendo a minha mediunidade essas coisas iam diminuindo, e diminuiriam mesmo! Mesmo, mesmo. (...) Porque não se cura uma obsessão de um dia pro outro. Então, eu passei anos e anos e anos pra me curar de uma obsessão. Porque, na verdade, a mediunidade descontrolada ela descontrola os chácras, ela descontrola os centros nervosos, toda a energia do organismo, ela fica mexida. Então, à medida que eu fui organizando, desmexendo, digamos assim, essas energias, fui botando as coisas no lugar, o próprio organismo, ele foi se ajeitando.

Nas narrativas de Natália tornam-se bem claros, para ela, os marcos de sua trajetória que delimitam o “antes” de alguém em desequilíbrio seja pelo seu jeito de ser, seja pelo quadro grave de doenças que apresentava - e ainda apresenta - e o “depois”, as modificações que vêm paulatinamente operarem em sua saúde e em si através dos diversos papéis e atividades já desempenhadas no centro, embora, inicialmente aos olhos dos outros - sobretudo alguns parentes - e, até hoje na opinião de um irmão, que é Testemunha de Jeová e divide um apartamento com ela em Salvador, esta segunda fase de sua vida não tenha parecido tão salutar, já que:

... Meu irmão diz que eu tô na macumba. Quando eu começo o evangelho no lar ele faz o maior carnaval dentro de casa.

As outras pessoas da minha casa ninguém nunca... No início foi difícil pra todo mundo entender, porque quando eu comecei a me dedicar aos trabalhos realmente eu me transformei 180. Então, teve gente na minha casa que disse que eu tava fanática, que eu ia todo dia, que eu tava absorvendo demais aquilo, que eu não tava vivendo, e mais um bando de coisa. Porque eu sempre tive uma vida muito agitada, vida de barzinho, de boate, noite, de um monte de coisa.

E naturalmente essas coisas foram, não é porque alguém disse que eu tinha que parar, mas naturalmente essas coisas foram perdendo o sentido pra mim. Pra mim não tem mais sentido estar num lugar com muita gente. Primeiro, porque lugar com muita gente me dá falta de ar, porque parece que eu ampliei meu campo de visão, se tiver vinte eu vejo cinquenta, então já começa a me dar agonia. E aí eu fui reduzindo, e hoje em dia eu tenho uma vida muito mais tranqüila, muito mais “regrada” por conta do espiritismo.

Apesar desses percalços Natália consegue uma identificação com a religião mediante a qual enxerga-se com qualidades cultivadas a partir da doutrina, construindo uma narrativa e um senso de si a nível cognitivo e também corporal tão vigorosos justamente por terem sido tecidos no universo religioso, que lhe capacitam a lidar com situações anteriormente muito difíceis; e, agora, muito mais sobre controle já que pode explicá-las e justificá-las coerentemente de forma tal a não mais sentir-se subjugada ou inferiorizada. Muito ao contrário, até o fato de sua condição orgânica frágil é visto enquanto conseqüências de suas escolhas – em outras vidas, naturalmente - e necessárias para a avaliação de quem é e do que pode fazer, inclusive, para reverter as situações anteriormente vivenciadas. Os recursos espíritas servem-lhe de suporte sem, contudo, subtrair-lhe o solo de sua individualidade; dando-lhe simultaneamente responsabilidades e certezas espirituais onde possa repousá-las, imprimindo em seu projeto narrativo do eu de um antes de crises, agitações e atribulações, e um depois de tranqüilidade, equilíbrio e, o mais importante, segurança ontológica, demonstrando alterações de identidade que se lhe apresentam positivas e satisfatórias para dar continuidade as suas reelaborações, sejam elas consideradas em relação a si mesmo, aos outros ou ao mundo.

É o que acontece também com Jorge e Sabina. Ele, um homem branco de 53 anos, pai de três filhas, arquiteto de formação e programador visual por profissão. Ela, branca, casada, formada em Direito e assessora em uma secretaria de um dos municípios do Estado. Com uma infância marcada por cenas de um pai alcoólatra e uma mãe que participava de várias religiões, Sabina inicialmente católica, abandona esta religião aos doze anos de idade, mas - diferente de Natália em relação ao tempo que separa a imersão em uma religião e abandono da outra e muito semelhante em relação ao motivo pelo qual aderem à doutrina que hoje professam - só encontra o espiritismo na fase adulta, passando a frequentar a COBEM há dezesseis anos, quando vai ao centro pela primeira vez a convite de uma colega de trabalho, que a levou para fazer uma entrevista por causa das constantes crises de estômago de que era acometida na época. Com uma trajetória de doenças e fragilidades Sabina mescla o espiritismo com terapias freudianas e corporais que ajudam a melhorar o seu estado psicológico de introspecção e complexos. De novo, uma situação inicial de crise, de rupturas, que leva os sujeitos a reordenarem significados, buscando em

sistema(s) simbólico(s) a restauração da confiança básica e do casulo protetor possivelmente afetados pelas situações de crises vivenciadas.

O mesmo se dá com Jorge, que depois de passar pela secho-no-iê na adolescência fazendo companhia a sua mãe, e, permanecer durante três anos em um centro “misto” composto por elementos espíritas, mas fortemente credenciado por práticas umbandistas como a utilização de tambores, danças e banhos de folhas, chega à COBEM em 1976 por causa de uma irmã que estava com uma doença grave, vindo a falecer mais tarde, enquanto Jorge não mais se afastaria do centro. Assolado por um estado profundo de timidez, nas falas do nosso entrevistado fica patente como a religião o auxilia a mudar de postura:

Logo quando eu ingressei na Casa de Oração eu me lembro que eu fiz um tratamento com Irmã Elizabete, eu fiz tratamento com... Irmão Natividade, passe com Irmão Natividade. Eu me lembro que uma vez eu vim na entrevista e coloquei essa situação né, a dificuldade mesmo. Eu imaginava que era coisa mais obsessiva né, mas agora eu sei que era coisa minha mesmo que eu não, que eu não conseguia, é... superar.

Ele é o responsável. O auxílio da instituição e a rotina implementada por Jorge no contexto o ajudam a enxergar este dado inelutável na modernidade. A partir da transcendência que expõe, dos arquétipos que constrói, da identidade social que, enfim, a doutrina oferece, o arquiteto procura acomodar-se a fim de resolver ou minimizar o que se imagina estar fora. E este fora pode ser qualquer coisa: doenças, relação com outros, visão de mundo... Através das normas e valores espíritas os entrevistados parecem conter suas ansiedades e até processos de engolfamento, buscando ou perceber-se com novos olhos, na medida em que manipulam o sistema simbólico, ou uma normalidade em suas vidas abalada por momentos de ruptura e crise. Normalidade esta forjada lentamente nas rotinas institucionais que obtêm um alto nível de sucesso primeiro porque extrapolam os muros da instituição compondo as rotinas diárias e o fazer-se dos sujeitos de maneira mais ampla e profunda, tornando-se uma linguagem cognitiva e corporal formadora do self; segundo, porque tudo isto: início na carreira religiosa espírita, transformações identificadas e resultados narrados são percebidos pelos indivíduos (reforçado pela religião) enquanto fruto de suas escolhas, nos casos de Natália, Jorge e Sabina, um tanto quanto constrangidas, é

bem verdade, pelas situações que vivenciavam no momento da escolha; no caso de um outro entrevistado, o João Pedro, pelo que conta, não tão constrangido assim:

...Quando eu fui pro espiritismo, graças a Deus, eu fui com minhas pernas, eu fui andando. Eu tinha terminado o curso científico, tava naquela estudando pra vestibular e tal e na época eu morava em Periperi. E tinha um grupo que passava todo dia de quarta feira à noite. Um dia eu fui atrás desse grupo. Eu digo: pôxa, pra onde esse pessoal vai nesse mesmo horário toda quarta feira? E aí fui. Quando eu cheguei, eles freqüentavam a casa de um senhor, e estava aquela radiola de pé, grandona, com um disco tocando a prece de São Francisco de Assis. Eu fiquei ouvindo assim, aí chegou um senhor, ele fez: Entre! Eu tô até hoje.

Os momentos de iniciar a trajetória no espiritismo podem ser muito diversos, as formas e os motivos pelos quais a trajetória teve início também, isto é, semelhantes entre uns, diferentes com outros. Porém, o que parece constante não só nas narrativas acima evidenciadas, mas nas de todo o grupo pesquisado é uma transformação que os adeptos registram em seu modo de ver a vida, os outros e, principalmente, a si mesmos, tendo em vista que todos registram de alguma maneira uma mudança interna²⁷. Pelos parâmetros da doutrina estas respostas dizem respeito a uma reforma íntima, a uma auto descoberta em que os entrevistados passaram por um processo de conscientização de si, examinando suas qualidades e seus defeitos.

Mesmo considerando-se a idealização presente nas respostas, todas revelam dimensões centrais do ethos espírita ou pelo menos uma tentativa de ajustar-se a ele. Assim é que por meio desta reforma interior à luz da doutrina, as respostas apontam para uma transformação de traços marcantes da personalidade dos entrevistados, tornando-os mais calmos, equilibrados, tolerantes e indulgentes, influenciando, por conseguinte, na sua relação com outros. Esta mudança se torna possível porque a religião lhes possibilita um determinado tipo de compreensão existencial, ou seja, lhes fornece respostas ao por que estão aqui neste mundo; bem como, explicações para sua transitoriedade e para a posição que ocupam através de uma noção de sofrimento de que por mais penoso que seja, ele é sempre passageiro, e de que tem um fundamento no próprio indivíduo. Portanto, é da responsabilidade deste indivíduo tanto a diminuição quanto o prolongamento do seu

²⁷ Tabelas 4.2.19 e 4.2.20 em anexo.

sofrimento. Isto tendo em mente não apenas esta existência, mas as outras tantas pelas quais já passou, e que necessariamente lhe compromete na atual positiva ou negativamente.

É a partir desta reflexão e, mais que isto, da aceitação e incorporação da explicação espírita, que as pessoas procuram então imprimir uma nova dinâmica comportamental frente ao mundo e a outros. Não é a toa que algumas das respostas de mudança interior vêm acompanhadas de “melhora de relacionamento com familiares”. Talvez seja por isso também que ao se perguntar sobre a existência de discussões na família por causa do espiritismo, apenas quatro disseram já ter tido divergências de opiniões religiosas diferentes, enquanto outros quatro o motivo de discussões se deveu aos entrevistados passarem muito tempo na instituição²⁸.

As mudanças podem ser notadas também a partir de algumas práticas extra centro adotadas pelos entrevistados, levando-se em consideração, contudo, que alguns destes dados revelam uma bi-dimensionalidade interessante, pois tanto abarca a proposta da religião, quanto estão mais de acordo com certos hábitos de uma classe média. Um deles pode ser o alto nível de leitura dos participantes que, sendo uma característica histórica do espiritismo reforça um hábito cuja maioria dos entrevistados diz ter adquirido antes do ingresso na religião²⁹. Outros se referem à mudança de hábitos alimentares com a ingestão de alimentos mais leves por causa das reuniões onde são manipuladas muitas energias. Algumas outras transformações apontadas na direção de uma formação do *ethos* espírita dizem respeito a uma diminuição ou mesmo abandono de determinadas práticas de lazer, à exemplo de festas, bebidas, barzinhos, etc. E em outros percebe-se até a mudança de rotinas relacionadas ao trabalho remunerado com o intuito de não prejudicar as atividades no centro espírita³⁰.

A partir das nuances percebidas nos discursos acerca de concepções e práticas adquiridas após a adesão ao espiritismo podemos discernir direções importantes em que o religioso atua sobre o cotidiano destas pessoas. É o caso, por exemplo, de Joyce, ao relatar um fato, a princípio, aparentemente corriqueiro ocorrido em seu cotidiano:

²⁸ Tabelas 4.2.26 e 4.2.27 em anexo.

²⁹ Ver tabelas 4.2.32 e 4.2.33.

³⁰ Tabelas 4.2.29 e 4.2.30.

...Eu acho que é um ganho que o cooperador espírita, ele está em um eterno tratamento. Porque qualquer deslize, quando se é médium principalmente, vem logo um efeito. O que o outro não nota, que no outro passa despercebido, em você, trabalhador, sempre vai trazer uma consequência imediata que lhe mostre que você não usou bem. É a sinalização imediata. Então, você está sendo sempre apurado, você é obrigado a se corrigir.

Quer um exemplo? Semana passada eu estava fazendo o mercado, e encontrei uma pessoa que eu não via há 30 anos. E essa pessoa me prejudicou muito, me fez muito mal, emotivamente falando, afetivamente. Foi uma pessoa pernicioso pra mim. E ela estava tão decaída, e eu sentia alegria por aquela decadência. Cheguei em casa, comentei com os meninos: Olha, eu vi fulano de tal e senti alegria de vê-lo tão derrubado e eu ainda tão inteirona <R>. Olha que inferioridade!

Meu filho disse: mas, minha mãe que espírita é essa? Eu digo: com muito orgulho. Tá vendo? Olhe aí: me fez o mal! Fez e aconteceu e agora tá daquele jeito.

Isso foi o bastante pra eu sintonizar com uma entidade que me deu uma descarga cardíaca e eu tive que ser praticamente internada, como se fosse um infarto. A energia negativa voltou-se toda para o meu coração. Baixei clínica, fez-se todos os exames, não achou nada. Esse mal estar foi na quarta-feira, que eu já acordei passando mal. O mercado foi na terça-feira, quinta-feira fui fazer o exame, não dava nada! Sexta-feira eu fui pra Casa de Oração, pra desobsessão. Passando mal, a pressão estava lá em cima. Os médicos me mandaram ficar em repouso absoluto. E aí vim, dirigindo mal, meio zonza. Quando eu cheguei, eu falei logo pra minha dirigente: Olha, eu não estou bem. Não sei se é meu ou se é de alguma entidade. Eu acho que é de alguma entidade. Quando começou a reunião mesmo eu senti como se tivesse tirando o meu couro! Aí um médium da reunião disse: Estão descolando alguém de Joyce. Mas eu senti mesmo como se estivessem tirando a minha pele.

Quer dizer, quando eu baixei a vibração, fui pra revolta, fui pra vingança, fui pra satisfação da infelicidade alheia, que são sentimentos maus sãos, que não deveriam estar mais num médium que trabalha há 30 anos, uma entidade do mesmo teor vingativa para mim, que não gosta de mim, eu entrei no nível dela, na faixa dela, ela colou! Se eu não compreendo, pela minha ignorância, pela minha inferioridade, porque o Evangelho tanto ensina que a vingança não é só você matar o outro ou falar mal do outro, é sentir satisfação com a infelicidade alheia. E isso um cristão não pode ter mais.

Me reciclei, fiz as pazes com essa criatura, mas o coração ainda não tá 100% não. Tá de vez em quando me avisando, tá com arritmia, coisas que eu já não tinha. Ainda, resultado: eu tô em tratamento. Mas a gente vai aprendendo a pelo menos se sentir não verbalizar. Se verbalizar não escrever. Se escrever não repetir. Tem uma seqüência que a gente aprende como médium.

Após trinta anos de exercício da mediunidade e de convívio com a religião, na narrativa de Joyce é patente o preço pago pela invigilância cometida ou, como diz ela, por alimentar “pensamentos maus sãos”. Mais ainda, é flagrante a visão de mundo promovida pelo espiritismo para significar os eventos do cotidiano, nem que seja para justificar a posteriori, como faz a médium, a “falta” cometida. As vivências institucionais transpostas para o dia-a-dia dos adeptos promovem aquilo que já discuti em outro momento³¹: a vigilância incutida gradualmente através da cosmologia e práticas, tendo por sustentação a moralidade, chega a seu ponto ótimo quando é internalizada pelos sujeitos. A “vigilância” e a “disciplina” institucionais tornam-se a autovigilância e a autodisciplina. A consciência religiosa harmoniza-se com a consciência do adepto. (Silva, 2002). Quando isto acontece, o *ethos* espírita realiza-se no próprio eu, compondo a reflexão identitária que os sujeitos têm de si.

Presenciamos, assim, de um lado, a forte influência dos significados religiosos forjados no contexto coletivo do centro, esbaldando para o cotidiano, invadindo a vida dos adeptos, direcionando-os para uma determinada conduta tida como a mais apropriada pela doutrina; e, como a completar um ciclo, retornando ao convívio do centro por meio de seus rituais experienciados cognitivamente e corporalmente; reforçando os discursos, reafirmando as certezas a cada encontro semanal mantido pelos participantes. De outro, vemos que a religião também é tocada pelos hábitos e gostos que os indivíduos adquiriram através de suas biografias que inevitavelmente são chamados a compor as vivências religiosas.

Um fato preponderante que imprime uma marca distintiva aos espíritas é o de salientar a todo o momento que a evolução moral e espiritual do indivíduo necessariamente só poderá ser atingida em atenção à alteridade, isto é, uma transformação e aprimoramento do eu estará sempre condicionado ao outro. Tornar-se um ser melhor significa ajudar que o outro também o seja, pensar mais no outro, preocupar-se com ele. Isto parece concretizar-se nas tarefas institucionais rotinizadas, como a distribuição de farnéis, os serviços que a instituição presta aos que a procuram, os trabalhos assistenciais desenvolvidos com o grupo de velhinhos que participam do centro, na creche que atende a comunidade carente ou mesmo em visitas a outras instituições de caridade. Entretanto, os rituais que envolvem o transe e o monitoramento do corpo direcionado ao contato entre os dois mundos (o visível e

³¹ Na minha monografia de conclusão do Bacharelado

o invisível), onde se explicita de forma contundente a transcendência e torna-se certa todo o discurso cosmológico, talvez sejam os momentos pelos quais se concretize de maneira mais profunda a atenção ao outro (encarnado e desencarnado) e uma reelaboração identitária. O *projeto do eu* ganha vida e cores quando pode ser trabalhado e sentido nesta dimensão que não é apenas cognitiva ou discursiva, mas também narrada em um nível mais fundamental onde corpo, sensações e percepções engajam-se neste projeto, nutrindo ainda com mais força os discursos e o cotidiano dos envolvidos. É nesta experiência, então, que iremos nos deter.

