

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

**OS ESPÍRITAS E AS LETRAS: UM ESTUDO ANTROPOLÓGICO
SOBRE CULTURA ESCRITA E ORALIDADE
NO ESPIRITISMO KARDECISTA**

BERNARDO LEWGOY

São Paulo, julho de 2000

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

**OS ESPÍRITAS E AS LETRAS: UM ESTUDO ANTROPOLÓGICO
SOBRE CULTURA ESCRITA E ORALIDADE
NO ESPIRITISMO KARDECISTA**

**Tese de Doutorado apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em Antropologia
Social da Faculdade de Filosofia, Letras e
Ciências Humanas da Universidade de São
Paulo, sob orientação da Professora Dra. Paula
Montero.**

BERNARDO LEWGOY

**Orientadora:
Prof^a. Dr.^a. PAULA MONTERO**

São Paulo, julho de 2000

SUMÁRIO

RESUMO.....	V
ABSTRACT.....	VII
INTRODUÇÃO	9
1 ORALIDADE E ESCRITA NO ESPIRITISMO KARDECISTA: RECORTE E DISCUSSÃO DA BIBLIOGRAFIA	20
1.1 A Ausência da Discussão sobre a Escrita e Recolocação do Problema.	37
1.2 Oralidade/Escrita, Etnografia da Leitura e da Fala.....	63
2 ESPIRITISMO E CULTURA ESCRITA	95
2.1 Cultura Escrita e Religião	95
2.2 A Construção da Autoridade Textual no Espiritismo: Revelação, Narrativa e Citação	117
3 CHICO XAVIER E A CULTURA BRASILEIRA	153
3.1 Elementos Biográficos.....	160
3.2 Eixo Religioso I: Relação Sincrética com o Catolicismo	168
3.3 Eixo Religioso II : Combinando o Santo e o Caxias	184
3.4 Eixo Religioso III - O Código da Santidade	195
3.5 Eixo Letrado: um Projeto Nacional em Direção às Camadas Médias Urbanas....	209
3.6 Conclusão: as Sínteses do Mito Chico Xavier.....	220

III

4 “A LETRA QUE MATA E O ESPÍRITO QUE VIVIFICA”: ETNOGRAFIA DA LEITURA E DA FALA NO GRUPO PESQUISADO	226
4.1 O Templo, o Hospital e a Escola: Visões do Centro Espírita	232
4.2 Participando do Grupo de Estudos: Crenças do Antropólogo e Realidades Nativas	237
4.3 A prece e o Uso Especial da Linguagem	249
4.4 A Construção do Diálogo, da Leitura e da Oratória entre os Espíritas. A Reprodução da Autoridade Textual no Grupo	258
4.5 Igualitarismo Explícito e Hierarquia Implícita no Grupo	270
4.6 Conclusão: Várias Possibilidades de Leitura no Espiritismo	273
5 “DIÁLOGO COM AS SOMBRAS”: LINGUAGEM, PERFORMANCES E ESTRUTURAS NARRATIVAS NA DESOBSessão ESPÍRITA	277
5.1 A Concepção Nativa: um Mal de Origem Espiritual, de Tratamento e Cura Previsíveis, porém de Resultados Indeterminados	278
5.2 Padrões Narrativos na Desobsessão	286
5.2.1 Os Obsessores	316
5.3 Esquema e Dinâmica da Sessão de Desobsessão	325
5.4 Narrativa, Conversão e Cura no Ritual de Desobsessão	336
CONCLUSÃO	341
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	350

LISTA DE QUADROS

RESUMO

O presente trabalho, feito com base em pesquisa etnográfica e análise de literatura, analisa o modo como a cultura escrita, a oralidade e narrativas relacionam-se no espiritismo kardecista no Brasil, tendo em vista a especificidade de uma religião que, ao se pretender cristã, racionalista e erudita, legitima a autoridade de seu referencial doutrinário, cosmológico e ritual por meio de práticas culturais letradas, que necessariamente envolvem a escrita e a leitura em sua realização. Ao estabelecer um sistema de referências erudito, cuja base divide-se entre, de um lado, orientações reveladas através do transe mediúnico e a discussão grupal dessas orientações, o espiritismo atualiza não apenas um sistema religioso de crenças, práticas e valores, mas toda uma cultura bibliográfica por meio de um conjunto de performances de estudo e leitura, citação e comentário, oratória, doutrinação e prece, cujo domínio constitui a condição de participação efetiva na religião, aliás práticas vinculadas a uma socialização prévia no mundo escolar e erudito da sociedade. Investigou-se também aspectos estruturais e temáticos da literatura espírita, composta principalmente de dissertações e de narrativas, por constatar a sua centralidade na conversão, socialização e reprodução de identidades no interior deste sistema religioso contemporâneo. Todas essas questões foram articuladas ao trabalho de campo por meio de uma etnografia da leitura e da fala, bem como por intermédio de uma descrição e análise de aspectos orais e escritos da desobsessão. O caso

Chico Xavier também é aqui analisado não somente por sua importância no espiritismo brasileiro, mas também por condensar toda a gama de questões abarcada neste trabalho.

ABSTRACT

The present thesis is derived from ethnographic research and written sources and analyzes the way literacy, orality and narratives interrelate in the kardecist spiritualism in Brazil, considering the specificity of a religion that claiming to be christian, rationalist and erudite legitimates the authority of his ritual, cosmological and doctrinary references through lettered cultural practices that necessarily involve writing and reading to get achievement. On establishing an erudite system of references whose basis splits between the directions revealed by mediumnic trance and the group discussion of these directions, spiritualism actualizes not only a religious system of beliefs, practices and values but a whole bibliographical culture through a set of study and reading performances, citation and commentary, oratory, doctrination and prayer, whose mastery is a condition for the effective participation in the religion, besides practices bound to a previous socialization in the scholar and erudite world of the society. Structural and thematic aspects of the spiritualist literature, composed mainly of dissertations and narratives, were also investigated because of the finding of their centrality in the conversion, socialization and reproduction of identities at the interior of this contemporaneous religious system. All these questions were connected to the fieldwork through an ethnography of reading /speaking, as well as the description and analysis of orality and literacy aspects of desobsession. The Chico Xavier case is also analyzed not only because of its importance

VIII

to Brazilian spiritualism, but also for epitomizing the whole gamut of questions embraced in this thesis.

INTRODUÇÃO

A presente tese objetiva elaborar uma antropologia das práticas culturais letradas no universo espírita kardecista, abordando os diferentes registros do crer e do praticar essa religiosidade¹. Assinalo que minha perspectiva de apreensão do fenômeno espírita, ainda que tome partido da excelência de diversos trabalhos que me antecederam, deles diverge por um dado fundamental que não cansarei de enfatizar: o espiritismo é uma religião da cultura escrita (ou letrada no sentido de pressupor limiares mínimos de “letramento” para a participação em seu cotidiano) e isso faz toda a diferença, tanto no âmbito de qualquer religiosidade quanto no Brasil, em particular. Essa afirmação geral subjaz a todo o conjunto do trabalho, de tal forma que toda e qualquer discussão travada poderá ser vista como desenvolvimento ou implicação desta tese.

¹ - Devo me explicar a respeito do que entendo por “experiência”. Em certo sentido, o trabalho etnográfico é sempre uma reconstituição da experiência humana circunscrita a áreas culturais e históricas apreendidas do viés da experiência do campo, posto de observação de nossa ciência. Assim, “experiência” é um termo fluido e omniaplicável. Num sentido restrito, há uma tendência ainda não sistematizada em escola ou “ismo” - Edward Bruner, Victor Turner e Jean Claude Schmitt - de recapturar um certo estado dinâmico da relação entre inquietações individuais e práticas culturais, onde a experiência define uma peculiar abertura da cultura, como entidade analítica a áreas notoriamente tidas como mais subjetivas, como a experiência mística, a conversão a uma fé religiosa ou mesmo, um itinerário individualizado de leitura, compreendendo a complexidade desta tarefa, mantendo uma estrita vigilância epistemológica com os riscos do sociologismo e do psicologismo.

Parto da hipótese de que o espiritismo² estriba-se em determinadas pretensões de legitimidade científica e filosófica, assim como uma composição social diferenciada, as quais lhe conferem uma feição muito particular no quadro da religiosidade brasileira contemporânea. Diviso-o como um segmento profundamente identificado com um ideário racionalista e cientificista, próprio da chamada experiência moderna, mas também com uma certa relação com a cultura escrita e com o letramento³, consoante com a construção simbólica e ritual de seu ideal de pessoa. Sustento que um dos registros da experiência cultural espírita depende da compreensão de que esta é uma religião do livro, da leitura e do letramento, num sentido que dificilmente se iguala em outras religiões.

Do livro, por basear-se num conjunto de textos, explicativos e normativos, que anunciam uma espécie de “revelação”, tida por seus integrantes como *Terceira Revelação*, logo após os livros bíblicos. Nesse específico sentido, o espiritismo não difere fundamentalmente das outras “religiões do livro”, como o judaísmo ou dos setores mais cultos da área cristã⁴. No entanto dado o seu ânimo anticlerical, racionalista e cientificizan-

² - Uma das armadilhas ao trabalhar o espiritismo é a utilização de conceitos antropológicos nos quais os seus membros, letrados e muitas vezes acadêmicos como nós, não se reconhecem. Isso aconteceu com todos os antropólogos que escreveram sobre espiritismo, desde Maria Laura Cavalcanti, (1983) autora da melhor obra de referência sobre o tema. A engrenagem polêmica do movimento espírita é muito ativa e há fundadas razões históricas para tanto. Creio que isso é uma lição para a Antropologia, o nativo pensa, elabora e pode ser tão sofisticado como nós, mas não pode nos impor sua autoimagem. Correndo o risco de cometer enganos aos olhos de muitos espíritas, que leram e tem mais informações mas não são antropólogos como eu sou, este ponto de vista antropológico, sem querer ser exclusivo, pretende-se independente de qualquer compromisso valorativo com o espiritismo – mas não com o que eu entendo ser “verdade” ou “conhecimento” – sendo esta a maior homenagem que se pode render aos informantes.

³ - A idéia de letramento, como tradução do inglês *literacy* é uma discussão recente no cenário intelectual brasileiro e há esforços dignos de nota de registrá-las como conceito e vocábulo dicionarizado, como em Magda Becker Soares (1999).

⁴ - A relação entre religião e leitura em geral e no Brasil é tema instigante e desafiador e pretendemos nos aproximar do mesmo no capítulo 2.

te, procuramos explorar aqui a relação ambivalente que os espíritas têm com a sua própria formação. Dividida entre uma reverência a revelações contidas em análogos de Escrituras e uma hermenêutica da suspeita, que tudo põe em dúvida, dentro de um sistema altamente codificado de citações, referências e chaves de interpretação, emerge um *corpus* literário que funciona como memória cultural do grupo, a despeito das inúmeras controvérsias verificadas na pesquisa, sobre praticamente todos os pontos da chamada Doutrina Espírita. A peculiaridade que exploraremos é a intersecção de uma preocupação religiosa com a técnica de propaganda contida em forma de narrativas ditadas por Espíritos, a chamada literatura mediúnica. É toda uma imaginação complementar à austeridade iconoclasta pregada pelos kardecistas mais ortodoxos que é ostentada nesta literatura, que tem em Chico Xavier um de seus expoentes mais significativos, secundado por uma plêiade crescente de sucessores e substitutos nos tempos atuais. Como veremos, há um amplo leque de questões (associado a um mundo editorial) que é descortinado pela massiva presença da literatura espírita nas camadas médias brasileiras. Desenvolveremos a hipótese da confluência entre os temas e enredos trabalhados em livros espíritas e a busca de reorientação religiosa por parte de setores de camadas médias urbanas brasileiras – entre os quais se encontram os nossos informantes – que explica a recente popularidade desta literatura. Resumiremos esta hipótese dizendo que o espiritismo kardecista não é apenas uma religião do livro que contém uma abundante literatura religiosa mas é, em sua essência, uma religião letrada, no sentido de que, dado o seu enraizamento em temas e emblemas que caracterizam a modernidade ocidental, desde o Século XIX, como o racionalismo iluminista, o cientificismo e o gênero romance – o espiritismo se apropria religiosamente desses fatores numa espécie de leitura cristã dessecularizante da “ciência” e da “literatura”. Mas, paradoxalmente, ele também se vê contagiado com a força dos

princípios ideológicos, epistemológicos e narrativos dessas modernas esferas culturais de ação e experiência, sendo esta uma histórica fonte de tensões no Movimento Espírita até hoje. Nesse sentido, a despeito das possíveis contradições, o espiritismo buscou realizar um híbrido de religião e ciência, de fé e de razão, através de discussões e instrumentos que lhe foram característicos, como a literatura, sobre a qual ele desenvolve toda uma interessante reflexão. Pensando na origem e nas mediações envolvidas na obra mediúnica, essa reflexão nem sempre é tão sistematizada nas obras espíritas, sendo aliás um foco de dispersão argumentativa e de eventuais debates no meio espírita. Por isso proponho-me a mapear algumas de suas linhas básicas, aproximando leituras e conclusões oriundas de minhas observações e entrevistas com os informantes.

Da leitura, por fundamentar-se, desde as primeiras experiências do iniciante no centro espírita, numa relação de estudo e exegese de textos, aproximando-o de todo um abrangente universo de referências escritas, de citações, de exemplos e de narrativas, que coroam sua concepção de mundo e seu imaginário em relatos supostamente ditados pelos Espíritos. Ser espírita no Brasil não é apenas dar e receber passes, assistir a palestras e sessões de mesa ou mesmo comunicar-se com os mortos mas, por exemplo, ter lido Allan Kardec, saber citar o Espírito de Emmanuel, estar atento às transformações no mundo como sintomas da mudança do *status* da Terra, de “planeta de provas e expiações” para “de regeneração”.

Além disso é preciso entender que a cultura espírita mobiliza um mercado editorial e um público em expansão, ou seja há cada vez mais leitores de livros espíritas. Nesse sentido trabalharemos a idéia de que, como uma religião letrada capitaneada por leigos, uma das principais fontes de legitimação do espiritismo é através da circulação de

livros que sustentam e são sustentados por uma cultura literária específica, ou seja um sistema de interação entre produtores, editores e leitores com várias instâncias de consagração e crítica, fundado na dinâmica intertextual da escrita espírita, onde cada novo texto comenta, apresenta e cita as suas referências, fornecendo também os parâmetros do aceitável e do inaceitável nas enunciações literárias. Nesse sentido, ser espírita é ser leitor de livros, revistas e jornais espíritas, é ser consumidor de um importante segmento da indústria do livro religioso no Brasil.

Se o consumo de material impresso espírita orienta-se prioritariamente nas direções doutrinária e ficcional, é preciso entender os significados dessa leitura para os leitores espíritas sem contudo, entronizar uma independência absoluta no espaço da recepção. A leitura não se processa num vazio semântico mas localiza-se "entre" o texto e o consumo, como nos ensinam os teóricos da recepção literária como Wolfgang Iser⁵. O registro dessa “interação contingente” – como limiar crítico de liberdade na assimilação de conteúdos escritos de textos espíritas pelos leitores – move-se, entretanto, num campo de possibilidades controlado por uma tradição e por grupos que se encarregam de praticar e garantir exegeses corretas, de acordo com sua compreensão da doutrina e da prática espírita - no sentido de Roger Chartier (1998).

Analizamos uma área deste sistema cultural através de uma etnografia da leitura e da fala dos espíritas, que compreende desde a análise das convenções que guiam o processo de leitura até o registro de formas de leitura em comum, nas diferentes situações

⁵ De sua parte, Roger Chartier (1999) sustenta igualmente a necessidade de se estudar as diferentes etapas do circuito do impresso, a produção e a leitura, que confere o intervalo semântico entre as convenções tipográficas e o limite de liberdade na interpretação individual.

narradas na etnografia. Como em outros momentos desta tese, há um permanente vai-e-vem entre textos e trabalho de campo sem, necessariamente, atribuir prioridade a um ou a outro no processo de construção de nossas hipóteses, seleção de dados e formação de argumentos e conclusões. Essa interação entre autoridade textual e fenômenos diretamente observados em meu texto caracteriza uma zona em que as práticas culturais dos espíritas se assemelham não apenas às de membros de outras grandes religiões (com seu lado global e sua inscrição local), mas caracterizam igualmente o traço abstrato e lógico de seu pensamento, simbolizado pela escrita e pelo letramento na cultura ocidental moderna.

Para lá de toda margem de variação no entendimentos do que é ser espírita, o “letramento” (Soares, 1998), aqui entendido como um nível mínimo de instrução formal e participação na cultura erudita ou de elite, seus conteúdos, *habitus* e pretensões, é condição de participação efetiva nesse jogo, o que acaba por definir um certo formato sociológico e cultural, como uma religião de camadas médias urbanas. Como o letramento é produto de uma experiência de ação pedagógica, a socialização no universo espírita fundamenta-se na recriação de uma certa noção de “escola”. Composto-se com a representação de instituições da sociedade leiga, isto não implicou na criação de uma escola espírita, mas antes no fato do movimento espírita jogar com um certo *job training* espelhado numa certa concepção de escola laica em que se incorporam valores, aprendem-se técnicas e forma-se um *habitus*.

Toda religião implica numa transmissão oral e/ou escrita de seus fundamentos e tradições ao neófitos, crianças, conversos, retornados ou recém-chegados. Essa complexa transmissão leva em conta os diversos níveis de adesão e a estratificação das funções e saberes entre os fiéis. No que tange ao eixo oralidade / escrita, as culturas de oralidade

primária destacam a iniciação individualizadora – cujo protótipo é a experiência ritual xamanística – enquanto as religiões do livro primam pelos ensinamentos em instituições escolares em forma de catequeses ou seminários, onde as leituras conjugam-se com ensinamentos orais e trocas de experiências entre os membros. No caso do espiritismo, há escolas de médiuns, evangelização infantil e grupos de estudo sistematizado da doutrina, entre outras formas escolares.

A questão da escrita e da oralidade envolvendo uma religião desloca para um novo patamar de formulação teórica o problema da relação entre espiritismo e cultura letrada. O problema da oralidade / escrita é aqui assumido como referencial decisivo para a compreensão da especificidade do espiritismo kardecista no Brasil, na medida em que a participação de indivíduos de determinados segmentos sociais, assim como a falta de atração para outros setores (como as classes populares, que apresentam uma viés muito particular na relação com o espiritismo) pode ser interpretada como uma experiência sociologicamente restritiva, numa sociedade tão marcada por distâncias que são sempre simbolizadas por e relacionadas com a bagagem educacional e letrada dos indivíduos. Isso implica em perceber as abordagens anteriores como úteis, esclarecedoras e clássicas, mas deficientes na percepção desta chave analítica, tão evidente quanto a constatação do nível educacional e das práticas de leitura dos frequentadores de centros espíritas no Brasil. Até que ponto o modo de ser letrado – como *ethos* e como *habitus* – do espiritismo condiciona não apenas esse filtro sociológico no recrutamento de seus membros, mas repercute nos próprios níveis de linguagem cultivados no espaço do centro espírita, na expressão oral legítima, na fala cotidiana e nas palestras, dimensionando um formato, um vocabulário incentivado e uma linguagem legítima e outra ilegítima? Como essa tradução para a *performance* oral, estética, dramatúrgica e visual da concepção religiosa espírita abre a

possibilidade de pensar a religião e a religiosidade como *performance* no cotidiano dos praticantes, em sua dimensão de elaboração reflexiva de um “*self*” permeado das crenças espíritas, além, portanto, do cenário do ritual, centro tradicional das indagações da antropologia?

Claro que aqui está implícita uma série de hipóteses e pressupostos sobre os condicionamentos recíprocos entre oralidade, escrita e cultura no âmbito da religião. Desenvolverei essa discussão tanto no capítulo 1, que recoloca a discussão à luz de um crítica à literatura sobre espiritismo no Brasil, quanto no capítulo 2, quando procuro sistematizar implicações gerais, buscando divisar a situação do espiritismo no âmbito das relações gerais que a religiosidade tem com a cultura escrita no Brasil.

Sustento, além disso, através do exame do modelo de espiritismo de Chico Xavier, no capítulo 3, que o modelo de relação do espiritismo com o público externo inspira-se numa certa concepção estatista de sociedade ou de “público” no Brasil, daí a semelhança estética de centros espíritas com repartições públicas, com a austeridade de suas cadeiras, suas fichas de papelão, mas também com a noção fortemente moralizada de *trabalho* vigente nesses espaços, que lembra o ideário populista, certamente diferenciada que a conotação deste termo ganha no misticismo neoindividualista da Nova Era.

Mais do que qualquer outra linha religiosa, e justamente por articular-se de forma ambígua e nunca resolvida com a fé e a razão, com a moralidade individual e com a participação cívica, o espiritismo kardecista é um movimento que se sustentou, durante o Século XX, numa composição com uma certa noção de “estado laico”. Essa afirmação tem duas implicações: em primeiro lugar, essa composição engendra um “sincretismo” com o discurso republicano – entendido como uma espécie de “religião civil” – no que se refere

ao modo como as ideologias nacionalistas alinhavaram a missão dos diferentes setores sociais, tendo como base as noções de progresso, educação, ordem, higiene. Na tradição do despotismo ilustrado do positivismo, que buscava uma modernidade elitista e imposta ao conjunto da sociedade (e amparada por discurso cientificista) o kardecismo atribuiu um papel transcendente à organização do futuro pelo núcleo familiar e, de outro lado, ao desempenho de papéis profissionais. Assim consegue-se entender a permanente sedução corporativa do espiritismo, como uma religião que se implanta ligada a segmentos profissionais, para lá de sua inserção genérica nas classes médias letradas. O espiritismo atrai membros de profissões tradicionalmente identificadas como parcela integrante do projeto de construção nacional – médicos, militares, professores, advogados – parcela da sociedade que historicamente demandou uma cosmologia nacionalmente orientada na justificação de sua prática profissional.

Faço, no capítulo 4, um estudo etnográfico detalhado das práticas letradas a partir de experiência etnográfica intensiva de um ano e meio de participação em atividades de centros espíritas, particularmente num grupo de estudos, aqui reputado como o veículo de socialização erudita e articulador da identidade dos iniciados e praticantes do espiritismo.

No capítulo 5, estudo os significados das sessões de desobsessão em seus âmbitos de performance e construção ritual de narrativas. Através das sessões desobsessão percebemos a elaboração kardecista do Outro, que fala através de certos personagens, que o espiritismo também tem a sua “economia das trocas lingüísticas”, as suas performances dramatúrgicas, em que o Bem e o Mal se enfrentam, nunca num enfrentamento final mas mediado, incompleto e aberto, servindo a diversos propósitos relacionais. Na desobsessão fica também clara uma dramatização ritual da linguagem e da moralidade espírita, por sua

vez inspirada em leituras de identidade valorizadas no interior do grupo – permeada de hierarquias e mediações, todas expressas na linguagem dos participantes e dos “espíritos” que com eles conversam nas mesas mediúnicas. Analiso, nesse sentido, as estruturas narrativas que conformam a relação da desobsessão com o cerne do sistema de crenças espíritas, com suas categorias, funções e temas privilegiados.

Esta pesquisa baseia-se em observações de campo, entrevistas e leituras, que conduziram a análises específicas do discurso, das práticas e das crenças que estruturam o horizonte cultural dos espíritas. No estudo de uma religião letrada, os limites entre o que foi lido e o que foi visto e ouvido são imprecisos e só uma leitura posterior da interpretação proposta e do material apresentado permitem julgar da adequação das análises aqui desenvolvidas.

Em outras palavras encaro o espiritismo kardecista como uma racionalização da vertente mediúnica e da linguagem dos espíritos, tão difundida na história e na cultura brasileira (Velho, 1986). Sem sustentar que isto tem um sentido único, esta racionalização implica também numa espécie de composição do espiritismo com alguns dos projetos e intervenções que visaram, no Século XX à construção de uma identidade nacional brasileira, como a atuação do Estado Novo, época em que Chico Xavier desponta como um médium de renome nacional.

Entender a experiência cultural do espiritismo, suas crenças, práticas e valores, é pesquisar a elaboração do ponto de vista nativo em suas tensões e oscilações, entre revelação e razão, entre religião e ciência, entre “ficção” e “realidade”, no caso da chamada literatura mediúnica, mas implica também em reconstituir o conjunto de convenções grupais que matizam essas experiências, do ponto de vista do material pesquisado. Ou seja

busca-se entender o espiritismo como um conjunto de discursos, crenças e práticas culturais encarnadas por atores (fiéis com um alto grau de reflexividade acerca de suas práticas e com vários níveis de inquietação sobre suas próprias crenças⁶).

Este imenso compósito de normas coerentes e crenças dispersas, de *ethos* e de ética, de mito e de razão, de oralidade e de escrita é que torna o espiritismo kardecista tão fascinante e desafiador ao antropólogo. Reconstituir o clima intelectual e religioso tal como os “nativos” da tribo espírita o concebem e vivenciam, levando em consideração o peso da determinação da cultura escrita em seu *ethos*, é tarefa desta tese de doutorado.

⁶ - A idéia de crença não como entidade fixa, mas como algo aberto e dotado de instabilidade faz convergir reflexões tão díspares, como a de Jean-Claude Schmitt (1999) e Marshall Sahlins ao dissolver a rigidez do ceneito de estrutura.

1 ORALIDADE E ESCRITA NO ESPIRITISMO KARDECISTA:

RECORTE E DISCUSSÃO DA BIBLIOGRAFIA

A mesa do grupo de estudos é a mesma usada para sessões de desobsessão. Pouco muda no aspecto físico, a não ser pelos horários em que acontecem. Quando chego, às 18:30 hs, a sala já mantém um clima de estudo: papéis e canetas sobre a mesa e vários exemplares do Livro dos Espíritos, além das indefectíveis obras de Emmanuel / Chico Xavier, como “Gotas de Luz” e “Caminho, Verdade e Vida”. A sistemática permanece a mesma: uma pessoa lê, o diretor do trabalho comenta e se abre a palavra para comentários dos outros participantes. Hoje foi lida uma passagem da introdução do Livro dos Espíritos, que versa sobre objeções ao espiritismo, destacando-se a que afirma que só os Espíritos mistificadores acorreriam às sessões. A discussão de hoje girou em torno da prece e seus diferentes significados. (Diário de campo, sessão do grupo de estudos, Instituto Espírita Luz e Caridade).

*Havia uma série de papéis em cima da mesa, com nomes e endereços de pessoas obsidiadas. Após uma prece (pai-nosso), uma passagem do Evangelho foi lida por Tina e comentada por Joana, diretora do trabalho e doutrinadora da sessão. Pediu que as pessoas fossem se concentrando. Na mesa mediúnica, se encontravam cerca de 9 pessoas. Joana dava passes em todo mundo, invocando para que algum Espírito se manifestasse. Primeiro chegou um Espírito (que chorava muito) através de Antônia, que logo foi falando: “Por que é que vocês ficam me chamando? Vocês querem me humilhar? É isso, vocês querem me humilhar. Eu tive **poder**, eu tive **dinheiro** e agora estou aqui, com este corpo apodrecendo” (Diário de campo: Reunião de Desobsessão).*

A maioria das pessoas que entra na livraria é de mulheres em busca dos livros de Zíbia Gasparetto e de Patrícia (Espírito), especialmente por causa da linguagem, “mais simples e acessível”. Mas os de Kardec e Chico Xavier também são bastante procurados. Violetas na Janela, best-seller de mais de meio milhão de exemplares vendidos, está na estante da editora Petit, diferenciada das outras pelo modo de apresentação dos livros. Muita gente já tentou ler André Luiz (Espírito psicografado por Chico Xavier) e desistiu, por considerá-lo complicado e chato. O segundo rapaz com quem falei estava comprando a obra inteira do Kardec em livros de bolso. Diz que leu todos os livros da Zíbia (a linguagem é simples, acessível e moderna) e que gosta de ler também livros de auto-ajuda. Lê por entretenimento e aprendizado. Tem vinte e oito anos e a família é espírita, mas o gosto por livros espíritas veio de forma pessoal. Diz que recebe indicações, mas que prefere manusear os livros, **olhar a capa** e comprar por si próprio. Uma senhora, perguntou por livros psicografados e Rose mostrou o trabalho de Sara Kilimanjaro, ao que ela respondeu:

- Ah, esse eu já li, e acho muito romanceado, assim meio água-com-açúcar.

- E Chico Xavier, você já leu?

- Não mas eu sei que ele, junto com as obras básicas (Kardec), é **importante**.

(Diário de campo: Livraria Espírita Luz e Caridade, centro de Porto Alegre).

Marta inicia os trabalhos com uma prece e Antônia lê uma passagem escolhida ao acaso do “Evangelho segundo o Espiritismo” e lê para o público. Tratava-se de “A felicidade não é deste mundo”. Cleci resguarda-se numa postura circunspecta, os olhos fechados e as mãos entrelaçadas, como se estivesse em constante estado de prece. A entonação da voz de Antônia é de pregação. “Meus irmãos, temos que olhar para dentro..., ver qual a nossa missão na Terra, etc.” Como se consegue manter um constante fluxo de discurso com uma página escolhida ao acaso? (Diário de campo: Centro Espírita Luz e Caridade, sessão de palestra, passe e atendimento fraterno).

“Muitas dessas entidades, porém, **se debruçam sobre o nosso ombro e lêem conosco**, interessadas, naquilo que estudamos, o que testemunha ser a vida espiritual simples como a nossa própria vida, a continuação desta, tão somente. Temos observado que **algumas dessas entidades colocam os óculos a que estavam habituadas, quando encarnadas, para lerem melhor conosco**... Geralmente são, como ficou dito, leituras escolhidas as que fazemos, ou do Evangelho, que projetam com vigor a personalidade e os feitos de Cristo, ou de obras espíritas que melhor toquem o coração.” (Yvonne Pereira, “Devassando o invisível”: 61, grifos meus).

- Temos em “Nosso Lar”, no que concerne à literatura, uma enorme vantagem; é que os escritores de má-fé, os que estimam o veneno psicológico, são conduzidos imediatamente para as zonas obscuras do Umbral. Por aqui não se equilibram, nem mesmo no Ministério da Regeneração, enquanto perseveram em semelhante estado d’alma. (André Luiz - Francisco Cândido Xavier, “Nosso Lar”: 98).

A despeito da evidente importância das práticas de escrita e leitura e do substantivo mercado editorial impulsionado pelo espiritismo no Brasil, a função do modelo letrado no kardecismo nunca foi objeto de análise específica dentro da literatura acadêmica. O que surpreende, em face da ampla disseminação de sua literatura - engajada em promover a doutrina através de narrativas de intervenção de espíritos no cotidiano, simultaneamente reconhecidas como “ficcionalis” e “fatuais” - e do lugar ocupado pelos livros, pela leitura e pelos “comentários eruditos” nos centros espíritas. A escrita está por tudo, desde os quadros de aviso na entrada dos centros, informando a natureza e o horário das sessões; nos murais informativos, nos livros de registro sobre as atividades administrativas e mediúnicas, nas mensagens, jornais e boletins que se encontram na entrada das salas de palestras; sobre as mesas em que os grupos de estudos e as diferentes sessões mediúnicas são realizadas, mas também no ritual da psicografia. Não há momento ou instância da vida ritual espírita em que o mundo letrado esteja ausente, seja na presença física dos livros nos ambientes rituais, seja na conseqüente formação de bibliotecas pessoais, ou ainda nas práticas de leitura, doação e empréstimo de livros, que vão se acumulando na trajetória dos espíritas. Socializar-se no espiritismo significa familiarizar-se, estudar, falar bastante sobre os autores e obras canônicas, ou seja, ingressar num universo de debate e reflexão que poderia ser qualificado como dominado por uma tradição religiosa escrita e letrada, permeado por uma “oralidade secundária” (no sentido de Ong,

1982). Implica em freqüentar palestras e grupos de estudos ao lado de sessões de desenvolvimento mediúnico, desobsessão e atividades de caridade. Implica, também, em ler e aprender a comentar diante de um público os livros espíritas, Kardec, Chico Xavier, Divaldo Franco e todo um conjunto de obras com as mais diferentes composições e classificações (basicamente divididas em: *mediúnicas*, *não-mediúnicas*, *romances*, *poesias*, *dissertações* e *mensagens*). Há uma imensa literatura religiosa espírita publicada por diversas editoras no Brasil (como a FEB, a Lake e a Petit, algumas das mais importantes), fornecendo um praticamente inesgotável manancial de textos para os leitores, viabilizando a constituição de itinerários individualizados de leitura, mas também de perspectivas díspares, onde um contínuo universo de debates é alimentado. A oferta de leituras vai desde a rede de livros “legítimos”, ou seja, reconhecidos e recomendados pelas federações espíritas (paradigmaticamente Kardec e Chico Xavier, mas muitos outros também), até os que desfrutam de um *status* ambíguo, mas ainda assim lidos pelos espíritas (como os “ditados” por Ramatis e, mais recentemente, os psicografados por Zíbia Gasparetto, autora dissidente do espiritismo). São ainda notáveis os livros que fazem grande sucesso junto a um público simpatizante, mas que pouco são citados nas conversas dos templos espíritas, como é o caso do *best-seller* *Violetas na Janela*, psicografado por Vera Lúcia de Carvalho. Tudo isso ocorre num contexto de expansão do mercado editorial espírita, que vai conquistando cada vez mais leitores entre o público não-espírita, o que repercutiu na adaptação estilística dos livros espíritas a uma linguagem tida editorialmente como mais popular, proposta encabeçada pela editora paulista Petit, a qual será também discutida ao longo deste trabalho.

A leitura de livros espíritas desempenha diversas funções: do proselitismo à iniciação, da constituição de identidades sociais à produção de diferenças, dentro e fora do

movimento espírita. Ao lado das práticas ligadas à escrita e à leitura, há todo um conjunto de situações em que a fala é predominante, introduzindo uma dimensão complementar neste universo, tão enquadrado em parâmetros letrados. Isto remeteu-me para as relações entre essas duas dimensões da experiência religiosa espírita - e para a sua articulação em outras filiações e crenças (como por exemplo, no catolicismo, protestantismo histórico e no judaísmo, postulando sua importância geral e assinalando comparativamente a contextualização do território religioso espírita).

Como entender o lugar das dimensões letradas nesse universo, em que as práticas de leitura e de estudo situam-se lado a lado com os contornos mais característicos de uma tradição cristã (ainda que divergente em relação ao catolicismo)? Que especificidades valorativas e culturais mais amplas são postas em evidência por esta manifestação religiosa, tão importante enquanto matriz de atitudes religiosas, identificáveis desde as vertentes mediúnicas tradicionais até fenômenos mais recentes, difusos, capilares e não organizacionalmente congregados, como os da chamada “Nova Era” (com toda sua corte de buscas místicas e ascetes de consultório, Terapia de Vidas Passadas e literatura de Auto-Ajuda)? A complexidade aumenta se levarem-se em consideração as sutilezas e nuances de um universo simultaneamente identificado com a religiosidade, mas com os olhos voltados para a “respeitabilidade científica” e acadêmica (desde o Século XIX, quando atraiu a atenção de cientistas e literatos⁷ para o fascínio espiritualista das “mesas girantes”).

Subjacente à questão da crescente procura de livros espíritas (e de religiosos, de

⁷ - Sobre a história do espiritismo no Século XIX, consultar Doyle (1992)

um modo geral) está o tema da “busca espiritual”, que toca em transformações próprias às sociedades complexas neste final de século, compreendendo os diferentes revivalismos religiosos, católicos, evangélicos, espiritualistas e esotéricos, cruzando as temáticas da busca e do redespertar religioso com a auto-ajuda. Extravasando os limites desta pesquisa, o tema remeteria em primeiro lugar a um modelo de conjunto da dinâmica da religiosidade no Brasil atual e, em segundo, para as suas repercussões no mercado do livro religioso. Há um amplo espectro de autores que vêm trabalhando na primeira questão, onde os temas da pós-modernidade, da globalização, da transnacionalização religiosa, da destradição das grandes religiões, das novas alternativas religiosas, do recrudescimento evangélico (particularmente do neopentecostalismo) são privilegiados, dada a sua visibilidade e magnitude de crescimento⁸. Cientes de sua importância, esse fenômeno nos interessa em sua expressão literária, escrita e editorial. Não foi só a literatura espírita que cresceu nos últimos anos, mas também as publicações evangélicas, católicas, esotéricas, as obras de auto-ajuda⁹ com ou sem um componente “espiritual” explícito, fenômeno que demandaria outros estudos e propostas de interpretação. O certo é que nunca a religião e o domínio letrado e editorial estiveram tão intimamente entrelaçados como agora, o que por

⁸ - A coletânea *Religião e Globalização*, de Oro & Steil (1997) é a radiografia mais recente do estado atual da discussão entre os pesquisadores do Cone Sul.

⁹ - Sobre a literatura de auto-ajuda foi lançado recentemente “*Literatura de auto-ajuda e Individualismo*”(1996), de Francisco Rüdiger, que nos interessa à medida em que há leitores de livros de auto-ajuda que também lêem livros espíritas. Infelizmente, a proposta do ensaio não abarca o dimensionamento sociológico do público, atendo-se a uma análise ideológica dos conteúdos, numa proposta de relacioná-los a um certo mal-estar da cultura contemporânea.

si só justificaria uma atenção mais detida a esta questão¹⁰. Nesse sentido, o estudo aqui realizado parte da análise de um segmento deste universo, mas resisti à idéia de estar fazendo um “estudo de caso”, porque serão trabalhadas questões amplas e específicas a partir de um grupo e não meramente exumando-o, de forma circunscrita e autolimitadora.

Realizarei, em primeiro lugar, uma discussão da literatura em busca de uma reformulação da questão. De um lado, tem-se a numericamente restrita literatura sobre espiritismo no campo das ciências humanas, objeto que, como observou Emerson Giumbelli, em recente trabalho (1997), não chegou a constituir-se num campo de estudos com o mesmo grau de interesse que o pentecostalismo ou as religiões afro-brasileiras. Na seleção dessa literatura, não se oferece uma visão de conjunto e nem se examinará tudo o que foi escrito sobre o kardecismo em ciências humanas, tarefa que, além de se mostrar ociosa para os nossos objetivos, já foi realizada com êxito por aquele autor. O recorte aqui proposto abordará o modo como as dimensões orais/letradas do espiritismo são descritas e interpretadas nas obras que mais se detiveram sobre o tema, tendo em vista que esta questão nunca foi nomeada e pensada como um objeto autônomo de pesquisa para esta religião. Em segundo lugar, se cotejarão os núcleos de discussão teórico-metodológicos ensejados pelo que o classicista Eric Havelock (1996) denominou “equação oralidade-

¹⁰ - Talvez fosse mais adequado afirmar que nunca religião e mídia eletrônica estiveram tão associados, vide o espantoso sucesso dos pregadores evangélicos no rádio e na televisão. O sucesso do espiritismo junto à cultura de massas também é incontestável o que pode ser depreendido, por exemplo pelo sucesso da novela “A viagem” (Rede Globo, anos 90), da dramaturga espírita Ivani Ribeiro, cujo fio condutor é um caso de Obsessão. Tenho notícia ainda de peças de teatro com textos adaptados de obras mediúnicas de Chico Xavier e Zíbia Gasparetto. A quantidade de sites espíritas na Internet (incluindo *chats*) é surpreendentemente grande, o que por si só ensejaria uma pesquisa. Uma pista para o estudo da transnacionalização do espiritismo são as listas de livros recomendadas nos sites kardecistas em outros países, como Estados Unidos, França, Portugal, Austrália e Japão. Se as obras de Chico Xavier estão presentes, é quase certa a influência difusora de imigrantes brasileiros. Navegando na Internet, deparei com alguns links kardecistas franceses que não faziam menção às obras psicografadas por Chico Xavier, evidenciando um espiritismo kardecista autônomo, que nunca deixou de existir na França.

escrita”. O dimensionamento aqui proposto compreende desde a literatura interdisciplinar sobre a questão da escrita, passando pela discussão da intertextualidade e da autoria no texto até chegar à vertente de trabalhos que enfocam as práticas de leitura de um ponto de vista histórico, sociológico e antropológico, inspiradora deste trabalho. Por fim, a idéia de oposição hierárquica, de linhagem dumontiana, fornece um prisma de releitura da oposição oral / escrita no espiritismo, tendo em vista sua integração num sistema de valores que não apenas fundam representações mas, igualmente, *performances*.

Desenvolver-se-á, como hipótese de trabalho, que é a preeminência hierárquica da dimensão letrada ou escrita no espiritismo que explica as regras de expressão e a organização da fala e da leitura nas diferentes situações de performance por mim observadas em centros espíritas, durante o trabalho de campo. O papel da literatura, do texto e da escrita, é tão importante na socialização e no cotidiano dos kardecistas que não permitiria um desvio da questão de seu estatuto textual, ainda que não eu não pretenda ter as pretensões, nem o olhar e, menos ainda, a formação do crítico literário. Assim, utilizando algumas ferramentas já presentes na interlocução da Antropologia com as disciplinas vizinhas, estabelecerei algumas linhas de interpretação da escrita espírita, tendo em vista as dimensões da intertextualidade e da autoria na sua composição. Nesse sentido, a proposição de uma **interautoria** governando a recepção da literatura espírita, permitiu-me considerar o peso relativo que a credibilidade do médium e do espírito têm para os leitores dos romances mediúnicos.

Assim, este trabalho, fundado num estudo de diversas situações etnográficas, intenta compreender o lugar da equação oralidade e escrita dentro do espiritismo kardecista, em busca das regras e valores que cercam suas performances de fala e leitura.

Para tanto, realizei observação participante sistemática de diversas situações, com maior ou menor grau de ritualização, num centro espírita tradicional em Porto Alegre¹¹, complementando o trabalho com visitas, entrevistas e observações a outros centros. Privilegiei dois momentos que postulo como heurísticos para o desenvolvimento de minha proposta: o grupo de estudos e a reunião de desobsessão. O primeiro, por considerar sua importância crítica na formação da identidade do espíritas, enquanto um demarcador de filiação a um certo estilo de leituras e conjunto de referências religiosas. Nesse sentido, realizo uma etnografia do funcionamento deste grupo, que acompanhei durante cerca de um ano, sempre às quintas-feiras no início da noite. Saliento o estilo e as regras de conversação, os temas abordados, a operacionalização de um trabalho pedagógico de inculcação de significações espíritas mas, sobretudo, como eles lêem, interpretam e relacionam seus textos com o mundo que os cerca. Reconheço que há uma “leitura espírita”, não inscrita no mero ato de ler livros espíritas: há um conjunto de regras implícitas que governam a exegese e o modo de leitura, como atividade subjetiva e corporal submetida a uma socialização sistemática pelo grupo de estudos. A etnografia mostrará como as práticas de leitura e comentário visam preparar e construir o expositor espírita (como já havia sugerido Maria Laura Cavalcanti, 1983) antes como produção de uma competência, de um *habitus*, através de um disciplinamento da leitura e da fala, do que propriamente como exercício acadêmico de interpretação e dissecação analítica de

¹¹ - Trata-se do Instituto Espírita Luz e Caridade, que já conta com sessenta anos de atividades, situado num bairro de classe média próximo ao centro da cidade. O centro é palco de um conjunto de atividades de passe, desobsessão, atendimento fraterno, grupos de estudo e desenvolvimento mediúnico, palestras e atividades de assistência social. Cheguei ao centro através da livraria espírita Luz e Caridade, que observava no centro de Porto Alegre.

textos¹². Para tanto analisar-se-ão as regras e convenções presentes ao jogo de linguagem concretizado no grupo de estudos. Desenvolver-se-á, nesta direção, a idéia de uma interação entre texto e discurso, e entre leitura e fala na socialização espírita.

Postulo que essa interação texto/discurso, ainda que devedora das práticas culturais em curso no universo pesquisado, pode ser verificada para um mesmo indivíduo na perspectiva de sua socialização. Deste modo, não há, no espiritismo kardecista, um princípio socializatório que teria começo na leitura ou na freqüência a sessões. Ambas as práticas interagem mutuamente, de modo circular e dinâmico. É apenas na apreensão analítica deste movimento circular entre leitura e experiência, texto e discurso, que se vê a ordenação hierárquica desses movimentos pelo ideal letrado do grupo. Parafraseando Paul Zumthor (1993), diria que, se na escrita medieval, a oralidade sustenta o texto, na escrita espírita é o texto que sustenta a oralidade.

A fala, tão controlada e cercada de cuidados nos centros¹³, tem sua contrapartida na expressão intensamente emotiva e aparentemente desordenada da oralização dos espíritos, no caso da *desobsessão*. Mostrarei que a forma do chamado *diálogo com as sombras* dramatiza o *ethos* espírita simultaneamente nos domínios ético, narrativo e lingüístico. Para tanto analisarei o ritual de desobsessão valendo-me de sugestões da

¹² - Creio que isto explicará minhas próprias inquietações e exigências não-cumpridas de exegese dos textos que li, em conjunto com os colegas de grupo, como oriundas de um certo etnocentrismo de minha formação acadêmica, onde o que importa é levar a análise às suas últimas conseqüências, em detrimento da concepção espírita, que busca a construção de uma competência discursiva, de uma totalização mínima, sem a pressa de esgotar a exegese, afinal “somos seres limitados e nem tudo nos é acessível em nosso grau de evolução”, como os colegas tentavam me ensinar. Há assim, exegeses religiosas guiada por regras próprias, dificuldade particularmente importante para o antropólogo interessado em grupos letrados, em face da semelhança com modelos socialmente consagrados de interpretação, como os cultivados no ambiente universitário.

chamada “etnografia da fala”, encarando-a em seus aspectos lingüísticos, paralingüísticos e não verbais, salientando a organização de seus turnos, bem como o lugar das fórmulas e estratégias retóricas que pontuam essa situação. Não obstante a percepção da desobsessão como um diálogo altamente codificado em *timing*, modos legítimos de expressão verbal e não-verbal e expectativas de resolução, reconhece-se também a dominante dramática desta situação, ou seja, ela é vivida como **doutrinação sujeita a riscos**. Daí porque se justifiquem a exortação, a persuasão mas, também, a manipulação e o comando como estratégias retóricas situacionais na condução do delicado processo de diálogo com os espíritos obsessores..

Além disso, assumiremos que a desobsessão faculta a atualização de um código e de uma fala hierárquica no espiritismo: o “espírito sofredor” está preso a uma hierarquia negativa de espíritos sombrios, atrasando o seu processo evolutivo, *versus* a hierarquia positiva de *espíritos de luz*, que poderiam propiciar sua atualização na escala espiritual (estes seguidamente se manifestam pela psicografia, forma nobre e sinalizadora de um desempenho evolutivo superior).

Trabalharei a hipótese de que a medida do aprofundamento socializador do neófito no espiritismo pode ser evidenciada, não apenas pela intensidade de seu envolvimento com o movimento espírita e pelos laços de sociabilidade e reciprocidade estabelecidos, mas também pela explicitação do que proponho chamar de **organização narrativa da experiência**, contrapartida da assimilação da **máquina narrativa espírita**. A

¹³ - Todo ato de comunicação tem implicações morais e espirituais para o espiritismo, o que pode ser depreendido de inúmeras observações e obras analisadas neste trabalho.

idéia de uma religião funcionar como “máquina narrativa” é desenvolvida por André Corten (1996) para falar do modo como o pentecostalismo dramatiza sua teologia da guerra espiritual em forma de espetáculo, através de rituais de libertação / exorcismo de demônios. Importa é a fabricação de uma moldura narrativa que repõe um conjunto estrutural de episódios conhecido do público, que justamente espera a reiteração do *script* ainda que, no caso do espiritismo, não haja uma especial aversão à irrupção de surpresas no relato. A narrativa da conversão espírita não contém expulsão de demônios, mas conversão através de persuasão retórica, convencimento reflexivo e ressemantização do passado via compreensão de relações cármicas, o que explorararei mais adiante. Nesta ótica, o mais importante na conversão não é a aceitação de um sistema nominal de crenças, mas de uma “fé” que é condição de viabilidade da assimilação das mesmas¹⁴. Postularei, por fim, que esta fé está calcada numa capacidade de explicitar narrativamente histórias de vida através de uma **causalidade espiritual**.

Assume-se aqui a idéia da disseminação de uma cultura religiosa espírita (ou simplesmente de uma cultura espírita) enquanto matriz simbólica e valorativa de comportamentos e interpretações ligados, ou não, ao movimento espírita institucional na sociedade brasileira, mas que encontram neste a sua expressão mais tradicional e canônica¹⁵. Esta noção de cultura espírita - como chave simbólica abstrata na tradição

¹⁴ - A distinção entre fé e crença é oriunda dos quadros do pensamento teológico. Segundo a teóloga Karen Armstrong “há uma distinção entre a crença num conjunto de propostas religiosas e a fé que nos possibilita depositar nossa confiança nelas”(1994:7). Aproveitei esta distinção para incorporar o dado aparentemente imponderável da fé enquanto condição ou competência religiosa incorporada. A fé se aproxima da noção de *habitus*, de Bourdieu, por descrever um conjunto mais ou menos inconsciente de disposições que fundamentam uma sensibilidade individual com critérios grupais.

estruturalista - permite congregar desde comportamentos e leituras mais ortodoxos no núcleo mais “duro” do espiritismo brasileiro, até aqueles espíritas nominais ou simpatizantes, não organizados, que pautam significativas áreas de suas vivências, projetos e interações, tendo em vista o referencial espírita. Nesta perspectiva, a aproximação e progressiva conversão - por vezes efetuada em leituras prévias de romances espíritas e trechos de obras de Kardec antes da aproximação a um centro - já pressupõe uma certa sistematização individual de idéias recebidas em diferentes instâncias de socialização e de leitura, como o grupo familiar, a escola, a rede de amigos e o ambiente de trabalho.

O recorte de observação empírica aqui desenvolvido aproxima-se do campo de discussão recentemente batizado de “etnografia da leitura” (Boyarín, 1993), que fornece uma interessante base etnográfica comparativa, na medida em que um dos universos privilegiados de investigação é justamente o das práticas religiosas de leitura de livros sacros, especialmente a Bíblia. “Ler”, como se verá, é um termo equívoco e historicamente polissêmico, uma verdadeira encruzilhada de discursos, uma autêntica armadilha para quem pressupõe sua simplicidade e auto-evidência. Nesse sentido não procuro atingir um modelo abstrato de leitura dentro do espiritismo, mas perceber a presença ubíqua de práticas letradas em diferentes situações de *performance* e através de várias pistas que apontam para elaborações em maior ou menor nível de sistematização.

O objetivo é entender, também, como os informantes “falam”, ou seja, se há convenções e regras que permitem falar em padrões lingüísticos e extra-lingüísticos subjacentes à oralidade espírita, ritualizada em situações de desobsessão, entre regradada e

¹⁵ - O espiritismo, como matriz de comportamentos religiosos que ultrapassam a esfera do espiritismo

informal nos grupos de estudo. Como desenvolvimento das hipóteses anteriores, afirmarei que a socialização no kardecismo constitui-se através de uma intensa relação, não apenas com a atividade de leitura, mas também com práticas orais que postulam a centralidade de uma tradição escrita, com um forte peso no estabelecimento de uma autoridade textual revelada e fundamentalmente psicográfica, formada pela obra de Kardec e pelas *complementações* posteriores.

As fontes da presente pesquisa são oriundas, como mencionado anteriormente, de uma observação participante e entrevistas num centro espírita tradicional em Porto Alegre, o qual detém a propriedade de uma livraria situada num dos pontos mais centrais da cidade, onde também realizei observações e entrevistas. Direcionei minha atenção para as diversas atividades do centro, em face dos limites definidos por minha posição de antropólogo e pela ambigüidade do relacionamento com um grupo que sempre marcou a autoridade de seu saber no relacionamento com o pesquisador. A pesquisa com o espiritismo coloca a dificuldade metodológica de lidar com um universo extremamente preocupado em controlar as interpretações proferidas a seu respeito. Nesse sentido, a primeira reação diante do pesquisador é oferecer um arsenal de afirmações e citações que atestem a legitimidade do espiritismo, como que “esperando a investida de um cético perante a evidência experimental”, o que conforma uma espécie de “discurso oficial” do espiritismo para uso público. Diante de meu interesse em participar das atividades do centro, particularmente do grupo de estudos, fui sempre tratado cordialmente como um “aprendiz simpático à doutrina espírita”, mas com alguma reserva, em face da expectativa de minha adesão ao espiritismo, que nunca confirmei nem tampouco neguei. Os espíritas

sempre deixaram claro que era eu quem tinha algo a aprender com eles e não o inverso, o que só poderia ser viável num meio extremamente cioso de sua legitimidade e posição frente à sociedade abrangente. Compreendi, com o tempo, que isto derivava do núcleo de seu sistema de valores e que se coadunava com o componente hierárquico de seu *ethos* religioso. Tenho hoje claro que este expediente metodológico que chamarei de “inserção ambígua” diante do grupo foi fundamental, tanto para a continuidade do relacionamento durante a pesquisa de campo, quanto para a preservação da independência e lealdade ao referencial antropológico mas que, a médio e longo prazo, se tornaria intolerável para o grupo, em face da exigência da identidade espírita dos participantes.

A idéia de uma interação entre texto e discurso na formação da identidade espírita viabilizou a integração de escritos espíritas como fontes da pesquisa, na medida em que se explicitavam elaborações nem sempre tão sistematizadas na fala dos informantes. Daí surgiu o problema: como controlar a possibilidade do antropólogo realizar exegeses e recortes passíveis de divergências com as leituras dos informantes espíritas de seus próprios textos? Esta dificuldade cresce em importância se levar-se em consideração que nem todos os textos e autores têm a mesma aceitação entre os espíritas. Isto coloca em questão a existência de um **cânone espírita** que segmenta o conjunto da literatura em **obras básicas** - a “Codificação”, os livros de Allan Kardec: *O Livro dos Espíritos*, *O Livro dos Médiuns*, *O Evangelho Segundo o Espiritismo*, *O Céu e o Inferno*, *A Gênese* - e as demais (todas compreendidas no eixo da “complementação”) sendo que a importância relativa das obras posteriores a Kardec sempre foi objeto de disputas e controvérsias, como no caso da aceitação de Jean-Baptiste Roustaing no Brasil.