4.3. Eu, corpo e contexto juntos na experiência de transformação:

Toda a cosmologia espírita assim como os diversos espaços e momentos vividos pelos participantes no centro fundamentam constantemente suas redefinições comportamentais e de pensamento acerca de si próprio, dos outros e da vida. Neste sentido, a grande oferta editorial, os encontros e jornadas promovidos pelas federações e a trajetória que os indivíduos percorrem ao interior de uma instituição espírita, freqüentando algumas de suas atividades, a exemplo das doutrinárias, sessão de passes, de tratamentos, reuniões de estudo e desenvolvimento e atividades assistenciais são essenciais para a conformação deste novo eu proposto pela religião, inculcando novos sentidos que passam, em alguma medida, a orientar os sujeitos no mundo. No entanto, apesar da integração de todas estas instâncias, sem dúvida relevantes, os rituais que envolvem diretamente a mediunidade e o manejo corporal se destacam por serem uma experiência intensa e multivocal; elas constituem-se no espaço por excelência onde múltiplas vozes, jeitos e tons se exteriorizam, se cruzam e se comunicam contribuindo para a conformação de um “palco colorido”, onde símbolos, emoções e sons se confundem nestes momentos extra cotidianos em que o “sagrado” e a transcendência são a tônica, afirmando vigorosamente as certezas professadas pela cosmologia, em um espaço no qual mais do que serem ditas, elas são sentidas.

Autores como Geertz (1978), Turner (1974) e Kapferer (1979) já enfatizaram a importância expressiva e transformativa do ritual – um contexto impregnado de emoção no qual não apenas são expressos aspectos socioculturais e subjetivos, mas que se constitui no

meio pelo qual outras formas de percepção e posicionamento no mundo tornam-se possíveis.

Geertz (1978) trabalha esta idéia ao estudar a briga de galos balinesa. Este autor propõe uma hermenêutica cultural, na medida em que, para ele, entender a cultura de um povo é lê-la como um texto; é compreender no próprio contexto em que ela é elaborada a leitura que seus participantes fazem dela, onde um fato ou um rito está sempre remetido a outros fatos mais amplos da cultura. Assim, a briga de galos, diz Geertz, “é interpretativa: é uma leitura balinesa da experiência balinesa, uma estória sobre eles que eles contam a si mesmos.” (p. 316). Na rinha, os balineses vêem a si mesmos, e naquele espaço extra cotidiano a experiência cotidiana torna-se compreensível. A briga de galos proporciona ao balinês uma educação sentimental em que a subjetividade e sociabilidade são não só apreendidas mas também forjadas cognitivamente e emocionalmente.

Um dos autores que mais têm salientado a importância do ritual enquanto o contexto onde se operam transformações é Turner (1969; 1974). No ritual, objetos do cotidiano são isolados, recombinaos, focalizados em determinadas unidades simbólicas, enfim, resignificados. Os símbolos são envolvidos por uma experiência de vida em que estímulos cognitivos e sensoriais evidenciam-se. Como diz ele a respeito dos rituais ndembo:

...Os símbolos e suas relações não são somente um conjunto de classificações cognoscitivas para estabelecer a ordem no universo ndembo. São também, e talvez de modo igualmente importante, um conjunto de dispositivos evocadores para despertar, canalizar e domesticar emoções poderosas tais como ódio, temor, afeição e tristeza. Estão também imbuídos de motivação e têm aspecto ‘volutivo’. (p. 60).

Para ele, a compreensão dos efeitos transformativos dos ritos deve ser buscada na própria performance, e, mais importante, no estudo do ritual é preciso também resgatar a perspectiva dos atores. À semelhança de Geertz, Turner argumenta que a análise da performance ritual não deve ser restrita a ela mesma, mas se estender às relações que são constituídas entre ela e os contextos social e político do qual faz parte. Este é um dos aspectos que evidencia, por exemplo, com suas análises dos momentos transformativos dos ritos de passagem e do surgimento da “*communitas*” em tais momentos, identificando entre

eles e a estrutura social mais ampla uma dialética sem a qual, diz, uma sociedade não poderia funcionar.

Influenciado por Turner, Kapferer (1979) retoma a temática da performance procurando entender como de fato ocorrem os efeitos transformativos naqueles que participam dos rituais. Conforme argumenta, são os contextos de interação desenvolvidos no ritual onde ação e símbolos são continuamente ordenados e reordenados compondo outras matrizes de significado, que propiciam transformações nas experiências e identidades dos participantes. Segundo ele, o ritual movimenta seus membros, organiza suas emoções e experiências e concomitantemente evidencia e questiona elementos da vida social que não são ordinariamente questionados. Portanto, é da performance que o ritual extrai sua eficácia e poder, produzindo cura ou melhora na medida em que possibilita ao paciente e aos membros uma outra perspectiva de percepção da aflição. Neste sentido, é imprescindível atentar para os elementos e para os meios pelos quais a performance se realiza. Dois aspectos importantes contribuem para o papel transformativo do ritual:

1) O arranjo do espaço e a organização da audiência e participantes. Durante a performance os indivíduos podem trocar de papéis nos quais ora são ativos na trama encenada, envolvidos por ela, sendo canalizadores e transmissores de sentimentos, emoções e sensações; ora, envolvem-se menos com a cena, podendo refletir sobre a sua mensagem. Sob esta acepção, delineiam-se dois planos de experiência do ritual, o experiencial e o reflexivo, que podem estar separados por momentos distintos;

2) A música, dança, drama, diálogo, discurso formal, etc., se constituem nos meios pelos quais são expressos os símbolos e a ação. Estes meios contribuem para a construção de novos cenários e influenciam os indivíduos a agirem em função deles. Através dos meios as idéias, significado e ação podem continuamente ser refeitos.

Tanto a organização e reorganização do espaço, dos participantes e da audiência, quanto a combinação e alternância dos meios que compõem o ritual fornecem marcos que delimitam a ação constituindo enquadres (*frames*) segundo a acepção de Goffman. Os enquadres são esquemas interpretativos que fornecem aos participantes pistas de como devem se comportar, possibilitam as diversas formas possíveis de engajamento no cenário performático e, conseqüentemente, os sentidos que delas são gerados. Produzindo uma sucessão de enquadres através do acionamento e combinação de diferentes meios, os rituais

recontextualizam a experiência de aflição, oferecendo novos marcos a partir dos quais essa deve ser interpretada. Eles abrem assim novas perspectivas para o entendimento e enfrentamento cotidiano da doença.

Sendo o estudo e a caridade postulados do Espiritismo, os enquadres interacionais desenvolvidos nas várias atividades do centro (doutrinárias, desobsessão, mediúnicas, etc.) estão pautados essencialmente na idéia de que todos devem ajudar e estudar. Assim, além das práticas assistenciais que são comumente realizadas, a flexibilidade, o discurso, estudo de textos e as práticas de aconselhamento e convencimento reforçam um modelo pedagógico (cristão) onde existem os que educam e os que aprendem - embora estas posições não sejam fixas. Em se tratando especificamente das mediúnicas, os enquadres oferecidos através dos quais seus participantes se orientam e vivenciam de maneira diferenciada suas experiências também aproximam-se ou sugerem uma semelhança com um modelo de atendimento médico ou psicológico.

Dessa maneira, podemos dizer que a performance mediúnica, salvo algumas exceções, é composta por dois grandes enquadres. O primeiro deles de proeminência pedagógica em que os participantes discutem mensagens espíritas e interpretam experiências cotidianas a luz da doutrina tendo por referência a leitura de algum livro que esteja sendo estudado pelo grupo. Após este primeiro momento a porta é fechada não sendo mais permitida a entrada de ninguém; uma prece é proferida por algum participante indicado pelo dirigente ou então pelo próprio a fim de marcar o início da segunda parte dos trabalhos. Assim, este enquadre traduz uma dimensão mais reflexiva da reunião, embora não só.

Não obstante este momento se caracterizar por uma dimensão reflexiva as respostas pessoais ao cenário não são unívocas e as “vivências corporais” (muito intensas no segundo momento) não se fazem ausentes. É comum as pessoas se encontrarem absortas naquele cenário marcado por serenidade, concentração e parcial silêncio. A música baixa e tranqüila contribui para compor o ambiente ameno durante todo este período. Assim, os médiuns não respondem todos da mesma maneira a esta ambiência que lhes solicita. Alguns se mostram num estado de quase letargia, mais envolvidos pela música e pelo clima; outros, tranqüilos, parecem estar mais interessados nas palavras que são ditas, bebendo-as, engajando-se de maneira mais efetiva nos discursos; e outros, embora com algum grau de atenção,

aparentam estar mais distantes que os anteriores. Na verdade, o cenário do enquadre possibilita mais do que a interpretação de enunciados.

Neste sentido, podemos conjecturar que já aqui os presentes são audiência mas também participantes imersos no contexto de serenidade que sua postura tranqüila ajuda a construir, conferindo sentido às palavras, à música, às energias do ambiente que se mesclam com eles próprios. Um sentido nem sempre passível de verbalização, mas fundamentalmente experienciado, uma vez que sensação, percepção e reflexão estão muito mais integrados do que distanciados. A metagem do enquadre fornece os marcos e orienta a interpretação e conduta dos atores possibilitando o engajamento e as respostas de maneiras e graus um tanto quanto diferenciados; envoltos no ténue véu da serenidade ou no avivar das palavras que chegam a todos fornecendo um fundo comum, o sentir e o refletir se constituem em experiências ao mesmo tempo compartilhadas e singulares que dificilmente são traduzíveis.

O segundo enquadre além da orientação pedagógica comporta também uma espécie de atendimento médico ou psicológico. Desenvolvido durante mais ou menos uma hora, compreende a comunicação com espíritos desencarnados e os diálogos que se estabelecem entre o doutrinador e o médium manifestado. Esta parte da mediúncia inicia-se calma, com uma ou outra voz a sobressair-se por entre os médiuns sentados em volta da mesa, solicitando implicitamente a presença do doutrinador, que coloca-se sem muita demora próximo ao médium que irá iniciar a comunicação. A calma que apresenta-se no início dando a impressão que este momento será uma continuidade do anterior é, no entanto, apenas aparente. Sem demora, neste novo enquadre narrativas e expressões são percebidas de todos os espaços. Dinâmica e pluralidade de sons e jeitos compõem a performance e preenchem o ambiente antes acentuadamente sereno.

Embora não passe despercebido que durante o transcorrer dos enquadres emergem elementos paralinguísticos como gestos e expressões corporais, as narrativas são a dimensão privilegiada neste tipo de abordagem. Conforme Rabelo (1994; 1998), elas são importantes para o desenrolar do ritual primeiro, porque uma história ao ser contada já guarda em si a possibilidade de um fim esperado (embora, isto nem sempre ocorra). Assim, no caso dos espíritos sofredores, ao serem atendidos pelos doutrinadores a expectativa é de que sejam socorridos e evangelizados, ficando a partir de então, sob a tutela dos espíritos

benfazejos. Segundo, em se tratando da transformação dos sujeitos, as narrativas forjadas no ritual descortinam caminhos novos mediante os quais concepções e anseios podem ser redefinidos, pois no que tange as reelaborações identitárias as narrativas são sempre abertura, são sempre o vislumbrar de novos caminhos passíveis de serem explorados pelo eu.

Entretanto, compreender devidamente o desenrolar da mediúnica e da própria transformação identitária que ganha força nestes rituais implica em atentar para uma outra dimensão extremamente importante, que é a corporalidade. Sob esta acepção, importa apreender o corpo numa dimensão que está presente e perpassa todo o ritual, que é a da experiência vivida, isto é, compreender o corpo enquanto fundamento mesmo da nossa inserção prática no mundo. Nesse sentido, a abordagem privilegiada pelo enquadre de que uma vez internalizados os esquemas interpretativos ou os novos significados a partir das narrativas, a ação pode ser reorientada prioriza uma esfera apenas reflexiva, e não dá conta da experiência vivida corporalmente. (Ibid). Desta forma, não se pode simplesmente “fechar os olhos” para o domínio corporal e, no mesmo movimento, equalizar narrativas e identidades. O desenrolar processual destas últimas é relacional e, portanto, imerso nas interações que se dão entre eu, outro e mundo. Compreender os processos identitários nestes termos é perceber, antes de tudo, que os sujeitos são encarnados. Esta é a característica primeira em que se assenta qualquer processo de reconhecimento ou não reconhecimento.

Neste sentido, abordar o corpo enquanto central para a experiência implica em não entendê-lo no domínio de sistemas de representações ou numa esfera meramente reflexiva dos sujeitos. Ou seja, é não conceber o corpo primeiro enquanto organismo biológico, objetivado ou como entidade pré-cultural, em que num segundo momento se trataria de por em contato com o universo da cultura, atribuindo-lhe representações. Agir assim é ainda operar em um plano de dicotomias como as de objetividade/subjectividade, indivíduo/sociedade, mente/corpo. Portanto, anterior a qualquer dicotomia operada pela reflexão em que o corpo aparece como objeto, ele, por já se encontrar inserido no mundo da prática e da ação, é o fundamento mesmo da nossa experiência mundana, onde corpo e mente são um só. Na imersão prática da vida eu não vivo situações e experiencio sensações para, uma vez internalizadas, refletir sobre elas e só depois então agir. O ver, ouvir, sentir,

tocar não se fazem desprovidos de sentido, pois o corpo no momento mesmo em que sente e percebe, significa. Ele se constitui, assim, em um *locus* da compreensão.

E isto é possível porque nesta cumplicidade ontológica entre mundo e corpo, em que o primeiro está sempre ligado ao segundo ou, visto de outra maneira – o que dá no mesmo -, este está sempre lançando-se àquele, situações vivenciadas, outros e eu encontramos-nos de algum modo imbricados, confluindo no corpo, onde várias dimensões da vida são experienciadas. Na vida cotidiana, mergulhada no mundo de sentido e ação eu não tenho um corpo, antes, sou o meu corpo, que, dotado de subjetividade e engajado de forma prática no mundo possibilita que eu me reconheça enquanto eu justamente porque estou com outros, objetos e situações compartilhando significados. A minha inserção prática no mundo é também, assim, uma relação fundante entre situação e outros que é, antes de mais nada, original e anterior à reflexão.

Assim, a imersão no universo religioso conduz a determinadas formas corporais de atentar para as situações que são adquiridas e gradualmente desenvolvidas na interação com outros. O campo uno dos sentidos nos engaja sensorialmente nas situações proporcionando uma compreensão corporificada justamente porque o corpo não é pré-concebido ou anterior à cultura, antes, faz e refaz-se continuamente nela. Possibilidade ontológica, o corpo, ao tempo que nos individualiza incessantemente nos lança no mundo da cultura, da história e das sensações. É nesta perspectiva que Rabelo & Alves (2000, 2001) compreendem o “corpo vivido” ou “consciência encarnada”:

Quando, recuperamos a noção de corpo vivido, a referência ao outro deixa de ser contingente: vem à tona enquanto constitutiva mesma do ser-no-mundo. Minha existência encarnada se tece sob o horizonte da existência do outro; meus gestos retomam e respondem ao outro, nos gestos descubro minhas intenções. Através dos nossos corpos, nossas ações se entrecruzam, se referem mutuamente e por vezes adquirem uma fluência ou um ritmo concertado que nos configura enquanto um nós, sujeito coletivo de práticas e discursos. Habitamos um mundo comum e é dessa sociabilidade primária que posso surgir enquanto sujeito e que, por vezes, o outro, surge enquanto objeto ou me faz surgir nessa mesma condição. (Rabelo & Alves, 2001; p. 08)

O contexto religioso e mais fortemente a mediúnica e o transe talvez sejam o desnudar mais pleno desta condição primeira, co-originalidade que embora sempre presente na vida permanece como pano de fundo, assoalho de toda e qualquer possibilidade que dela

deriva, mas que no ritual torna-se transparente e enriquece o campo de possibilidades de vivência e de sentido onde há uma referencialidade simultânea ao eu e ao outro. Algumas das narrativas dos entrevistados resgatam parcialmente estas experiências em que o self e o outro se engajam mutuamente através das sensações, emoções e percepções compartilhadas através do corpo agora explicitamente estendido.

Ludmila: Outros sentem frio nos pés, nas mãos, né. N sensações. Eu já senti muito. À medida que você, o seu corpo, você vai sentindo, você vai captando as sensações do espírito, que não tá ali grudado no seu corpo, mas tá ali, aí você esquece que você é você. Aí já entra todo o trabalho de caridade e de amor ao próximo, que aquilo não é seu. Pôxa, eu me lembro uma vez de um... me marcou muito, foi um parto. Ela e o filho desencarnaram. Ela chegou a dar a luz, mas... eles desencarnaram. E ela ainda com uma respiração ofegante, difícil. E o meu corpo, eu me via! É uma coisa interessantíssima! Você pensa que é coisa de filme. Quem não tem noção acha que é maluquice, que é coisa do demônio, como eles dizem, né. Mas não. Roupinha de chita, de florzinha assim, sabe? Deitada numa casa de taipa, entendeu? Nunca! Como num segundo você vai ver uma cena dessas?! Por mais que você queira! Não ver! E ela dava a luz a uma criança. Eu sentia todas as dores! Todas as dores. E eu nunca pari na minha vida!