Diante disso, levei em consideração que a massa de textos (e editoras) espíritas

disponíveis ao público sofre um processo seletivo junto às instâncias de legitimação do movimento espírita organizado. Há um conjunto de editoras, médiuns e espíritos, que são respeitáveis e dignos de fé pelos kardecistas, ainda que simultaneamente se enfatize o papel da *razão* como filtro maior na recepção das mensagens do mundo invisível¹⁶. Na medida do possível, respeitei o critério institucional: formalmente, todos os textos publicados pela editora da Federação Espírita Brasileira são “legítimos” aos olhos do movimento espírita organizado. Na prática nem sempre é assim¹⁷. Os dados que pude recolher, tanto nas publicações espíritas quanto da imprensa e dos organismos do mercado editorial brasileiro, nem sempre são atuais ou precisos, mas fornecem preciosas indicações, como, por exemplo, o dado de *O Evangelho Segundo o Espiritismo* vender historicamente mais do que o *Livro dos Espíritos*, fato importante e merecedor de análise específica¹⁸. Considerei as leituras dos informantes como um critério sugestivo a guiar minhas próprias incursões na literatura espírita, mas não me restringi a ele. Por exemplo, há elaborações sobre o papel e os modos indicados de leitura em textos atribuídos a Emmanuel e André Luiz que nunca me foram mencionados pelos informantes. Não obstante, os livros levam o selo editorial da FEB e a mediunidade psicográfica assinada por Chico Xavier, o que atesta a sua legitimidade junto aos kardecistas. Também alguns campeões de vendas no Brasil, como os romances mediúnicos de Zíbia Gasparetto e Vera Lúcia Marinzeck de Carvalho,

¹⁶ - No referencial espírita, *mensagem* é a unidade mínima de sentido nas produções psicográficas. Como se verá, é um tratamento posterior que reserva uma destinação a essas mensagens, sendo passadas a limpo, analisadas, tornadas públicas, editadas, vendidas e lidas. É de suma importância o processo de circulação das mensagens em circuitos que abrangem desde o grupo imediato até a publicação de obras dirigidas a um público amplo.

¹⁷ - Como a literatura antropológica nos mostra, o centro é a unidade autônoma básica do espiritismo. As federações têm autoridade normalizadora moral, não direta sobre a sua organização e funcionamento. A ênfase simultânea na crítica racional e na autoridade imputada aos Espíritos-guias abre margens de interpretação da doutrina.

prestaram-se à análise como fontes de um determinado tipo de romance espírita, na medida em que são extremamente populares junto a um grande público, espírita e não-espírita. Consultei também textos de editoras de menor expressão, bastando a presença de uma congruência, implícita ou explícita, com o que supus ser “o sistema de valores espírita”. Assim, procurei seguir tanto as leituras dos espíritas quanto a “leitura espírita”, esta última considerada como um jogo sistemático de possibilidades no interior de seu sistema de representações, que permite itinerários individualizados de leitura, na ótica da interação entre texto e discurso no kardecismo¹⁹.

Em resumo, minha proposta é interpretar etnográfica e textualmente os modos como os espíritas kardecistas “falam”, “lêem”, interpretam e produzem os seus textos, levando em consideração a relação entre dimensões orais e escritas em seu universo de práticas e significados. Para tanto, privilegiei a observação participante a fim de empreender uma etnografia da leitura no caso do grupo de estudos e uma etnografia dos padrões de fala nas sessões de desobsessão registradas, à medida que a leitura e o livro são os pontos críticos na primeira situação, e o diálogo doutrinário no segundo. A estrutura da escrita espírita e o ponto de vista nativo sobre sua criação e uso serão também aqui analisados, num recorte que pressupõe a coerência entre texto e discurso oral, tanto no grupo pesquisado quanto no percurso de pesquisa empreendido.

¹⁸ - Segui a notação utilizada por Cavalcanti para a Codificação de Kardec em “O mundo invisível”: LE para “o Livro dos Espíritos”, LM para “o Livro dos Médiuns”, ESP para “o Evangelho Segundo o Espiritismo”, CI para “o Céu e o Inferno” e G para a Gênese.

¹⁹ - Ao longo do texto e nas Referências Bibliográficas mencionarei a bibliografia espírita aqui utilizada.

1.1 A Ausência da Discussão sobre a Escrita e Recolocação do Problema.

Na gênese da hipótese sobre a importância axial da dimensão letrada no espiritismo kardecista, encontra-se um conjunto de pistas teóricas e empíricas, assim como indicações na literatura acadêmica sobre espiritismo, em diferentes graus de elaboração da questão, posto que sempre foi vista como uma parte subordinada de um *corpus* mais amplo e totalizador de práticas e representações. Não é meu propósito ensaiar uma revisão completa da literatura sobre o espiritismo enquanto objeto de estudo, empreendimento realizado com maestria, entre nós, por Emerson Giumbelli, em importante trabalho (1997). O que se propõe é destacar o lugar e o modo como a chamada “equação oral / escrito” (ainda que não explicitamente nomeada, a questão lá estava) se apresentou como uma instância de descrição e análise do kardecismo nas ciências humanas, a partir do reconhecimento de uma dificuldade básica de lidar antropológicamente com um universo permeado até o seu âmago pela palavra escrita, ou seja, como integrá-la como fonte de pesquisa e objeto de interpretação. Desejo explorar, também, o modo como o discurso especializado se relaciona com um universo cujas pretensões de legitimidade remetem a valores que se associam ao núcleo letrado e científico da sociedade ocidental moderna. O espiritismo é uma forte matriz de discursos e representações, mas também de convenções lingüísticas, que aderem e impregnam a própria escrita dos analistas que pretendem estudá-

lo²⁰. Assumirei que não se trata de uma mera dificuldade, mas de uma particularidade adicional, e que o problema maior seria não tanto perder a independência na descrição ao adotar uma linguagem emprestada aos nativos, mas comprometer-se com os valores que regem suas interpretações²¹.

O trabalho de Cândido Procópio de Camargo (1961) - aliás citado em biografia de Allan Kardec pelo escritor espírita Zeus Wantuil (1980) - já levantava a importância da literatura espírita nos processos de conversão ao espiritismo. Certas hipóteses a respeito da diferença entre religiões “tradicionais” e religiões “internalizadas”, incluem a difusão do livro espírita como importante fator de internalização da doutrina:

Igualmente típico da “internalização” do movimento espírita, em grau bem menor, umbandista, é a importância que assume o livro como fator de difusão e manutenção da convicção religiosa.(Camargo, 1961, p. 63)

Comparando a umbanda e o kardecismo, Camargo ainda chamava atenção para o papel da experiência pessoal e da leitura doutrinária, *como elementos críticos que tendem a*

²⁰ - Johannes Fabian, em artigo da coletânea sobre etnografia da escrita (Boyarín, 1993), salientou as particularidades do antropólogo trabalhar com culturas permeadas pela tradição escrita, das quais este trabalho não está imune.

²¹ - Este problema foi tocado por Bourdieu (1991) ao referir-se a interpretações sociologizantes de clérigos franceses a respeito da religião, o que configura um movimento inverso ao que se fala. Os clérigos tomam emprestado o referencial sociológico sem comprometerem-se com os valores interpretativos da Sociologia, reassimilando-a ao referencial religioso. Reconheço, entretanto, que a relação ciências sociais x religião é bastante complexa. No que se refere ao kardecismo, o trabalho de Sylvia Damazio (1994) é um exemplo destas dificuldades. Mesmo trabalhando a história do movimento espírita no Rio de Janeiro, com padrões de objetividade e rigor historiográfico, seu texto ainda está instruído pelas categorias e versão nativa da própria história. Por exemplo, ao final do livro, na demarcação da linha divisória que separa o *espiritismo autêntico* do *baixo espiritismo*, popular e africano, a autora lê a história a partir de uma polarização definida pelo próprio discurso espírita, denunciando uma condição de simpatizante ou praticante do kardecismo, não assumida ao longo do texto.

eliminar a hierarquia por autoridade, dando ênfase à persuasão.(idem, p. 62)²²

Ainda para este autor, que apresentava dados estatísticos sobre editoras e tiragens de livros, a literatura funcionava como um orientador dos fiéis no processo de transformação da vida urbana brasileira. Quanto ao papel da literatura espírita, cabe aqui uma longa mas preciosa citação:

O livro espírita (assim como a prática das sessões e as reuniões de estudo) serve para avivar as certezas fundamentais e a leitura propicia um relacionamento da experiência pessoal com as verdades fundamentais da doutrina. Esse aspecto mostra-se especialmente significativo para a literatura espírita, que consiste, em grande parte, em relatar histórias de Espíritos, cuja variedade de carreiras através das encarnações pode servir de exemplo, admoestação e exortação para os fiéis em busca de orientação. O fato desta multiplicidade de histórias espirituais representar, em sua variedade, as centelhas em que fulgura a Lei da Evolução, eterna e justa, vem dar verdadeira densidade religiosa - e eficácia psicológica- à sua função exemplar.”(Camargo, 1961, p. 147)

Camargo antecipou algumas das questões fundamentais que inspiram o presente trabalho: como uma tradição religiosa com forte acento letrado é recebida e reelaborada no âmbito da relação entre história de vida e leitura de textos espíritas - experiência que articula criação e disciplina nos termos de Roger Chartier (1990) - e os modos e usos como tais leituras e narrativas constituem sua autoridade textual e eficácia simbólica (onde

²² - O conceito de “internalização” é solidário da proposta, hoje superada, de classificação da Umbanda e do Kardecismo no interior de um *continuum* mediúnico, estando ligado a um processo que poderia ser classificado de opção ou adesão com acentuado interesse reflexivo e consciente na doutrina em questão. Próxima, portanto, de um quadro individualista moderno de valores, idealmente anti-hierárquico. É interessante observar que o próprio espiritismo assimilou o texto de Camargo, realçando sua ênfase anti-hierárquica, mas lembrando o papel da caridade (operador relacional por excelência no espiritismo) como decorrência desta internalização (Wantuil, 1980). Ora, a anti-hierarquia como auto-representação espírita

o termo *densidade*, poderia ser associado à discussão de Paul Veyne, 1982, sobre os graus ou modalidades de crença). Um certo funcionalismo sociológico é ensaiado em suas conclusões, fundamentalmente ao postular uma especularidade de conteúdos entre a literatura espírita e a sociedade brasileira. Mas o horizonte de indagações sobre o papel da leitura na construção da identidade espírita já estava bem delimitado em seu trabalho.

A psicografia, rito genético a partir do qual se produz a escrita mediúnica, foi analisada num artigo pioneiro de Luis Eduardo Soares (1979), que levanta duas teses bastante interessantes. A primeira diz respeito ao estatuto do ritual psicográfico, assimilado ao plano do sacrifício, onde o objeto sacrificado é a própria individualidade do médium, propiciadora da eficácia do ritual. Em segundo lugar, o autor introduz analogias entre a psicografia e as teorias artísticas da tradição romântica, baseadas nas idéias de “contágio” e “inspiração”, que insinuam a transcendência da individualidade no ato criador. Na veia romântica, o ato criador tem o artista como médium de um estado afetivo ou espiritual alheio à sua dimensão consciente e planejada, espécie de “Outro”, inconsciente do processo criador. Na psicografia, também é um Outro que se insinua transcendendo a individualidade do médium em momentos de “inspiração”. No entanto, a produção de mensagens nada tem de expressão desregrada e espontânea de estados da alma, mas inscreve-se numa experiência ritualizada e codificada pela tradição kardecista. Já no Livro dos Espíritos, Allan Kardec reservava um capítulo para a escrita psicográfica, outorgando-lhe um lugar privilegiado dentre as formas de comunicação espírita.²³ Na história do

deve ser nuançada. Já Cavalcanti (1983) introduzia importantes elementos nesta discussão, a partir de uma visão mais analítica e sofisticada, inspirada na visão dumontiana, que retomarei.

²³ - No cap. XV do Livro dos Espíritos, Kardec divide os médiuns psicógrafos em três tipos:

- médiuns mecânicos: atuam de forma involuntária;
- médiuns semiconscientes: atuam de forma mecânica, mas têm consciência imediata do que escrevem;

espiritismo, as sessões quase sempre contaram com um momento de escrita psicográfica, em que os médiuns recebiam mensagens dos *Espíritos superiores*. Este privilégio da escrita no kardecismo, mesmo no interior das sessões espíritas, remete à oposição entre o **oral** e o **escrito** no interior de seu sistema de representações, oposição hierárquica, que confere o seu sentido a partir da escrita tomada como valor. Nas sessões, é comum os *espíritos superiores* ditarem mensagens escritas (ainda que não seja a única forma de comunicação). O mesmo não ocorre com os chamados *espíritos obsessores* ou *de pouca luz*, que manifestam-se predominantemente pela fala, ou seja, no plano oral. Desta forma, já ficava implícito no texto de Soares que o espiritismo pode ser considerado não apenas uma religião do Livro, mas uma orientação religiosa que sublinha as experiências de leitura e de escrita como um componente fundamental de sua identidade²⁴.

Quanto ao papel da inspiração romântica na concepção kardecista, em que pese a correção da sugestão de Soares, é preciso salientar que há uma reelaboração desta vertente literária no kardecismo, apagando os vestígios de uma expressão de estados mentais obscuros para se deter num Outro codificado, estabelecendo uma relação de dependência entre o médium-instrumento e o Espírito que “dita” a mensagem. Quanto menos desregrada e mais sob o controle ritual estiver a relação mediúnica, maior é a expectativa de êxito da psicografia. Na verdade a psicografia, ainda que deixe-se influenciar por uma

- médiuns intuitivos: os espíritos têm comunicação com o médium e a escrita é consciente, uma espécie de ditado.

²⁴- Não adentrarei nas raízes racionalistas e iluministas da proposta kardecista de conciliar fé e razão, por considerar que este tema, já trabalhado por outros autores (Cavalcanti,1983; Machado,1983; Damazio,1994; Aubrée & Laplantine,1990), ensejaria outro trabalho, além de não ser o propósito específico deste texto. Noto apenas que, esta demarcação de identidade relaciona-se tanto à ênfase pedagógica do movimento, quanto a uma distinção, no Brasil, em relação a práticas e crenças religiosas de extração afro-brasileira, de tradição oral. Nesse sentido, a categoria acusatória/classificatória *baixo espiritismo*, definindo estas práticas e crenças, é largamente utilizada pelos espíritas. Para uma genealogia da idéia de baixo espiritismo no Brasil, consultar o excelente trabalho de Emerson Giumbelli “O cuidado dos mortos”(1997).

certa filiação no *metier* literário com suas especulações datadas, tem a sua linha mestra de articulação mais na idéia de revelação do que na glamurização romântica do escritor. Ou seja, é mais fácil entender os albores da psicografia se atentar-se para a dimensão religiosa, que deita raízes na redação bíblica, do que no faltar-se de comparações com a intuição literária.

Já os nexos tipicamente românticos entre doença, amor e morte, também são reprisados nos chamados romances mediúnicos, mas a linguagem e o gênero literário escolhidos sofrem uma instrumentalização ao veicularem a Doutrina Espírita em relatos narrativos. Assim, como se verá, partindo de uma teoria da “inspiração” com raízes no Romantismo, o espiritismo ressignificou os seus temas e estratégias narrativas, como o fez com a literatura de folhetim, de forma coerente com a relação entre linguagem e pensamento nesta religião, realizando uma espécie de “romance de tese” kardecista. Como aludirei adiante, os desregramentos das paixões são progressivamente substituídos, em muitas narrativas presentes em romances, pelo estabelecimento de relações de causa e efeito, com base na doutrina espírita do carma, das dívidas e das faltas, das missões, dos resgates e da programação divina.

Maria Laura Cavalcanti, no clássico *O mundo invisível* (1983), aporta uma decisiva contribuição tanto na interpretação do espiritismo como sistema de representações/valores quanto, mais especificamente, no papel do estudo e da leitura nas práticas dos espíritas. Atualizando uma específica noção de pessoa, ancorada em eixos sincrônico/mediunidade e diacrônico/evolução, o espiritismo se alicerçaria, enquanto sistema ritual, no tripé *caridade, mediunidade e estudo*. O estudo - *formado por um conjunto de práticas que consiste na leitura, comentários, exposição de textos espíritas* ,

na produção de artigos, apostilas e livros, na realização de debates, palestras, mesas redondas (Cavalcanti, 1983, p. 71) - pertence a um complexo de valores que, desde Kardec, valorizaria simultaneamente a “razão”/“ciência” e a “religião”/“ética”, sendo fundamental, na visão espírita para o desenvolvimento da mediunidade. Além de revelar a importância concedida ao conhecimento formal neste domínio religioso (com ênfase simultânea na razão e na fé, na ciência e na religião), o estudo, cumprindo o papel de *esclarecimento e transformação*, está presente em quase todas as atividades espíritas, seja na preparação do ambiente para as sessões, nas atividades de caridade, no “Evangelho no lar” ou nas próprias sessões designadas de *estudo*. A autora destaca, de um lado, a função socializadora do estudo para os iniciantes na doutrina e, de outro, a atualização da dimensão valorativa relacionada ao *livre-arbítrio*, extremamente importante na cosmologia e noção de pessoa espírita²⁵:

A valorização do estudo relaciona-se a características estruturais desse sistema de crenças. É preciso que os homens, de seu lado, estudem e conheçam, participem em sua dimensão humana e menor dessa Verdade que os Espíritos detêm e lhes transmite gradualmente. O estudo eleva o homem, dá-lhe firmeza e segurança, torna-o digno dos Espíritos. Essa religião desenvolve assim em seus adeptos um gosto pelo conhecimento e pela leitura, uma sede de saber. (Cavalcanti, op. cit.:77)

Mais adiante, a autora relata uma sessão de desenvolvimento mediúnico, onde é assinalada a grande importância reservada à psicografia, recebimento ritual de mensagens

²⁵ - “nós aqui estudamos, mais do que ouvimos espíritos. Costumamos procurar nos livros espíritas nossas respostas, evitando fazer com que os espíritos venham dar consulta”(Cavalcanti, 1983, p. 75). Essa transcrição da fala de um informante sintetiza a importância do estudo para o exercício do componente reflexivo (mas também eticamente igualitário) do espiritismo.

escritas dos espíritos. Ao final do momento psicográfico da sessão, *todas as mensagens psicografadas podem então ser lidas. Alguns passam-nas a limpo. A letra dos médiuns iniciantes é geralmente irregular.*(idem, p. 114, grifo meu). As mensagens dos médiuns são classificadas como “comunicação de espírito superior” ou “testemunhos de espíritos em estágio evolutivo mais ou menos equivalente ao dos médiuns”. Note-se que os espíritos *de pouco luz* ou evolutivamente atrasados dificilmente manifestam-se pela psicografia, ainda que isto seja em tese admissível. A própria prática de **passar a limpo** os ditados é solidária ao que poderíamos chamar de “**dispositivos de edição**” das mensagens e narrativas recebidas psicograficamente. Práticas que vão do centro às editoras espíritas, das mensagens das mesas à literatura mediúnica, funcionando como filtros normalizadores das mensagens²⁶. Além disso, a descrição de que “**as mensagens são lidas para todos**” reafirma a necessidade de perquirir a elaboração nativa das situações e modos de leitura no espiritismo, seja silenciosa, seja oral, no centro ou no lar, diurna ou noturna, etc.

A descrição da fala dos informantes, em situações de transe mediúnico, oferece-nos um *locus* de apreensão da oralidade em situações de performance ritual, complementar à valorização da escrita e do estudo. Ao relatar uma sessão de desobsessão, o tom da narrativa ganha uma tonalidade dramática, convulsiva:

Em pouco tempo, Sílvia começou a contorcer-se gemendo. Suas mãos foram tomando o aspecto de garras. O espírito começou a rugir... Betânia dizia ao espírito:

²⁶ - Estas práticas de edição, como se verá, iniciaram-se com Allan Kardec, com a ressalva do “cumprimento rigoroso de instruções dos Espíritos”. Também nos trabalhos de Chico Xavier isto ocorreu, o que ensejou uma polêmica no meio espírita, encabeçada pelo parapsicólogo espírita Herculano Pires que acusava a FEB de excesso de liberdade nas reedições das obras psicografadas pelo médium. Em “Cinquenta anos do Parnaso” (1981) Clóvis Pires respondeu pela FEB às críticas de Pires, reafirmando o “estrito cumprimento das instruções dos autores”. Convém assinalar que essas polêmicas são bastante reveladoras das concepções espíritas de escrita e leitura, o que teremos a oportunidade de desenvolver adiante.

- Meu filho, esse ódio, ele o envenena, etc. *Sílvia saiu do transe e Bruno também. Os espíritos que receberam resolveram ir embora. O **espírito** dizia:*

-Não, não faça isso comigo.

Betânia:

*-Chore, meu filho. Deixe que sua alma se lave em pranto. E o **espírito** irrompeu num pranto convulsivo”(Cavalcanti, 1983, p. 65. Grifos meus)*

A autora adota um padrão narrativo aceitável para um nativo: foi “o espírito” que irrompeu num pranto e não o médium: “o espírito” é o sujeito do enunciado. Seu padrão de descrição tem, deste modo, um compromisso ontológico com a visão de mundo e horizonte de referência nativos, assumindo suas categorias descritivas no próprio diário de campo, aliás, procedimento compatível com o cânone consagrado da descrição densa. Cumpre assinalar, também, que estas especificidades do espiritismo, ligadas à ênfase em sua codificação escrita, terminam por contagiar (sem acento negativo) o próprio modo de descrição de seu universo, ao estabelecer cumplicidades lingüísticas com as representações nativas.

As falas dos “espíritos sofredores”, nas sessões de desobsessão guardam uma característica de oralização dramática: curtas, sintéticas e intensamente emocionais, marcando agudamente os signos espíritas de *sofrimento* - concebido como caminho de conversão - no corpo e na fala dos médiuns durante a incorporação. Como em situações por nós observadas, o clímax da doutrinação funciona como uma espécie de catarse emocional, onde o doutrinador conquista espaços pela persuasão lingüística, mas também pela utilização de técnicas não-verbais (ou “espirituais”), somente compreensíveis nos

molde da cosmologia espírita, mas sempre adaptadas para cada contexto particular de enquadramento discursivo do diálogo²⁷.

O exame desta obra aponta para um nivelamento epistemológico entre o oral e o escrito como instâncias de pesquisa e interpretação etnográfica do espiritismo. O texto escrito é usado como fonte legítima de interpretação da cosmologia espírita, na medida em que a ênfase na escrita é nativa: socializar-se no espiritismo é, também, em diferentes níveis, um processo de impregnação com sua literatura²⁸. O circuito reconstrutivo do sistema de representações transita entre o oral e o escrito, mas a autora tem o cuidado de evitar a homogeneização do universo pesquisado, mostrando que há informantes com preocupações “eruditas” e “científicas” (intelectuais, mais apegados à pesquisa e ao exame analítico de textos) assim como há outros, mais voltados para a caridade, o Evangelho e a fé, antiga fonte de tensões nos centros e no movimento espírita²⁹. No entanto, seguindo o bom modelo da descrição etnográfica, é possível afirmar que a autora opera uma distinção não nomeada entre um *corpus* literário implícito, composto pela literatura espírita (formando uma espécie de sedimento escrito de sua teologia, virtualmente disponível, mas apreendido pelo viés de sua consulta), e um *corpus* etnográfico explícito das situações de

²⁷ - Em muitos casos, arqueamentos súbitos do corpo acompanhados de gemidos e respiração rápida, sinalizam não-verbalmente a incorporação, como se fora um prelúdio, imediatamente interpretados pelo doutrinador, que tem o controle da situação através dos passes ministrados. O doutrinador administra a distribuição da palavra e ratifica os “interlocutores espirituais” presentes.

²⁸ - Ou seja, ao lado da mediunidade e da caridade, a leitura e o estudo são fontes internas de autoridade e aperfeiçoamento no espiritismo, como enfatiza a autora.

²⁹ - Sem adiantar uma discussão posterior, questionaremos se o próprio modelo de leitura não variaria de acordo com essas posições, em que o tipo mais “evangélico” estaria mais voltado a uma leitura quase mântica do *Evangelho Segundo o Espiritismo* ou do *Novo Testamento*, com um peso maior adscrito à “Revelação” pelos Espíritos, liberando-se para um trabalho mais “prático” em detrimento dos infundáveis processos racionalizantes ensejados pelo trabalho com textos. Assim, o *conhecimento*, por todos almejado, é dimensionado por alguns informantes mais como informação a ser ativamente trabalhada e, por outros, como lição de conteúdo ético, ainda que as duas dimensões se interseccionem.

campo observadas. Por critérios tradicionais, pareceria que o *corpus* etnográfico é soberano na constituição de explicações no texto. Estará ali está o “dato antropológico bruto”, o informante que fala, age, interpreta situações e interage com o pesquisador? Não comprometer a antropóloga com uma exegese “textual” do kardecismo. Sou de opinião que, em casos como o do espiritismo, tão marcados pela autoridade textual e pela reflexividade, a pesquisa sempre é um vai-e-vem entre um *corpus* etnográfico e um *corpus* textual. Aliás, o próprio texto é um componente da etnografia na medida em que é componente material e simbólico obrigatório de situações observadas pelo pesquisador.

Ainda assim, em diálogo com nossa própria etnografia, podemos nos interrogar se o belo capítulo que sistematiza o sistema cosmológico espírita seria fruto apenas da frequência da antropóloga no movimento espírita, ou se não carregaria as marcas de uma interação entre leituras e observação de campo, partindo-se da premissa de que esta coincidência é proposital no ponto de vista nativo³⁰. Logo, é razoável supor que seu texto esteja construído em níveis hierarquizados de interpretação: em alguns momentos predominam as leituras e exegeses da antropóloga, posteriormente cotejadas com a situação de campo, com as interpretações dos informantes. Em outros momentos, predomina o material oriundo da observação *in loco* de dimensões orais, como na descrição do sistema ritual ou mesmo de material que constituiria uma espécie de folclore oral.

Isto nos mostra que a interação texto/discurso (ou texto/práticas) é uma característica não apenas do grupo mas também uma imposição do objeto “espiritismo” à

própria interpretação etnográfica. Não há como analisar um grupo pertencente a uma religião fortemente letrada sem impregnar-se com seus textos e modos de leitura. Aqui chega-se a um dos problemas metodológicos de qualquer etnografia do espiritismo. Se no âmbito nativo a interação oralidade / escrita é pautada pelo modelo das fontes escritas legítimas, na Antropologia clássica está em questão uma subordinação às suas fontes performáticas (observação de campo, descrição densa e registro de comportamentos verbais e não-verbais). Mas, no específico caso do espiritismo, essas observações só fazem sentido à luz das referências a outras fontes escritas indicadas pelos próprios nativos. Enfim, de um círculo chegamos a outro. Em Cavalcanti, é na discriminação dos segmentos de análise que esse círculo passa a ser reintegrado em níveis hierarquizados de interpretação: se do ponto de vista da observação, o percurso obedece a esses movimentos circulares, do ponto de vista da análise, a costura segue o caminho de uma leitura a meio-passo entre o papel social de antropólogo e o papel social de “iniciado” (diferenciado de “espírita”; não há ali conveniência de uma adesão auto-anuladora ao sistema nativo). Isto permite que a antropóloga generalize a partir de suas próprias leituras, não necessariamente numa relação biunívoca com as leituras e interpretações dos informantes. No caso do sistema ritual, em face da densidade e do menor grau de abstração do material a ser interpretado, a relação já não é a mesma. Ainda que a cosmologia forneça um pano de fundo, que haja manuais escritos e os próprios informantes sistematizem a respeito, impera a observação empírica, a relação diádica antropólogo/grupo na interpretação, e a fonte escrita fundamental é o diário de campo, o que explica a apresentação de passagens no

³⁰ - Ou seja, para os informantes, o que se lê nas obras espíritas é idealmente consistente com o que se vê e o que se ouve nos centros.

livro de Cavalcanti.

O texto desta ainda não consagra o par oral/escrito (e a própria leitura) como objeto autônomo de pesquisa e possível via de compreensão do espiritismo, até porque não era essa a sua finalidade e nem fazia parte do estado da arte da Antropologia à época. Isto justifica, em parte, o rigor etnográfico em circunscrever as práticas de escrita e leitura espíritas à categoria êmica *estudo*, não estabelecendo sua conexão sistemática com as situações de performance oral, a não ser por justaposição etnográfica aditiva, ou seja, há momentos de estudo e há momentos de mediunidade, de passes e de caridade. Há rituais de desenvolvimento mediúnico, mas também de desobsessão, de passes e de atendimento fraterno, cuja integração derivaria de uma específica noção de pessoa, de cunho cosmológico, valorativo e ético – esta a sua hipótese axial.

Cabe aqui uma discussão sobre a noção de pessoa, utilizada em seu trabalho, na medida em que exemplifica as possibilidades e limites de um conceito que vem sendo largamente utilizado na antropologia brasileira e que de tanta valia ainda pode se mostrar no estudo do espiritismo. Para a autora, a noção de pessoa espírita tem a ver com o plano diacrônico da trajetória do espírito em muitas vidas e com o plano sincrônico das relações atuais entre “mundo humano” e “mundo dos espíritos”. Sem criticar a inquestionável importância do conceito de pessoa adotado, podemos questionar se o modo como foi empregado não minimizou os domínios do “comportamento” e da “*performance*”, extraindo apenas um modelo

abstrato para a apreensão da cultura³¹. Enquanto a noção de pessoa - pelo menos em seu sentido tradicional na Escola Francesa - exige que se construam modelos progressivamente mais complexos para dar conta das diferentes facetas da experiência, formando um tripé abstrato com as noções de *ethos* e de cultura, ela permanece rígida como uma fórmula matemática, congelando um instante do grupo como se fosse o retrato analítico de sua cultura. O problema em questão é o afastamento da experiência, do comportamento e da prática (e porque não dizer também, das instabilidades dos sistemas de crença e da historicidade das culturas) em relação aos modelos de pessoa, e é aí que falta um exercício de atenção e uma teorização mais acurada das situações de performance.

Por exemplo, as leituras dos informantes apontam para uma relação entre incorporação de conteúdos, no seio de uma trajetória de participação religiosa, lado a lado com a constituição de percursos individuais de assimilação de textos. Ou seja, pode-se ser espírita kardecista de muitas formas dentro de um certo “campo de possibilidades”, e não apenas dentro de um modelo ortodoxo, voltado para leituras canônicas. Esses percursos de leitura, ou seja, o que eles lêem, têm uma coerência com modos de se relacionar com o espiritismo. Em outras palavras, a natureza e a intensidade das leituras qualificam modos de conceber e vivenciar o ser espírita, em compasso com outras dimensões, como uma espécie de sinalização das diferenças internas no Movimento Espírita.

Não se trata de negar um conceito que é parte de nosso patrimônio analítico, mas

³¹ - A idéia da importância das performances para entender o comportamento do grupo inscreve-se numa tradição que agrupa desde Weber, que salientou a heterogeneidade entre valores éticos e resultados não-intencionais das ações inspiradas naqueles valores, Bourdieu, (1980) que distingue “regras” e “estratégias”, Michel de Certeau (1996) e Roger Chartier(1990) que propõem a noção de práticas culturais, e a própria antropologia das emoções, nos ecos de um velho debate entre Lévi-Strauss e Claude Léfort a respeito da relação entre regras e comportamentos na interpretação do pensamento de Marcel Mauss.

de pôr em causa os limites de uma certa noção estática de pessoa, como um agregado intelectual distante da experiência, um pouco na linha do que Paul Zumthor (1993) comentava a respeito dos estudos tradicionais sobre literatura medieval, que, ao insistirem numa exegese abstrata, deslocavam-se de seu contexto enunciativo original, onde a escrita era fortemente sustentada pela oralidade.

Em segundo lugar a acertada fórmula de composição entre determinismo e livre-arbítrio ganha conotações muito particulares de acordo com os modelos de pessoa em questão, variáveis na história do espiritismo. Assim, o modelo de pessoa em Chico Xavier distancia-se de uma leitura mais individualista e canônica, apontando para uma concepção sincrética entre catolicismo e corporativismo, entre o “santo” e o “caxias”, pouco espaço semântico deixando para o livre-arbítrio, que permanece como um resíduo entre dívidas cármicas e obrigações normativas. O campo de possibilidades na composição livre-arbítrio x determinismo fica bastante restrito nesta construção de alto prestígio no espiritismo brasileiro.

Assim, esta pesquisa aponta para uma certa relativização das dimensões da “pessoa” referidas por Cavalcanti. Por exemplo, para os informantes pesquisados, as dimensões sincrônica e diacrônica não têm a mesma presença nem a mesma consistência em seu cotidiano, sendo situacionalmente alternadas. O eixo sincrônico (comunicação espiritual) é mais dilatado, atual, relacional, instável e ligado à oralidade. Isto porque os espíritas enfatizam que sobre a conjuntura pessoal atua um conjunto heterogêneo de forças, onde os dramas pessoais tendem a ser vistos, num primeiro momento, como uma negociação no interior dessas forças. É o plano moral clássico das ações e decisões do indivíduo, mais as companhias humanas ou espirituais (sempre presentes), que determinam

a composição conjuntural da pessoa para esse grupo. O eixo diacrônico - que fala a respeito da posição do indivíduo e suas relações cármicas, numa trajetória evolutiva moral - tende a ser acionado como um discurso de segundo grau, mais reflexivo e ligado à revisão das relações que pontuam a história de vida dos informantes, como suas relações familiares e profissionais, suas doenças e atribulações. Enquanto o plano sincrônico aponta narrativamente para os dramas presentes - pelas virtualidades indeterminadas de seus resultados - o diacrônico remete para uma dimensão reflexiva e narrativa, pelo caráter de “programação” e “determinação” atribuído à interpretação de trajetórias individuais e relacionais, progressivamente descobertas na história de vida dos informantes, como parte de um enredo espiritual maior.

Assim, o eixo sincrônico, o dia a dia dos espíritas, funcionaria como unidade narrativa de um plano mais geral, englobado pela progressiva descoberta de uma finalidade causal moralizante e evolutiva dos acontecimentos, recoberto pelo eixo diacrônico, simultaneamente origem, pressuposto e fim do discurso, sintetizado na categoria *aprendizado*.

O acionamento ou alternância situacional dos códigos, não exclui o reconhecimento de sua composição para os informantes, que pode conduzi-los ao traçado de estratégias ambivalentes de ação. Assim, se para alguns as preces emitem vibrações para o auxílio de Espíritos inferiores, eventualmente atraídos no *campo espiritual* da pessoa, para outros a *limpeza* deste campo espiritual é um expediente para afastar essas companhias indesejáveis, aproximando-se das técnicas do pensamento mágico - mesmo que essa segunda alternativa não seja a moralmente mais esperada no discurso espírita. Ademais, a ineficácia dos meios empregados para corrigir supostos defeitos individuais ou

resolver situações de obsessão ou doença podem induzir à adoção do eixo diacrônico do carma, das dívidas e dos resgates de existências anteriores como modo de explicar o inevitável.

Portanto, o ponto de vista que adoto transpõe a noção de pessoa espírita para uma organização narrativa da experiência, subjacente às leituras espíritas de situações e textos, podendo também servir de guia para a interpretação das unidades e esquemas narrativos dos romances mediúnicos³².

Cavalcanti conclui que o estudo e a psicografia valorizam complementarmente a palavra escrita, um afirmando a autonomia do humano e o outro a sua subordinação face ao plano espiritual, sendo expressões de uma certa noção de pessoa atualizada no *ethos* do grupo³³. Não está ainda em consideração que a equação oral / escrito poderia funcionar como uma chave analítica para o entendimento da distribuição e das regras de enunciação da linguagem nas diferentes performances, rituais ou não. No entanto, o exame de seu material etnográfico já indica esta pista, especialmente se construir-se um modelo em que a desobsessão apareça como uma transformação estrutural do grupo de estudos, quanto à expressão e à economia de distribuição da linguagem adotada. Deste modo, dentro da mais importante obra etnográfica sobre o espiritismo brasileiro, a dimensão da oralidade não é

³² - Não há solução de continuidade entre a narrativa exemplar de uma informante que afirmou que “depois que se decide *seguir o caminho do bem*, as *forças do mal* começam a reagir”, e as narrativas de romances espíritas onde uma situação de equilíbrio inicial é quebrada pela atuação de forças malignas, só havendo recomposição e resolução positiva pela descoberta das causas espirituais das provas sofridas. Este expediente, funcionando como clímax parcial das narrativas, é similar à revelação de “segredos” nos romances de folhetim, tendo sido muito usado nos romances psicografados por Zíbia Gasparetto.

³³ Importante também é a discussão dos valores que cercam a mediunidade. Baseada numa “hierarquia de potencial”, a avaliação de médiuns remete à categoria nativa *médium fidedigno*, isto é, capaz de *filtrar*, sem a intervenção de seu Espírito, a mensagem espiritual”(122), o que remete à recursividade da condição de médium em outras encarnações. Como se sustentará adiante, isto se relaciona à elaboração espírita sobre a

ainda vista como permeada por uma lógica complementar à da leitura e da escrita (senão no plano dos valores e representações nativas), mas não ainda em suas condições de enunciação, o que nos remeteria a uma etnografia da fala e da leitura no espiritismo kardecista, a qual se coloca no horizonte teórico e metodológico do presente trabalho.

Outro estudo que oferece dados à esta discussão foi realizado por Marion Aubrée e François Laplantine em *La Table, Le Livre et Les Esprits* (1990), especialmente na passagem em que discute o valor capital da escrita para o espiritismo. Destacando o sucesso editorial da literatura espírita no Brasil (milhões de exemplares vendidos em algumas décadas), os autores enfatizam a importância axial da escrita e da leitura na identidade espírita:

“Le spiritisme brésilien, à l’image du spiritisme français, et de son fondateur, éducateur de formation, implique un processus de formation doctrinale, de contrôle continu et de pédagogie qui passe par le livre et l’écriture. Il attribue une valeur capitale aux messages écrits (la psychographie) tandis qu’il constitue un secteur important de la publication au Brésil, tous genres confondus. L’étude, et plus particulièrement l’étude des ouvrages fondamentaux du spiritisme (Allan Kardec et Chico Xavier), transforme.” (Aubrée & Laplantine, 1990, p. 194).

A prática da leitura é o principal traço do espiritismo em nossos dias: “é agora o livro e não a mesa que está no centro do desenvolvimento do espiritismo”(Aubrée & Laplantine, 1990, p. 196, tradução minha). Segundo os autores, na França de Kardec, ler o *Livro dos Espíritos* marcava uma tomada de posição política (tal como a leitura da Bíblia na época da Reforma): simbolizava o acesso ao conhecimento, assim como uma oposição

ao conservadorismo da Igreja Católica e dos setores burgueses da sociedade, sinalizando uma identidade laica e republicana. No Brasil, a alfabetização e a prática da leitura ganham conotação bem diversa: *Ela é um signo de ascensão social. Saber ler e poder estudar, é a marca do pertencimento às classes médias e superiores.*(Aubrée & Laplantine, 1990, p. 196).

Assim, a ênfase no livro e na leitura corresponderia a um desejo de respeitabilidade social dos espíritas brasileiros, mas que também demarcariam, por esta via, as fronteiras de seu culto perante a umbanda e o candomblé, religiões populares de tradição fundamentalmente oral, com quem geralmente são confundidos. Os autores associam-se, deste modo, à posição de Cavalcanti quanto à hipótese do *estudo* operar marca de distinção do espiritismo face a outras manifestações religiosas, como a umbanda. Este argumento, seguindo os passos da visão de Bourdieu sobre o lugar sociológico da leitura, teria como possível corolário sociológico que o público espírita seria composto basicamente de uma classe média em recente processo de ascensão social, cuja relação com a leitura e a instrução tem um forte acento de distinção. Não se trataria de um *habitus* letrado e cultivado oriundo de uma largo capital cultural adquirido, mas da encenação desta pretensão, simbolizada pela relação com o “conhecimento” adquirido através da leitura. No entanto, este corolário deve ser melhor analisado. Os dados de Anônio Pierucci e Reginaldo Prandi (1996) mostram que os kardecistas têm a maior média de escolaridade entre as religiões no Brasil (55,3% têm entre II grau e curso superior), o que não excluiria o “desejo de respeitabilidade” e a “leitura como signo de ascensão social” - em face de uma memória de perseguições e lutas de legitimação - mas coloca sob suspeita qualquer

afirmação categórica neste terreno³⁴. Em minha experiência de campo que, obviamente, não pode ser generalizada, o grupo de estudos tinha uma composição ocupacional razoavelmente heterogênea. Havia um público fixo de funcionários públicos, militares e suas esposas, um profissional de informática, professoras, um químico aposentado³⁵. Vários contavam com curso superior completo. Como se vê, isto condiciona certos modos de interpretação, mas o grau de compartilhamento de princípios morais - e, claro, a participação em um *ethos* de camadas médias - era maior do que as zonas de atrito e divergência entre os participantes. No mais, a idéia de distinção, ainda que não possa ser afastada, deve ser nuançada. Creio, o tipo de distinção em pauta aproxima-se da ambivalência da idéia de um “povo eleito”, análoga à do judaísmo: preeminência hierárquica em relação aos outros, mas com uma responsabilidade igualmente dramática. Apenas muda a instância que legitima esta eleição: se no judaísmo é uma Revelação bíblica na Torá outorgada por Deus a Moisés no Monte Sinai, no espiritismo a eleição deriva de uma combinação entre a Codificação kardecista (ou “3ª Revelação”) com a autoridade de uma revelação evangélica, mais a idéia da posse de um conhecimento “científico” e “experimental” sobre o *mundo invisível*, combinando cristianismo e

³⁴ - A propósito vale mencionar a dualidade de interpretação do valor da escrita para David Olson :

Alguns sustentam que o domínio da escrita, como a circuncisão, o batismo ou uma formação em escola privada, é importante para ter acesso a um elite privilegiada. Outros afirmam que o domínio da escrita não só é útil como contribui para o desenvolvimento da racionalidade e da consciência. A maioria acredita que a escrita faz as duas coisas, pelo menos o suficiente para que seu aprendizado seja um objetivo importante na agenda política e educacional, como tem acontecido por mais de um século. (Olson, 1997, p. 10)

³⁵ - Detalharemos melhor esse contexto na etnografia. Ainda que a condição de membros de camadas médias forneça um contexto significativo para pensar a adesão e a manutenção de uma vivência no kardecismo - em virtude de seus limites letrados e na ênfase simultânea em códigos do individualismo, representados pela idéia de Razão e de Livre-arbítrio e em valores mais holistas, como a alta ênfase na responsabilização relacional pelos laços sociais, especialmente a família conjugal - isto seria só o começo e não o fim da análise.

iluminismo assim como religião e razão³⁶. Portanto, a distinção religiosa, ainda que possa ser aproximada da distinção de classe, pela inevitável localização social dos membros, introduz uma singularidade que não poderia ser univocamente interpretada nesta chave³⁷.

O cuidado dos mortos: uma história da condenação e da legitimação do espiritismo, de Emerson Giumbelli (1997) é um trabalho que se destaca pela nova perspectiva de análise da história do espiritismo no Brasil. A par do indiscutível mérito de tratar o espiritismo como um conjunto de discursos, mostrando as diversas intervenções de agentes sociais na formação de um conceito hegemônico, o autor aporta algumas contribuições bem interessantes para a reflexão que se opera. Em primeiro lugar, o autor afirma que há uma tensão entre o humano e o divino na base dos processos de engendramento da Codificação kardequiana: enquanto a origem das mensagens advém de um plano cosmológico e hierárquico sacralizado como superior, é a razão e a intervenção humana que ordena e seleciona as mensagens em pauta:

Ao contrário [da Igreja, no espiritismo...], supõe-se haver uma fratura irrevogável entre a 'revelação' (que procede do Espírito) e a codificação (que procede do humano), tornando a segunda problemática desde o princípio, dado que não desfruta da mesma legitimidade e do mesmo estatuto da primeira. Isso ajuda a entender porque a idéia de uma legitimação doutrinal é ao mesmo tempo tão recorrente - pois necessária - e tão complicada - por ser problemática. O que então, está sempre em jogo quando propostas concretas desse tipo surgem são, de um lado, as condições nas quais elas se fazem - por quem, aglutinando que forças e em que contexto? - e, de outro, o nível de legitimidade que adquirem - quem as atende e quem as sustenta?(Giumbelli, 1997, p. 110)

³⁶ - Luiz Fernando Duarte, no ensaio *O culto do eu no templo da razão* (1983), já dimensionava o estatuto do kardecismo como um “híbrido de religião e razão”, tipicamente um produto oitocentista.

³⁷ Não se trata de resolver a questão, que demandaria um referencial e uma metodologia sociológica específica, correlacionando trajetória social e carreira no espiritismo. Importa resguardar que ela permanece uma questão polêmica dentro de um horizonte sociológico, a qual tangenciamos sem a pretensão de esgotá-la.

A necessidade constantemente reposta de uma normalização doutrinal, operada por um organismo federativo, estaria relacionada a esta dualidade no pensamento espírita. A tensão entre revelação e razão é, de fato, condicionante da possibilidade de dissidências e controvérsias doutrinárias no meio espírita. Como nos mostra o autor, as polêmicas entre “científicos” e “místicos” - mais emblemáticas e processuais do que calcadas em profundas divergências doutrinárias - cristalizavam-se publicamente em modos de interpretação de certos textos canônicos, como o ESP, ou pela ênfase diferencial nos Quatro Evangelhos, de Jean-Baptiste Rostaing³⁸. Importa ressaltar três pontos: desde Kardec, o espiritismo esteve preocupado em critérios de autenticação das mensagens recebidas pelos médiuns, onde a credibilidade destes é condição de possibilidade do êxito da comunicação. Mas o exame da mensagem é soberano, sendo feito com base em critérios exegéticos de “elevação moral intrínseca” de seu conteúdo. Ou seja, se são reconhecidas como *mensagens de espíritos de escol*, há todo um esforço paralelo de teorização dos critérios de reconhecimento, que atravessam a obra de Kardec, bem como nos autores que até as primeiras décadas do Século XX falam do espiritismo, como Conan Doyle (1992). Os critérios textuais consistem, fundamentalmente, numa espécie de crítica religiosa do conteúdo das mensagens, a fim de evitar *fraudes* e *mistificações*. Não se trata de uma simples exegese racional em busca de coerência doutrinal, mas do que poderia ser chamado, do ângulo do critério, de um certo *habitus* que corresponde a um “*feeling* religioso” que, por sua vez, apresenta uma abertura para a questão da estética das mensagens recebidas. É reconhecida uma espécie de força intrínseca, algo como um “mana” contido nas mensagens (a

³⁸ - *Os Quatro Evangelhos* é um livro que defende uma série de teses polêmicas no meio espírita, tendo sido objeto de uma histórica controvérsia (como é relatado em Damazio, 1994, Aubrée & Laplantine, 1990 e Giumbelli, 1997). Acolhido pela Federação Espírita Brasileira desde o século passado, ele teria sido recebido com uma discreta reserva pelo próprio Kardec, o que até hoje gera protestos no meio espírita brasileiro.

posteriori, em face da insistência no exame racional de seu conteúdo), que ganha em reputação se a pessoa que afere o seu valor for também um médium reconhecido no meio espírita.

Cumpre assinalar que há, também, uma hierarquização das apreciações em face das redes de legitimação costuradas no espiritismo. Não é a mesma coisa apreciar uma mensagem de um médium qualquer e outra de um médium fidedigno de renome nacional. Há também redes de reforço e reconhecimento mútuo do carisma mediúnico, como nos famosos encontros com sessões públicas de Chico Xavier com Gasparetto (Worm, 1992) ou com Divaldo Franco. Os próprios Congressos Espíritas funcionam como instâncias de legitimação e reconhecimento do carisma dos médiuns, sempre as grandes vedetes destes encontros.

Com a institucionalização do espiritismo como manifestação religiosa legítima no Brasil, especialmente a partir do consenso criado em torno de Chico Xavier e sua obra mediúnica, introduz-se um direcionamento, por assim dizer, “carismático” no kardecismo, com uma forte ênfase evangélica, mesmo que a parte científica nunca tivesse sido deixada de lado. Acredito que a formação deste consenso permitiu que se criasse a possibilidade de uma piedade espírita mais voltada à caridade, sem necessariamente vir acompanhada de uma preocupação tão “experimental”, “científica” e “intelectual” da parte de uma significativa parcela dos kardecistas. Abrindo-se um espaço para várias formas de vivência do espiritismo, nem sempre excludentes e por vezes compostas de várias maneiras, é plausível supor que esta mudança impulsionou uma divisão do trabalho religioso, no sentido de reforçar a ação dos especialistas baseados nas federações, mas que também contribuiu para ampliar a visibilidade de um certo anti-intelectualismo no meio espírita.

Na verdade, a análise de Giumbelli demonstra que não há novidade histórica na oposição entre atitudes *científicas* e *evangélicas* no espiritismo brasileiro. Cavalcanti já havia chamado a atenção para as tensões entre práticas mais voltadas à caridade e ao Evangelho e outras, tidas como mais intelectuais e científicas. No entanto, até hoje a explicação desta tensão é de imensa complexidade, dados os fatores históricos e sociológicos intervenientes. Pode-se arrolar, como hipóteses gerais:

- a) que a abertura em pauta, ao permitir formas de adesão e vivências diferenciadas, atraiu novos fiéis, cuja identificação genérica com a doutrina particularizava-se, em termos de ação, em sua aceitação carismática, sem a necessidade do estofo intelectual correspondente.
- b) que o permanente esforço de sustentação da legitimidade do kardecismo levou seus representantes institucionais a uma ação de proselitismo e conquista de espaços junto ao público mais amplo, empregando ativamente a volumosa produção literária de Chico Xavier - um médium-símbolo de uma proposta vitoriosa no espiritismo brasileiro, anti-elitista por excelência, de inegável capacidade de comunicação com os mais diferentes setores da sociedade - na implementação desta proposta.
- c) que o próprio perfil das classes médias, público privilegiado do espiritismo, se altera, em consonância com as alterações do mercado editorial, inclusive do livro religioso, que se diversifica.

Minha experiência de campo reforça a existência de uma desconfiança ou valorização condicional do *desenvolvimento intelectual*, tido como importante, desde que estritamente subordinado ao *progresso moral*. Assim, a categoria *intelecto*, como sede simbólica de acumulação e produção de conhecimentos letrados e científicos, só é

valorizada de forma condicional no kardecismo, podendo conduzir a pessoa ao cultivo de valores altamente estigmatizados, como o *egoísmo* e a *vaidade*. Em verdade, há mais coisas em jogo, funcionando como uma arena de processamento dos dilemas próprios a um modelo de pessoa com uma ênfase simultânea em valores universalistas e individualistas, que remeteriam a uma preocupação com a humanidade, a ciência e as letras, lado a lado com componentes hierárquicos, onde a caridade, a reforma do eu e da família ocupam o primeiro posto. A relação com a psicanálise é um interessante *locus* de elaboração destas tensões no grupo de estudos. Há pessoas que passaram por esta experiência em sua trajetória, hoje criticando-a pelo relevo que fornece ao *indivíduo* em detrimento da *família* (o psiquiatra José Angelo Gaiarsa, conhecido por sua participação na mídia, foi certa vez fortemente reprovado num comentário, por ser considerado “*contra a família*”). Também a polêmica em torno da *reforma íntima* e do *sentido do sofrimento* permitem dar vazão a essas diferenças. Alguns achavam que a reforma íntima é um objetivo diário, que implica numa luta incessante contra os defeitos pessoais encontrados, que poderiam atrasar o processo evolutivo. Outros propunham que ela fosse progressiva, sem um autojulgamento implacável. Quanto ao sofrimento, havia uma crítica da parte de algumas pessoas a uma interpretação tida como rígida da doutrina, que poderia levar ao acomodamento, à inação e à falta de busca de felicidade “nesta vida” (crítica da “apologia do sofrimento”). Haviam ainda os que a encaravam como um dado inevitável, que funcionaria como um verdadeiro teste de aprendizado da humildade e da aceitação das realidades da vida. Geralmente os grupos se alinhavam da mesma forma nas questões do sofrimento e da reforma íntima. Abordarei, mais adiante, se há alguma base social na formação e adesão a posições dentro do grupo.

Isto também remete para o delicado equilíbrio entre médiuns e intelectuais³⁹ no espiritismo atual. Na época do Livro dos Espíritos, havia uma clara divisão de tarefas entre os médiuns e os compiladores de mensagens, com todo o destaque para os segundos, no qual se incluía o próprio Kardec, ainda que a sua condição de *codificador* fosse reassimilada a uma *missão programada no plano espiritual*. Hoje em dia, especialmente no espiritismo brasileiro, a situação se inverteu. O médium é o personagem central desta religião e suas opiniões acabam sendo decisivas na tomada de posições. Os casos de afastamento do movimento espírita da parte de importantes médiuns, como Waldo Vieira e Zíbia Gasparetto, são indicativos de uma situação histórica de abertura e recomposição da cultura espírita, face ao kardecismo baseado nas federações.

Por último, *O cuidado dos mortos* demonstra que as grandes dissidências coletivas no espiritismo acabam sempre por ser representadas como diferenças de interpretação doutrinária, em que a referência a Allan Kardec, ou a suas *complementações*, são de central importância. De outra parte, as diferenças de interpretação tendem a ser marcadas pelas conotações de *atraso/progresso espiritual e moral*, categorias usadas como instrumentos, seja da estigmatização individual, seja da acusação mútua.

Sem ser vasta, a bibliografia que versa sobre o kardecismo no Brasil ofereceu contribuições que descrevem as práticas de escrita, leitura e fala como parcelas características deste universo religioso, sem ainda deter-se em interpretar se há uma lógica interna de concatenação entre essas esferas. Isto talvez seja explicável pela ausência de

³⁹ - Uma analogia com o antigo estado teocrático hebreu, ou com as repúblicas fundamentalistas muçulmanas, ambos apoiados no delicado equilíbrio entre “homens de governo” e “homens de Deus”, serve

interlocução com as referências teóricas e metodológicas que colocam-nas no lugar de objeto de investigação. É meu objetivo, agora, discutir algumas dessas referências, a fim de integrá-las criticamente à tematização aqui proposta.

1.2 Oralidade/Escrita, Etnografia da Leitura e da Fala

O estudo das conseqüências da escrita na articulação da cultura e dos estilos de pensamento ganhou um novo ímpeto a partir dos anos 60 com os trabalhos de Marshall, Eric Havelock e Jack Goody⁴⁰. Apesar das diversas diferenças em termos de objetivos gerais e objetos de discussão, a grande hipótese geral que animava suas indagações é hoje em dia descrita como a “teoria da Grande Divisa”, ou seja, o poder da escrita sobre a cultura é estruturalmente determinante para compreender as principais diferenças entre as sociedades. Sua progressiva disseminação tinha efeitos de diversas ordens sobre os sistemas de pensamento/comunicação e sobre os modos como historicamente se constituíram as relações de sociabilidade entre os homens. Inicialmente encapsulados em sociedades de pequena escala, cuja manutenção de laços recíprocos e reprodução social dependiam de técnicas de memorização atualizadas em instâncias públicas diretas e imediatas - recitação de poesia, proclamações de arautos, incitações para a guerra, canções coletivas - os homens viveriam sob a égide do que Walter Ong (1982) denominou de

para iluminar o que estou dizendo.

“culturas de oralidade primária”. Partindo do predomínio mnemônico de ritmos e fórmulas na era grega pré-alfabética - identificada inicialmente por Milman Parry e posteriormente desenvolvida por Albert Lord (este ao tratar dos modos de composição oral dos bardos iugoslavos) - e, posteriormente, por Eric Havelock, ao discutir o contexto social da vigorosa crítica de Platão aos poetas como libelo contra a oralidade primária, e reunindo algum material etnográfico e psicológico - Ong sistematiza diversos corolários desta hipótese: a oralidade primária seria acumulativa, redundante, conservadora, não-analítica, agonística, estreitamente vinculada a exemplos narrativos centrados em experiências humanas concretas. Ela também seria flexível, situacional e tendente à homeostase e ao holismo. Já a escrita caracterizar-se-ia como a base para o desenvolvimento da lógica, do raciocínio descontextualizado, mediato, distanciado e preciso; da abstração, da universalização e da análise ao fornecer uma nova moldura cognitiva para organizações sociais mais complexas e internamente heterogêneas. Finalmente, a escrita é historicamente decisiva ao deslocar progressivamente os suportes da memória social, da recitação pública para os documentos escritos⁴¹.