Sabina: Há comunicações que são um terror, sabe? O coração acelera, o estômago gira, gira, gira, gira, você sente um mal estar terrível! Isto acontece quando tenho aquelas comunicações daqueles espíritos que estão mesmo endurecidos, você sente tudo isso no seu corpo, que ele vem com uma carga de energia muito grande, então você sente. E mesmo antes da reunião, você já começa a sentir. Têm dias que quando eu me sento à mesa, mesmo antes de fazer a prece, da coordenadora dizer assim: 'O que você tiver sentindo agora não é mais seu', eu já tô sentindo tudo já desde cedo.

Amanda: Eu vivi uma experiência onde eu estava... eu me via, comecei a me ver em um lugar escuro que parecia tinha acontecido um acidente nesse lugar. E quando eu vi, eu estava em frente a um carro todo esvaçalhado e lá um homem todo ensanguentado. Eu tentei abrir o olho, mas foi uma coisa muito forte, geralmente é uma coisa muito forte, mas aí já tinha alguém sentado ao meu lado, e eu comecei a ouvir aquela pessoa. Eu passei a falar que eu estava num lugar assim e assim... e está acontecendo isso, isso e isso... Então, foi quando eu vi aquela pessoa ali toda machucada. Me deu um pânico! Me deu um pânico, que eu comecei a chorar e disse que não ia conseguir não, junto àquela pessoa. Aí ela falou assim: 'Se você foi levada para este lugar é porque você vai conseguir, não se preocupe que você vai conseguir'. Aí é que começa, né? O doutrinador fala no seu guardião, no seu mentor espiritual, aí você vai se acalmado, vai se acalmado... mesmo assim, foi muito doloroso ver aquela cena.

Janine: Numa ocasião eu levei uma semana inteira, talvez um pouquinho mais, com... uma dor no estômago que não cessava, era aquilo doendo, e eu tinha uma sensação que o meu estômago era uma lata de óleo enferrujada, furada. Eu via isso, eu via meu estômago assim. E eu passei uns dias assim, e não tinha medicação pra estômago que cessasse aquilo. E quando eu cheguei aqui na mediúnica o espírito se comunicou, ele foi suicida, ingeriu algum corrosivo, e ele sentia o estômago daquele jeito, como tinha aquela sensação.

Eu já tive também uma ocasião de ter um espírito no meu campo, e que eu tinha uma sensação, eu tossia bastante, mas era, eu tinha uma sensação de tuberculose. Era de um jeito, que um dia eu comentei em casa. Tussi, tussi, tussi, depois: haja sangue pra eu vomitar! E isso não foi... eu sei que não era eu Janine, sabe?

Joyce: Eu sinto todas as sensações dele [do espírito comunicante]. Naquele momento Joyce não existe. Eu me entrego. É uma coisa assim tão... É aquela coisa assim... E se fosse eu? Como eu gostaria de ser tratada? Eu bloqueava a comunicação algumas vezes, quando acontece que eu não tô com os doutrinadores, e tal. Aí você vê o que você bloqueia e você doutrina a nível mental. Hoje não, é aquela questão assim, eu me entrego mesmo. Eu paro assim: pôxa, como eu gostaria de ser tratada se eu tivesse do lado de lá? Eu ia gostar se alguém bloqueasse, se eu não conseguisse falar, expor o que eu sinto? De falar mesmo, ou às vezes, até de dar uma comunicação assim: Olhe, eu tô bem, entendeu?

Natália: Olha, quando eu começo a psicografar o que eu sinto normalmente é a mão dormente, mas têm entidades que eu não sinto o braço toodo. Chega a dar aflição, parece que cortaram o braço! E às vezes é o braço esquerdo. Eu não sou canhota, eu não consigo nem cortar minha unha com a mão esquerda! Teve uma vez mesmo, que eu fui pra casa, cheguei em casa fique muito mal a noite toda. Eu tinha saído dos trabalhos no centro espírita. Fiquei muito mal a noite toda. Aí liguei pra uma amiga minha do centro e falei: Nete, eu acho que eu tô perdendo meu braço. E ela deu risada e disse vá dormir que vai passar. E acabou. Eu dormir.

No meio da noite eu acordei com todo um texto enorme na minha cabeça para dar pra alguém que eu nunca vi, que eu não sabia nem que existia. O nome da mulher até hoje está na minha mente. E aí eu disse: vou escrever, porque senão eu não consigo dormir, porque eu fechava o olho o texto vinha na minha mente. Aí eu comecei a escrever com a mão esquerda esse tempo todo.

E no dia seguinte eu cheguei ao centro espírita, eu falei: Gente! Alguém tem noção quem é essa pessoa? Quando eu li o nome da pessoa, aí um menino disse: Ah! Eu sei quem é! Ela vem aqui toda terça - terça era o dia que eu tinha doutrinária -, quando ela chegar eu te mostro. Eu então a chamei, perguntei se ela conhecia tal pessoa. Ela disse que conhecia. Eu perguntei se essa pessoa era falecida. Ela disse que era. Aí eu entreguei pra ela a psicografia.

Mas foi uma coisa assim inédita na minha vida. Depois disso várias, vários canhotos me procuram. <R>. Eu digo: por favor, arranje mais alguém, tenha mais alguém aí!

Ive: ... A vidência você não projeta nada. Você ver. Tanto, que cada um ver de uma maneira. Teve um dia mesmo que eu vi na mediúncia um lago com várias orquídeas, orquídea não, Vitória-Régia; e o beija-flor fez um ninho em cima da Vitória-Régia. Menina, eu cheguei chorar de ver essa paisagem, essa coisa mais linda!

Às vezes Também a gente sente assim aquela energia só de tocar no outro. Uma amiga minha estava doente, problema de coluna, eu nem sabia. E ela chegou, sentou assim junto a mim. Ela disse: quero falar com você. Eu disse: tudo bem. Eu estava lendo alguma coisa, fiquei distraída. Daqui a pouco eu sentir uma dor aqui no, aquela dor assim forte. Aí me deu vontade de dizer assim: você tá sentindo uma dor aqui? Mas se ela já tinha me abraçado, tinha falado comigo, eu pensei: O que é que eu vou falar com ela? Ela vai pensar até que eu tô doida. Não, eu vou ficar quieta. E a dor aumentando, aquela coisa incomodando. Aí, eu vi uma freira passar e com uma rosa azul dava a ela. Então, eu cheguei na mesma hora, não perdi conversa, eu botei a mão no lugar e disse você está sentindo uma dor aqui? Ela: Meu Deus! Desde domingo que eu tô de cama. Eu só vim para cá – que era o grupo de estudo – porque minha amiga passou lá, fisioterapeuta, e fez uma massagem. Eu disse: então, cale-se, fique em oração e fique tranqüila, faz de conta que eu não tô fazendo nada. Aí eu com uma mão assim em oração e a outra no local que tava com a dor. Você acredita que daqui a pouco terminou a oração, ninguém nem viu nada, ela abriu os olhos, e eu tirei a minha mão. Passou a dor dela e passou a minha. Na hora assim!

Cora: ...Agora, normalmente o que fica em mim é o lugar onde foi atingido. Principalmente se foi à bala, tiro na cabeça, que foi uma das últimas comunicações. Quando a entidade se aproxima eu já sinto como se tivesse um vazio, um oco na minha cabeça, no lugar específico.

Quando é envenenamento, por exemplo, enforcamento eu sinto falta de ar; quando é envenenamento parece que meu estômago tá tendo um inchaço, o meu estômago tá corroendo tudo. É muito, muito relativo. Mas uma coisa assim que deve ter uma explicação científica que meus conhecimentos não chegaram lá ainda. Mas é uma certeza muito grande, mesmo que você não esteja vendo e ele não diga logo eu sou um suicida, mas quando a entidade se aproxima é muito claro pra mim que é uma entidade assim, assado, cozido. Tá na leitura da energia mesmo, na percepção. Mas isso a gente só aprende com o tempo.

As médiuns ao descreverem suas experiências revelam a confluência de um refletido e um sentido, que em nenhum momento emergem de uma dicotomia. Muito pelo contrário, sensação, estado emocional e reflexão se interpenetram e conformam um só movimento. É assim quando Ludmila descreve, mesmo tempos depois, as emoções que experienciou ao ver, sentir e compartilhar a dor de um parto. Algo extremamente significativo para alguém que possui uma vida marcada por doenças e limitações. Experiências extra-cotidianas como estas transbordam para a vida cotidiana das pessoas de várias formas, sendo fortalecidas a cada encontro semanal. Elas e a cosmologia juntas propiciam a Identidade Social que, para além de uma interpretação de si mesmo, auxilia na reconstrução de pessoa descortinando caminhos de um contínuo refazer-se onde a história narrada de si mesmo pode ganhar outros contornos, sendo possível a ela retraduzir, inclusive, o estigma de que já se sentiu portadora em uma nova leitura poderosa justamente por ser refletida e sentida. Esta transformação pode ser percebida em outra fala de Ludmila:

...Eu saía num grupo eu não dizia a ninguém que eu tomava gadernal, porque antes de eu abrir minha boca pra falar: 'ah, maluca'! Mas não era comigo não, com um terceiro. E fazia aquela curtidão: eu vou comprar gadernal pra você, que você não tomou o seu remédio hoje! Só não sabendo que têm remédios piores que o gadernal. Mas eu me sentia um pouco... inferior por isso. Não entendia ainda. Eu não entendia que esse processo era de amadurecimento ou até mesmo passar mal na vida. Não entendia. Hoje eu já vejo, porque eu fui estudar o Livro dos Espíritos, e vi que a pessoa epiléptica também tem a ver com... com pessoas que em outras encarnações abusaram do sexo ou que mataram excessivamente, que vieram com esse tipo de disfunção, no caso, cerebral, no caso, como eu tenho, que graças a Deus eu não baaabo; eu me bato, batia né, porque hoje eu controlo. E também com o desenvolvimento da minha mediunidade, hoje eu já vejo tudo isso de maneira diferente... Eu sei que a minha questão é outra...

Estes momentos onde o sentir e refletir explicitamente tornam-se um só possibilitando transformações nos discursos identitários. Tal unidade faz-se sentir também nas médiuns Ive, Joyce e Amanda. Joyce chega a mencionar sua total entrega nas reuniões orientada pelo ideal de caridade espírita proposto. Neste momento a sua realização pessoal é pensar no outro, é colocar-se no lugar do outro, a tal ponto de dizer, numa forma extremada e irrefletida, que deixaria de existir. Não obstante este discurso adquira laivos de radicalidade, em um outro sentido parece querer demonstrar através das palavras aquilo que é vivido de maneira radical. Com uma frase a princípio sem muito sentido, Joyce quer demonstrar o sentido que é para ela estar com o outro, estender-se a ele, experienciar emoções aparentemente não suas, mas de todos, ou ao menos de mais alguém, e difusas em um contexto no qual ela as compartilha. É o que experimenta Ive ao ter as visões no contexto coletivo ou quando sente a dor do outro, irmanando-se com ele, sendo a dor dele a sua dor. Dor também sentida por Amanda, que a emociona, a deixa em pânico, pois as imagens constituídas lhe invadem, lhe tocam e desorganizam, mas no momento seguinte lhe constroem a uma outra atitude, outros sons e imagens lhe chegam conduzindo-a à calma e à reordenação, pois estar frente a uma situação da qual tem que dar conta.

As narrativas denotam que na experiência profunda do ritual os *eus* se misturam e se confundem mergulhados em um desalinho de sentimentos/pensamentos, para depois saírem deles renovados ou, ao menos, com outros sentidos, lhes promovendo novas certezas. Estas, passando a servir de marcos definidores para os seus processos de auto-identificação, pois mais do que pensar, sentir e pensar junto a dor, a emoção ou leveza do outro com o outro é também de forma insofismável, sentir e pensar a dor, emoção e leveza de si mesmo; é trazer à tona situações que talvez na cotidianidade só ocorressem naqueles momentos de crise identificados por Giddens (2002), mas que também por Giddens, no momento atual tais momentos são cada vez mais cotidianos. Experimentar sentimentos tão radicais no contexto ritual pode ser, entre outras tantas milhares de possibilidade, um preparo para vivenciar de forma mais segura as incertezas cotidianas que quase sempre aparecem, na medida em que trabalham corporalmente questões existenciais de difícil manejo, como a dor, o sofrimento e a morte, estas tão claras, por exemplo, nos discursos de Natália e Cora.

Ao experimentar determinadas sensações de dor, tristeza, conflito, ou mesmo de serenidade em alguns casos, as médiuns sabem tratar-se de um outro, mas de um outro que

é relido corporalmente. As idéias e as emoções simultaneamente se imbricam no corpo, numa dimensão tal em que as idéias longe de serem apenas refletidas, são sentidas e as emoções no exaltar do sentir, refletidas. O corpo torna-se assim uma arena na qual as histórias, emoções e o próprio eu são narrados, o palco onde símbolos e dimensões de sentido são compartilhados pelos participantes numa sintonia que nos permite pensar não em um “eu” e um “ele”, mas em um “nós”. Na cumplicidade dos participantes imediatamente reverbera o sentido da experiência vivida e a ação pode ser mutuamente orientada, retratando a “fluência ou o ritmo concertado” ao qual Rabelo e Alves se referem. Experiências estas que encontram o seu epicentro no ritual, mas que ainda se estendem para além dele, repercutindo o seu significado para a vida cotidiana, como demonstram Janine e Sabina em seus relatos, ou quando – assim como Amanda - as médiuns contam outras histórias demonstrando o peso que adquirem essas experiências religiosas em suas vidas, significando fatos tecidos nas interações mais corriqueiras:

Eu estava em casa, e meu ex-marido estava conversando sobre um amigo policial que tinha sido assassinado. E quando ele começou a falar eu comecei a me sentir mal, aquela sensação que parece que você vai desmaiar, que sua pressão baixou, sabe? Você teve uma queda de pressão. Aí me deitei, meu Deus, o que eu tô sentindo?! O que eu tô sentindo?! Mas eu nem para pegar o evangelho, para ler o evangelho. Deixei me levar por aquilo. Então, eu fui pra Casa de Oração. Ainda bem que eu tive forças para ir tomar um passe; e quando eu deitei na cama, no atendimento de Irmã Elisabeth, comecei a ouvir coisas, comecei a... dar a comunicação. Foi um espírito que se afinou com a minha energia e aí veio comigo, ainda bem que veio, né? Porque minha energia caiu a partir do momento que me senti mal, e esse era um espírito doente mesmo, espírito precisando de ajuda. (Amanda).

Eu cheguei à mediúncia e pedir a uma companheira. Eu disse assim: Eu não sei. Aconteceu uma coisa comigo hoje que eu achei assim muito estranha, e há dias que eu venho num... num desânimo. E aí eu pedir que ela visualize meu campo porque eu não estava conseguindo. E ela me disse assim: Olhe, é um ente muito querido seu que os espíritos se aproveitaram - não era assim uma coisa de me fazer sofrer -, mas os espíritos se aproveitaram da sua energia para ajudá-lo a se curar, para ajudá-lo a expelir a energia da quimioterapia. E é por isso que você está se sentindo assim.

E eu não havia conversado com ninguém do centro; ela não sabia que um dos meus irmãos tinha desencarnado. Ele era fumante

inveterado, e teve câncer de pulmão, e em seis meses, da descoberta até a morte foram seis, sete meses, e ela não sabia disso!

Aí disse assim: Como vocês se queriam bastante, você é portadora dessa energia que pode ajudar. Os espíritos estão usando. Você precisa ter paciência.

E então... eu fui tomando assim passes pra poder, na intenção de ajudá-lo e tal, e num final de um certo período, que não foi longo também, eu fiquei bem e uns meses depois eu tive notícias dele. Nós estávamos fazendo o evangelho na casa da minha irmã e eu sentir quando ele chegou e sentou ao meu lado. Eu perguntei como ele estava. E ele me disse que estava muito melhor. Disse que naquele dia era aniversário de desencarne dele e aquele era o primeiro ano - porque já tinham se passado dois outros, já era o terceiro -, e era o primeiro ano que ele estava sem recaídas. Que apesar da saudade que sentia dos filhos, da esposa, mas ele não estava com recaídas, que era o primeiro ano que ele estava assim, podia dizer que estava bem. E o organismo danificado já estava quase estabelecido. (Janine).

Um dos motivos pelos quais as experiências corporais e mediúnicas transladam para a vida cotidiana é porque nos rituais além da manipulação dos símbolos e significados as interações e atenção corporal são também nutridas por processos imaginativos desenrolados ao longo da mediúnica, através dos quais é proposto e elaborado um complexo jogo de imagens. Acionadas nos diálogos travados entre médiuns e doutrinadores, em relação aos primeiros, as imagens compõem a narrativa de fragmentos de uma história e um determinado estado emocional vivido. Em se tratando dos segundos, fazem parte de suas técnicas corporais que implementam a fim de convencer e/ou socorrer os espíritos, buscando a alteração do estado em que se encontram. Assim, o doutrinador possui a habilidade tanto de compreender as imagens oferecidas por espíritos e médiuns, quanto de propor outras.

Isto pode ser observado nas referências que as médiuns fazem às intervenções dos doutrinadores que, ao compreender as imagens e sensações transmitidas por eles procuram emitir outras que revertam as primeiras. Enfim, as imagens dizem algo acerca do estado do outro, de si ou do contexto, como fica patente em Janine quando fala que sente e ver o seu estômago como “uma lata de óleo enferrujada”, ou Cora que narra as imagens e sensações de vazio e buraco na cabeça associando imediatamente a um significado do que isto pode representar, ou ainda em Ive, que tenta descrever de forma imagética a sensação de enlevo

que lhe transmite o espaço naquele momento vivido. Nas experiências de todos, enfim, são acionadas diversas imagens e sensações que traduzem a si e aos outros no contexto.