A preeminência da escrita nas sociedades modernas, iniciada com a invenção da tipografia e com a Reforma Protestante (contendo o primeiro *best-seller* do mundo moderno, a tradução da Bíblia para o alemão por Lutero, cf. Fernandez-Armesto & Wilson, 1997) e, posteriormente, com a disseminação da alfabetização, funcionaria como motor de grandes mudanças culturais, especialmente no que se refere aos modos de comunicação/

⁴⁰ Marshal McLuhan *The Gutenberg Galaxy* (1962); Eric Havelock, *Preface to Plato* ; Jack Goody & Allan Watt, *Literacy in traditional societies* (1968).

pensamento e estabelecimento de relações sociais. Nesse sentido, Goody e Ong argumentam, na linha da hipótese da Grande Divisa, que com a escrita passa a predominar a análise com a tendência de descontextualização universalista do discurso: um novo contexto cultural emoldura o pensamento, no interior do qual os modos de recordação e memória coletiva estão impregnados pela palavra impressa⁴². Surge a categoria “analfabetismo” como uma anormalidade a ser erradicada pela ação do Estado, o papel do ouvido e da fala são substituídos pela visão como sentido dominante da economia cognitivo-sensorial humana, fornecendo também o veículo para a formação do indivíduo moderno, e sua noção de privacidade, na medida em que permite o distanciamento objetivante e reflexivo da experiência imediata⁴³.

As marcas da interlocução com a Antropologia estão muito claras, especialmente nos trabalhos de Jack Goody (1988, neste caso é uma interlocução interna à Antropologia), Walter Ong (1982), Eric Havelock (1996) e David Olson (1997). O antropólogo mais

⁴¹ - Para Paul Zumthor (1993) a redescoberta do estatuto polêmico da escrita é fruto do reposicionamento da questão da oralidade nos estudos literários, que incidiu reflexivamente sobre o tradicional enclausuramento do domínio letrado.

⁴² - Ninguém aceita mais a idéia de uma reestruturação da Cultura pela marcha triunfante da escrita, o que parece estar pressuposto na “Grande Divisa”. Nesse sentido as observações de Olson, Hildyard & Torrence (1995) são de extrema pertinência, ao relativizarem o alcance desta formulação:

Os efeitos da escrita sobre as mudanças intelectuais e sociais não são de fácil compreensão. É enganoso pensar a escrita em termos de suas conseqüências. O que realmente importa é o que as pessoas fazem com ela e não o que ela faz com as pessoas. A escrita não produz uma nova maneira de pensar mas a posse de um registro escrito pode permitir que se faça algo antes impossível: reavaliar, estudar, reinterpretar e assim por diante. De maneira similar, a escrita não provoca a mudança social, a modernização ou a industrialização. Mas ser capaz de ler e escrever pode ser crucial para o desempenho de certos papéis na sociedade industrial, também podendo ser completamente irrelevante para o desempenho de outros papéis na sociedade tradicional. A escrita é importante em termos da realização do que possibilita às pessoas: o alcance daquilo que objetivam ou a produção de novos objetivos (:p. 7)

⁴³ - Jerome Brumer, em recente artigo, radicaliza a relação entre escrita e formação do indivíduo moderno a partir do nódulo da autobiografia: (...) “Em vez disso (a autobiografia), ao proclamar as estruturas temáticas em torno das quais a vida pode ser narrada, ao estabelecer os contrastes lingüísticos e ao definir os dilemas, força o gerenciamento da autoconsciência e da atuação.”(1995:159)

debatido é Lévi-Strauss⁴⁴ - mormente em sua concepção de linguagem enquanto um sistema decifrável de entidades emparelhadas em eixos binários - tomado como paradigma de uma proposta mais geral, que conceberia todos os conteúdos culturais como tabuláveis num plano escrito. O debate trilha os rumos da análise mitológica no estruturalismo, sobre o qual não haveria espaço suficiente para discutir todos os seus corolários e implicações. Em geral, os autores criticam a ausência tanto de uma reflexão acerca dos mecanismos de enunciação oral quanto do contexto semântico de recepção dos mitos no texto estruturalista. A transcrição e análise tabular dos mitos os transformaria numa entidade regida por um modelo letrado, daí a sua facilidade de manipulação mas, também, fonte de seus enganos.

A escrita é, nessa concepção, uma chave analítica privilegiada para entender as diferenças entre as sociedades, cuja disseminação foi crescente desde a invenção da imprensa, conformando a hipótese da Grande Divisa, entre sociedades dominadas pela oralidade (“culturas de oralidade primária”, cf. Ong) e sociedades que se estruturam tendo

⁴⁴ - É de estranhar que não haja referências a Clifford Geertz (1979), que propõe a hipótese da cultura como texto ou aos chamados pós-modernos como James Clifford (1988) que desconstróem o texto antropológico em busca de seus mecanismos de enunciação e autoria. O próprio Lévi-Strauss é censurado por Ong (1982) e Havelock (1975), por não discutir o pensamento selvagem em suas condições de enunciação, o que, segundo eles, comprometeria a descrição da sociedade pesquisada. No entanto, se for analisado o material etnográfico discutido por Ong, ver-se-á que algumas de suas descrições poderiam ser relativizadas à luz de contra-exemplos da literatura antropológica. Por exemplo, ele afirma que a chamada cultura da oralidade primária é dominada, pelo menos em sua expressão épica e poética, pelo fascínio do herói, conduzindo a uma dominante agonística nesta cultura. Se for tomada *A sociedade contra o estado*, de Pierre Clastres (1978) em que pese uma certa romantização dos índios, detectada por outros antropólogos, ver-se-á que a palavra oral do chefe é usada no sentido rotineiro e pacificador, exigindo no mínimo uma sofisticação do argumento de Ong para enfrentar o teste empírico. É ainda digno de nota a ausência de um diálogo com tradição de estudos de ritual da Antropologia, especialmente a inglesa, mais especificamente dos últimos trabalhos de Victor Turner, acerca da performance. São também escassas ou inexistentes as referências a Boas, particularmente em *The primitive art* no capítulo dedicado à Literatura, Música e Baile.

a escrita por parâmetro de língua e de civilização⁴⁵ (“culturas de oralidade secundária”).

O debate é aprofundado por Havelock (1996), ao analisar a função social da poesia, da mitologia e da retórica no mundo grego clássico, até a era de Platão, onde se comprova seu papel essencial na reprodução da memória social, justamente através dos mecanismos formularios da oralidade. Esta linha de raciocínio, que reprova o conceito de “literatura oral” como uma contradição em termos, pois que o domínio do oral tem uma lógica não consistente com o da literatura (essencialmente escrita), reconhece também partir do chamado “paradoxo letrado”. Seria um erro tentar apreender a especificidade do oral nos termos de um discurso escrito, o que leva o analista a conclusões repletas de um pesado viés cultural, onde a escrita condiciona toda a visão de mundo e possibilidades de apreensão de outros modos de expressão. De minha parte, trabalho com a percepção da preeminência desta oralidade secundária no kardecismo, em que a oralização mais valorizada é decalcada de um modelo letrado, de uma norma pretensamente “cultura” e “literária” de expressão. Nesse sentido, postulo que as instâncias de expressão oral são idealmente complementares e derivadas do *ethos* letrado kardecista, no qual a fala dos espíritos obsessores expressaria o momento de inversão desta concepção.

Jack Goody (1988) faz importantes observações sobre o sentido das fórmulas em sociedades orais, questionando a consistência da “tese formular” - levantada, entre outros, por Walter Ong e Eric Havelock, nos passos de Albert Lord - como prova das funções de

⁴⁵ - Os próprios modos socialmente reconhecidos de narrar e contar histórias sofrem uma influência decisiva da cultura escrita e de sua literatura, de modo que a chamada “tradição oral” passa a ser vista como uma sobrevivência ou resíduo, a ser pesquisada enquanto “folclore”, aliás redescoberto pelo romantismo nacionalista do século XIX, quando o popular é identificado com o ingênuo, o universo infantil centrado nas narrativas de babás iletradas e o indígena, enfim, com tudo o que denotasse uma raiz cultural profunda além dos limites da memória e da constituição racional da sociedade.

memorização e repetição nestas sociedades. Para o antropólogo inglês, a fórmula é *antes um instrumento flexível de criação do que de reprodução e de repetição* (Goody, 1988, p. 133).

As fórmulas também estão presentes no espiritismo, de duas formas: primeiro, na formação de uma competência oratória, ritual e mediúnica, enquanto esquemas incorporados que permitem proferir discursos, costurando fragmentos de textos, muitas vezes escolhidos ao acaso. Além de oratória para um público, a “fórmula” é fundamental no diálogo mediúnico, especialmente no trato com *Espíritos obsessores* (desobsessão), onde há técnicas de doutrinação específicas, às vezes não discutidas na literatura espírita mas aprendidas no processo de socialização. Segundo, no diálogo do grupo de estudos, em que essas fórmulas estão subordinadas a um contexto letrado de oralidade secundária, elas tomam a forma de “máximas” que orientam o pensamento numa direção cuja generalização é também coletivização, implicação moral mútua. As máximas - como por exemplo “viemos ao mundo para ser testados” - preenchem lacunas, sintetizam ensinamentos e viabilizam a discursividade, estabelecendo o trânsito de um assunto a outro, de um plano concreto de argumentação a outro mais abstrato, assim como do plano do ensinamento para o da performance, na medida em que o uso da linguagem sempre tem implicações morais no espiritismo kardecista.

O tema da “inspiração pelas musas” - que aqui nos interessa por fornecer uma concepção religiosa de criação artística - é tratado por Goody como um esboço de diferenciação entre os papéis sociais de criador e de intérprete das obras artísticas na

Grécia antiga:

“Ao ler um texto, ou recitar um verso ou ao recitar um verso, está-se a repetir uma comunicação humana. Mas o ato criativo, a recitação de uma obra “original”, de uma nova canção, envolve frequentemente a comunicação a partir do exterior. O Poeta é inspirado pelas musas (ou por qualquer experiência) e sua inspiração penetra na esfera de uma atividade incontrolável, por oposição à ação ordenada dos recitadores públicos” (...) “Assim, a distinção entre os papéis de recitador e de compositor expressa duas modalidades diferentes de aquisição de conhecimentos: a natural e a sobrenatural, a cópia e a inspiração - assim relacionando-se com a própria cosmologia, já que a dicotomia corpo-alma está profundamente ligada às concepções de criatividade.”(Goody, 1988, p. 137)

Goody afirma que há uma extensa linhagem cultural na relação entre criação artística e criação religiosa, a qual é coerente com as formulações a respeito do estatuto da oposição corpo-alma. O espiritismo elabora intensamente esta relação, o que pode ser divisado, seja através de seus textos doutrinários, seja pela via de suas manifestações artísticas concretas, como a pintura e a literatura⁴⁶. A par desta crença na inevitável

⁴⁶ - A concepção espírita de arte e de belo é explicitamente discutida por Kardec em “Obras Póstumas”, a partir de uma visão de nítida influência platônica: como o mundo material é uma pálida cópia do mundo espiritual, também assim acontece na arte, funcionando como ideal normativo “anti-materialista” para os criadores. A arte, como manifestação elevada do plano espiritual, é mediúnicamente condensada no meio material pelos criadores no mundo humano. Como a esfera espiritual é constituída de regiões superiores e inferiores também a arte reproduz as diferenças entre grosseiro/inferior/próximo do material X sutil/superior/distante do material. Temos aqui uma oposição hierárquica em que o espiritual funciona como valor e descreve um plano que inclui elementos que se afastam desse valor. Logo, não se trataria da oposição linear entre espiritual e material mas da oposição hierárquica em que o espiritual aparece como valor englobante da oposição entre espiritual e material. Por isso, a dificuldade do pensamento espírita em reconhecer como “arte” aquilo que se afasta de sua concepção de belo à medida em que a pura arte é identificada ao Espírito sem a conspurcação pelas propriedades grosseiras da matéria: arte é aquilo que é produzido por intervenção direta ou sob inspiração do mundo espiritual. Sendo a arte função de uma equação entre Saber, Virtude e Estética ela deve produzir efeitos animadores aos sentidos, à razão e à moralidade.

Em “Concepção Espírita de Música” Kardec salienta a “harmonia espiritual” como o critério básico da música espírita:

“A harmonia, a ciência e a virtude são as três grandes concepções do Espírito: a primeira enleva-o, a segunda esclarece-o, a terceira enleva-o. Quem as possui em sua plenitude possui a união das três.”

“A música é o médium da harmonia; ela recebe e transmite, como o refletor é o médium da luz, como tu és o médium dos Espíritos.”(1995: 139)

inspiração espiritual das obras e à medida em que reproduzem a teologia da oposição hierárquica instauradora entre espírito e corpo, o kardecismo filia-se a esta tradição de reflexão sacralizante da origem da arte. Não havendo nenhum ato expressivo sem conseqüências morais e espirituais, a concepção espírita de arte não segmenta, como os modernos postulam, o “Belo” do “Bom” e do “Verdadeiro”. Pelo contrário insiste no entrelaçamento mútuo de suas dimensões.

Paul Zumthor (1993) faz interessantes observações sobre a relação entre oralidade e escrita. Investigando a criação e a recepção da literatura medieval, o medievalista enfrenta o desafio de mapear a inscrição sócio-histórica dos processos de comunicação e leitura de textos, dimensionando conceitualmente a “situação de performance”:

*.Segunda observação: no interior de uma sociedade que conhece a escritura, todo o texto poético, na medida em que visa a ser transmitido a um público, é forçosamente submetido à condição seguinte: cada uma das cinco operações que constituem a sua história (a produção, a comunicação, a conservação e a repetição) realiza-se seja por via sensorial, oral- auditiva, seja por uma inscrição oferecida à percepção visual, seja - mais raramente - por esses dois procedimentos conjuntamente. O número de combinações possíveis se eleva, e a problemática então se diversifica. **Quando a comunicação e a recepção (assim, de maneira excepcional, a produção) coincidem no tempo, temos uma situação de performance.**(Zumthor, 1993, p. 19, grifos meus)*

Numa doutrina que valoriza tanto a palavra escrita, seguida da pintura, não é de surpreender que, embora a música esteja sempre presente nos centros espíritas, ela não é propriamente um objeto de alto investimento mediúnico. Trata-se de música calma, “harmônica”, antes definida por seus efeitos supostamente suavizantes do que pela eleição de uma linha melódica ou gênero musical. Em minha experiência de campo, pude notar que em muitos casos havia fitas gravadas com colagens de músicas sacras com melodias populares românticas, quase sempre instrumentais. Em algumas observações num centro espírita situado em Teresópolis, bairro distante do centro de Porto Alegre, a diretora dos trabalhos empregava uma fita com músicas espíritas contendo letras de ladainhas religiosas espíritas, muito semelhantes, na forma poética, às gravações que encontro em cds católicos e num ritmo que lembrava a linha melódica do sertanejo. Segundo esta senhora, baiana, no Nordeste a música espírita é muito cultivada, realizando-se até festivais. No entanto, isto é incomum no espiritismo por mim observado em Porto Alegre, onde há uma clara preferência por seu emprego como acompanhamento de fundo.

Na trilha aberta por Zumthor, a leitura e a fala, enquanto atualizações da coincidência entre comunicação e recepção, podem ser consideradas como “situações de performance”⁴⁷. Essa discussão é particularmente adequada a meu objeto, pois permite integrar as práticas de escrita e fala no espiritismo kardecista como situações de *performance*, que ligam a memória escrita à socialização e manutenção concreta de um sistema de representações, mas também de gestos, vocalizações e enunciações. Esses sistemas se atualizam em situações com maior ou menor grau de ritualização, viabilizando sua percepção como facetas de um repertório de modos coletivos de expressão, onde a fala, num grupo de estudos ou numa palestra doutrinária, tem uma consistência complementar com o diálogo de desobsessão, num plano totalizador.

Em minha interpretação, também a leitura é percebida como situação de performance, como prática, atividade individual ou coletiva, oral ou silenciosa, pública ou privada, de *instrução* ou *consolo*. Sem desconsiderar o peso das instâncias que conceitualizam socialmente o lugar, as finalidades e o valor desta atividade no modelo letrado da sociedade moderna (como a escola e a universidade) acredito que o espiritismo kardecista aproveita esses modelos e flexiona-os de acordo com suas próprias finalidades de produção de identidades e estilos de atuação⁴⁸.

⁴⁷ Não há descolamento analítico entre esta sugestão e a tradição de estudos de ritual em Antropologia. Bem desenvolvida, esta tradição em Antropologia está equipada para apreender o nexo entre dimensões materiais e simbólicas nas situações rituais, sendo particularmente sensível à oralidade, mas encontra uma certa dificuldade em apreender teoricamente o mundo da escrita.

⁴⁸ - O espaço de maior reflexividade na produção desta identidade é o do grupo de estudos, onde há o maior relacionamento concreto entre fala, leitura e livros, mas também onde se processa a socialização e filiação a um certo modo de ser espírita dentro do movimento espírita. Estou afirmando com isto que há um nível interno de identidade que está estreitamente relacionado com o grupo de estudos de que se participa. Em recente conversa com o presidente do centro espírita que observo, a primeira questão a mim endereçada foi “de qual grupo tu estás participando?”, que indicava uma intenção mapeadora de caráter primordial na identificação do interlocutor.

Sou aqui remetido à linhagem de estudos que toma a atividade de leitura como objeto, tema de um alto investimento de pesquisa dentro da psicologia cognitiva e de alguns grupos de pesquisa em história, sociologia e antropologia. No interior deste universo multifacetado, interessa-nos o modo como esses autores relacionam as práticas de leitura e a construção da identidade social, bem como as proposições metodológicas envolvidas na investigação do objeto.

A interpretação da leitura como atividade identitária foi recentemente enunciada em trabalho do sociólogo francês François de Singly (1993). Através de uma percepção bidimensional da leitura nos moldes do individualismo contemporâneo, o autor divide as grandes linhas de construção da identidade social por esta atividade no prisma público/privado. Na dimensão pública, a leitura seria regida por leis de mercado, que valorizam o saber acumulado, sendo concebida como “busca de conhecimento”. Na esfera privada, dominada pelas relações sociais e pela afetividade, a leitura seria vivida como busca de si e liberdade, sendo o “prazer da descoberta” o efeito esperado. A leitura religiosa não é integrada no texto do autor, e o contexto do espiritismo brasileiro mostraria que a “descoberta de si” e a “busca de conhecimento” são dimensões simultaneamente acionadas na leitura de livros espíritas, onde conhecimento e fruição não são domínios separados.

Discutindo as práticas de leitura na Europa da Era Moderna, Roger Chartier (1990) enfatiza a relatividade histórica e cultural das práticas de leitura, assinalando que a identificação da leitura silenciosa com a essência desta atividade é uma invenção

especificamente moderna⁴⁹. No âmbito metodológico, o historiador francês levanta duas proposições de alto interesse: a) que seu estudo deve levar em conta a tensão entre, de um lado, os constrangimentos do texto e da edição, e a liberdade relativa de criação do leitor, de outro e b) que a disseminação do livro e da leitura, quando a mera posse do livros passa a não contar mais em termos de relações de status, induz a uma reposição das estratégias de distinção, seja pela diversificação dos tipos de edição, seja pela distinção pelo consumo da “alta literatura”. Esses dois pontos são igualmente críticos para o espiritismo kardecista, sempre preocupado em codificar sua doutrina e práticas, textualizando não apenas o seu saber mas, também, seus comportamentos rituais. Não obstante a infindável tendência à codificação, o estímulo à leitura conduz a itinerários individualizados e à apropriação reflexiva da doutrina, simultaneamente incentivada e controlada pela preocupação de prevenir leituras de autores não recomendados ou de interpretações tidas como extravagantes da doutrina. Apesar disso, os espíritas compram, lêem e comentam espíritos como Ramatis e as obras de Zibia Gasparetto (acusada de auferir lucros das obras psicografadas) são vendidas em livrarias espíritas.

Robert Darnton (1990), ao analisar as transformações históricas da atividade de leitura na Europa moderna, menciona o papel predominante da leitura oral da Bíblia em família, até o início do Século XIX, época da transição para a leitura privada. Nos Séculos XVI e XVII, a leitura, na Europa, era concebida como exercício espiritual:

⁴⁹ - Uma interessante crítica epistemológica à Estética da Recepção (Hans Robert Jauss e Wolfgang Iser) e à idéia do “leitor implicado” é também trabalhada por Chartier (1990), por basear-se no discutível pressuposto de um “leitor universal”, que endosso.

[A despeito de usos seculares da leitura por parte da elite]...para a grande parte das pessoas, a leitura continuava a ser uma atividade sagrada. Ela colocava a pessoa em presença do Verbo e revelava mistérios divinos. Como hipótese de trabalho, é válido afirmar que, quanto mais recuamos no tempo, tanto mais nos afastamos da leitura instrumental. Não só escasseiam os livros sobre ‘como fazer...’ e aumentam os livros religiosos, como também a própria leitura. Na época de Lutero e Loyola, ela dava acesso à verdade absoluta. (Darnton, 1990, p. 160)

Acompanhando os processos de desencantamento do mundo na modernidade, a leitura também se seculariza, concomitante à ascensão do romance e à difusão da imprensa. Acrescento que é nesse nicho histórico e cultural que se localiza a gênese do espiritismo, retomando a idéia da leitura como exercício espiritual, não apenas aplicada aos textos revelados, mas partindo da extensão do processo de revelação ao próprios textos psicografados. Utilizando instrumentos tidos como seculares, como a ciência, o romance de folhetim, o romance histórico e temas românticos, como a relação entre amor e morte, o espiritismo estende sua esfera de atuação à literatura, dissolvendo as fronteiras entre religião, arte e ciência e ressacralizando o seu relacionamento⁵⁰.

Assim, a ressacralização do secular operada pelo espiritismo, ataca, em primeiro

⁵⁰ - Os epígonos de Kardec iniciaram este processo. Saliento Léon Denis, com o romance Giovana, incluído na obra “O por quê da vida” e os romances assinados por Camille Flammarion, como “Estela”, “Narrações do infinito” e Urânia”. Congruente com os processos presentes em Kardec à essa época importava pouco a identidade do autor ou do médium, todos os créditos ficando com o compilador da obra. Admitia-se pacificamente a relação hierárquica entre o autor compilador e o médium, estando o Espírito em segundo plano, salvo se fosse alguém com identificação histórica (São Luís, Platão, Santo Agostinho) ou um Espírito de importância progressivamente desvendada, como “O Espírito da Verdade”. Já no espiritismo brasileiro do século XX, a autoria é partilhada entre autor espiritual e médium, não restando espaço para incluir um terceiro assinando obra. Isto é um claro indício do crescimento da importância do médium bem como da consagração de uma determinada divisão de trabalho no kardecismo. O compilador de ontem torna-se, assim, o intelectual espírita de hoje, ou então o dirigente federativo que cumpre um papel editorial em relação aos manuscritos oriundos dos médiuns. Também as técnicas psicográficas se sofisticam. Chico Xavier psicografava sozinho ou em situações públicas rituais, sempre à mão. Zíbia Gasparetto psicografa em casa no computador, como relatado em recente matéria da Folha de São Paulo (02/03/97).

lugar, a autonomia da ciência no oitocentos, colocando-a a serviço da fé na obra de Kardec. O esquema tem semelhanças estruturais com o comtismo, ainda que de modo invertido: para o espiritismo o patamar superior que rege universo é de ordem teológica, mas as realidades espirituais e morais são tidas como perfeitamente experimentais, daí o uso da linguagem cientificista de “lei” e de “conhecimento”, aplicada à religião. As verdades reveladas são tidas como independentes da crença, afetando indistintamente a toda a humanidade. Conhecimento revelado, mas não esotérico ou iniciático, é a proposta de Kardec.

O segundo ponto de ataque do espiritismo ao mundo secular é a tentativa de reanexar a arte à religião, onde música, pintura e literatura são os eixos privilegiados de um discurso sobre a necessária “filiação espiritual das obras”. Neste caso, a idéia de dom é invocada para explicar a origem do impulso artístico no sujeito criador. Formalmente os produtos de sua criação podem ser *anímicos* (oriundos da individualidade livre do artista) ou *mediúnicos* (diretamente, sob transe ou indiretamente, sob inspiração), mas há um claro privilégio da comunicação espiritual nas explicações espíritas da origem da obra de arte. É a categoria de *inspiração*, que permite o permanente relacionamento entre plano espiritual e mundo material na criação artística, bem como entre o anímico e o mediúnico. De fato, esta categoria é flexível o suficiente para conter os mais variados significados, do senso comum a respeito do “gênio artístico” à designação de um laço entre criadores e Espíritos. Assim, mesmo as criações *anímicas* atraem, por “afinidade espiritual”, espíritos *simpáticos* às *vibrações* emitidas pela obra, criando um consórcio criativo do criador encarnado com entidades oriundas de determinadas classes morais e evolutivas. Esta concepção explica, no caso do grupo de estudos, que certos pintores sejam reprovados com base na *degeneração* apreciada na representação, (como foi o caso de um comentário sobre

Cèzanne, no grupo). Permite, em segundo lugar, que a literatura espírita venha a afirmar a permanente inspiração espiritual de obras literárias, revelando um vínculo criativo inexorável entre autores e espíritos, das Trevas ou da Luz.

Sendo espíritos inferiores a inspirar o escritor, este escreverá desde peças explicitamente pornográficas ou mais hedonistas, até aquelas marcadas por um decadentismo mais sofisticado, onde o “materialismo” é a conclusão sugerida. No caso dos escritores mediúnicos, o dom da psicografia é vivida como *resgate de dívidas passadas* ou como *missão*, dependendo do grau de evolução atribuído ao criador. De qualquer modo a literatura ditada psicograficamente anuncia *verdades*, ela é percebida pelos espíritas como um instrumento a serviço da revelação, um invólucro pelo qual *ensinamentos* e *mensagens* são passados, tal como parábolas evangélicas, ainda que o meio usado seja o romance. Deste modo é possível perceber que os processos de secularização da leitura e do romance, assinalados por Darnton, são também os de secularização da narrativa e da ciência. Assim, o espiritismo intenta ressacralizar justamente os instrumentos mais representativos da constituição moderna de esferas de pensamento e ação não sujeitas à Religião.

Trabalhando com a história da leitura feminina a partir da hipótese da socialização diferencial pelo gênero, Christian Garbe (1993) observa que a formação de um público feminino para a literatura é o traço dominante do romance burguês a partir do Século XIX⁵¹. O autor endossa e complementa as proposições de Singly pela investigação das

⁵¹ - Nessa direção, Ong pontua que a emergência de uma escrita feminina, a partir dos Séculos XVII e XVIII (assim como o próprio individualismo moderno), representou um novo momento na elaboração da moderna consciência letrada, onde a Retórica - representante maior dos parâmetros orais na formação

formas empáticas e identificatórias da leitura feminina, em oposição às predileções tipicamente masculinas pelo conhecimento e poder. Se aplicadas ao nosso universo de pesquisa, suas hipóteses deveriam conduzir a um modelo genericamente “masculino” de leitura espírita, guiado pela preferência a obras de cunho doutrinário - ou por uma leitura mais abstrata de toda a sorte de obras - e um outro feminino, com predileção pela vertente folhetinesca e romântica das obras psicografadas - ou por uma preocupação interiorizante na leitura. Novamente, não se tem elementos conclusivos para recusar ou confirmar as teses do autor com base em nossa restrita experiência de campo. No entanto, convergindo com os dados que demonstram a presença majoritária de mulheres na religião espírita (Prandi & Pierucci, 1996), tudo o que é valorizado no kardecismo pode ser assimilado à dominância genérica de valores socialmente adscritos como “femininos”: a gentileza, a humildade, a passividade como condição da elevação e do contato espiritual, a ênfase na família e nas relações afetivas e uma crítica à *frieza* das relações na esfera pública, dominada pela *competição* e pela *busca de poder*⁵².

A proposta de “etnografia da leitura” foi tratada em recente livro organizado por

masculina de elite na Europa - passa a ser progressivamente desprestigiada. A disseminação da alfabetização e do jornal, o surgimento de mercados editoriais na França e na Inglaterra a partir do Século XVIII e as práticas de leitura associadas, promovem o surgimento de alguns tipos de literatura com uma linguagem mais despojada, como o conto inglês e o folhetim, destinadas a públicos heterogêneos que passam a deleitar-se, não apenas com a leitura pública, mas com a leitura individual no espaço privado.

⁵² - Essa dominância de valores do feminino é rica e complexa, podendo ser analiticamente ampliada: o espiritismo é uma religião do domínio do interno, sendo coerente com a pregação da *reforma íntima*, perscrutação vigilante da consciência, de emoções e ações visando à reformulação moral das atitudes e disposições, melhorando o desempenho evolutivo. O espiritismo só atua em ambientes internos, repelindo procissões e demonstrações públicas, na **rua**, sendo portanto, referido, basicamente, ao domínio cultural da **casa**. Enfatiza a família, as relações familiares e íntimas como o domínio por excelência de atuação do agente moral. Nesse sentido, o *culto do evangelho no lar* e as ações de caridade são as principais ações extra-centro legítimas. A *passividade* é necessária para o bom funcionamento da mediunidade, assim como a atitude de humildade é condição extremamente valorizada para a elevação moral e espiritual. A relação entre mediunidade e gênero é objeto de pertinentes análises na literatura antropológica, especialmente no estudo de

Jonathan Boyarin (1993), antropólogo americano, célebre por seus estudos da expressão cultural judaica na sociedade americana. É importante salientar que as leituras religiosas ocupam lugar importante na coletânea, o que reforça a nossa proposta de tentar aplicá-la ao meio kardecista⁵³. O organizador protesta contra a ênfase abusiva na escrita nos estudos sobre *literacy*, em detrimento da leitura:

Likewise all of their essays make it clear that the question of causality - whether it is 'writing itself that makes a difference' (1968/1988), or writing is merely a part of a larger context - will not get us very far, not only because reading is much part of literacy as writing, but also because 'writing' and 'reading', unlike the speed light, are hardly constant at all times and places. (Boyarin, 1993, p. 1)

Boyarin está criticando a denegação da leitura nos estudos sobre escrita, proposta aprofundada no artigo de Johannes Fabian, *Keep Listening: ethnography and reading*. Para Fabian, o desenvolvimento recente da escrita como um domínio de estudos que investiga uma prática não circunscrita a lugar, grupo ou época, tal como a religião, o direito e os modos de produção, tem o ônus de uma “desmaterialização” do objeto de pesquisa, uma tendência a encará-lo como uma constante universal. Nesse sentido, a etnografia da leitura deve reagir:

It would be sad if futures ethnographies of reading would do little more than catalogue conformities and deviations from our own dematerialized conceptions of literacy (Fabian, 1993, p. 93)

religiões afro-brasileiras. Vale destacar o trabalho de Patrícia Birman “Fazer estilo criando gênero: possessão e diferenças de gênero em terreiros de candomblé do Rio de Janeiro”(1995).

⁵³ - Esta é uma importante diferença em relação à coletânea de Roger Chartier “Práticas de leitura”(1993), onde a dimensão religiosa não se faz presente.

Delineando a genealogia da preocupação com a escrita, Fabian converge com Zumthor ao relacioná-la com a descoberta da oralidade, onde a situação inicial era a da ausência de textos escritos, daí a noção-chave de “tradição oral”, onde a preocupação metodológica básica consiste nos critérios de transcrição desta oralidade primária para um discurso letrado ou gráfico. Na “segunda descoberta da oralidade” os textos escritos estão presentes, tanto para os nativos como para os antropólogos, e aí se impõe, para Fabian, duas precauções metodológicas adicionais: 1) na presença de textos deve-se manter uma atenção às performances orais e discursivas e 2) tanto nos textos etnográficos deve-se atentar para as dimensões orais implícitas, quanto nos textos e leituras nativas é importante refletir sobre as relações de poder e submissão que perpassam essas práticas, além da necessária relativização cultural de seu papel.

Essa proposta é executada por Daniel Boyarin no artigo *Placing reading: ancient Israel and medieval Europe*, texto de particular interesse, tanto pelo aspecto metodológico quanto pela historicização das práticas de leitura abordadas. Discutindo as cenas de leitura contidas na Bíblia na época do Antigo Testamento, o autor analisa-as como práticas sociais e coletivas que sempre implicavam numa leitura oral, ou melhor, a leitura era sempre um ato de fala que continha performativos, os quais invariavelmente redundavam em efeitos ilocucionários para os ouvintes. Assim, as leituras deveriam provocar “proclamações”, “exortações”, cujo efeito seria a “persuasão”. Já nos textos proféticos estaria em jogo “atos de fala de comando”, cujo efeito deveria ser o da “obediência”. Seu *locus* de atualização era o templo, sendo inconcebível uma leitura individual com finalidades estéticas e

subjetivas, ainda que pudesse haver leituras silenciosas⁵⁴. Na época da Diáspora, quando se estabelece a tradição talmúdica, o estudo coletivo na casa de oração se conjuga à leitura e interpretação dos textos sagrados perante os pares ou diante da congregação. É quando se firma a prática do encontro dialógico, do desafio dos discípulos ao Rabbi, provocando o comentário de textos do Talmud e de citações da Torá.

É na época medieval que o autor identifica as grandes linhas de orientação valorativa da leitura, onde se esboça uma divisão em “ascética” e “erótica”. A leitura “ascética” identificar-se-ia com o estudo religioso, filosófico e edificante nos mosteiros, enquanto a leitura “erótica” remeteria para os textos profanos e seculares, onde se mesclariam poesia e romances, sendo objeto de uma ampla linhagem de reprovações no Ocidente⁵⁵. A própria leitura no quarto - espaço por excelência das leituras profanas - só desponta com a emergência embrionária da privacidade na Baixa Idade Média dos Séculos XII ao XIV, época do surgimento dos discursos que pregam o controle dos “excessos da leitura”.

Trabalhar com a leitura oral na perspectiva dos atos de fala é de crucial importância para a discussão que se está conduzindo, na medida em que as diferentes falas no kardecismo obedecem a valores e propósitos dirigidos à situação ritual em cena. Nos casos de atividades públicas do centro espírita observado, quando examinei as palestras

⁵⁴ - Como o autor salienta, não há no antigo hebraico uma palavra que se assemelhe à nossa noção de leitura, todas as expressões disponíveis continham um sentido de oralização perante um público.

⁵⁵ - No âmbito do espiritismo, por exemplo, as leituras “não-edificantes” são assimiladas ao foco da impureza e da contaminação, participando desta tradição de acusações às leituras profanas. Também a poesia mística tem uma tradição de relacionamento com o divino que poderia ser descrito como um híbrido da ascética e da erótica. Darnton oferece um exemplo bastante interessante desse relacionamento - ainda que não por ele nomeado nos quadros da oposição ascética X erótica - num poema barroco em forma de árvore que exalta o amor do poeta a Jesus (1990: 168).

vespertinas, dirigidas a um público leigo em busca de *conforto e passe*, a retórica é de pregação e o efeito ilocucionário esperado é a persuasão, o convencimento. A palavra é dos *trabalhadores da casa*, sendo partilhada entre o que faz a palestra e o que faz a prece. A inflexão da voz na pregação é pausada e marcada, sendo acompanhada de citações e exemplos de cunho evangélico, com exortações morais e apelos às graças divinas. O tema é geralmente escolhido no Evangelho Segundo o Espiritismo, o livro mais adaptado a cultos dentre as obras de Kardec. Já nas palestras semanais noturnas, onde a palavra é reservada a convidados, o discurso é feito em função dos pares espíritas, que ali buscam *instrução* e reflexão, mas há um nível de julgamento dos palestrantes inexistente na outra situação. O tom de voz é mais moderado e a retórica é mais dissertativa e “acadêmica”. Não se confunde este tipo de palestra com proselitismo, como no primeiro caso. Ainda que os efeitos ilocucionários esperados também sejam os de convencimento, a ênfase maior é a de uma persuasão racional, admitindo-se uma coloquialidade inconcebível nas palestras vespertinas. As fontes escritas podem ser as mesmas, mas o tipo de tratamento, os atos de fala e seus efeitos esperados diferem.

A etnografia da leitura numa escola religiosa judaica no Lower East Side de Nova York, feita por Jonathan Boyarin (1993), introduz uma série de elementos de alto interesse comparativo para este trabalho. O judaísmo tem uma longa tradição de relacionamento intelectual e escolar com suas fontes escritas, em que os textos são críticos na recriação da identidade judaica e onde o relacionamento entre autoridade e interpretação é fundamental na compreensão das dinâmicas de leitura. O autor combate a idéia de uma tradição monolítica das religiões letradas impondo-se de forma unívoca aos grupos que interpretam os textos. Pelo contrário, a autoridade do texto é constantemente negociada nos rituais dialógicos da escola judaica, sendo a interpretação descrita pelo autor como “ferramenta

dinâmica que possibilita a mediação entre as realidades da cultura e do cotidiano e as impossíveis demandas de *imitatio dei*”(Boyarin, 1993, p. 214). O processamento da atualização do texto bíblico, lido frase a frase no curso, opera por “justaposição de imagens da cultura popular, da geografia e do bairro, onde a prosaica vizinhança assume dimensões bíblicas”(Boyarin, 1993, p. 217). A realidade é assimilada pelo filtro do *ethos* religioso do grupo, que encompassa e incorpora a cultura de massas num constante diálogo entre texto bíblico e contexto circundante, o que é favorecido pela igualdade de valor entre o escrito e o oral na tradição judaica⁵⁶. Mas o texto vai mais longe e analisa as formas de construção da autoridade textual e reprodução da tradição de interpretação e debate no discurso religioso judaico, onde o autor identifica regras explícitas e implícitas de leitura⁵⁷. Boyarin observa que os próprios maneirismos gestuais e padrões particulares de entonação dos religiosos eram ativamente imitados por alguns colegas, de modo a tentar transcender o patamar intelectual e doutrinário da classe e atingir uma espécie de identificação corporal e lingüística com o judaísmo. Nesse sentido, o autor converge com as proposições da sociolingüística, ao enfatizar a importância de atentar para as sinalizações verbais e não-verbais do comportamento dos informantes.

A aula era dividida numa parte destinada à Bíblia e outra ao Talmud, em que os modos de estudo e diálogo adaptavam-se a cada um dos momentos. A primeira parte era mais narrativa e o momento talmúdico era o que mais inspirava interpretações e diálogos. O autor explica que, na tradição talmúdica, “cada aparente nuance, redundância e

⁵⁶ - Ressalte-se que a escola religiosa em que Boyarin fez seu trabalho pertence a uma linha um pouco mais liberal no judaísmo, aceitando pessoas que seriam recusadas como *assimiladas* em posturas mais ortodoxas.

⁵⁷ - No Talmud, Boyarin identifica o caráter multívoco na sobreposição de comentários e interpretações dentro do próprio texto.

contradição é vista como parte de uma Vontade Divina que solicita interpretação humana”, o que abre a interpretação para técnicas ritualizadas de diálogo no grupo. Por exemplo, o costume do desafio ao Rabbi, onde mesmo um ato trivial, como “comer uma fruta”, é questionado num duelo de citações e alusões às narrativas bíblicas e ao texto talmúdico⁵⁸. Na classe estudada, nunca um assunto era examinado de forma linear, mas em percursos onde a técnica básica era a da “resolução narrativa de embaraços derivados de ignorância e má-interpretação de regras e textos sagrados”(Boyarin,1993, p. 223). Mas a construção da autoridade textual não se calca apenas em seu processamento numa comunidade discursiva⁵⁹. Comparando a Bíblia Cristã e a Judaica, Boyarin afirma que a primeira é “ontológica” e a segunda “dialógica”, prestando-se a moldes discursivos diferenciados: enquanto a leitura judaica destinava-se à manutenção dialógica da tradição no interior de uma minoria (historicamente confinada a pequenas comunidades, restritas e fechadas), a leitura cristã é assimilada a um molde mais coerente e fechado, cuja finalidade é a de

⁵⁸ - O rabino comparou ironicamente um pomelo a uma “arma do crime”, iniciando-se um processo resumido nas seguintes fases: 1) lança-se uma questão trivial; 2) ela é conduzida de modo trivial; 3) fala-se que se está utilizando uma sofisticada lógica talmúdica e despreza-se o que está evidente; 4) um dos desafiantes resume o diálogo enquadrando-o numa questão apropriada; 3) outro valida a discussão citando o Talmud; 5) ao rabino cabe a generalização, que muitas vezes vem salpicada de ironia, num jogo de sutis distinções onde as aparências das coisas são questionadas, de modo a sacudir sua evidência e extrair lições sobre a atitude de interpretação. O exemplo foi usado pelo rabino para reprovar de forma indireta a atitude de intensa concentração de um colega, assimilada a uma espécie de *rigor mortis*. Na discussão de uma questão trivial estava em jogo todo um processo de diálogo que formava uma espécie de moldura conversacional, a qual não poderia ser aprendida apenas na absorção intelectual de textos.

⁵⁹ - Boyarin cita Fabian, quando este afirma que “os textos sagrados tanto abrem avenidas em direção à compreensão quanto impõem limites através de seu poder retórico.”(:223). Mais adiante há uma discordância da característica em relação à crença na fixidez da tradição escrita, em oposição à maior flexibilidade e maleabilidade da oral. Boyarin não concebe a tradição escrita como menos criativa que a tradição oral, sustentando que ela apenas enseja uma dinâmica de outra ordem.

promover um proselitismo desconhecido na tradição judaica⁶⁰.

O autor conclui com três afirmações: 1) a tradição é um processo, não uma coisa; 2) texto e discurso têm igual prioridade no judaísmo moderno; 3) a tarefa do estudo judaico é criar uma comunidade entre os judeus ao longo do tempo pela via da linguagem. As duas últimas são de maior interesse para nós, no âmbito de uma comparação com os grupos de estudo espírita. De fato, há uma importante interação texto-discurso que é fundamental na formação da identidade espírita e há semelhanças formais (uso do Livro dos Espíritos na primeira parte e de cartilhas didáticas na segunda), mas o exercício das dinâmicas de interpretação e a construção da autoridade textual trilham caminhos bastante diferenciados. A idéia de uma “religião do livro” é um ponto de partida comum, com fontes escritas autorizadas em ambas as tradições. A natureza das fontes pode ser um ponto de partida para as diferenciações. Não há uma codificação humana na expressão muito usada na escola judaica “a Lei que Deus deu a Moisés no Monte Sinai”: a codificação

⁶⁰ - O autor lembra práticas de catequese, que evoca uma memorização mecânica de sacramentos e dogmas. Talvez haja aqui um leve parti-pris contra a memorização decorada de textos, oriundo de sua inserção de pesquisa num meio particularmente avesso à prática de *decorar* (diga-se de passagem, também reprovada pelos espíritas ao falarem da *prece decorada*). Eric Havelock e Walter Ong esforçaram-se por mostrar que a memorização é o método fundamental de manutenção da tradição em culturas de oralidade primária, especialmente por meio da fórmula, mas memorização não quer dizer necessariamente fixidez mas improvisação criativa, unida à crença na perpetuação dos costumes. Não só os espíritas nem os judeus mas todo o discurso pedagógico contemporâneo é contra a prática da memorização mecânica de conteúdos, sintetizada na categoria *decoreba*. Paradoxalmente, é a partir esvaziamento pedagógico das arte da memorização que se implanta um saber e um mercado extra-escolar de livros e cursos de “memorização” e “leitura dinâmica”.

Em comunicação pessoal do antropólogo Arlei Damo, obtive a informação de que em zonas rurais da colônia italiana gaúcha nas primeiras décadas do século XX, onde inexisteriam padres e o grau de alfabetização era muito restrito, a catequese era ensinada de pai para filho e de irmão para irmão. O que sabia ler ensinava o outro a decorar as máximas e sacramentos através de um sistema mnemônico de perguntas e repostas.

fundamental confunde-se com a revelação no judaísmo, sendo o resto desenvolvimento e glosa do texto sagrado, na Bíblia e no Talmud⁶¹

Também em relação ao *ethos* religioso dos dois grupos há significativas diferenças. Enquanto no estudo judaico pesquisado por Boyarin há uma crítica implícita a uma atitude por demais reverente e séria na abordagem das questões textuais, no grupo de estudos espírita está em jogo uma vigilância constante da linguagem e da expressão e a seriedade nunca é demasiada. O espiritismo adota uma representação do processo de instrução calcado num modelo próprio de *escola* e de *aprendizado*, com livros básicos e material didático. A formação em questão lembra a catequese mais a tradicional educação moral e cívica, onde o objetivo fundamental da educação é o desempenho de papéis sociais a partir da ética religiosa definida pelo grupo.

Outra imagem adequada ao grupo de estudos é a noção (*etic*) de um “seminário teológico”, onde se preparam expositores e divulgadores da doutrina espírita, através de reflexão e treino da retórica. Como se verá, isto sofre a inflexão de padrões lingüísticos de expressão, onde pode-se constatar um enquadramento disciplinar da fala no tempo disponível. O expositor espírita é socializado no *habitus* lingüístico do grupo levando em consideração três fatores:

- a) a necessidade de generalizar com qualquer fragmento de texto disponível, tendo em vista um repertório de máximas e um conhecimento doutrinário adquirido, o que permite longos comentários com trechos escolhidos ao acaso.

⁶¹ - O espiritismo, como propõe Giumbelli (op. cit.), segmenta a revelação (espiritual superior) da codificação (humana), sendo isto uma fonte potencial de tensões em nível doutrinário e prático.

- b) a estrita observância do *timing* ritual nas diferentes performances, de modo a produzir um discurso improvisado com começo, meio e fim adequado a cada parcela de tempo disponível, pois a fala é apenas um dos momentos das atividades espíritas. Deste modo, a generalização mencionada no primeiro fator é sempre adaptada ao tempo disponível.
- c) a capacidade de modular a inflexão e entonação da voz, face aos objetivos e efeitos esperados em cada situação, destacando-se a palestra, a prece, a prédica, o diálogo e a doutrinação, e, do ponto de vista dos efeitos, a edificação, a elevação, a exortação e a persuasão.

Uma última questão levantada por Boyarin é a presença da chamada perspectiva pancrônica nas narrativas judaicas (conceito desenvolvido por Max Weinrich, 1980), que justificaria, por exemplo, como um personagem bíblico pode figurar numa história talmúdica medieval. Na perspectiva pancrônica - diferenciada da diacrônica, onde tudo é historicidade ou gênese ou da sincrônica, em que só há articulações explicativas na tessitura de relações causais internas e presentes - o texto ou personagem sagrado de uma época antiga ou remota é citado como atual, a despeito de distâncias históricas, lingüísticas ou culturais, superando anacronismos, que podem ser mais ou menos conscientes para os intérpretes - onde, por exemplo, o Rei David poderia ser visto comendo *guefilt fish*, um peixe à moda judaica típica da Europa Oriental. Isto permite um diálogo sempre produtivo dos leitores com o próprio texto bíblico. Assim, na perspectiva dos mestres de uma escola religiosa judaica, a Bíblia não é nem meramente um “documento do passado”, nem a “cristalização de um pensamento estrutural”, mas conserva um pouco de ambos sem se esgotar nessas hermenêuticas de filólogo ou de arqueólogo. A pancronia ajusta-se às

especificidades de determinadas exegeses religiosas, que encaram a História como realização de uma Vontade ou Programação Divina, nas quais se insere o judaísmo, o cristianismo e o próprio espiritismo. No entanto, se a pancronia viabiliza a presença de personagens bíblicos em textos talmúdicos, no espiritismo a forte consciência de uma diacronia substitui a pancronia pela imortalidade dos espíritos. Na escrita, esta questão incide nos padrões cosmológicos de autoria: por exemplo, um dos espíritos-autores do Livro dos Espíritos torna-se Emmanuel na psicografia de Chico Xavier, tendo sido Manuel da Nóbrega em outra encarnação. O próprio Chico Xavier teria sido personagem de um dos romances. Também autores importantes da história da literatura, como Vitor Hugo e Léon Tolstoi, continuam a assinar romances através da psicografia. Os espíritas entendem ainda que são co-responsáveis não apenas pelo mundo presente mas, também, pelo passado, quando teriam participado noutra encarnação de outros eventos históricos, como a Inquisição. Assim, essa noção de autoria evidenciará uma co-presença, uma contemporaneidade ligada a uma eternidade manipulável, sempre passível de novas revelações que desfazem ambigüidades e criam novos nexos, minimizando distâncias entre a sincronia – por sermos sempre contemporâneos, pelo espírito apresentar uma individualidade desde sempre – e a diacronia – por enfatizar a evolução, entrando-se na sucessividade e por introduzir valores de orientação e princípios de explicação moral das ações, dos males e do infortúnios humanos.

A perspectiva dos “atos de fala” (dentro da tradição inaugurada por John Austin) sinaliza um diálogo com a “sociolinguística interacional” ou “etnografia da fala” (particularmente em John Gumperz), tanto na análise das cenas de leitura bíblicas, quanto nas etnografias de leitura mencionadas. Assim, Daniel Boyarin vê as cenas de leitura bíblicas como “atos de fala de exortação”, cujo efeito perlocucionário seria o de

“persuasão” e, em outros momentos, atos de fala de “comando”, cujo efeito é o de “obediência”. Centrada basicamente nas situações de conversação entre dois ou mais interlocutores, esta perspectiva busca examinar não apenas o conteúdo das conversas, mas seu contexto simultaneamente cultural e microssocial de enquadramento (a partir da noção de *frame* de Goffman, 1964), incluindo os padrões lingüísticos e para-lingüísticos (Gumperz, 1998) e as sinalizações não-verbais do comportamento que acompanham as falas, assim como a qualificação mútua dos interlocutores no processo dialógico (ratificados e não-ratificados, cf. Philips, 1998). O papel das sinalizações não-verbais no comportamento (uma re colocação da idéia de técnica corporal presente em Mauss) é amplamente discutido por Susan Philips (op. cit., supra), como um apoio na descrição de encadeamentos em conversas a múltiplos participantes, onde a idéia de distinguir interlocutores ratificados e não-ratificados configura-se, também, como uma pista fundamental na contextualização destas situações⁶². A autora salienta a originalidade e o elemento de indeterminação da situação de conversa, definida como um “sistema de troca discursiva administrado localmente” (Philips, 1998, p. 24), fundamental para uma etnografia da fala que deseje escapar das armadilhas da estilização etnográfica. Comparando diferentes culturas, a organização da conversa difere em ritmo, intervalos entre os turnos da fala, alternância de interlocutores nos encadeamentos do diálogo e nos movimentos corporais dos falantes e dos ouvintes (movimentos de cabeça e de mãos, etc), o que instrumentaliza a descrição etnográfica para as nuances verbais e não-verbais da interação entre falantes. O grupo de estudos espírita, assim como as sessões de desobsessão

⁶² - Interlocutor ratificado é aquele selecionado como tal por administradores da fala, que podem ser instituídos ou momentaneamente reconhecidos como tais, por deterem a palavra.

oferecem um material bastante rico para a aplicação deste referencial, complementando-se a perspectiva da etnografia da leitura com análises da organização das conversas na prática kardecista. Por exemplo, a estruturação de uma relação seqüenciada que se inicia com a leitura oral do *Livro dos Espíritos*, seguida de debate, obedece a imperativos acima mencionados de formação do expositor espírita (generalização a partir de fragmentos, adequação ao *timing*, alternância situacional de códigos e padrões de entonação conforme a situação). No plano do conteúdo, o discurso faz o trajeto saber revelado e inscrito nas fontes mediúnicas (“as informações que recebemos dos Espíritos”) - exemplos do cotidiano, dentro de um molde que enfatiza a correção gramatical, decalcada de um modelo letrado. Assim, o que poderia afigurar-se como semelhante a uma “fala ilustrada”, representa uma sistema discursivo especial do espiritismo, que exige uma apropriação particular do vocabulário do português. Palavras que poderiam soar em outros contextos como pomposas ou arcaísmos, constituem o repertório cultivado da fala kardecista, como “mercadejávamos” (para se referir ao uso mercantil da mediunidade) ou usos de expressões compósitas como “campo vibratório positivo”. Ao treino da leitura em voz alta segue-se o debate em que os interlocutores podem falar espontaneamente ou serem convocados pelo diretor dos trabalhos. O *ethos* é de extrema contenção corporal, admitindo-se posturas de *concentração* em que pessoas podem manter os olhos fechados, característica específica dos diálogos espíritas. O humor se não é banido, é extremamente vigiado, ainda que não esteja ausente, sendo geralmente alusivo a relações familiares e de amizade⁶³.

⁶³ - Como foi o caso de dois amigos, um dizendo ao outro: “o João vai desencarnar antes de mim, prá ser o primeiro a me receber e me contar como é o mundo espiritual” - alusão metafórica à amizade entre os dois participantes do grupo. As relações matrimoniais também eram objeto de um contido humor no grupo. Lembro-me aqui do “chiste e suas relações com o inconsciente”, de Freud, que sustenta que o humor cumpre a função de lidar com áreas delicadas do comportamento humano.

Em relação ao atos de fala, direi que eles são regidos por uma espécie de “saber performativo”. Muitas falas têm uma característica de iniciar-se com uma máxima sintética, num estilo de inspiração evangélica, seguindo-se um discurso dissertativo. Um ato de fala que poderia ser interpretado fora de contexto como “constatativo”, como “estamos aqui para aprender” ou “a Terra é um planeta de provações” ou então “viemos ao mundo para ser testados” nunca é meramente um constatativo, ele provoca efeitos perlocucionários de “resignação”, mas que também podem ser os efeitos perlocucionários de *bem-estar*, de *instrução* e de *consolo* - ou simplesmente induzir à continuação de uma conversa.

Analisei a incorporação dessas máximas - ou fórmulas na acepção dos estudos sobre oralidade e escrita - como um relé que viabiliza o trânsito de níveis discursivos do particular para o geral e vice-versa, incluindo-se o percurso que vai do fragmento de texto escolhido ao acaso à generalização. Assim, ao tentar derivar um dever-ser de um ser, o discurso espírita promove a fusão dos atos de fala constatativos com os performativos, em função da fonte de autoridade religiosa presumida, de um lado, e dos efeitos retóricos esperados, de outro.

O uso dos tempos verbais no discurso também é revelador de estratégias retóricas. As conclusões são vazadas na primeira pessoa do plural, sendo geralmente acompanhadas de performativos. Trabalhei, nesse sentido, com a hipótese de que a fala obedece a uma recontextualização dialógica dos modelos discursivos da catequese, do sermão e da prece, instâncias que atualizam o estilo de verbalização fundado no uso da primeira pessoa do plural. Deste modo, há uma função coletivizante das máximas na linguagem religiosa espírita que explica o uso recorrente da pronome “nós” (da conjugação das frases na

primeira pessoa do plural) em seus atos de fala. No espiritismo kardecista qualquer conclusão remete a um destino, uma origem e uma moral comum, as generalizações são sempre relacionais, implicando mutuamente os membros do grupo.