Assim, na dinâmica performática uma das dimensões do “corpo vivido” é a abertura de possibilidades novas, ou seja, é a criação descortinando novos caminhos. E isto é possível justamente porque os processos imaginativos proporcionam novas projeções do “eu”, do ser e de agir. Desenvolvida no contexto de significados compartilhados e de orientação mútua do ritual, a imaginação abre novas perspectivas de realidade e, conseqüentemente, possibilidades futuras de se situar no mundo e frente a outros, influenciando de forma decisiva a experiência transformacional pela qual os participantes passam (Rabelo et al, 1998; 1999; Rabelo, 2000). Conforme a autora, a imaginação é compreendida por Sartre enquanto:

... Uma atividade de síntese que organiza vários elementos (um dado conjunto de formas, sombras, cores; poderíamos dizer também de movimentos, odores e/ou sons) em uma situação na qual o objeto representado se faz subitamente presente. (...). Não se trata de um trabalho intelectual: a imaginação não formula conceitos ou relações ideais; produz um senso de presença fundado nas qualidades sensíveis do objeto. A imagem de um ente amado que já faleceu suscita de imediato a dor da perda antes que um reconhecimento dos traços ideais do seu caráter e comportamento. Diferente da simples percepção, entretanto, a imaginação envolve uma criação contínua. Nela, diz Sartre, o elemento representativo ‘é atravessado de ponta a ponta por uma corrente de atividade criadora’. (Sartre, 1996: 30). (1998, p. 04).

A imaginação contribui para a formação de um substrato qualitativo essencialmente novo envolvendo – como percebido nas narrativas - imagens, sentimentos e emoções experienciados a partir da síntese de outras imagens não restritas ao âmbito puramente psíquico, mas também captadas pelos diversos sentidos corporais em que imagens táteis, olfativas, sonoras, visuais são constituídas. A imaginação é, assim, encarnada; ela sugere um senso de sintonia, ou melhor, unidade entre consciência, corpo e situação. O contrário talvez fique melhor dito: o senso de unidade entre corpo, consciência e situação, que parece se explicitar com mais veemência no ritual, conforma a possibilidade da imaginação. A consciência indissociável do corpo sempre como pano de fundo, desnuda-se agora, deixa-se ver na performance multifacetada do ritual, onde a primeira situada a partir do segundo é munida de suas possibilidades de existência. Há um engajamento corporal no mundo

através do qual a compreensão funda-se e realiza-se. É por meio desta unidade que a transformação torna-se possível. (Rabelo et al, 1998; 1999; 2000).

Neste sentido, o experienciar do ritual não é vivido pelos seus membros, como parece supor Kapferer, em níveis ou planos distintos em que a partir dos enquadres propostos ora há um engajamento sensorial ou corporal dos participantes, ora se dá um afastamento desta performance possibilitando uma reflexão da experiência vivenciada. Sentir e refletir confundem-se, fundem-se pela simples razão de uma existência co-originária no mundo. O sujeito cognoscente é íntimo e simultaneamente o sujeito corpo. Não há um momento primeiro em que sinto para no momento seguinte refletir acerca do sentido. Eu, outros e situação encontramos-nos mergulhados num mesmo universo em que respondo aos diversos estímulos externos que me chegam não por uma passiva captação de significados inscritos em símbolos ou por uma significação que atribuo após a captação desordenada dos sentidos, mas por uma significação forjada no momento mesmo da sua vivência em que a interpretação longe de ser um movimento puramente reflexivo ou simplesmente corporal é antes os dois. Imersa no ritual, a experiência plena do transe opera a fusão do corpo, imaginação, situação e imagens. Discursos, posturas e movimentos desenham o contexto interacional e da ação, mas também são eles invadidos e delineados abrindo um vasto horizonte de transformações e certezas pelas quais a trajetória do eu pode ser trilhada, ganhando vida nas narrativas dos adeptos:

Uma vez eu dei uma comunicação de uma pessoa que tinha desencarnado de acidente de carro. Eu sentir muitas dores, muitas! Que eu não conseguia nem mexer o pescoço no final da comunicação. Mas no final do trabalho, da mediúncia, eu tava com muito sono, a dor já tinha passado. Eu só pedia cama. Mas, eu me sinto gratificada, porque eu acho que é a prova de que tudo aquilo que acontece é verdadeiro, não é nada da minha cabeça. Isso me dá uma certeza, quer dizer, afirma mais tudo aquilo que eu acredito.

Olha, depois do espiritismo a minha mudança foi total! A mudança é aquela questão de você tentar... você pode até não conseguir naquele momento, mas se você insistir. Ah! Reforma íntima, você: Pôxa! O que é isso? Como dá o primeiro passo? É o que você pensava: se tem algo que te irrita muito, te deixa muito mal, é só que ele te domina, você que tem que dominar, não ele a você. Aí, você tem que estudar. Eu mesma, quando ficava muito estressada, muito nervosa, eu cheguei ao ponto de ter uma neuropatia vegetativa. Eu paralisei todo esse lado, fui parar no

medico, tomei dez miligramas de Diazepan, só pra acordar uma e meia da tarde do dia seguinte, isso foi bom? Foi **péssimo** pra um ser humano! É sinal que eu não controlava as minhas emoções, eu não me conhecia tão bem assim...

O que eu aprendi com a doutrina espírita é a minha mudança. Eu falo a pessoa eu, eu enquanto ser humano, enquanto espírita. Agora se eu fiz, ou estou fazendo as coisas que eu já, loucuras mil, mesmo eu estando aqui no espiritismo eu já fiz, não tinha uma consciência maior, por isso que eu não me sinto tão culpada. Aí meu Deus! Eu atribuo à questão de, olha, hoje eu não faria, eu pesaria na balança, eu ia pensar assim, se eu fiz, eu ia machucar alguém, hoje eu me coloco no lugar daquela pessoa... (Ludmila)

Foi um processo lento, está sendo um processo lento porque eu ainda estou, nós estamos em transição o tempo todo né, então me ajudou a me ver a me conhecer melhor como uma pessoa, uma filha de Deus que merece ser feliz, que merece tudo de bom que essa vida pode me dar. Eu não pensava assim, eu vivia aquela coisinha ali: Não, eu tenho que viver isso mesmo. E aí o espiritismo foi mudando a minha cabeça, foi mudando a minha forma de ver as pessoas, de me comunicar mais. Eu chegava aqui entrava muda e saía calada, nos meus primeiros grupos, hoje em dia já é diferente, já consigo, não que eu tenha perdido toda a minha timidez, que eu ainda sou muito tímida (risos), mas... muita coisa mudou. Minha forma de tratar meus filhos, Joriel foram três anos, quatro, eu sempre tive muita dificuldade com ele. Por exemplo, pra ensinar a fazer uma atividade eu ficava logo nervosa, eu já dizia você vai apanhar se você não fizer isso certo! Eu não tinha um pingo de paciência. Hoje, graças a Deus, é diferente. Eu mudei, eu tô mudando. Eu era uma pessoa que vivia o tempo inteiro com a cara fechada, de mal com tudo, por nada, e graças a Deus agora eu consigo ser diferente. (Amanda)

Eu acho que pra mim é um tempo bom, sabe? Até de me aliviar de alguma angústia, de alguma ansiedade, porque, de repente a gente tem isso no contexto espiritual, e nesse trabalhar a mediunidade vai ajudando e você vai se libertando dessas coisas também, de questões suas. Porque com os espíritos infelizes a gente também aprende. (Janine)

Mas, o corpo/consciência que vive e experimenta a transformação no bojo dos processos de auto-identificação forjados no contexto religioso e até mesmo fora dele não o faz livre de qualquer condicionamento ou conformação cultural. Inscreve-se nele uma história, uma tradição, um hábito que no corpo adquire sons, jeitos, cores, tons e formas refletindo um *ethos*. De certa maneira Mauss (1974) desenvolve esta idéia ao estudar as “técnicas corporais”, ou seja, as mais variadas formas pelas quais os homens servem-se de

seus corpos nas diferentes culturas, desenvolvendo *habitus* – uma razão prática coletiva e individual – que lhes são próprios. Sendo o corpo o primeiro e o mais natural instrumento do homem, o autor entende por técnica um “ato tradicional eficaz” que embora, sob este aspecto, não divirja dos outros atos como o simbólico, o mágico ou o religioso, diferencia-se deles, no entanto, porque é sentido por aquele que o executa como um ato mecânico, físico ou físico-químico. Todavia, através dos relatos etnográficos que fornece, Mauss procura argumentar como as técnicas corporais englobam muito mais do que um simples ato corporal na medida em que abarcando três dimensões: o biológico, o psicológico e o social, elas remetem, antes sim, a uma concepção de “homem total”. A crença, a tradição, a educação e mesmo a imitação fornecem certos estímulos psicológicos para a realização de certas disposições corporais. Existe assim, uma atitude biológica resultante de motivações que atendem a um direcionamento e modelar sociocultural. E se é verdade que este saber fazer corporal, conforme argumenta o antropólogo, só encontra a sua possibilidade de existência e transmissão por meio de uma tradição, na qual distintos jeitos do corpo, bem como o seu adestramento caracterizam as civilizações, não é menos verdade que em contextos menores, mais circunscritos isto também se dê. A propósito da religião, ela proporciona através da sua cosmologia e práticas não só o tipo de controle de certas emoções e a liberação de outras, como também conforma uma certa modelagem corporal. Talvez seja por isso que Mauss tenha dito: “Penso que há necessariamente meios biológicos de entrar em comunicação com Deus’.” (p. 233).

Preocupado com a mediação entre subjetividade e objetividade Bourdieu (1983) ao desenvolver o conceito de *habitus* de certa maneira está próximo da forma como Mauss compreende as técnicas corporais inscritas numa cultura. Sendo o *habitus* um sistema de disposições duráveis adquirido e sedimentado a partir de um meio objetivo, os atores, na medida em que fazem parte de um certo contexto social, grupo ou classe, internalizam deste meio gostos, estilos, posturas e disposições corporais que em contato com uma situação geram as práticas. Adquirido no horizonte de sentido da cultura, o *habitus* não só se encontra enraizado no corpo conferindo-lhe uma dimensão que extrapola o âmbito meramente individual ou subjetivo – já que através dele inscreve-se no corpo uma história social e uma tradição – como se assenta num plano anterior a uma pura cognição ou planejamento, tendo em vista que as disposições corporificadas produzem um senso

prático, um saber corporal tanto mais eficiente quanto mais sedimentado estiver em um âmbito pré-reflexivo.

O *habitus* além de possibilitar o nosso não estranhamento com outros, já que é forjado ao longo de um contexto socializador, nos distingue neste amplo universo da cultura, pois marca a nossa posição particular no mundo conquanto pertencente a determinados grupos, instituições ou tradições geradoras de *habitus* que lhe são próprios.

Acredito ser precisamente isto que ocorre na mediúncia e em todos os espaços e atividades do centro, onde um certo jeito de ser é modelado cognitivamente e corporalmente – aventuro-me a dizer: é criado e inculcado neste contexto um *ethos* no sentido de Geertz, mas acrescido de uma importante dimensão corporal. Todavia, não sem levar em conta, ou pelo menos, mesclar-se a outros *habitus* oriundos dos trajetos e biografias particulares que, por sua vez, enredados nos processos socializadores aos quais os indivíduos estão atrelados antecedem e extrapolam o cosmos do centro, mas que também de forma irrefutável vêm compartilhar-lhe o cenário, confundindo-se com ele, em momentos coadunando-se, em outros se confrontando. Em alguma medida, tal movimento, fazendo parte do que Weber (1974) reconheceu enquanto uma constelação de interesses que é continuamente negociada entre os agentes na dinâmica das interações. Talvez por isso a situação de indecisão e vergonha vivida por Amanda ao mesmo tempo em que articulava e negociava no contexto mediúncico imagens da religião que participou durante vários anos antes de professar a doutrina de Kardec, a umbanda:

Uma vez eu até fiquei assim: meu Deus, eu vou dar essa comunicação!... primeiro, eu tinha dado uma comunicação de um espírito assim, que ele estava... tava... ééé... transformado em um... em um animal, tipo uma cobra rastejando. Foi tipo um desdobramento. Eu me vi naquele lugar e aí vi aquele ser ali no chão, rastejando; e aquele ser estava precisando de ajuda, mas eu não sabia como, eu não sabia como ajudá-lo. Aí alguém ficou conversando comigo: Não tenha medo. Vá, pode ir... Daqui a pouco eu senti que aquele ser ia pular em mim, aquela cobra, aquele bicho ia pular em mim, entendeu? Aí fiquei desesperada. – ‘Não, se desesperar não, seu guardião está aí, não sei o que’. Aí, quando ele pulou em mim veio a comunicação. Aí, pronto! Aconteceu a comunicação. Quando eu tô terminando a comunicação... veio um espírito... ééé... de um caboclo que ele queria dar... a fala dele, só que eu... sinceramente... eu... eu... fui preconceituosa, tive vergonha. Eu não queria deixar aquilo

acontecer ali por saber o lugar, não sei o que, sabe, né? Aííí, mas ele disse que tudo bem, entendeu? Que ele estava querendo ajudar aquela pessoa já há muito tempo. Me agradeceu, e às pessoas que estavam ali ajudando também, que... ééé... foi um trabalho muito difícil, mas que precisava ser feito.

Isso já aconteceu outras vezes, de eu está sentada na mesa e aí ouvir assim ó, a pessoa assim no meu ouvido: - 'Louvado seja nosso Senhor Jesus Cristo' - prá eu falar - e eu calada. - 'Louvado seja nosso Senhor Jesus Cristo'. Pode falar minha filha, não tenha vergonha não! <R> Aí eu falei, eu deixei a comunicação acontecer.

A cosmologia da umbanda está presente não só nas imagens e sentimentos projetados por Amanda, muito pelo contrário, através de muitos adeptos do centro ela se presentifica, travando contatos nem sempre agradáveis com os símbolos espíritas. É na medida dos *habitus* cultivados em socializações pregressas dos participantes e engendrados pelos mesmos no universo cosmológico espírita que podemos compreender as imagens que dialogam e os sentimentos suscitados. É nesta mesma perspectiva que podemos apreender a postura de uma participante quando encontra-se na qualidade de doutrinadora na mediúnica e se abstém de dar o passe, pois ela só o faz tocando no corpo daquele que o receberá, e ela sabe que na doutrina espírita as energias podem e devem ser transmitidas dispensando a necessidade do toque. Nesta medida, em algum aspecto a doutrinadora e Amanda sentem-se desconfortáveis pelos *habitus* que carregam e vêem compor o cenário. Outros, no entanto, de maneira bastante diversa, dialogam com os caboclos, trabalham com eles no contexto espírita e, ao que parece, conseguem operar sem problemas com os campos simbólicos destes dois universos. Seja como for, ou constringendo ou favorecendo o desempenho dos médiuns, o mais importante, contudo, é que, a despeito mesmo do espiritismo primar por uma delimitação muito própria do seu campo, as cosmologias se encontram e dialogam por meio das interações e performances dos sujeitos, proporcionando novas sínteses, novas direções abertas para os sujeitos narrarem suas histórias e dizerem quem são.

É sob esta mesma acepção que vemos, fruto de uma tradição católica, o Pai Nosso na voz dos adeptos em muitas das reuniões, ou mesmo a alusão a exercícios de meditação e ioga em outras, além das diversas narrativas repletas de explicações de cunho científico - psicológico ou biomédico - a intervir no eu e no corpo. E, talvez ainda mais significativo, nas reuniões mediúnicas não só espíritos sofredores e revoltados se comuniquem, constituindo um diálogo em que da parte do doutrinador a mensagem espírita é a tônica,

mas outras vozes exteriorizadas dos médiuns se façam ouvir: vozes de padres, de índios, de caboclos... compondo o palco multivocal onde os sujeitos extravasam emoções, as sentem, as resignificam e, o que é mais substantivo, encontram por meio deste dialogar e deste negociar a possibilidade transformacional de suas experiências; vislumbram e vivenciam a abertura de novos horizontes, de outras dimensões de sentido em que uma condição ou situação na qual estão envolvidos eu-mundo-outros pode então ser revista sob uma nova luz.

Sem dúvida, todo o contexto espírita e mais particularmente os rituais nos quais o corpo e o eu são chamados a ser uno favorecem à reelaboração de sentimentos e identidades, abrindo, face as experiências vividas, perspectivas do fazer e refazer da própria vida. A performance mediúnica se traduz, assim, em um contexto abundante de recursos que uma vez criados pelos próprios participantes os absorve, traga-os para o seu interior onde, sendo lá forjado o social e o subjetivo precisamente porque, parafraseando Geertz, proporciona uma leitura cognitiva e sentimental de si mesmo, e o cotidiano pode então iluminar-se sob um novo enfoque.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Durante este trabalho procurei compreender em que termos são processadas relações na religião espírita mediante as quais interagem tanto significados cosmológicos quanto elementos identificadores de biografias, pertencas e *habitus* dos participantes. Levando em consideração trajetórias religiosas, histórias de vida e hábitos adquiridos busquei perceber em que medida os sujeitos atuantes neste espaço religioso desenvolvem suas práticas e negociam significados com o modelo genérico proposto pela religião, em uma dinâmica sempre contínua das interações mesmas onde ocorrem, por um lado, possíveis transformações nas maneiras de pensar, agir e ser dos adeptos e, por outro, a partir das percepções e *habitus* engendrados pelos participantes, certas reconfigurações do próprio contexto espírita.

Todavia, para que este núcleo de discussão se mostrasse profícuo foi traçado um percurso que o iluminasse e desse suporte a construção na qual encontram-se no cerne de meu esforço dissertativo sujeito, contexto e processos de identificação. Para tanto, de forma diferenciada procurei abarcar a situação da religião e de suas conseqüentes e intrincadas relações com o universo social moderno, tentando, em seu aspecto amplo – algo nada fácil de fazer, tendo em vista a abrangência do tema - delinear linhas demarcatórias da religião na Modernidade, e, por um ângulo específico, identificar a religião espírita neste universo. Assim, em um primeiro momento caracterizei um período repleto de transformações relacionadas pelos pensadores desta problemática a duas diretrizes que as orientam: Razão e Sujeito. Elas são, assim, consideradas os antecedentes e conseqüentes, nos planos teórico e empírico, do que veio a ser entendido por Modernidade. Os encontros, desencontros e desdobramentos destes dois grandes eixos foram abordados, ao menos parcialmente, tentando compreender como a religião se insere neste imenso universo no qual longe de desaparecer, se reelabora e multiplica criando e atendendo demandas dos sujeitos e conjunturas modernas. As discussões acerca da secularização e dessecularização; religião, Estado e Globalização; pluralismo religioso; privatização e trânsito religioso tornaram-se, então, imprescindíveis a uma abordagem que prima pela compreensão da opção religiosa em uma conformação social de reflexividade, escolhas e, em grande medida – embora não

total e completa como querem alguns autores, a exemplo de Giddens –, de crises e inseguranças.

No momento seguinte voltei o foco para as construções cosmológica e histórica do Espiritismo na Modernidade. Oriunda do contexto moderno, tal surgimento acarreta ao bojo da formação desta religião características modernas traduzíveis em um cosmo coerente, sistematizado e racional ao interior do qual forjam-se categorias explicativas que a sustentam e dão-lhe sentido. Desta forma, noções mais amplas da cosmologia como: carma, reencarnação, evolução, energias, mediunidade, livre arbítrio e determinismo foram descritas tal e qual aparecem na doutrina e problematizadas tendo em conta estudos de autores que se ocuparam da temática “religião”. Nesse sentido, “visão de mundo” e *ethos* de Clifford Geertz, assim como “religião ética” e “constelação de interesses” de Max Weber foram alguns dos conceitos resgatados a fim de projetarem luz ao estudo ora apresentado. Outros trabalhos diretamente voltados para a religião espírita se constituíram em um forte suporte desta pesquisa. Assim, foram de extrema relevância as contribuições, por exemplo, de Sylvia Damázio, Emerson Giumbelli e Maria Laura Viveiro de Castro, cuja discussão sobre a “noção de pessoa” no espiritismo foi central para entender a cosmovisão espírita.

Além disso, discuti implicações para o diálogo estabelecido entre o espiritismo, através de suas categorias, com outras instâncias modernas orientando posturas e relações às vezes harmônicas, às vezes conflituosas, no cenário mundial e mais especificamente no brasileiro, em que visivelmente se defrontavam e se imbricavam elementos tidos tradicionais quanto modernos. Tendo esta concepção de fundo enquanto norte é que vimos como, durante o seu crescimento no Brasil, o espiritismo se desenvolveu por duas principais vertentes, cuja preponderância foi a da corrente religiosa, marcada esta pela atuação dos médiuns receitistas que, em transe, faziam consultas e distribuía receitas médicas, geralmente homeopáticas, para a população carente, preenchendo em alguns momentos e em certo sentido as lacunas deixadas pelo Estado, além de – o que, de fato, é mais importante – interagir com o imaginário popular, conferindo-lhe sucesso em relação a vertente científica, bem como o seu estabelecimento definitivo. Durante o seu histórico, o espiritismo também ofereceu diversos serviços assistenciais – entre os quais estavam a criação de albergues e hospitais – e propiciou as sessões de desobsessão para o tratamento de obsidiados. A atuação espírita conferiu aos adeptos sérias contendas tanto com o catolicismo, quanto com setores da área médica, como a psiquiatria e a medicina legal.

Torna-se notório, assim, o “delineamento identitário” espírita - em sua conformação cosmológica e no processo histórico – enquanto construção de um conjunto de signos identificadores e diferenciadores da religião, delimitando fronteiras e marcando seu espaço no universo cultural brasileiro, oferecendo, com isso, uma *Identidade Social* para os crentes que é fortalecida e atualizada constantemente por meio dos significados e práticas mobilizados no espaço institucional. A etnografia, por conseguinte, constituiu-se em um recurso relevante na observação de como as atividades tornadas rotineiras emergem, sob diversos aspectos, nas narrativas dos entrevistados, e auxiliam na transformação dos mesmos. Orientada pelo objetivo que me movia procurei reconstruir a estrutura e o funcionamento do Centro Espírita Casa de Oração Bezerra de Menezes, a COBEM, registrando organização e performance dos rituais, bem como posturas e comportamentos dos participantes. Registros estes que, indubitavelmente, contribuíram para uma melhor compreensão das entrevistas realizadas. Sob esta acepção, dentre todos descritos, os departamentos doutrinário e mediúnico com suas respectivas atividades (atendimento fraterno, doutrinárias e grupos de estudo relacionados ao DED; e passes, desenvolvimento mediúnico, atendimentos espirituais e mediúnicas de competência do DAM) demonstraram contribuir de maneira contundente para a mudança comportamental e a elevação de padrão vibratório dos adeptos, tendo em vista que em muitos destes momentos são experienciadas fortes emoções e sensações corporais imiscuídas aos significados manipulados na religião, orientando os indivíduos à reforma íntima. Aliás, esta é a proposta fundamental do espiritismo: a reforma moral do homem, buscada por meio dos postulados do estudo, da caridade e da mediunidade. Um caso contado por um doutrinador em entrevista retrata muito bem esta concepção espírita:

Conta-se que um dia os homens muito preocupados com os problemas sociais da Terra resolveram reunir nos EUA os embaixadores de todas as nações do mundo na casa do embaixador americano. Eles estavam discutindo por que tanta guerra? Como resolver a fome? Como os países mais ricos ajudariam os mais pobres? Mas eles só discutiam dentro dos aspectos matemáticos, econômicos, o papel das fronteiras, o papel das guerras étnicas. Como resolver tudo isto? Até que de repente na sala em que eles estavam entrou uma criança de oito anos que atraiu a todos. Ela queria brincar. Esse menino era filho do embaixador americano. E o embaixador ficou assim um pouco constrangido para tirar o menino dali, porque não queria ser grosseiro. Então, ele viu uma revista em cima da mesa que tinha o mapa dos EUA, um mapa todo colorido. Aí teve uma idéia, recortou o mapa, e mostrando ao menino disse: ‘Olha, eu vou recortar aqui este mapa, com os

diversos Estados, e aí você tente colar tudo para formar de novo o mapa original, como se fosse um quebra-cabeças'. O menino saiu. Ele pensou: 'vai levar o dia inteiro para ele fazer isto'. Mas não passou nem cinco minutos e o menino voltou com a assistente dele e disse: 'Pronto papai, já fiz.' O pai olhou, disse: 'Mas como?' E perguntou à babá: 'Você quem fez?' 'Não senhor, foi ele quem fez.' Ele perguntou ao filho: 'Como é que você conseguiu isso tão rápido?!' Ele disse: 'Foi porque eu construí o homem.' 'Mas que homem?' 'O homem que estava do outro lado do mapa'. Porque do outro lado do mapa, quando ele recortou tinha um rosto de um homem. Então, se nós conseguirmos reconstruir o homem, reconstruiremos o mundo todo. Essa é a nossa tarefa.

Todavia, esta proposta efetivada através dos discursos doutrinários e práticas implementadas atinge os participantes em graus diferenciados, pois é constantemente negociada com os significados e hábitos dos sujeitos constituídos ao longo de suas biografias e trânsito religioso. A análise da dinâmica relacional no centro mediante a qual os processos de identificação são forjados mesclando percepções religiosas com estilos de vida, práticas e posturas não poderia, neste sentido, prescindir de um olhar mais acurado sobre a composição do grupo que serviu de universo amostral da pesquisa, desnudando-lhe tendências e signos valorados. Nesta perspectiva, grau de instrução formal elevado, hábito de leitura e apreciação pela aquisição de novos conhecimentos aparecem como traços relevantes deste pequeno coletivo. Além disso, somadas a estas características, outras, a exemplo da busca por uma inserção vantajosa no mercado de trabalho e determinados hábitos de lazer, como viajar, admirar a natureza, ir a teatros e cinemas apontam para a constituição de um grupo pertencente a uma classe média. Constitui-se em outros aspectos dignos de nota a preponderância da burocracia e impessoalidade cada vez mais marcantes nas rotinas implementadas no centro com o intuito, me parece, de dar azo a uma certa dimensão "profissional" das atividades desenvolvidas naquele espaço. Algo que modela o contexto da religião, mas, antes de qualquer coisa, apresenta-se como traço das pessoas do centro que, de maneira geral, são bastante reservadas e preservam com muito cuidado a dimensão privada de suas vidas, onde têm pouco espaço relações mais íntimas¹, preferindo-se o contato mais distante.

Uma dimensão fundamental que perpassa a análise é a "Reflexividade". Marca distintiva do mundo moderno ela, de certa maneira, emerge continuamente das narrativas dos pesquisados, tendo em vista ser fundante para suas reelaborações identitárias. Estas são

¹ Há sempre, é claro, exceções a este respeito.

tecidas e reconstruídas reflexivamente *a posteriori* mediante escolhas ao mesmo tempo fruto e determinantes das trajetórias. Considerando que os processos de identificação e as narrativas do “eu” passam pelos projetos reflexivos dos atores sobre si mesmos, estes sujeitos, em se tratando de suas “religiosidades”, traçam um percurso de ingresso e abandono de uma série de religiões buscando em tais espaços simbólicos adequação às suas visões de mundo e respostas para suas demandas existenciais. Tal busca aparenta ser satisfeita no universo espírita, que a princípio coaduna-se com as aspirações destes indivíduos já que possui como traço basilar, fundamental mesmo para a sustentação de todo arcabouço cosmológico a idéia de livre arbítrio que ajusta-se por um outro prisma às percepções e práticas que estes sujeitos têm de livre escolha. Isto é, ao que tudo indica, salta aos olhos a oferta religiosa de explicações e conforto sem, no entanto, ferir algo tão caro no contexto moderno e para estes participantes: a noção de individualidade envolta na reflexividade e possibilidade de alternativas.

Por outro lado, obviamente que a trajetória realizada por outras religiões deixa sua marca indelével naqueles que a traçou, e vem compor discursiva, corporal e emocionalmente o contexto de que hoje fazem parte a despeito do “discurso de pureza” que praticamente toda religião procura sustentar. É o que fica evidente tanto na observação dos rituais, onde é comum a manifestação de signos de outras religiões como a umbanda, o candomblé e o catolicismo; quanto pelos sentimentos experienciados e narrados pelos entrevistados quando são chamados a vivenciar aqueles momentos singulares em que num mesmo contexto tantos contextos simbólicos se encontram e se cruzam demonstrando insistentemente o caldeirão cultural do qual fazemos parte, e ignorando indolentemente qualquer objeção a este respeito.

Em um outro sentido, as reelaborações narrativas pelas quais os sujeitos se reconhecem e redefinem a si e aos contextos encontram aparato no referencial espírita com o qual se afinam, manipulando e incorporando elementos que se identificam para compor a leitura que fazem de si mesmos e do mundo. Isto torna-se possível por causa da *Identidade Social Religiosa*, no sentido de Goffman, que tanto favorece processos de trocas nos quais as identidades se intercambem, quanto funciona como fonte de auto-conhecimento, englobando, inclusive, saberes de outras áreas - como faz com a psicologia-, com os quais os adeptos se identificam, já que, por sua vez, faz parte de suas biografias compondo espaços sociais outros.

Levando, então, em consideração os constantes diálogos com outras instâncias sociais e a absorção que procede de outros significados trazidos e incorporados através, inclusive, dos próprios crentes espíritas, a doutrina de Kardec elabora e oferece um arcabouço sistematizado de explicações e satisfações tanto para questões existenciais, como o sofrimento e a morte, quanto para dilemas do “eu” muito peculiares destes tempos, envolvendo inseguranças, fragmentação, reflexão, escolhas... enfim, ansiedades. Nesta direção, mesmo alguns dos entrevistados construindo uma relação com a doutrina permeada por permanências e afastamentos, estes e mais todos os outros procuram tecer uma coerência narrativa que, sem dúvida, se dá *a posteriori*, em cada visada que fazem de suas histórias explicando os acontecimentos marcantes de suas vidas em grande medida respaldados nas categorias e procedimentos espíritas. Os dramas psicológicos, sentimentais e de doenças contados por Ludmila, Jorge, Manuela e Natália podem até parecer mais evidentes, contudo, estes quanto outros dilemas estão sempre presentes nas narrativas de todos os entrevistados.

Mais significativo, no entanto, os participantes deste espaço logram reestabelecer-se depois de possíveis abalos e conter ansiedades não só porque conseguem retraduzi-los tendo em vista as categorias cosmológicas, mas também porque parecem incorporar o *ethos* religioso que valoriza características relacionadas à sobriedade, calma, fraternidade, caridade, tolerância, desprendimento material e, sobretudo, controle reflexivo permanente sobre si (o que inclui o corpo) tendo por suporte as diretrizes morais e cristãs. E aí está algo de fundamental. Como já salientado, a religião consegue obter sucesso na incorporação de sua cosmologia e prática justamente porque a sua construção simbólica se “impõe” contendo na própria construção simbólica aquilo que se apresenta enquanto essencial na modernidade: a possibilidade de escolha e de ser “senhor do seu próprio destino”, seja lá o que isto signifique.

Faz-se necessário evidenciar ainda que as narrativas constantes da transformação de traços da personalidade dos entrevistados envolvendo modos de ver e se posicionar frente a vida, os outros e, principalmente a si mesmos por meio de “processos de conscientização”, examinando qualidades e defeitos são possíveis mediante as rotinas institucionais e rituais às quais os adeptos se submetem incorporando responsabilidades e papéis. E uma vez mais percebemos como apesar de possuírem núcleos próprios e definidores das especificidades que as nutrem, as instâncias sociais e simbólicas estão incansavelmente em diálogo, mesmo quando às vezes isto possa parecer pouco provável. É o que verificamos quando analisamos

a distribuição de papéis e atividades desenvolvidas pelo grupo na Casa de Oração levando em consideração o gênero, em que os homens ocupam posições centrais e de comando, enquanto algumas mulheres, apesar do nível de conhecimento cosmológico que demonstram ter, por diversos motivos, não ocupam tais posições, embora haja uma tendência para este preenchimento. Paralelamente, as mulheres são predominantes no exercício da mediunidade – um trabalho que envolve diretamente o corpo e contribui para a conformação de um *ethos* mediúnico específico. Tal estruturação, sem dúvida, para além do próprio centro reflete, de certa maneira, a divisão de papéis entre homens e mulheres que ainda vigora na sociedade.

Além disso, os processos de identificação e as reelaborações identitárias obtêm êxito porque os discursos e rotinas experienciados no centro extrapolam para a vida cotidiana dos adeptos remodelando ou mesmo abandonando velhos hábitos e construindo novos que vão desde aqueles que referem-se ao corpo, como mudanças de hábitos alimentares, passando pelas práticas de lazer e do trabalho, estendendo-se, evidentemente, às relações estabelecidas com parentes e amigos. Assim, por meio do apelo ao conter-se e a auto refletir-se possível através do disciplinamento e “vigilância”, os adeptos chegam a uma auto vigilância e a uma conduta de acordo com os parâmetros da religião, não obstante negociando – aliás, como já demonstrado – com os significados e *habitus* incorporados dos sujeitos.

A despeito de toda ênfase na reflexividade atribuída pelos sujeitos e pela própria religião, sem dúvida relevante, contribui de maneira fundamental para a reorientação dos indivíduos a experiência vivenciada por eles nos momentos extra-cotidianos circunscritos aos rituais que têm o poder de transformar significados e comportamentos. Tentando, então, dar conta desta dimensão, procurei compreender a performance ritual a partir da proposta de Erving Goffman de “enquadre” e *footing*. No contexto espírita e mais especificamente na mediúncia foram identificados dois enquadres: um de orientação pedagógica (cristã) e outro de atendimento socorrista. Todavia, chamando a atenção para o fato de que as narrativas são a dimensão privilegiada neste tipo de abordagem e mesmo reconhecendo a importância que adquirem no desenrolar das atividades mediúnicas, argumentei que restringindo-se a esta perspectiva de algum modo estaríamos ainda privilegiando apenas uma dimensão reflexiva nos rituais.

Neste sentido, buscando superar a clássica dicotomia entre sujeito e objeto, procurei demonstrar que os significados são apreendidos não apenas enquanto representações, mas

como sínteses corporais, em que percepção, reflexão, sensação e imagens estão essencialmente imbricadas, justamente porque se assentam numa possibilidade primeira onde há uma cumplicidade originária entre corpo, mundo e outros. Os estudos de Rabelo e Alves foram o suporte para o desenvolvimento desta temática. Ainda busquei resgatar as contribuições de Marcel Mauss acerca das “técnicas corporais” e de Pierre Bourdieu sobre o conceito de *habitus*, tentando perceber como estão operando no contexto estudado.

Tentei demonstrar como no corpo que se manifesta no ritual encontram-se, chocam-se e fundem-se sentimentos, percepções, símbolos e contextos envolvendo “eu e outro”, promovendo a cada encontro uma renovação dos sujeitos, que saem destas experiências com novas certezas e novos marcos para processos de auto-identificação sempre abertos. A experiência controlada do transe, juntamente com tudo mais vivido no ritual e mais as narrativas criadas e sustentadas no contexto religioso, que indubitavelmente transbordam para a vida cotidiana dos sujeitos, são os possibilitadores da transformação operada nos adeptos, reconstruindo histórias, identidades e a própria vida.