As preces são também um terreno interessante de análise, por evidenciarem a característica mediadora entre o humano e o divino no espiritismo, ainda que por via de um escalonamento hierárquico decrescente: - *Agradecemos a 'Deus', a 'Jesus', a 'Allan Kardec', ao 'Patrono espiritual da casa', aos 'amigos espirituais', aos 'encarnados' e 'desencarnados' que aqui estiveram presentes.*

A estratégia mediadora em pauta permeia as mais diferentes situações no kardecismo, sendo especialmente crítica no drama da desobsessão, onde um conflito inicial é progressivamente substituído pela conciliação⁶⁴.

Também o ritual de desobsessão é passível de uma etnografia da fala. Como afirmado anteriormente, ele ritualiza um modelo de linguagem enferma no espiritismo, onde a manifestação do espírito na fala e no corpo do médium é geralmente o oposto do *ethos* de recato e moderação cultivados nessa religião, havendo uma forte conotação dramática nesse ritual. Há uma concepção de luta entre o bem e o mal, e não há um confronto direto, mas mediado entre essas esferas. O obsessor, como se verá, já está a meio caminho da conversão e ele quase nunca é um líder, mas sim um espírito manipulado por outras forças. A resolução dá-se pela via da conversão, mas o meio empregado trilha o

⁶⁴ - Na prece são também usadas imagens que remetem a um modelo letrado oriundo de um repertório próprio:

“Que permitam que somente *vibrações positivas* estejam presentes ao nosso campo espiritual, de acordo com os *ditames evangélicos da programação crística*.”

caminho da mediação, seja pela invocação da mãe do obsessor, seja pela alteração da perspectiva do espírito. Em termos de conversação, a desobsessão segue a regra do “um espírito fala de cada vez”. A estratégia retórica de persuasão do doutrinador observado era geralmente devolver o que o *espírito* havia dito como uma espécie de choque verbal:

- *Eu estou muito triste.*
- *Por que você está triste?*
- *Eu quero viver, eu quero o meu corpo de volta.*
- *Então reencarna!*

Nesta conversação, a “fala hierárquica” presume a desigualdade de posições entre os participantes. O Espírito não é um interlocutor, mas uma espécie de *enfermo* manifestando-se por uma linguagem patológica, o que traz à luz a concepção de linguagem no espiritismo. Além da atualização de relações hierárquicas o ritual de desobsessão dramatiza um aspecto básico da organização do discurso espírita: a narrativa de conversão.

A situação de performance envolve os domínios ético, narrativo e lingüístico. Nos domínios ético e no narrativo, tem-se o relato do espírito governado por vícios e sede de vingança, contra a abnegação cristã do mandamento de amor ao próximo. A desobsessão e a conversão, de um modo geral, dramatizam a passagem de uma ética à outra, introduzindo o papel da cosmologia espírita da comunicação com o *mundo invisível* e na *revelação* de leis evolutivas de um plano religioso postulado como divino. De um ponto de vista narrativo, a desobsessão dimensiona a idéia de justiça no espiritismo, como já havia pontuado Giumbelli (1997), mas acrescentarei que a conversão é o ponto fundamental, e tentarei perceber as funções desempenhadas pelas diferentes personagens no drama ritual da desobsessão. No âmbito lingüístico, o *espírito manifestante* é econômico e simplificado com as palavras, guardando uma expressão geralmente emotiva e ruidosa, por vezes

convulsiva, contrapondo-se à prolixidade e ao formalismo lingüístico do discurso dos *espíritas* (este decalcado num certo modelo letrado). Para tanto analisei o ritual de desobsessão com uma nítida inspiração da etnografia da fala, encarando-a em seus aspectos lingüísticos e paralingüísticos, apontando para a dinâmica que rege a suas elocuções e mudanças de turno, bem como para o papel desempenhado pelas fórmulas e as estratégias que permitem tanto encadear regradamente o processo discursivo/doutrinário, quanto estabelecer a força ilocucionária dos atos de fala adotados nesta situação.

Ao adiantar pontos de minha interpretação etnográfica, acredito ter demonstrado a pertinência, não só da discussão da oralidade e escrita, mas também da etnografia da fala e do recente campo de estudos da etnografia da leitura no exame do espiritismo kardecista. No próximo capítulo discutirei a construção da autoridade textual no espiritismo kardecista, tendo em vista o seu estatuto de religião letrada, cuja participação e condição de pertencimento depende da experiência de letramento e da formação de um hábito de leitura.

2 ESPIRITISMO E CULTURA ESCRITA

2.1 Cultura Escrita e Religião

Terá a cultura escrita algumas propriedades invariantes no momento em que se relaciona com a religiosidade? A tese da influência condicionante da escrita (ou “Grande Divisa”), sustentada por Jack Goody e Walter Ong terá relevância no entendimento de manifestações religiosas localizadas como o espiritismo kardecista no Brasil? Ou será apenas que a escrita condiciona apenas a expressão de conceitos mais abstratos já existentes, como quer Devid Olson e, portanto, ocioso seria insistir numa especificidade da relação entre escrita e religiosidade ou escrita e religião?

Certamente a questão é complexa e não poderia ser aqui esgotada, mas há dois níveis a serem considerados, um epistemológico e teórico, e o outro, empírico e metodológico. Em primeiro lugar, não havendo um consenso científico sobre as propriedades culturais da escrita (ou “letramento”, como a sua disseminação) – apontando-se atualmente para uma visão mais modesta dos efeitos da alfabetização da imprensa e da leitura⁶⁵, há algum espaço para questionamentos genéricos derivados da chamada equação oralidade/escrita? Ou seja, comprimida no dilema entre a busca de invariantes antropológicas e o relativismo de programas de investigação mais empíricos, há alguma solução de compromisso, ou ponto médio, onde a relação entre letramento e

⁶⁵ - Conforme as críticas de Torrence e Olson, a chamada hipótese da Grande Divisa superestimava os efeitos sociais da escrita como tecnologia cultural.

religião não se reduza nem à expressão de transformações socioculturais mais amplas na sociedade brasileira, nem a signo de distinções sociais, ainda que sem desconsiderar essas indagações?

Em outros termos, a identificação com a cultura erudita e a grande tradição científica e literária do Ocidente marca de alguma forma a especificidade das experiências religiosas dos espíritas, de um modo que não é encontrado em outras manifestações do campo religioso brasileiro?

Caso a incidência da cultura escrita e da instrução formal seja um fator secundário na constituição das identidades religiosas, dizendo respeito a projetos de ascensão social e expectativas de distinção dos sujeitos envolvidos, então ainda assim poderia haver uma justaposição criadora de efeitos não projetados, como na clássica correlação weberiana entre ética religiosa protestante e capitalismo? Por exemplo, se o conjunto dos integrantes dos cultos afro-brasileiros cursassem a universidade no espaço de apenas uma geração, isto se refletiria numa transformação radical dessas religiões, condicionando uma forma altamente codificada – leia-se sistematizada como lei escrita – de visão de mundo, com efeitos de vários níveis, como na ética, na forma do ritual, na transmissão da tradição e na própria cosmologia? Caso isto se verificasse verdadeiro, mesmo assim, restaria o problema da unidirecionalidade dos efeitos e das apropriações do letramento. Ou seja, em duas situações comparáveis de relação entre letramento e religião, por exemplo calvinistas e luteranos na Europa Moderna, mesmo assim seria possível entender o que derivaria dos efeitos genéricos da escrita e de outras variáveis históricas.?

Em seu clássico *Oralidade e cultura escrita* (1998) há dois momentos em que Walter Ong incursiona numa generalização do vínculo entre oralidade / escrita e a

manifestação da religiosidade em diferentes sociedades. Comentando algumas propriedades culturais da escrita, que julga invariantes, Ong destaca não a supressão mas a remodelação da palavra falada pelos textos sagrados, criando um novo patamar de relação com os fiéis: *“uma tradição religiosa apoiada em textos pode legitimar a primazia do oral de muitas maneiras.”* (Ong, 1998, p. 89). Mas são as características de “descontextualização”, “autonomização do pensamento” (e, por consequência, “racionalização”) e “reflexividade” que aportam uma decisiva pista para entender como o prestígio religioso da escrita, se não pode ser alçado a invariante antropológica, apresenta uma redundância transcultural altamente significativa, merecedora de maior atenção intelectual. A escrita tem uma espécie de caráter oracular:

O oráculo délfico não era responsável pelas enunciações oraculares, pois julgava-se ser ele a voz do deus. A escrita, e mais ainda a impressão, possui algo dessa qualidade vática. Como o oráculo ou o profeta, o livro substitui a enunciação de uma fonte, quem realmente “disse” ou escreveu o livro. O autor poderia ser realmente questionado se se tivesse acesso a ele. Não existe um meio de refutar diretamente um texto. Depois de uma refutação absolutamente total e devastadora, ele diz exatamente a mesma coisa que antes. Esse é um dos motivos pelos quais quem diz ‘o livro’ é o equivalente popular de ‘é verdade’. É também um dos motivos pelos quais se têm queimado livros (Ong, 1998, p. 94).

A par desse prestígio da palavra escrita em sacudir a religiosidade oral e promover a equivalência entre a imagem externa da potência/verdade do sagrado com a inscrição codificada num conjunto de textos, é necessário realçar que inúmeras são as situações de aparecimento e uso da cultura escrita que contextualizam essa relação religião/escrita⁶⁶. Em seu instigante verbete “O Livro”, no tomo da

⁶⁶ - Mesmo com a aura de sagrado de um livro como o Corão, ele não penetra de forma homogênea as diversas sociedades do mundo cultural islâmico. Nesse sentido o islamista Marcel Jousse, citado por Ong

Enciclopédia Einaudi sobre sagrado/profano, Alfonso DiNola propõe uma sistematização das funções cumpridas pelos livros sacros em diferentes culturas e épocas históricas. São elas as seguintes: 1) “Exclusividade do livro, em cada religião, como portador de um estatuto salvífico e normativo.” 2) “Tendência para definir o cânone, quer dizer, para fixar, de modo estável o número de textos que devem ser considerados sacros ou revelados.” 3) “Uso litúrgico do texto sacro, onde a memória histórica e os valores originalmente adscritos ao texto tendem a ser progressivamente substituídos pelos automatismos lingüístico-rituais.” 4) “Tendência a ritualizar a atitude cultural em relação ao texto.” 5) “Podem assumir a função de regulamentação da vida do grupo, cultural e legalmente, tornando-se a fonte divina ou revelada da autoridade ou do direito.” Esse ponto de é de extrema riqueza nas tradições religiosas do Livro, como uma consequência sociológica da institucionalização de seus usos sociais:

Tal função de pedra basilar das estruturas sociais do grupo e de norma dos seus comportamentos é particularmente relevante nas chamadas religiões da lei (por exemplo o hebraísmo e o islamismo), enquanto passa para segundo plano naquelas religiões e pregações que exprimem uma exigência de repúdio e condenação do mundo e de suas atuais estruturas.

(...) Todavia, na dinâmica interna das diferentes histórias religiosas que descendem dos livros sacros, pode acontecer que livros não legalísticos (ou seja, não vocionados a definir, mesmo através da casuística, as estruturas sociais) possam assumir a qualificação de um estatuto modelar e utópico a realizar-se num

(1998), destaca a existência paralela de um “estilo de vida verbomotor” que não desconhecia o prestígio do Livro, mas desenvolvia uma oralidade paralela e autônoma, com forte ênfase verbal nos florilégios retóricos. A oralidade influenciada pelo letramento parece ter um paralelo com situações históricas de alfabetização e capacidade de leitura mais pronunciada, atingindo o seu ápice nas zonas marcadas pelo protestantismo, como é o caso do norte da Europa. No entanto, antes de fazer o salto explicativo que atribui a causa “protestantismo” para o efeito “letramento” ou o inverso é preciso ler as revisões de Chartier (1998) e Einsenstein (1982), que recomendam prudência ao estabelecer tais relações de causa e efeito.

mundo diferente do atual (é, por exemplo, o caso do Evangelho como proposta de uma sociedade de cristãos *in fieri*);” (DiNola, 1987, p. 225).

Ainda sobre este ponto, o autor mostra como a evolução histórica induz diferentes reinterpretações dos livros sacros:

Vice-versa, pode ocorrer que, no seio de uma comunidade religiosa, um livro sacro, que originariamente refletia uma religiosidade legalista e abraçava as relações sociais do grupo inteiro, perca para uma parte do próprio grupo, a sua função primária e, submetido a reelaborações de tipo especulativo e místico, adquira uma dimensão sui generis que se explicita numa reinterpretação simbólica ou alegórica ou iniciática das mensagens puramente históricas ou legais (é o caso da leitura hassídica ou cabalista da Torá ou da releitura sufídica do Alcorão). (idem, p. 226) .

Ou seja, a regra é a polivalente reapropriação dos textos sacros em direções marcadas pela oposição entre leituras literais e leituras alegóricas, as segundas caudatárias da explicitação de uma tradição oral e exegética que insiste em preencher lacunas através de complementações.

6) “O livro sacro torna-se objeto de análises e interpretações especializadas, sob o controle de especialistas sancionados ou praticada por leigos.” Este ponto é de nosso particular interesse visto não apenas potencializar as leituras leigas e hermenêuticas de textos religiosos canônicos, como institui uma cisão que permite ao discurso teológico a recuperação daquilo que as análises profanas pretendiam seqüestrar; não é a mesma coisa ler como fiel e um clérigo do que interpretar como um leigo:

“No que respeita à própria Bíblia e aos livros sacros extrabíblicos, é com certeza prevalecente um tipo de exegese que é entendido em sentido diverso do assumido pelas modernas ciências bíblicas, e que é conduzido ao valor original do termo “exegese” (de egségégis, ‘narração’, ‘comentário’, ‘explicação’). O texto tomado como fonte revelada (Alcorão, Veda, Avesta) ou divina (Granth) não pode ser sujeito, pelo menos no que respeita à relação com ele instituída pelo grupo religioso, a formas de análise do tipo hermenêutico, histórico ou filológico que lhe indaguem a autenticidade ou o considerem produto humano”. (DiNola, 1988)

Por exemplo, na tradição católica são desautorizadas as leituras profanas ou fora da *Ecclesia* : “ler no espírito” é interpretar de forma de concordante, em uníssono, sinóptica e culturalmente afinada com o corpo sacerdotal e congregacional da Igreja. A leitura católica é, assim, dotada de uma espécie de “mistério” ou “aura” – para usarmos um termo de Walter Benjamim, ainda que descolado de seu contexto original – que gera um limite e uma assimetria intransponível em relação à leitura do profano. Ela suplementa as dimensões de mistério da vida litúrgica da Igreja, não esgotando-se a sua compreensão na postura racionalista. Ora a externalidade da leitura profana face ao mistério da “leitura no espírito” já funciona como uma espécie de mácula, por mais erudita, racional e apurada que esta possa parecer. Isso explica, em parte a desconfiança de uma leitura crítica, filológica ou histórica de textos sagrados, seja praticada por leigos, seja por teólogos, que não partilhariam, da necessária disposição que conferiria a necessária espiritualização ao ato de leitura, fazendo o leitor entrar em contato com suas fontes reveladas ou indiretamente, com a inspiração de seus redatores, ambos além do estrito campo da racionalidade textual.

7) “Ambigüidade do livro sacro nos seus conteúdos”. A ambigüidade ou seja, a possibilidade e o fato de leituras contraditórias e concorrentes serem extraídas de um texto comum alimenta discussões, mas permite também uma flexibilidade na interpretação de casos particulares ou extraordinários, reinserindo-os na linha mestra de exegese.

8) “O apelo à revelação e à origem divina do livro sacro configura-se como um *petitio auctoritas* por parte dos extratos hegemônicos que gerem o uso do livro.” Neste último ponto, o uso do livro, como fonte de autoridade em discussões, constrói uma dinâmica erudita de citações, mas não sem uma *démarche* hierarquizada entre diferentes caminhos, onde se instalam corporações de interpretação – geralmente coincidentes com as hierarquias de posição nas Igrejas. Assim, os padres têm uma formação teológica em seminários, que em muito ultrapassa a catequese e a relação mínima que os crentes comuns têm com as Escrituras. Mas, em casos de disputa teológica, intervêm as instâncias de normalização consagradas pela hierarquia católica, como era a Universidade de Sorbonne, ao tempo de Descartes, ou como funciona o Vaticano nos dias de hoje. Sem pretender que a exegese tenha conseqüências tão profundas e duradouras, é quando a ela se articulam projetos e leituras, éticas e cosmológicas, divergentes e concorrentes com relação à ortodoxia reinante que tal situação pode levar a cismas – como o que originou a Reforma de Lutero.

De qualquer forma, o processo de difusão do alfabetização entre amplas camadas da população européia foi acompanhado de importantes mudanças na relação com a religiosidade e com a leitura, inicialmente da Bíblia durante o Renascimento e, posteriormente, com a Reforma e a utilização ostensiva de uma literatura sacra com finalidades proselitistas e polêmicas, como mostram os recentes trabalhos do grupo de pesquisadores comandado por Roger Chartier⁶⁷

⁶⁷ - Por exemplo a edição de livros portáteis entre os calvinistas atesta uma democratização da leitura religiosa, enquanto as Bíblias de mesa dos luteranos apontam para uma rigidez hierárquica patriarcal nos ritos religiosos familiares.

No caso do espiritismo kardecista, a colocação do problema da escrita supõe uma discussão de sua inserção na sociedade brasileira, a partir de um prisma analítico que leve em consideração a distribuição desta relação no campo religioso⁶⁸. É claro que esta consideração será desenvolvida num foco generalizante, que deixa de incorporar inúmeras particularidades regionais e históricas, mas creio que esta supressão de detalhes será compensada por um duplo deslocamento. Em primeiro lugar, a relação entre filiação religiosa e indicadores de instrução não será aqui tomada de modo unívoco mas sugestivo, em vista dos fenômenos de trânsito religioso e da própria diferenciação interna na composição de gênero, educacional e ocupacional, conforme os dados compulsados e analisados em Prandi & Pierucci (1996). Com efeito, não é o caso de estabelecer a correlação óbvia protestantes históricos / maior instrução X afro e pentecostais / menor instrução, mas perceber que a relação com a cultura escrita insinua-se de forma candente mesmo em tradicionais espaços de preservação de uma memória coletiva religiosa ligada à transmissão oral, como no candomblé.

Aliás, o próprio trânsito para o pentecostalismo de católicos e de afro-brasileiros de classes populares exige uma maior ênfase no redimensionamento da questão oralidade/escrita para essa estrela ascendente da religiosidade brasileira. Assim, a instrução formal pode vir associada a uma filiação religiosa nominal, como no caso de setores mais instruídos, de origem católica, mas pode acontecer uma segmentação entre o tipo de leitura e saber associados à recepção de uma cultura escrita, de livros, narrativas, revistas, etc. – profanos, ou externos à religião – e sua vivência formal ou sacramental da religiosidade.

⁶⁸ - Estou usando a noção já consagrada de “campo religioso”, de Bourdieu (1982) talvez sem explorar todas as suas conseqüências e ênfases em termos da transposição de uma lógica concorrencial de mercado.

Ainda que haja um consenso mínimo sobre a sacralidade genérica da Bíblia, o consumo de uma literatura religiosamente identificada não é um item de trânsito religioso, mas um momento de um processo de identificação e adesão a uma denominação religiosa.

Nesse contexto as produções escritas integram um conjunto de demandas de um consumo de bens simbólicos ligados a preferências religiosas do público, as quais não se cingem necessariamente às produções religiosamente identificadas. O evangélico de uma denominação pode comprar o jornal de outra, o espírita compra livros de budismo, chacras, de Brian Weiss ou de James Van Praagh (aliás vendidos em livrarias espíritas). Há todo um universo de produção de bens simbólicos religiosos a ser mapeado, que movimenta anualmente vultosas somas em dinheiro, do qual o “espiritismo” – considerando-se a grande quantidade de editoras recentes, de médio e pequeno porte que surgiram nos anos 90 – é apenas uma parcela.

Não é tradicional a associação entre cultura escrita e religiosidade no Brasil, como nos Estados Unidos, onde a vertente religiosa oriunda da colonização puritana tudo traduzia em termos de uma “retórica bíblica”, contribuindo para engendrar uma identidade ligada ao encontro profético com o Novo Mundo (Bercovitch, 1988). Não é tanto a Bíblia que polariza as práticas do cristianismo colonial mas uma devoção personalizada, mais ligada às imagens de santos do que à leitura de passagens das escrituras, monopolizada pela reduzida minoria de letrados, pois o cristianismo da Contra-Reforma, que animou a evangelização da colônia, não incentivava a piedade centrada numa relação individual de estudo e leitura da Bíblia – mormente na esfera de influência ibérica. De fato, sendo a cultura escrita no Brasil colonial monopolizada por uma minoria de clérigos e burocratas, a questão de maior relevo historiográfico são as práticas devocionais populares e extra-

clericais, muitas vezes animadas pela magia e pelo personalismo da relação com os santos, sobre as quais, como de resto, a religiosidade colonial em geral, são poucos os trabalhos⁶⁹.

Só a partir do império é que a relação entre letramento e religião passa a ter destaque, justamente quando surge uma esfera pública literária, pequena e envolta num viés dividido entre engajamento em causas progressistas (o modelo do intelectual engajado à la Émile Zola) e a subordinação a pactos de clientelismo com a elite patrimonialista, como apontou, em recente trabalho, João César de Castro Rocha (1998) . No Brasil, o escritor é, antes de tudo, um funcionário público. É nesta época que surge o espiritismo, primeiro como moda importada da França, para logo após iniciar a sua carreira de adaptação às realidades regionais brasileiras (Aubréé & Laplantine, 1990; Machado, 1979 ; Damazio, 1994). O espiritismo dos primeiros tempos já portava a marca polêmica e racionalista que caracteriza a sua origem européia mas, ao ser transplantado para o Brasil, ele penetra inicialmente em ambientes de uma elite letrada.

Como assinala José Murilo de Carvalho (1980), a elite imperial brasileira era formada por uma “ilha de letrados”. Imensas são as polêmicas em torno do enxerto de “idéias fora do lugar” (Roberto Schwarz, 1973) no ambiente brasileiro. Schwarz, nesse sentido, assinala que o descompasso entre o verniz modernizante e a prática arcaica e escravocrata dos bacharéis do império poderia formar uma espécie de parâmetro para entender a absorção de doutrinas no Brasil. Deveríamos incluir o espiritismo neste rol de retradução ambígua de sistemas de pensamento europeus? Duas ressalvas devem ser feitas

⁶⁹ - Em recente artigo sobre a historiografia do Brasil colonial, publicado no suplemento *Mais da Folha* de São Paulo, de 2 de abril de 2000, o historiador Ronaldo Vainfas lamentava a baixíssima produção acadêmica sobre a religiosidade deste período.

neste ponto. Em primeiro lugar, o espiritismo da época, quando passa de moda da corte a opção de grupos vinculados a determinados projetos políticos e religiosos, inicia a desenvolver um discurso condenatório das brincadeiras de mesa, linha discursiva que se estende até hoje na famosa condenação espírita das “brincadeiras de copo”. A polêmica “científicos” “x” “místicos”, acompanha essa transformação do espiritismo, de brincadeira de corte a movimento organizado. Nesse sentido, não é de estranhar que um dos primeiros espíritas brasileiros tenha sido um editor, o jornalista baiano Olimpio Telles de Menezes – que aliás foi o primeiro a traduzir excertos do *Livro dos Espíritos* para o português – cujas posições despertaram violenta animosidade entre a hierarquia eclesiástica brasileira de finais do Século XIX (Machado, 1979; Fernandes, 1993; Aubrée & Laplantine, 1990). É preciso assinalar que essas primeiras questões envolvem o espiritismo, justamente num período em que o catolicismo brasileiro passa a sofrer a influência do ultramontanismo, politicamente conservador e avesso ao diálogo interreligioso, o que se estende, no caso do espiritismo até pelo menos a metade deste século.

Uma das marcas da tradição católica é sua desconfiança em relação à intelectualização, ao letramento, particularmente no mundo ibero-americano após a Contra-Reforma (Chartier, 1997). A militância francamente anticlerical de muitos intelectuais espíritas contempla uma reação histórica contra essa atitude de longa duração, como um motivo difuso no *ethos* cultural brasileiro. Ela traduz-se num certo antintelectualismo, de corte mais “evangélico”, abraçado por alguns expoentes do meio espírita. Não é preciso insistir no nexo dessa atitude “evangélica” e anti-intelectual com a socialização prévia num catolicismo de corte mais oral, como tradição familiar anterior do ator em questão.

A relação das religiões afro-brasileiras com a cultura escrita foi discutida por Vagner Silva (1995), a partir do exemplo do candomblé paulista, para quem a posse do livro inaugura uma multifacetada dinâmica, influenciando na determinação de alguns elementos do culto mas também sendo utilizado como item de um processo de disputa estrutural de poder e legitimidade nos terreiros.

Para o grupo religioso, ter a sua história registrada em livro representa sinal de valorização positiva de suas práticas e, para o pai-de-santo, publicar ou divulgar textos (muitas vezes em congressos religiosos e encontros científicos) pode significar sinal de legitimidade também no nível do saber escrito, além de uma inserção importante do religioso no mundo dos parágrafos que influem consideravelmente na dinâmica das tradições. (Silva, 1995, p. 260)

No candomblé paulista, o problema da legitimidade social aparece com muita força, repondo o lugar do livro e da codificação sagrada na consagração de um grupo, linha ritual particular ou mesmo na respeitabilidade do “povo-de-santo” frente à sociedade envolvente, caso em que as disputas conjunturais de identidade segmentar importam menos do que os pontos em comum entre os diferentes terreiros.

Nessa dinâmica, o uso de etnografias clássicas – o “axé da academia” – aporta uma relação com o discurso científico usado, seja para a legitimação genérica, seja para as disputas particulares de liderança e conquista de fiéis entre pais ou mães-de-santo⁷⁰. Em qualquer dos casos, Silva salienta que o prestígio genérico da codificação do sagrado num ou mais livros não se dissemina uniformemente: a aceitação particular de autores ou etnografias não é homogênea sendo sujeita aos processos de negociação e disputa que marcam o cotidiano desses grupos.

⁷⁰ - Silva descreve que o prestígio dos livros não é universal.

O autor registra não somente essa relação mas, fato sociologicamente relevante, que há cada vez mais líderes religiosos com um grau de instrução maior, que lêem as etnografias, escrevem textos doutrinários e técnicos, viajam, vão a congressos, comparam e racionalizam seus modelos de culto. Estará em curso o *letramento* do candomblé, com a passagem do *ethos* para a ética, do mágico para o racionalizado? Ou uma nova dinâmica de composição social interna de líderes e fiéis permite, para usar uma linha de argumentação inspirada nas propostas de Pierre Bourdieu (1974), uma reconversão do capital cultural e científico numa moeda forte de negociação, dentro de um universo hierárquico, tradicionalmente marcado pela tradição oral, com todos os seus corolários particulares de manutenção de segredos, de iniciação pessoal e prolongada, e com alto grau de disputa interna?

Uma hipótese paralela sobre o candomblé relaciona-se com a flexibilidade de suas formas de expressão e negociação do poder dos pais e mães-de-santo. Numa religião de cunho tradicionalmente oral (com alto prestígio entre os segmentos menos instruídos e, portanto menos letrados), tão marcada por uma forte combinação entre solidariedade e rivalidades, a palavra falada é respeitada e ao mesmo tempo desconfiada como fonte de “mentira”, “fofoca” e “intriga”. Nesse cenário de tantas tensões e mal-entendidos, de hierarquias e competições, a escrita parece promover uma estabilização de algumas dessas incertezas, introduzindo uma fonte impessoal de referências sagradas e de saber, o que converge com as descrições e interpretações de Silva sobre a emergência da cultura escrita no candomblé. Isto além das tradicionais reivindicações de distinção social brandidas pela detenção de um certo capital cultural, seja obtido pela instrução formal, seja suplementado por um diploma de Yorubá obtido na USP.