A contribuição deste trabalho encerra-se aqui. Entretanto, tendo em vista que o processo de aprendizagem e pesquisa é algo sempre contínuo, infindo e renovado, espero que assim como na vida dos participantes da COBEM, abram-se perspectivas futuras de novas abordagens para a exploração de novos campos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGIER, Michael & GUIMARÃES, Antonio S. A . (1995). Técnicos e Peões. A identidade ambígua. IN : GUIMARAES, A . S. A .; AGIER, M.; CASTRO, Nadya A .(Orgs.) Imagens e Identidades do Trabalho. SP : Hucitec,
- ALEXANDER, Jeffrey C (1987). O Novo Movimento Teórico. In: Revista Brasileira de Ciências Sociais. Vol. 02, jun.
- _____ (1999). A importância dos clássicos. In: Giddens, Anthony e Turner, Jonahtan (Orgs.): Teoria Social Hoje. SP: Unesp. p. 23-89.
- ALVES, P. C. & RABELO, M. C. (1998). Recuperando os estudos sobre representações e práticas em saúde e doença. In : Antropologia da Saúde. Rio de Janeiro : Relume Dumará.
- BAUMAN, Zygmunt. (1998). Introdução; caps. I, II, III e XIII. In: O Mal-Estar da Pós-Modernidade. RJ : Jorge zahar.
- BERGER, Peter (2001). A dessecularização do mundo: uma visão global. In : Religião & Sociedade. RJ. V. 21, n. 1.
- BIRMAN, Patrícia (1998). O campo da Nostalgia e a recusa da saudade: temas e dilemas dos estudos afro-brasileiros. In: Religião & Sociedade, 18 (2). p. 75-92.
- BOURDIEU, Pierre. (1983). Esboço de uma Teoria da Prática. In: Renato Ortiz (org.). Pierre Bourdieu. Coleção Grandes Cientistas Sociais. n°. 39, São Paulo : Ática, p. 46-81.
- _____. (1987). Condição de classe e Posição de classe. In: A economia das Trocas Simbólicas. SP : Ed. Perspectiva, 2ª ed., p. 03-25.
- _____. Sistemas de Ensino e Sistemas de Pensamento. In: A economia das Trocas Simbólicas. SP : Ed. Perspectiva, 2ª ed., p. 203-229.
- BRAGA, Célia Maria Leal. O kardecismo em Salvador. Salvador, 1975. 169p. Dissertação (Mestrados em ciências Sociais) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, 1975. Coleção cadernos de Pesquisa n°. 07.
- CAMURÇA, Marcelo (1997). O Espiritismo e os poderes públicos: Da ilegalidade para a religião da “pátria do evangelho”. In : Religião e Sociedade. RJ. v. 18 n. 01. p. 129-134.

- CAMPBELL, Colin (1997). A orientalização do ocidente: Reflexões sobre uma nova teodicéia para um novo milênio. In : Religião e Sociedade. RJ. v. 18 n. 01. p. 5-22.
- CASTRO, Maria L.V. de. O que é Espiritismo. SP : Brasiliense, 1985. 78p. Coleção Primeiros Passos.
- CASTRO, Nadya A . e BARRETO, Vanda S. (1998). Os negros que dão certo. IN : CASTRO & BARRETO (Orgs.). Trabalho e Desigualdades Raciais. Negros e Brancos no Mercado de Trabalho de Salvador. SP : Annablume.
- CAVALCANTI, Maria L. V de C. O Mundo Invisível : cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no Espiritismo. RJ : Zahar, 1983. 142p.
- COMTE, August (1978). Curso de filosofia positiva. In : Comte. Os Pensadores. São Paulo : Abril Cultural.
- DAMÁZIO, Sylvia (1994). Da Elite ao Povo : Advento e Expansão do Espiritismo no Rio de Janeiro. RJ : Editora Bertrand do Brasil. 164p.
- D'ANDREA, Anthony (1997). Entre o espiritismo e as paraciências: o caso da Projeciologia e a Experiência fora do corpo. In : Religião e Sociedade. RJ. v. 18 n. 01. p. 95-127.
- DUCCINI, L. (2005). Diplomas e Decás: Re-Interpretações e Idenrificação Religiosa de Membros de Classe Média do Candomblé. Tese de Doutorado apresentada ao PPGCS da Univ. Federal da Bahia. SSA. (mimeo).
- DURKHEIM, E. (1996). As Formas Elementares da Vida Religiosa. SP : Martins Fontes.
- _____, Émile. (1975). Educação e Sociologia. São Paulo: Edições Melhoramentos.
- EISENSTADT, S. N (1997). Fundamentalismo e Modernidade: heterodoxias, utopismo e jacobinismo na constituição dos movimentos fundamentalistas. Oeiras : Celta Editora.
- FOUCAULT, M. (1999). Vigiar e Punir. Petropólis : Vozes, 20ª ed. 262p.
- GEERTZ, Clifford (1978). A Religião como Sistema Cultural. In : Geertz. A Interpretação das Culturas. Rio de Janeiro : Zahar.
- _____. Ethos, Visão de Mundo e a Análise de Símbolos Sagrados. In : Geertz. A Interpretação das Culturas. Rio de Janeiro : Zahar.

- _____. Um jogo absorvente : Notas sobre a Briga de Galos Balinesa.
In : Geertz. A Interpretação das Culturas. Rio de Janeiro : Zahar.
- GIDDENS, Anthony.(1991). As Conseqüências da Modernidade. SP: Unesp.
- _____.(2002). Modernidade e Identidade. RJ : Jorge Zahar.
- GIUMBELLI, Emerson. Heresia, doença, crime ou religião: O espiritismo no discurso de médicos e cientistas sociais (1997). In : Revista de Antropologia. SP. v. 40 n. 02.
- _____.(2004). Religião, Estado, modernidade: notas a propósito de fatos provisórios. In : Dossiê Religiões no Brasil. Estudos Avançados USP. Vol. 18, nº 52, set/dez. São Paulo : SP.
- GOFFMAN, Erving. (1998). Footing. In : RIBEIRO, Telles Branca & GARCEZ, Pedro M. (orgs.) Sociolinguística Interacional : Antropologia, Lingüística e Sociologia em Análise de Discurso. Porto Alegre : AGE editora.
- _____. (1988). Estigma – Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. RJ : LTC. 4ª ed.
- HABERMAS, Jurgen (2002). Caps. I-IV. In: O Discurso Filosófico da Modernidade. SP : Martins Fontes.
- HALL, Stuart.(2003). A identidade cultural na pós-modernidade. RJ : DP&A . 7ª ed.
- JACOB, César Romero. Et all. (2004). A diversificação religiosa. In : Dossiê Religiões no Brasil. Estudos Avançados USP. Vol. 18, nº 52, set/dez. São Paulo : SP.
- KAPFERER, Bruce. (1979). Introduction : Ritual Process and the transformation of Context. Social Analysis, p. 3-19.
- KARDEC, Allan (1995). Introdução. In : O Livro dos Espíritos. Arara, SP : IDE. 96ª ed. p. 13-50. Tradução de Salvador Gentile.
- _____. Capítulo Primeiro. In : O Livro dos Médiuns. Arara, SP : IDE. 38ª ed. p. 12-18 Tradução de Salvador Gentile.
- _____. Cap. XXIII: Da obsessão. In : O Livro dos Médiuns. Arara, SP : IDE. 38ª ed. p 277-293.Tradução de Salvador Gentile.
- KUHN, Thomas S (1992). A estrutura das revoluções científicas. SP : Perspectiva.

- LEWGOY, Bernardo(1998). A antropologia pós-moderna e a produção literária espírita. In : Horizontes Antropológicos. Porto Alegre. V. 08. Junho/1998. p. 87-113.
- MARIZ, Cecília Loreto (2001). In : Religião & sociedade. RJ. 21(1): 25-39.
- MAUSS, Marcel. (1974). Caps. I a IV. As Técnicas Corporais. IN : Sociologia e Antropologia, v. 02, São Paulo : EPU/EDUSP. p. 211-233.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. (1999). Fenomenologia da Percepção. SP : Martins Fontes. 2ª ed.
- MONTEIRO, Paula (1985). O processo de desagregação das terapêuticas tradicionais. In : Da Doença à Desordem: A Magia na Umbanda. RJ : Graal. p.13-63
- NASCIMENTO, Anna Amélia Vieira. Dez Freguesias da cidade do Salvador: aspectos sociais e urbanos do século XIX. SSA : Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1986.
- ORTIZ, Renato (1983). Introdução : A procura de uma sociologia da prática. In : Renato Ortiz (org.). Pierre Bourdieu. Coleção Grande Cientistas Sociais. nº. 39, São Paulo : Ática, p. 7-36.
- ORTIZ, Renato (2001). Anotações sobre Religião e Globalização. In : RBCS. V. 16. n. 47. SP. Out/2001.
- PACE, Enzo. (1997). Religião e Globalização. IN : Ari P. Oro e Carlos A. Steil (orgs.), Globalização e Religião. Petrópolis: Vozes.
- PIERUCCI, Antônio Flávio (1998). Secularização em Max Weber : da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. In : Revista Brasileira de Ciências Sociais. V. 13 n. 37, junho/98.
- _____ (2004). “Bye bye, Brasil” – O declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. In : Dossiê Religiões no Brasil. Estudos Avançados USP. Vol. 18, nº 52, set/dez. São Paulo : SP.
- PINHEIRO. Robson. (2003). Tambores de Angola. Contagem : MG. Casa dos Espíritos Editora. Psicografia do espírito Ângelo Inácio.
- _____. (2004). Aruanda. Contagem : MG. Casa dos Espíritos Editora. 2ª ed. Psicografia do espírito Ângelo Inácio.

- PRANDI, Reginaldo (1997). A religião do planeta global. IN : Ari P. Oro e Carlos A. Steil (orgs.), Globalização e Religião. Petrópolis: Vozes.
- PRANDI, Reginaldo; PIERUCCI, Antônio Flávio. Religiões e Voto no Brasil : as eleições presidenciais de 1994. XVIII ENCONTRO ANUAL DA AMPOCS. Nov/1994, Caxambu, MG.
- RABELO, Míriam C. M. (1994). Religião, Ritual e Cura. In : ALVES, Paulo César & MINAYO, Maria C. de S. (Orgs.). Saúde e Doença : Um olhar antropológico. RJ : Fiocruz. p. 47-56.
- RABELO, M. C. M.; SCHAEPPPI, P.; MOTA, S.; ROCHA, J.; RUBENS, M. (1998). Comparando experiências de aflição e tratamento no candomblé, pentecostalismo e espiritismo. XXII ENCONTRO ANUAL DA AMPOCS. Out/1998, Caxambu, MG.
- RABELO, M. C. M.; ALVES, P. C. B.; SOUZA, I. M. A . (1999). Experiência de Doença e Narrativa. RJ : Fiocruz,.
- RABELO, M. C. M. (2000). Religião e Tratamento : um enfoque a partir da experiência. XXII REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA. jul/2000, Brasília, DF.
- RABELO, M. C. M.; ALVES, P. C. B. (2001). Corpo, Experiência e Cultura. Trabalho apresentado no Grupo de Trabalho “Natureza e cultura: uma fronteira em discussão”, XXV ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS. out/2001, Caxambu, MG.
- REIS, João José(1991). Civilizar os Costumes: A medicalização da morte. In : A morte é uma festa. SP : Companhia de Letras. p.247-272.
- RIBEIRO, M.M (1997). Magia Permitida e Práticas Ilícitas. In : A Ciência dos Trópicos: A arte médica no Brasil do século XVIII. SP : Hucitec. p. 89-108.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (2004). Do Contrato Social. SP : Martin Claret. Col. Obra Prima de cada autor.
- RUBEM, Guillermo Raúl (1988). Teoria da Identidade: Uma crítica. In: Anuário Antropológico/98. UNB/Tempo Brasileiro.
- SÁ CARNEIRO, Sandra Mª. C. (1998). Trajetórias espirituais enquanto projeto na modernidade. IN : VIII Jornada sobre Alternativas Religiosas na América Latina. SP.

- SANCHIS, Pierre (2001). Desencanto e formas contemporâneas do religioso. In : Ciências Sociais e Religião. Porto Alegre. Ano 3, n. 3. out/2001. p. 27-43.
- SANCHIS, Pierre. (1997). O campo religioso contemporâneo no Brasil. IN : Ari P. Oro Carlos A. Steil (orgs.), Globalização e Religião. Petrópolis: Vozes.
- SANTOS, José Luiz dos (1997). Espiritismo: uma religião brasileira. SP : Moderna. 94p. Coleção Polêmica.
- SCHLUCHTER, W (2000, a). Politeísmo dos Valores : Uma reflexão referida a Max Weber. In: Jessé Souza (Org.) : A Atualidade de Max Weber. Brasília : UNB.
- _____ (2000 b). Neutralidade de valor e a ética da responsabilidade. In : Política, ciência e cultura em Max Weber. Coelho, F. P; Bandeira, L.; Menezes, M. L. de (Orgs.). Brasília: UNB. P. 55-109.
- SILVA, Gleide Sacramento da. Significados e Práticas Espíritas para a Doença Mental. In : WWW.inquice.ufba.br/ 3ª edição.
- SILVA, Gleide Sacramento da. (2002). Doença e Terapia no Espiritismo: um estudo de um centro espírita em Salvador. Monografia de Bacharelado. Ssa : Univ. Federal da Bahia. (Mímeo).
- SILVA, Tomaz Tadeu da (org); Hall, Stuart; Woodward Kathryn. (2000). Identidade e Diferença. A perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis : RJ, Vozes. 2ª ed.
- SIMMEL, G. (1998). O indivíduo e a liberdade. In : SOOUZA, Jessé e OELZA, Berthold (Orgs.). Simmel e a Modernidade. Brasília : UNB.
- STEIL, Carlos Alberto. Pluralismo, modernidade e tradição: transformações do campo religioso. In : Ciências Sociais e Religião. Porto Alegre. Ano 3, n. 3. out/2001. p. 115-129
- STOLL, Sandra Jacqueline. (2004). Narrativas biográficas: a construção da identidade espírita no Brasil e sua fragmentação. In: Dossiê Religiões no Brasil. Estudos Avançados USP. Vol. 18, nº 52, set/dez. São Paulo : SP.
- TEIXEIRA, Fernando Sérgio Barbosa. O geoprocessamento no monitoramento de processos urbanos. Estudo comparativo da ocupação do solo na região de Brotas nos anos 1976 e 1998. Salvador, 2001. Monografia do Curso de Especialização em

- Geoprocessamento – Faculdade de Arquitetura, Universidade Federal da Bahia, 2001.
- TOURAINÉ, Alain (2002). Crítica da Modernidade. Petrópolis : Vozes. 7ª ed.
- TURNER, Victor W. (1974). Cap. 1: Planos de Classificação em um Ritual de Vida e da Morte. In : O Processo Ritual : Estrutura e Anti-estrutura. Petrópolis : Vozes. p. 13-59.
- _____. Cap. 3: Liminaridade e “Communitas”. In : O Processo Ritual : Estrutura e Anti-estrutura. Petrópolis : Vozes. p. 116-159.
- VELHO, Gilberto. (1997). Individualismo e Cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea. RJ : Ed. Jorge Zahar, 4ª ed., 149.
- VELHO, Otávio (1997). A orientalização do ocidente: comentários a um texto de Collin Campebell. In : Religião e Sociedade. RJ. v. 18 n. 01. p. 23-29.
- WEBER, Max (1974). A psicologia social das Religiões Mundiais. In: Gerth e Mill (orgs) Max Weber. Ensaio de Sociologia. Rio de Janeiro : Zahar.
- _____. (1977). Classe, “Status” e Partido. In : VELHO, Otávio C. A .; PALMEIRA, M. G. S.; BERTELLI, A . R. (Orgs.). Estrutura de classes e estratificação social. RJ : Zahar Editores. 7ª ed.
- _____. Rejeições Religiosas do Mundo e suas Direções. In : Gerth e Mill (orgs.) Max Weber. Ensaio de Sociologia. RJ : Zahar.
- _____. (1994). A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo. São Paulo : Ed. Livraria Pioneira.
- _____. Burocracia. In : Gerth e Mill (orgs.) Max Weber. Ensaio de Sociologia. RJ : Zahar. 5ª ed.
- _____. (1995). O Sentido da “Neutralidade Axiológica” nas ciências sociais e econômicas. In : Metodologia das ciências sociais. SP : Ed. Cortez, Vol. 1; 2ª ed.
- _____. A ciência como vocação. In : Metodologia das ciências sociais. SP: Ed. Cortez, Vol. 2, 2ª ed.
- _____. (1980). Origem do capitalismo moderno. História Geral da Economia. In : Weber, Max. Os pensadores. SP : Abril Cultural.

JORNAIS

- AVENIDA Caetano já não tem a quem pedir socorro. BAHIA HOJE. Salvador, 03 fev. 1995. Caderno 01, p. 02.
- AVENIDA perde características com o surgimento de edifícios. A TARDE. Salvador, 22 jul. 1997. Caderno 01, p. 05.
- BEM servido, mas falta segurança. TRIBUNA DA BAHIA. Salvador, 14 dez. 2001. Caderno Cidade, p. 11.
- BROTAS é hoje um bairro eminentemente comercial. A TARDE. Salvador, 26 jul. 1993. Caderno 01, p. 04.
- BROTAS perdeu a antiga tranqüilidade. A TARDE. Salvador, 12 set. 1998. Caderno Local, p. 06.
- BROTAS saiu da paz para o caos urbano. A TARDE. Salvador, 20 jan. 2001. Caderno Local, p. 04.
- BROTAS sofre com roubos e furtos. A TARDE. Salvador, 25 mar. 2003. Caderno 01, p. 12.
- CAOS no trânsito. Tráfego é problema crítico em Brotas. CORREIO DA BAHIA. Salvador, 26 mai. 1999. Caderno Comunidade, p. 10.
- COMÉRCIO muda perfil das ruas do bairro de Brotas. A TARDE. Salvador, 29 jul. 2001. Caderno Local, p. 03.
- COMUNIDADE deflagra campanha em defesa do bairro de Brotas. A TARDE. Salvador, 23 nov. 1997. Caderno 01, p. 14.
- ESCADARIA é local de violência. BAHIA HOJE. Salvador, 18 jul. 1995. Caderno 01, p. 04.
- ENGENHO Velho de Brotas: um bairro com vida própria. A TARDE. Salvador, 13 mar. 1994. Caderno 01, p. 02.
- IMENSIDÃO encantada. BAHIA HOJE. Salvador, 12 abr. 1994. Caderno Cidade da Bahia, p. A-1.
- MOVIMENTO festeja aniversário do bairro. CORREIO DA BAHIA. Salvador, 25 mar. 1998. Caderno Aqui Salvador, p. 02.
- NATUREZA e tranqüilidade são preservadas no Horto Florestal. A TARDE. Salvador, 10 out. 1993. Caderno 01, p. 03.

NOVA praça será inaugurada no bairro de Brotas. BAHIA HOJE. Salvador, 26 jun, 1995. Caderno 01, p. 03.

POLUIÇÃO do trânsito ocupou o famoso “ar puro” de Brotas. A TARDE. Salvador, 27 out. 1992. Caderno 01, p. 05.

PREFEITURA vai recuperar o bairro de Brotas. BAHIA HOJE. Salvador, 04 ago. 1995. Caderno 01, p. 02.

RUA está em situação complicada. BAHIA HOJE. Salvador, 11 jan. 1996. Caderno 01, p. 04.

SOLAR Boa Vista sofre com total abandono e falta de conservação. CORREIO DA BAHIA. Salvador, 20 ago. 1996. Caderno 01, p. 12.

TRAFÉGO difícil é amostra dos problemas de Brotas. A TARDE. Salvador, 05 jul. 1997. Caderno 01, p. 06.

UMA moradia valorizada pela infra-estrutura. CORREIO DA BAHIA. Salvador, 01 abr. 2001. Caderno Aqui Salvador, p. 04.

OUTRAS FONTES

ADEMI-BA. Perfil Sócio-econômico da População de Salvador e a Potencialidade do Mercado Imobiliário: Região Administrativa 5: Brotas. Fev/1994. (Relatório de Pesquisa).

ESTATUTO do centro espírita Casa de Oração Bezerra de Menezes.

HISTÓRICO do centro espírita Casa de Oração Bezerra de Menezes.

IBGE. Dados do censo Demográfico de 2000.

RELATÓRIO das Atividades Administrativas. COBEM, 2004

Anexos:

Quadros e Tabelas

4. 1.02. SEXO E IDADE DOS ENTREVISTADOS

IDADE	SEXO		TOTAL
	MASCULINO	FEMININO	
20-29	-	03	03
30 – 39	-	-	-
40 – 49	-	01	01
50 – 59	02	04	06
60 – 69	01	03	04
70 – 79	01	-	01
TOTAL	04	11	15

4.1.03. SEXO E COR DOS ENTREVISTADOS

COR	SEXO		TOTAL
	MASCULINO	FEMININO	
PRETO	02	04	06
BRANCO	01	04	05
PARDO	01	03	04
TOTAL	04	11	15

4.1.04. ESCOLARIDADE: ENTREVISTADOS QUE CONTINUAM ESTUDANDO

ESTUDAM	NÃO ESTUDAM
05	10

4.1.05. SEXO E GRAU DE ESCOLARIDADE DOS ENTREVISTADOS

GRAU DE ESCOLARIDADE	SEXO		TOTAL
	MASCULINO	FEMININO	
2º Grau incompleto	-	01	01
2º Grau completo	-	03	03
Superior Completo sem Pós-graduação	01	03	04
Superior Completo com Pós-graduação	03	04	07
TOTAL	04	11	15

4.1.06. SITUAÇÃO CONJUGAL DOS ENTREVISTADOS

SITUAÇÃO CONJUGAL	SEXO		TOTAL
	MASCULINO	FEMININO	
Solteiro (a)	-	06	06
Viúvo (a)	01	01	02
Separado (a)	-	01	01
Casado (a)	03	03	06
TOTAL	04	11	15

4. 1.07. GRAU DE PARENTESCO DAS PESSOAS QUE MORAM COM O ENTREVISTADO

PARENTESCO	FREQUÊNCIA SIMPLES
Somente cônjuge	01
Somente filho	04
Cônjuge e filhos	03
Cônjuge, filhos e netos	02
Somente pais	01
Somente irmãos	02
Pais e irmãos	01
Sobrinho	01
TOTAL	15

4.1.08. LOCAL DE ORIGEM DOS ENTREVISTADOS

LOCAL	FREQUÊNCIA SIMPLES
Salvador	08
Interior	06
Outros Estados	01
TOTAL	15

4. 1.09. TEMPO DE RESIDÊNCIA DOS ENTREVISTADOS
EM SALVADOR

A N O S	FREQUÊNCIA SIMPLES
10-19	01
20 – 29	02
30 – 39	02
40 – 49	03
50 – 59	05
Mais de 60	02
T O T A L	15

4.1.10. LOCAL DE RESIDÊNCIA DOS ENTREVISTADOS

R E G I Ã O	FREQUÊNCIA SIMPLES
RA V	10
Bairros próximos à RA V	05
Bairros distantes à RA V	-
T O T A L	15

4.1.11. ENTREVISTADOS QUANTO À SITUAÇÃO DE TRABALHO

ENTREVISTADOS QUE TRABALHAM	ENTREVISTADOS QUE NÃO TRABALHAM
11	04

4.1.12. OCUPAÇÃO DOS ENTREVISTADOS

O C U P A Ç Ã O	FRQ. SIMPLES
Calculista (público federal)	01
Gerente de faturamento e arrecadação (público estadual)	01
Gerente de RH (público municipal)	02
Assessor de secretário (público municipal)	01
Vendedor Autônomo	01
Programador Visual	01
Professor universitário (público federal e estadual)	01
Professor de banca (trabalho Informal)	01
Professor universitário (privado) e relações públicas (autônoma)	01
Terapeuta e contador aposentado	01
Consultora (micro empresária) e aposentada da Embasa (públ. Estd)	01
Aposentado/Pensionista	03
Estudante	01

4.1.13. OCUPAÇÃO DOS ENTREVISTADOS

O C U P A Ç Ã O	FREQ. SIMPLES
Público graduado (federal, estadual e municipal)	05
Trabalho privado	01
Trabalho Informal	02
Privado e autônomo	01
Privado e aposentado	01
Microempresário e aposentado	01
Aposentado/Pensionista	03
Estudante	01
T O T A L	15

4.1.14. PARENTES DOS ENTREVISTADOS QUE
CONTRIBUEM NO ORÇAMENTO DOMÉSTICO

P A R E N T E S C O	FREQUÊNCIA SIMPLES
Apenas Ego	03
Ego e Cônjuge	05
Ego e filhos	01
Ego, pais e/ou irmãos	05
Apenas o ex-marido	01
T O T A L	15

4.1.15. ESCOLAS ONDE FILHOS DOS ENTREVISTADOS ESTUDAM

NATUREZA DA INSTITUIÇÃO	FREQ. SIMPLES
Fundamental e/ou médio rede privada	01
Fundamental e/ou médio rede pública	-
Fundamental e/ou médio redes privada e pública	01
3º grau rede privada	03
3º grau rede pública	-
3º grau redes privada e pública	02
Outros cursos rede privada	01
Filhos não estudam mais	01
T O T A L	15

4.1.16. DISTRIBUIÇÃO DOS ENTREVISTADOS QUANTO AOS HÁBITOS DE LAZER

Hábitos de Lazer	(f)	Hábitos de Lazer	(f)
Ler	10	Ouvir música	03
Ir à praia	08	Ir ao teatro	02
Ir ao cinema	08	Admirar a natureza	02
Assistir TV	06	Ir à casa de amigos	02
Viajar	04	Outros	10

4.1.17. DISTRIBUIÇÃO DOS ENTREVISTADOS QUANTO AOS LIVROS QUE GOSTAM DE LER

Tipos de Livros	(f)	Tipos de Livros	(f)
Livros espíritas	11	Livros técnicos	02
Romances	05	Filosofia espiritualista	01
Todos os gêneros	03	Poesia	01
Auto Ajuda	02	Suspense	01
Literatura Brasileira	02	Outros	06

4.1.18. DISTRIBUIÇÃO DOS ENTREVISTADOS QUANTO AO QUE GOSTAM DE FAZER EM SUAS HORAS DE FOLGA

O que fazem nas horas de folga	(f)	O que fazem nas horas de folga	(f)
Ler	07	Ir à praia	01
Costurar/pintar/trabalhos artesanais	05	Meditar	01
Ir ao cinema	04	Namorar	01
Ver Tv	04	Tirar fotografias	01
Viajar	03	Ir ao teatro	01
Ouvir música	02	Outros	07

4.1.19. DISTRIBUIÇÃO DOS ENTREVISTADOS QUANTO AOS LOCAIS QUE GOSTAM DE FREQUENTAR

Locais	(f)	Locais	(f)
Cinema	12	Casa de amigos	03
Teatro	10	Cafés	02
Barracas de praia	04	Casa na ilha/praias	02
Bibliotecas	03	Barzinhos	02
Shoppings	03	Outros	04

4.1.20. ENTREVISTADOS QUANTO À TEREM DESENVOLVIDO SEUS GOSTOS E HÁBITOS DE LAZER ANTES OU DEPOIS DO ESPIRITISMO

A N T E S	D E P O I S
15	-

4.2.01. RELIGIÃO DOS ENTREVISTADOS

RELIGIÃO	(f)
Espírita	13
Holista	01
Cristã	01
TOTAL	15

4.2.02. RELIGIÃO DOS PAIS DOS ENTREVISTADOS

RELIGIÃO	PAIS	APENAS MÃE	APENAS PAI
Espírita		02	02
Católica	07	02	02
Evangélicos			
Maçom			01
Várias religiões		03	
Sem religião		01	01
Não soube informar			02
TOTAL	07	08	08

4.2.04. OUTRAS RELIGIÕES FREQUENTADAS PELOS ENTREVISTADOS

R E L I G I Õ E S	(f)
Católica	08
Afrobrasileiras	01
Católica + Afrobrasileiras	02
Secho-no-iê + Afrobrasileiras	01
Católica + Afrobrasileiras + Evangélicas	01
Católica + Afrobrasileiras + Evangélicas + Testemunha de Jeová	01
TOTAL	14

4.2.03. ENTREVISTADOS QUANTO A TEREM FREQUENTADO OUTRA (S) RELIGIÃO (ÕES) ALÉM DO ESPIRITISMO

JÁ FREQUENTARAM OUTRAS RELIGIÕES	NÃO FREQUENTARAM OUTRAS RELIGIÕES	TOTAL
14	01	15

4.2.05. MOTIVOS QUE LEVARAM OS ENTREVISTADOS A BANDONAREM AS OUTRAS RELIGIÕES

* MOTIVO	RELIGIÕES			
	CATÓLICA	EVANGÉLICAS	AFROBRASILEIRAS	OUTRAS
Os princípios da religião não convenciam/descrença/decepção.	10		01	01
A religião não resolveu os seus problemas de saúde e/ou de parentes				
Não possuía um forte vínculo com a religião; freqüentava por curiosidade ou influência de parentes e amigos.	02	01	02	02
Não entendia e/ou não gostava das concepções e práticas da religião.			02	
Outros			01	

(*) Muitos entrevistados atribuíram mais de um motivo para o abandono das religiões. Por isso, os números apresentados nesta tabela não correspondem ao número total de entrevistados.

4.2.06. IDADE DOS ENTREVISTADOS QUANDO DEIXARAM AS OUTRAS RELIGIÕES

IDADE	CATÓLICA	EVANGÉLICA	AFROBRASILEIRAS	OUTRAS
10 – 19	05	-	02	01
20 – 29	05	-	02	-
30 – 39	01	-	-	01
40 – 49	01	01	02	01

4.2.07. ENTREVISTADOS QUANTO A FREQUENTAREM
OUTRA RELIGIÃO ALÉM DO ESPIRITISMO

FREQUENTAM OUTRA RELIGIÃO	NÃO FREQUENTAM OUTRA RELIGIÃO
-	15

4.2.08. PERÍODO EM QUE OS ENTREVISTADOS
CONHECERAM O ESPIRITISMO (POR IDADE)

IDADE DOS ENTREVISTADOS	FREQ. SIMPLES
01 - 09	03
10 - 19	07
20 - 29	02
30 - 39	01
40 - 49	01
50 - 59	01
TOTAL	15

4.2.09. CIRCUNSTÂNCIAS EM QUE OS ENTREVISTADOS
CONHECERAM O ESPIRITISMO

CIRCUNSTÂNCIA	FREQ. SIMPLES
Através de parentes e amigos	03
Através de desconhecidos	01
Depois do surgimento de doença em si ou em parentes	04
Nasceu em família espírita	02
Depois do aparecimento de fenômenos mediúnicos em parentes	--
Através de algum tipo de leitura espírita	05
TOTAL	15

4.2.10. TEMPO QUE OS ENTREVISTADOS
FREQUENTAM O ESPIRITISMO

EM ANOS	(f)
01 – 09	01
10 – 19	05
20 – 29	06
30 – 39	03
TOTAL	15

4. 2.11. CIRCUNSTÂNCIA EM QUE OS ENTREVISTADOS
CONHECERAM O CENTRO ESPÍRITA

COMO CONHECEU O CENTRO	(f)
Através de parentes e/ou amigos freqüentadores do centro	11
Indicação	02
Morava perto do centro e passou a frequentar	02
TOTAL	15

4. 2.12. MOTIVO DOS ENTREVISTADOS PERMANECEREM NO CENTRO
ESPÍRITA

MOTIVO DE TER PERMANECIDO NO CENTRO	(f)
Por causa do tratamento terapêutico e afinidade fluídica	01
Gostou das pessoas, do trabalho do centro e pela instituição ficar perto de casa	01
Para fazer pesquisas e se aprofundar mais no espiritismo	01
Gostou e adaptou-se ao centro; afinidade com a energia do centro; sente-se bem e seguro; criou vínculos com outros frequentadores	10
O centro respondeu todas as suas questões e lhe proporcionou crescimento moral e espiritual	01
Não informou	01
TOTAL	

4. 2.13. TEMPO EM QUE OS ENTREVISTADOS FREQUENTAM O CENTRO ESPÍRITA

EM ANOS	(f)
01 – 09	03
10 - 19	05
20 – 29	05
30 – 39	02
TOTAL	15

4. 2.15. QUANTIDADE DE VEZES QUE OS ENTREVISTADOS VÃO AO CENTRO POR SEMANA

IDAS SEMANAIS	(f)
Duas vezes	02
Três vezes	09
Quatro, cinco vezes ou mais	04
TOTAL	15

4. 2.16. PAPÉIS DESEMPENHADOS NO CENTRO
1º GRUPO – 01 PAPEL

HOMENS		MULHERES		TOTAL
PAPEL	(f)	PAPEL	(f)	
Médium	--	Médium	03	03
TOTAL	--	TOTAL	03	03

PAPÉIS DESEMPENHADOS PELOS ENTREVISTADOS NO CENTRO
2º GRUPO – 02 PAPÉIS

HOMENS		MULHERES		TOTAL
PAPEL	(f)	PAPEL	(f)	
Médium + Doutrinador	01	Médium + Doutrinador	01	02
-	-	Médium + Coord. De atividades	01	01
-	-	Médium + Cargo ADM	01	01
-	-	Médium + Expositor	01	01
-	-	Médium + Entrevistadora	01	01
TOTAL	01	TOTAL	05	06

PAPÉIS DESEMPENHADOS PELOS ENTREVISTADOS NO CENTRO
3º GRUPO – 03, 04 E 05 PAPÉIS

HOMENS		MULHERES		TOTAL
PAPEL	(f)	PAPEL	(f)	
Doutrinador + Relator + Passista	01	--	-	01
-	-	Coord. De Ativid. + Médium + Entrevistadora	01	01
Doutrinador + Médium + Coord. De Atividades	01	--	-	01
Expositor + Doutrinador + Cargos ADM + Coord. De Ativid.	01	--	-	01
-	-	Médium + Doutrinadora + Entrevistadora + Coord. De Ativid.	01	01
--	-	Expositora + Médium + Doutrinador + Cargos ADM + Coord. De Ativid.	01	01
TOTAL	03	TOTAL	03	06

4.2.17. FREQUÊNCIA SEMANAL POR SUBGRUPO DE PAPÉIS DESEMPENHADOS

SUBGRUPOS	IDAS SEMANAIS AO CENTRO	(f)
UM PAPEL	Duas vezes	--
	Três vezes	03
	Quatro vezes	--
DOIS PAPÉIS	Duas vezes	02
	Três vezes	03
	Quatro ou Cinco vezes	01
TRÊS, QUATRO E CINCO PAPÉIS	Duas vezes	--
	Três vezes	03
	Quatro ou Cinco vezes	03
T O T A L		15

4.2.14. FREQUÊNCIA SEMANAL E PAPÉIS DESEMPENHADOS PELOS ENTREVISTADOS

SEXO	NOME	VEZES QUE COSTUMA IR AO CENTRO POR SEMANA	PAPÉIS DESEMPENHADOS NO CENTRO ESPÍRITA					
			COORDEN.	EXPOST.	DOURN.	MEDIUM	CARGOS ADM.	OUTROS
M A S C U L	João Pedro	04						
	Fernando	03						
	Jorge	03						
	João Carlos	02						
F E M I N I N O	Samanta	02						
	Sabina	03						
	Ive	04						
	Manuela	05						
	Cora	03						
	Natália	03						
	Lívia	03						
	Janine	05						
	Jóice	03						
	Amanda	03						
	Ludmila	03						

R E L I G I O S A S	D O U T R I N / P A L E S T / R E L	Faz palestras em doutrinárias	■											■			
		Faz palestras em grupos de estudo													■		
		Entrevistador no Auxílio Fraterno						■		■						■	
		Relator no Atendimento à Distância			■												
		Dá cursos para doutrinador					■										
		Doutrina na Educação Mediúnica						■									
		Doutrina na Mediúnica	■	■													
		Doutrina na Desobsessão			■	■	■										
	M E D I U N I D A D E	Passista nas doutrinárias														■	
		Passista em sessões de passes			■											■	
		Passista em trat. espirituais ou corporais							■	■			■				
		Psicofonia no desenvolvimento mediúnico										■				■	■
		Psicofonia nas mediúnicas										■					
		Psicofonia na desobsessão							■		■				■		
		Projeção no Atendimento à Distância		■		■	■	■			■				■		

	D I R E T O R I A	Membro do Conselho Administrativo																	
		Membro do Conselho Fiscal																	
		Conselheira																	
		Presidente da Assembléia																	

4.2.19. RECONHECIMENTO DOS ENTREVISTADOS QUANTO A MUDANÇAS EM SUAS VIDAS DEPOIS QUE CONHECERAM O ESPIRIT.

A VIDA MUDOU DEPOIS QUE CONHECEU O ESPIRITISMO	A VIDA NÃO MUDOU DEPOIS QUE CONHECEU O ESPIRITISMO
	-

4.2.20. MUDANÇAS QUE OCORRERAM NA VIDA DOS ENTREVISTADOS DEPOIS QUE CONHECERAM O ESPIRITISMO

M U D A N Ç A	(f)
Se modificou internamente	09
Se modificou internamente; o relacionamento e a convivência com a família melhoraram	03
Se modificou internamente, mas as obsessões pioraram	01
A qualidade vibracional e o relacionamento com os familiares melhoraram	01
Se modificou internamente e passou a orar mais	01
T O T A L	15

4.2.21. ENTREVISTADOS QUANTO A SEREM OS ÚNICOS MEMBROS DA FAMÍLIA A FREQUENTAREM O ESPIRITISMO

O ENTREVISTADO É O ÚNICO NA FAMÍLIA A FREQUENTAR O ESPIRITISMO	O ENTREVISTADO NÃO É O ÚNICO NA FAMÍLIA A FREQUENTAR O ESPIRITISMO
08	07

4.2.22. FORMA COMO OS MEMBROS NÃO ESPÍRITAS DA FAMÍLIA DO ENTREVISTADO VÊEM SUA PARTICIPAÇÃO NO ESPIRITISMO

POSTURA DOS PARENTES DOS ENTREVISTADOS	(f)
De forma positiva e com respeito	09
Com reclamações pelo entrevistado ir muito ao centro	03
Algum(s) familiar(es) não gosta(m), mas outros vêem normalmente	03
T O T A L	15

4.2.23. OUTRAS RELIGIÕES FREQUENTADAS POR MEMBROS DA FAMÍLIA DOS ENTREVISTADOS

R E L I G I Ã O	(f)
Nenhuma	04
Catolicismo	08
Testemunha de Jeová	02
Candomblé	02

4.2.25. PARENTES DOS ENTREVISTADOS QUANTO A FREQUENTAREM O CENTRO ESPÍRITA PESQUIADO

PARENTES QUE FREQUENTAM O CENTRO PESQUISADO	PARENTES QUE NÃO FREQUENTAM O CENTRO PESQUISADO
07	08

4.2.24. OUTROS MEMBROS DA FAMÍLIA DOS ENTREVISTADOS ADEPTOS DO ESPIRITISMO

F A M Í L I A	(f)
Todos os membros da família	02
Os filhos	03
Irmãos	02
Diversos parentes	04
Ninguém	04
T O T A L	15

4.2.26. DISCUSSÃO OCORRIDA NA CASA DO ENTREVISTADO
POR CAUSA DO ESPIRITISMO

JÁ HOUE DISCUSSÃO	NUNCA HOUE DISCUSSÃO
08	07

4.2.27. MOTIVOS DAS DISCUSSÕES OCORRIDAS NA CASA DOS
ENTREVISTADOS POR CAUSA DO ESPIRITISMO

M O T I V O	(f)
Por ficar muito tempo no centro espírita	04
Discordâncias externas à religião pesquisada: opiniões divergentes formadas a partir de outras religiões ou por não gostar do espiritismo	04

4.2.28. ENTREVISTADOS QUANTO A MUDANÇAS DE HÁBITOS
DEPOIS QUE CONHECERAM O ESPIRITISMO

OCORRERAM MUDANÇAS DE HÁBITOS	NÃO OCORRERAM MUDANÇAS DE HÁBITOS
07	08

4.2.29. MUDANÇAS DE HÁBITOS DOS ENTREVISTADOS DEPOIS QUE CONHECERAM O ESPIRITISMO

MUDANÇA DE HÁBITOS	(f)
Alimentar	02
Outros	01
Lazer e alimentar	01
Lazer, alimentar, outros	01
Família, alimentar, outros	01
Lazer, trabalho, família, alimentar, outros	01
T O T A L	07

4.2.30. DISCRIMINAÇÃO DAS MUDANÇAS DE HÁBITOS

HÁBITO	DISCRIMINAÇÃO	* FREQ. QUE SURGIRAM NAS RESPOSTAS DOS ENTREVISTADOS
L A Z E R	Dar prioridade ao centro em relação a outros compromissos, como ir à ilha, festas, aniversários e cinema	02
	Deixou de ir a barzinhos e boates	01
T R B	Deixou de fazer trabalhos extras para ir ao centro	01
F A M	O relacionamento com os familiares melhorou	02
A L I M E N T A R	Diminuiu a ingestão de carne vermelha	02
	Diminuiu a ingestão de bebida alcoólica	02
	Passou a ingerir alimentos leves	02
O U T R O S	Deixou de fumar	02
	Deixou de fazer cursos porque chocavam com os horários do centro	02

(*) Várias das discriminações apareceram combinadas nas repostas dos entrevistados, portanto, a quantidade de discriminações não corresponde ao total dos entrevistados.

4.2.31. LIVROS ESPÍRITAS LIDOS PELOS ENTREVISTADOS

LIVRO	LIDO NO TODO	LIDO EM PARTE	NÃO LIDO
O Evangelho Segundo o Espiritismo	13	02	-
O Céu e o Inferno	10	01	04
O Livro dos Espíritos	12	03	-
O Livro dos Médiuns	14	01	-
A Gênese	10	02	03
Obras Póstumas	10	02	05
O que é o Espiritismo	11	02	02

*4.2.33. LIVROS LIDOS PELOS DOCTRINADORES E MÉDIUNS

** CATEGORIA	livro	O Evangelho...	O Céu e o Inferno	LE	LM	A Gênese	Obras Póstumas	O que é o Espirt.
	Leitura							
DOCTRINADOR	Não lido	-	-	-	-	-	01	-
	Lido em parte	-	-	-	-	-	-	-
	Lido no todo	02	02	02	02	02	01	02
MÉDIUM	Não lido	-	03	-	-	03	02	02
	Lido em parte	01	01	03	05	01	02	01
	Lido no todo	07	04	05	07	04	04	05
DOUT / MÉDIUM	Não lido	-	01	-	-	-	02	-
	Lido em parte	01	-	-	-	01	-	01
	Lido no todo	04	04	05	05	04	03	04

(*) Este quadro é um desdobramento do quadro 3.2.10. Ele discrimina a mesma leitura feita pelos entrevistados do quadro anterior, contudo, classificando-os enquanto doutrinadores, médiuns e médiums e doutrinadores

(**) A área superior do quadro está composta por um total de 02 (dois) doutrinadores, a intermediária por 08 (oito) Médiuns e a inferior por 05 (cinco) entrevistados que exercem a função tanto de doutrinador quanto de médium.

QUESTIONÁRIO

Centro: _____ n° _____

Data: / / Hora:

Grupo do Entrevistado: _____

Função do Entrevistado: _____

Entrevistador: _____

I- Identificação:

1. Nome: _____

2. Idade: _____

3. Sexo: F () M ()

4. Cor: Preto () Branco () Pardo ()

5. Escolaridade:

analfabeto () alfabetizado () 1º grau incomp. () 1º grau comp. () 2º grau incomp. ()

2º grau comp. () superior incompleto () superior completo ()

pós graduação () _____

Estuda? Sim () Não ()

6. Situação conjugal:

solteiro () viúvo () separado () desquitado ()

casado () divorciado () concubinato ()

6. Tem filhos? Sim () Não () Quantos? _____

7. Quem mora na casa? Nome e grau de parentesco:

Pais: _____

Irmãos: _____

Cônjuge: _____

Filhos: _____

Outros: _____

8. Cidade de origem: _____

9. Tempo de residência em Salvador: _____

10. Bairro de residência: _____

11. Trabalha? Sim () Não ()

11.1. Ocupação: _____

11.2. Onde trabalha? _____

12. Quem contribui no orçamento? _____

13. Onde os filhos estudam? Escola particular () Escola pública ()

14. Quais seus hábitos de lazer?

15. O que você mais gosta de fazer em suas horas de folga?

16. Quais os locais que gosta de freqüentar?

() cinema

() teatro

() biblioteca

() cafés

() clubes

() barracas de praia

() Outros _____

17. Que tipo de livro gosta de ler? _____

II – Doença e Tratamento

1. Você já contraiu doença grave ou algo especialmente complicado?

Sim ()

Não () [ir para a q. 2]

1.1. Descrição: _____

1.2. O que foi? _____

1.3. Quando foi? _____

1.4. O que causou a doença? _____

1.5. Itinerário (histórico): (sinais iniciais, causalidade, quem procurou para pedir conselhos, diagnóstico, tratamento, tratamento paralelo):

2. Você esteve doente nos últimos três meses?

Sim () Não () [ir para a q. 18]

2.1. Qual foi a doença? _____

2.2. Há quanto tempo tem essa doença? _____

2.3 Qual a periodicidade dela? Episódica () Constante ()

2.4. Itinerário (histórico): (sinais iniciais, causalidade, quem procurou para pedir conselhos, diagnóstico, tratamento, tratamento paralelo):

3. Você tem plano de saúde: Não () Sim () _____

4. Se você ficar doente hoje, que tipo de ajuda busca? _____

5. Quem cuida da saúde de sua família? _____

III- Trajetória Religiosa

1. Qual a sua religião? _____

2. Qual a religião de seus pais? _____

3. Você já freqüentou outra religião, mesmo que tenha sido só por curiosidade?

Sim () Não () [ir para a q. 04]

3.1. Qual (is)?

3. 2. Por que a (s) deixou?

3. 3. Quando isso ocorreu?

4. No momento, você pratica ou é adepto de outra religião além do espiritismo?

Não () Sim () Qual? _____

Por que? _____

5. Qual o seu grau de participação neste centro espírita?

Expositor () freqüentador() doutrinador() médium() membro da
diretoria () outros() _____

6. Quais as atividades que desenvolve ou participa?

7. Quando conheceu o Espiritismo?

7.1. Como conheceu o Espiritismo?

8. Há quanto tempo freqüenta o Espiritismo?

9. Como conheceu este Centro?

9.1. Por que ficou neste Centro?

10. Há quanto tempo frequenta esse Centro?

11. Quantas vezes costuma frequentar o Centro por semana?

IV - Corpo e Experiência Religiosa

1. Que tipo de mediunidade você tem?

Psicofonia () Psicografia () De Cura (passe) ()

Outros () _____

(descrever) _____

1.1 O que você sente? Há alguma mudança no seu corpo antes, durante ou depois dessa experiência?

As questões de número 2 e seus tópicos se referem aos médiuns de *psicofonia* e *psicografia*

2. Que tipo de comunicação você tem com mais frequência?

2.1. O que você acha disso? _____

3. Quando ocorreu sua primeira experiência pessoal com a mediunidade?

3.1. Como foi? _____

3.2. Alguma parte do corpo ficou mais sensível?

Sim () Não () [ir para a q. 4] Não lembra () [ir para a q. 4]

3.3. Que parte? _____

3.4. Como sentiu? _____

4. Você controla sua mediunidade?

Sim () Não () [ir para q. 5]

4.1. Como você faz isso? _____

4.2. Como você aprendeu? _____

5. Você toma algum cuidado com o corpo nos dias dos seus trabalhos mediúnicos?

Sim () Não () [ir para a q. 6]

5.1. Quais? _____

5.2. Por que? _____

6. Antes, durante ou depois de qualquer transe mediúnico ocorre uma mudança no seu corpo?

Sim () Não ()

Qual?

7. Você exerce sua mediunidade fora do centro espírita?

Sim () Não () [ir para a q. 8]

7.1. Como? _____

8. Você percebe a qualidade das energias na mediunica?

Sim () Não () [ir para a q. 9]

8.1. O que sente? _____

8.2. Como? _____

9. Você percebe quando alguém está dando uma comunicação mediúnica?

Sim () Não ()

Como?

10. Você já se submeteu a algum tipo de tratamento no espiritismo?

Sim () Não () [ir para a q. 1 do bloco seguinte]

10.1. Itinerário (sinais iniciais, causalidade, diagnóstico, tratamento, tratamento paralelo):

V - Visão de Mundo e Vivência Cotidiana

1. Houve alguma mudança em sua vida depois que você entrou em contato com o espiritismo?

Sim () Não () [ir para a q. 2]

1.2. O que mudou? _____

2. Você é a única pessoa a freqüentar o centro espírita em sua casa?

Sim () [ir para as q. 2.1 e 2.2] Não () [ir para as q. 2.1, 2.2, 2.3 e 2.4]

2.1. Qual (is) a(as) outras religiões praticadas pelas pessoas da sua casa?

2.2. Como eles vêm sua participação no espiritismo?

2.3. Quais as outras pessoas de sua família são adeptas do Espiritismo?

2.4. Elas freqüentam este centro?

Sim () Não () Qual (is) freqüentam? _____

3. Há ou já houve discussões por causa da religião em sua casa?

Não () Não Lembra () Sim () Qual o motivo? _____

4. Existem atividades que você deixou de fazer depois que conheceu ou entrou em contato com o espiritismo?

Sim () Não () [ir para a q. 5]

4.1. Quais foram?

Domésticas _____

Lazer _____

Trabalho _____

Família _____

Alimentar _____

Outros _____

5. Você já leu algum livro espírita?

LIVROS	TODO	EM PARTE	NÃO LEU
O Evangelho Segundo o Espiritismo			
O Céu e o Inferno			
O Livro dos Espíritos			
O Livro dos Médiuns			
A Gênese			
Obras Póstumas			
O que é o Espiritismo			
O Espiritismo em sua Mais Simples Expressão			
Instruções Práticas sobre as Manifestações Espíritas			

Outros _____

VI – Redes

1. Nas horas de lazer você costuma sair com pessoas do centro?

Sim () Não () [ir para a q. 2]

1.1. Quem? _____

2. Você costuma visitar a casa de alguém do centro?

Sempre () Às vezes () Raramente () Nunca () [ir para a q. 3]

2.1. Quem? _____

3. Você recebe visita de pessoas do centro?

Sempre () Às vezes () Raramente () Nunca () [ir para a q. 4]

3.1. Quem? _____

4. Você procura alguém (encarnado e/ou desencarnado) do centro para desabafar ou pedir conselhos?

Sim () Não () [ir para a q. 5]

4.1 Quem? _____

5. Você é procurado por alguém do centro para desabafar ou pedir conselhos?

Sim () Não () [ir para a q. 6]

5.1. Quem? _____

6. Você já foi procurado ou recebeu algum conselho/aviso do mentor espiritual da casa ou de algum outro espírito?

Sim () Não () [ir para a q. 7]

6.1 Quem? _____

7. Você recorre a alguém (encarnado e/ou desencarnado) do centro quando está com problemas materiais?

Sim () Não () [ir para a q. 7.2]

7.1 Quem? _____

7.2. Caso você precisasse, acha que obteria ajuda?

Sim () Não () [ir para a q. 8]

7.3. De quem? _____

8. Alguém do centro lhe pede ajuda quando está com problemas materiais?

Sim () Não () [ir para a q. 9]

8.1 Quem? _____

9. Você costuma ir a outros centros?

Sim () raramente () quase nunca () Não () [ir para a q. 1 do bloco seguinte]

9.1. Quais centros? _____

9.2. Por qual motivo? _____

9.3. Vai com alguém? Não () Sim () Quem? _____

VII. Sonhos e Imagens

1. Você sonha com frequência?

Sim () Não ()

Obs: _____

2. Esses sonhos tem alguma relação com as atividades que desenvolve no centro?

Sim () raramente () a maioria () Não () [ir para a q. 38]

2.1. Que relações são essas? _____

3. Você costuma dar importância ao sonho para sua vida prática?

Sim () Não ()

3.1. Que tipo de importância? _____