Todos os indícios de uma ampliação do consumo de uma literatura religiosa nativa estão dados, mas o ponto ainda não é a mediação da religião pelo complexo erudito estudo/leitura/citação, mas no uso do carisma do livro como fonte de distinção e legitimação de pretensões, o que ainda delimita uma fronteira com religiosidades de marcante extração letrada, como o espiritismo kardecista. Ou seja, não se trata tanto de uma cultura bibliográfica, mas de uma apropriação do carisma atribuído ao “livro”, tomado como símbolo de todas as fontes de poder por tanto tempo externas ao universo religioso afro-brasileiro – incluindo-se aí a força tradicionalmente associada à “ciência” ou à complexa ressonância das tradições religiosas do livro nesse segmento religioso.

Ainda há necessidade de maiores estudos sobre o conteúdo e os usos da literatura religiosa afro-brasileira para determinarmos a relação das comunidades de leitores com a posse de livros. No mundo afro-brasileiro a cultura escrita insinua-se com toda a força da ambigüidade destacada por David Olson (1995): ora recurso de poder na manutenção de privilégios de casta, grupo ou classe, ora símbolo do acesso à “Cultura”, direito universal de cidadania a ser conquistado.

No candomblé, a tradição da transmissão oral faz com que a fala seja veículo não apenas dos conhecimentos objetivos, mas atue como reguladora das relações de poder e reciprocidade verificadas no interior do grupo religioso (Silva, 1995, p. 244).

Na Umbanda, como sustenta Renato Ortiz (1992), tanto pela captação de dissidências do kardecismo, a partir dos anos 20 e 30, quanto pelo crescente influxo de indivíduos letrados, verifica-se o fenômeno da produção e do consumo de uma literatura religiosa que aspira a codificar a religião (Ortiz, 1992). Ainda sem a centralização do

kardecismo e sem também formar um cânone literário – religioso, já pesa em seu interior uma elite de letrados, que capitaneiam a sua liderança e imprimem as suas diretrizes básicas na codificação e prática dessa religião. É um período na história brasileira em que a sedução da magia levou alguns médiuns kardecistas a se aproximarem das religiões negras, ainda que reinterpretando seus elementos básicos numa direção nova, no processo chamado por Ortiz de “empretecimento” do espiritismo kardecista⁷¹.

No catolicismo popular das romarias e devoções a santos, um universo dominado por tradições orais, aparece uma presença respeitada da Bíblia e de suas narrativas, conforme demonstra o trabalho de Carlos Steil (1996). Alguns pesquisadores, como Pierre Sanchis (1994)⁷², encaram o cenário religioso brasileiro tradicional como pautado por uma “cultura católico-brasileira”, se bem que desafiada recentemente pelo pentecostalismo, esse por sua vez devedor de complexas articulações entre protestantismo e religiões afro-brasileiras, entre racionalidade e magia, onde a leitura literal da Bíblia – com sua ênfase no milagre – acaba facilitando o exercício de pontes não-nomeadas com práticas e crenças mágicas. Otávio Velho (1987), refletindo sobre a relação de fiéis com a Bíblia, levanta a

⁷¹ - Nas memórias dos espíritas mais antigos – conforme depoimentos que circulam na lista espírita da Internet - há uma preocupação, até os anos 50, com a circulação de médiuns entre umbanda e espiritismo. Não se tratou de um processo com uma única direção, mas havia muitos médiuns que voltavam ao espiritismo de mesa branca, trazendo costumes reprovados pelos dirigentes kardecistas, como a incorporação de espíritos de caboclos e pretos velhos nas sessões. Dai a insistência, na época, no disciplinamento das práticas mediúnicas, presente nos jornais e nas obras psicografadas, concomitante à consolidação de um cânone literário brasileiro no espiritismo.

⁷² - Sanchis (1994), mesmo cercado-se de cuidados sobre a necessidade de particularizações em trabalhos empíricos, propõe-se a sistematizar características gerais da religiosidade marcada pela influência de um catolicismo “desenraizado”: (...) *existência de identidades sincrônica e/ou diacronicamente múltiplas; pelo privilégio da mediação em todos os níveis e em todos os sentidos; pela dominância da experiência e da expressividade, oral e gestual, sobre o logos articulado com rigor e consignado na escrita; pelo*

idéia de uma “cultura bíblica” ancorada no meio rural, enquanto Steil busca a síntese entre essas duas posições através da proposição de uma *cultura bíblico-católica brasileira*.

Analisando o lugar do livro e da cultura escrita entre os romeiros de Bom Jesus da Lapa, o trabalho de Steil mostra que, neste ambiente de baixo grau de letramento, com o predomínio de formas orais de interação, há um importante registro mítico em funcionamento, operando bricolagens entre histórias bíblicas e as narrativas locais sobre a origem e a história do santuário (1996, p. 151). A presença da Bíblia permeia o cotidiano de tal maneira que os próprios mecanismos de estereotipia e narratividade oral estão comprometidos com as narrativas e personagens das Escrituras, como “estoque simbólico” e linguagem inconsciente que engloba praticamente a totalidade de sua apreensão e relação com o mundo.

Não obstante o modelo letrado não ter aqui a mesma incidência que no protestantismo ou no espiritismo, a Bíblia é influente como repertório de narrativas e símbolo de relação com uma Grande Tradição, que transcende e envolve a tradição local no registro mítico do cristianismo⁷³. A cultura oriunda do livro bíblico é, por assim dizer, “oralizada”, ou seja reapropriada segundo os mecanismos de memorização e circulação narrativa do saber, típico de grupos com preponderância de formas orais sobre as escritas na legitimação e reprodução de sua memória e saber. Nessa “apropriação comunitária e oral da Bíblia” destacam-se algumas formas de leitura oral coletiva da mesma, onde

emembramento da “religião” a um cotidiano lúdico e só setorialmente regulado do ponto de vista ético. (p. 155).

⁷³ - Interessantes pistas são sistematizadas no texto, onde o arcabouço narrativo, imaginário e mítico da cultura bíblica pode funcionar como uma espécie de “pré-texto” ou “metalinguagem”: “No caso específico que estou analisando, diria que as histórias dos romeiros estão referidas á narrativa bíblica como a uma metalinguagem” (Steil, 1996, p. 149).

peessoas tidas como “conhecedoras” assumem respeitada posição na comunidade. Não necessariamente letradas, elas são os intermediários culturais que harmonizam o interesse nas histórias bíblicas com a pouca convivência de seus ouvintes com níveis medianos de incorporação da cultura escrita.

Ou seja, tanto no caso do candomblé quanto do catolicismo popular, a cultura escrita ainda está numa situação subordinada aos imperativos da oralidade, é um item de prestígio e poder que não alterou a cosmologia, sistema ritual e modos de sociabilidade e aprendizado próprios a essas vivências religiosas. Nestes dois exemplos, a escrita estaria como que, provisoriamente “domesticada” pela oralidade. Ora é claro que isoladamente isso já coloca em questão a velha tese triunfalista da marcha intrínseca da escrita: o domínio da habilidade de ler e escrever ou a erudição de textos socialmente autorizados, permite, da mesma forma que levantaram Olson e Torrence (1992), “um desempenho de determinados papéis”, um dado a mais numa disputa que se trava num cenário já dado de regras de interação, de acúmulo de poder e prestígio. Mas nunca opera, ao contrário da “hipótese da Grande Divisa”, como uma tecnologia por si só revolucionária e intrinsecamente transformadora das estruturas e práticas culturais vigentes numa determinada região ou grupo social.

No caso do protestantismo histórico, trata-se de um universo mais recente mas nem por isso menos complexo, já que a sua marca tradicional é a da segmentação interna. É diferente não apenas pela presença dominante da cultura escrita, como nos nichos do catolicismo mais culto, mas por que é um universo tradicionalmente devotado à leitura religiosa, da Bíblia em família às aventuras de missionários. Nesse sentido, Mendonça (1998) sustenta que o universo protestante internacional é mediado por um “misticismo

letrado”, seja pelas formas de vida religiosas ligadas a práticas de leitura de textos, seja pelo papel dos livros religiosos em grupos de estudo e culto. O autor esboça uma classificação dos tipos de literatura lidos pelos protestantes brasileiros, do Século XIX ao XX, dividida em ”cognitiva” (livros de popularização e exposição doutrinária, catecismos e manuais de oração), “curativa” (textos destinados à edificação moral e superação de dificuldades pessoais) e “exemplar” (vidas de missionários, como de Albert Schweitzer, análoga à hagiografia católica)⁷⁴. No protestantismo histórico, como no próprio espiritismo kardecista há um leitorado identificado com o conjunto dos fiéis, que supostamente teriam passado por um proficiente processo de letramento, de um modo bem diferente dos contrastes e heterogeneidades verificadas no catolicismo brasileiro.

Assim, as divisões entre religião e práticas de escrita e de leitura acompanham as demais divisões do campo religioso brasileiro, onde viceja a divisão básica entre um campo popular e subordinado e um campo de elite e dominante. No campo popular, onde catolicismo popular, pentecostalismo e religiões afro-brasileiras são as expressões principais, a relação com a cultura escrita e com o letramento ainda é externa, mas a venda de Bíblias e a promoção de uma cultura bíblica associada a atitudes de racionalização econômica da vida, além da própria procura dos evangélicos por escolarização,

⁷⁴ Para transformarmos num quadro a classificação de Mendonça (1998) da literatura protestante :

COGNITIVA	CURATIVA	EXEMPLAR
Divulgação de exegeses populares da Bíblia	Narrativas de cura e superação de problemas pela fé e pela disciplina	Biografias quase hagiográficas, apresentam homens dedicados à divulgação e testemunho da fé, com ou sem sacrifícios. Há uma vertente popular da literatura exemplar, representada por novelas como A cabana do pai Tomás, auto-ajuda, etc..

comparativamente mais alta do que antes de sua conversão, já é indicador de tendências novas de relação entre escrita e religião nesses setores.

Creio que podemos sistematizar alguns dos mais importantes cruzamentos entre a cultura escrita e seus valores e o campo religioso no Brasil, Quanto mais distante do letramento está o grupo de fiéis que têm, por exemplo, a Bíblia como um livro sagrado, mais o prestígio do livro é revestido de uma aura de autoridade sacral e mágica, e seu conhecimento é respeitado, antes como um símbolo externo de legitimidade e poder, e mais as histórias são tomadas numa combinação de literalidade e mito. No entanto, é preciso ressaltar que a idéia de “literalidade” ao opor um sentido “figurado” a outro “literal” parece só fazer sentido numa construção erudita e racionalista, que gravita à órbita da cultura escrita. Contudo, isso seria voltar a Lévi-Bruhl e ao “pensamento pré-lógico” com outro nome. Pode haver a operacionalização de um sentido literal e outro metafórico numa cultura de oralidade primária sem que isto esteja explicitamente nomeado como tal, pois menor abstração não quer dizer falta de pensamento conceitual ou de lógica.

No âmbito dessas tendências há uma oposição entre segmentos mais próximos dos efeitos da difusão de uma cultura escrita sobre a religiosidade, que tende a ser mais racionalizada, secularizante e abstrata (influência homóloga aos dos diferentes graus de escolarização) e outros, mais oralizantes, rituais e míticos, caso o pólo de influência preponderante seja a tradição oral. Mas isto não quer dizer que o letramento anule a fabulação mítica ou o peso de alternativas religiosas com maior ênfase relacional conferida à mediação. O espiritismo, nesse sentido, aloja-se numa posição mediana entre um quase secularismo luterano, ascético e influenciado pelo moderno racionalismo cientificista e individualista, e um misticismo popular católico de culto aos santos, oralizante, próximo

da magia, herdeiro de um antigo *ethos* hierárquico e personalista.

Quanto mais próximos e influenciados pela cultura escrita, ou seja, quanto mais expostos ao “ideário da Modernidade”, no que se refere à sua ligação ao corpo de valores e práticas que materializa a idéia de uma “cultura letrada”, “cultura de elite” ou “alta cultura”, especialmente no seu corolário de racionalismo e racionalização – caso do espiritismo kardecista, pelo menos em seu *staff* principal ou *mainstream* – mais se verifica a disseminação da posse de um capital cultural em que o livro é criticamente apropriado, em vista de um treinamento escolar prévio. No espiritismo, o fator autoridade é dependente de uma complexa composição de tipos de socialização e ação pedagógica e capital cultural internos e externos à participação no movimento espírita, abstraindo-se é claro, o “dom” mediúnico, também desigualmente distribuído. Para o kardecismo o prestígio acadêmico e profissional são efetivamente fatores de atribuição de um valor extra ao exegeta, vide a ostentação de currículos profissionais de autores em artigos, jornais e congressos espíritas.

O espiritismo é uma das modalidades religiosas que mais enfatiza a relação com a leitura sistemática e a exegese de fatos da vida em termos de conhecimentos adquiridos através da incorporação de sua doutrina pelo *estudo*. Desde cedo ele forma um sistema intertextual de referências eruditas, que monta uma autoridade textual e uma cultura bibliográfica com base na tentativa de sintetizar fontes reveladas e fontes experimentais na constituição e legitimação de suas teses doutrinárias (ou de revê-las em casos mais raros). Trata-se de um *corpus* doutrinário que se articula intimamente a um *corpus* bibliográfico e a um conjunto próprio de práticas culturais letradas, que funciona como modelo de cultivo e filtro que contém a participação irrestrita de segmentos alheios à socialização escolar.

No entanto, como religião que se enraíza no clima cientificista, positivista e experimental do Século XIX, grandes são as especificidades que a caracterizam, especialmente na já referida incorporação das temáticas da razão, do critério experimental e da temática do livre-arbítrio, temas caros ao individualismo ocidental moderno. Essa inserção e referência sistemática ao ideário individualista e liberal do oitocentos não impediu que sofresse transformações que o aclimataram ao ambiente religioso brasileiro, especialmente em sua fronteira social mais próxima das classes subalternas, onde originou a Umbanda. De outra parte, a história da transplantação do espiritismo para o Brasil – trabalhada por Machado (1983), Damazio (1994) e Aubrée & Laplantine (1990) – dá conta de um conjunto de práticas que, inicialmente difundidas entre a elite do Brasil imperial, progressivamente disseminam-se para outros setores da população, especialmente nos segmentos médios urbanos das grandes e médias cidades brasileiras, atraindo particularmente profissionais ligados à carreiras do serviço público, como funcionários e militares de carreira, expandindo-se para atingir principalmente advogados e médicos. Pessoas que podiam ler e comprar livros e jornais, necessários à uma participação nas atividades espíritas, que sempre incluiu a mediunidade psicográfica e receitista, bem como a discussão das obras de Kardec entre suas tarefas. Trata-se historicamente de uma religião de letrados, ou de pessoas que passaram pela escola.

Ter passado pela escola, em suas diferentes inserções e graus possíveis define, para muitos centros espíritas, as chances de uma mínima integração do recém-chegado ao ambiente, feito de palestras doutrinárias, grupos de estudo e outras situações permeadas de referências letradas, de citação e comentário orais, comentários de trechos escolhidos ao acaso do *Evangelho Segundo o Espiritismo*, de textos do espírito Emmanuel ou de leitura sistemática das obras de Allan Kardec. Assim, participar do espiritismo é inteirar-se de

uma bibliografia, ainda que essa atividade de estudo e leitura não seja nem homogênea nem igualmente distribuída entre todos os membros e freqüentadores de centros. Nesse sentido o espiritismo kardecista é uma linha de orientação religiosa que seleciona membros das elites

O outro lado deste problema é a complexa negociação das fontes de autoridade no meio espírita, que combinam uma argumentação de cunho moral, uma retórica cientificista mais o caráter revelador e o prestígio do triângulo formado pelo enunciador (espírito) do enunciado (mensagem) e do enunciante (médium). Mas prevê-se que a mensagem, após recebida, sofra novamente a crítica racional, deslocando a autoridade para as diferenças mútuas dos exegetas nos centros, cada qual com seu próprio capital de prestígio, sem uma instância normalizadora que poderia hierarquicamente investir graus de conhecimento e poder entre os adeptos do kardecismo. Ou seja há uma tendência centrífuga nas fontes de autoridade textual, espiritual e ritual que tenta ser compensada pela atuação das federações espíritas.

Novamente retorna uma tensão da cultura espírita brasileira, entre de um lado a “igualdade”, ligada à sua inscrição racionalista e, de outro, a hierarquia das fontes reveladas, questão interna de sua dinâmica de pensamento. Há um constante esforço de cotejar a doutrina com informações recebidas das mais variadas fontes, mídia, leituras, informações pessoais, num avanço de colocação de questões e tentativa de preenchimento de lacunas que análogo à lógica do conhecimento científico. No entanto é de nos questionarmos se não é da lógica da discussão **teológica** essa assimilação e reacomodação constante de dados novos e perturbadores e, da própria visão moderna de teleologia – não enquanto justificação a posteriori de uma doutrina, fé ou igreja – mas como reflexão viva e

colocação em questão de fundamentos da vida e visão de mundo do fiel, por sua vez sempre postos em causa pela relação com o mundo.

2.2 A Construção da Autoridade Textual no Espiritismo: Revelação, Narrativa e Citação

A literatura espírita no Brasil movimenta um universo de milhões de leitores em publicações cuja tiragem, em alguns casos, aproxima-se daquelas alcançadas pelos campeões de vendas, como Paulo Coelho e Jorge Amado. Por exemplo, o livro *Violetas na Janela*, psicografado por Vera Lúcia Marinzeck de Carvalho (ed. Petit) alcançou a cifra de duzentos e setenta e cinco mil exemplares vendidos nos anos de 1994 e 1995, extraordinária se considerarmos que o Brasil é tido como um país em que se lê muito pouco e em que as tiragens das editoras atingem, em geral, cerca de poucos milhares de exemplares. Aos cinquenta anos desde sua primeira edição, em 1944, foi lançada uma edição comemorativa de um milhão de exemplares do livro *Nosso Lar*, psicografado por Chico Xavier, este sem sombra de dúvida o principal escritor mediúnico de nosso país, responsável pela psicografia de quase quatrocentos livros. Da mesma forma os livros assinados por Divaldo Franco, Zibia Gasparetto e Ivone Pereira constam em qualquer livraria espírita do país, atestando a popularidade deste gênero de literatura⁷⁵.

⁷⁵- Não desejo discutir se o romance mediúnico é um “gênero literário” ou uma “subliteratura com propósitos doutrinários”. Registro que se trata de um circuito de criação, produção, circulação e consumo de uma literatura que atinge um amplo público que reconhece a sua importância a partir de um sistema de referências próprio, o que basta para definir a sua importância enquanto fenômeno sociológico.

A preponderância da autoridade da mensagem escrita deita raízes no que os espíritas chamam de *Codificação* por Kardec, considerada como a *Terceira Revelação*, ao lado do Antigo e do Novo Testamento. A Codificação é também conhecida como “Pentateuco kardequiano”, sendo formada pelos seguintes livros: 1) *O livro dos Espíritos* (1857); 2) *O livro dos médiuns* (1862); 3) *O evangelho segundo o espiritismo* (1864); 4) *O céu e o inferno* (1865); 5) *A gênese: os milagre e as predições segundo o espiritismo* (1868)⁷⁶. A idéia de uma “codificação”, como inscrição sistematizada de um código jurídico na forma escrita, em livro, não deixa de ser altamente significativa enquanto emblema de uma pretensão legalista de erigir um cânone religioso em bases reveladas mas não clericais. Herdeira dos ideais igualitários da Revolução Francesa e de um difuso iluminismo científico e jurídico pós-napoleônico, as elaborações de Kardec buscam conciliar razão e revelação numa mesma proposta, onde as bases religiosas de uma nova moralidade são lançadas, baseada nas crenças da vida após a morte, na releitura da oposição cristã entre corpo e alma, na escala espírita de desenvolvimento evolutivo dos espíritos, na reencarnação como fator de regeneração moral (que em nosso século foi consignada na arquicategoria “*carma*”, de alta densidade ética, simbólica e narrativa) e na existência de uma pluralidade de mundos habitados.

Na concepção espírita, os livros não são de “autoria” de Allan Kardec: ele funcionou como um compilador, um editor ou “codificador” de uma mensagem revelada por uma equipe de Espíritos, em cujo seio figurariam indivíduos anônimos e outros que em vida teriam sido Platão, Santo Agostinho, São Luís, São Paulo, etc.

⁷⁶ As primeiras versões brasileiras das obras de Allan Kardec, excetuando-se a breve antologia de

A psicografia, rito genético a partir do qual se produz a escrita mediúnica, foi analisada num artigo pioneiro de Luis Eduardo Soares (1979), que levanta duas teses bastante interessantes. A primeira diz respeito ao estatuto do ritual psicográfico, assimilado ao plano do sacrifício, onde o objeto sacrificado é a própria individualidade do médium, propiciadora da eficácia do ritual. Em segundo lugar, o autor introduz analogias entre a psicografia e as teorias artísticas da tradição romântica, baseadas nas idéias de “contágio” e “inspiração”, que insinuam a transcendência da individualidade no ato criador. Na veia romântica, o ato criador tem o artista como médium de um estado afetivo ou espiritual alheio à sua dimensão consciente e planejada, espécie de Outro inconsciente do processo criador. Na psicografia, também é um Outro que se insinua transcendendo a individualidade do médium em momentos de “inspiração”. No entanto, a produção de mensagens nada tem de expressão desregrada e espontânea de estados da alma, mas inscreve-se numa experiência ritualizada e codificada pela tradição kardecista. Já no *Livro dos Espíritos*, Allan Kardec reservava um capítulo para a escrita psicográfica, outorgando-lhe um lugar privilegiado dentre as formas de comunicação espírita.⁷⁷ Na história do espiritismo, as sessões quase sempre contaram com um momento de escrita psicográfica, em que os médiuns recebiam mensagens dos *Espíritos superiores*. Este privilégio da escrita no kardecismo, mesmo no interior das sessões espíritas, remete à oposição entre o **oral** e o **escrito** no interior de seu sistema de representações, oposição hierárquica, que confere o seu sentido a partir da escrita tomada como valor e das representações e práticas

Olimpio Telles de Menezes, ou seja, as traduções de *O Livro dos Espíritos*, *O Livro dos Médiuns* e *O Evangelho Segundo o Espiritismo*, datam do biênio 1875-1876.

⁷⁷ - No cap. XV do Livro dos Espíritos, Kardec divide os médiuns psicógrafos em três tipos:

-médiuns mecânicos: atuam de forma involuntária

-médiuns semiconscientes: atuam de forma mecânica mas têm consciência imediata do que escrevem

fundadas na preeminência da cultura letrada. Nas sessões, é comum os *Espíritos superiores* ditarem mensagens escritas (ainda que não seja a única forma de comunicação). O mesmo não ocorre com os chamados *Espíritos obsessores* ou *de pouca luz*, que manifestam-se predominantemente pela fala, ou seja, no plano oral. Desta forma, já ficava implícito no texto de Soares que o espiritismo pode ser considerado não apenas uma religião do Livro, mas uma orientação religiosa que sublinha as experiências de leitura e de escrita como um componente fundamental de sua identidade⁷⁸.

Quanto ao papel da inspiração romântica na concepção kardecista, em que pese a correção da sugestão de Soares, é preciso salientar que há uma reelaboração desta vertente literária no kardecismo, apagando os vestígios de uma expressão de estados mentais obscuros para se deter num Outro codificado, estabelecendo uma relação de dependência entre o médium instrumento e o espírito que “dita” a mensagem. Quanto menos desregrada e mais sob o controle ritual estiver a relação mediúnica, maior é a expectativa de êxito da psicografia. Na verdade a psicografia, ainda que deixe-se influenciar por uma certa filiação no *metier* literário com suas especulações datadas, tem a sua linha mestra de articulação mais na idéia de revelação do que na glamurização romântica do escritor. Ou seja, é mais fácil entender a psicografia se atentarmos para a dimensão religiosa, que deita raízes na redação bíblica, do que se nos fartarmos de comparações com a intuição literária.

-médiuns intuitivos: os Espíritos têm comunicação com o médium e a escrita é consciente, uma espécie de ditado.

⁷⁸- Não adentrarei em demasia nas raízes racionalistas e iluministas da proposta kardecista de conciliar fé e razão, por considerar que este tema, já trabalhado por outros autores (Cavalcanti,1983; Machado,1983; Damazio,1994; Aubrée & Laplantine,1990), ensejaria outro trabalho. Noto apenas que, esta demarcação de identidade relaciona-se tanto à ênfase pedagógica do movimento, quanto a uma distinção, no Brasil, em relação a práticas e crenças religiosas de extração afro-brasileira, de tradição oral. Nesse sentido, a categoria acusatória/classificatória *baixo espiritismo*, definindo estas práticas e crenças, é largamente utilizada pelos espíritas. Para uma genealogia da idéia de baixo espiritismo no Brasil, consultar o excelente trabalho de Emerson Giumbelli *O cuidado dos mortos* (1997).

Já os nexos tipicamente romântico entre doença, amor e morte, também são reprisados nos chamados romances mediúnicos, mas a linguagem e o gênero literário escolhidos sofrem uma instrumentalização ao veicularem a doutrina espírita em relatos narrativos. Assim, como veremos, partindo de uma teoria da “inspiração” com raízes no Romantismo, o espiritismo ressignificou os seus temas e estratégias narrativas, como o fez com a literatura de folhetim, de forma coerente com a relação entre linguagem e pensamento nesta religião, realizando uma espécie de “romance de tese” kardecista. Como aludirei adiante, os desregramentos das paixões são progressivamente substituídos, em muitas narrativas presentes em romances, pelos estabelecimento de relações de causa e efeito com base na doutrina espírita do carma, das dívidas e das faltas, das missões, dos resgates e da programação divina.

Assim, junto à autoridade de mensagens de teor moral surgem, desde Kardec, (principalmente em *O céu e o inferno*) um conjunto de narrativas que confirmam à maneira de testemunhos biográficos de espíritos, as razões para os padecimentos e as alegrias sofridas em vida, bem como as diferentes condições em que se encontram após a morte, sendo esta a raiz religiosa e narrativa dos romances mediúnicos.

Ora, o romance mediúnico implica numa especialização da mediunidade, coroada por uma série de crenças a respeito da origem da “missão” do médium que psicografa. Há alguns livros espíritas que discutem essa questão, como por exemplo, *Devassando a mediunidade* (1963) da médium Yvonne Pereira. Em sua discussão, os textos, ou produtos de qualquer atividade intelectual ou artística, podem ser *anímicos* (oriundos da individualidade livre do artista) ou *mediúnicos* (diretamente, sob transe ou indiretamente, sob inspiração), mas há um claro privilégio da comunicação espiritual nas explicações

espíritas da origem da obra de arte. É a categoria de *inspiração* que permite que o permanente relacionamento entre plano espiritual e mundo material na criação artística e entre o anímico e o mediúnico. De fato, esta categoria é flexível o suficiente para conter os mais variados significados, do senso comum a respeito do “gênio artístico” à designação de um laço entre criadores e espíritos. Assim, mesmo as criações *anímicas* atraem, por “afinidade espiritual”, espíritos *simpáticos* às *vibrações* emitidas pela obra, criando um consórcio criativo do criador encarnado com entidades oriundas de determinadas classes morais e evolutivas. Esta concepção explica, no caso do grupo de estudos, que certos pintores sejam reprovados com base na *degeneração* apreciada na representação, (como foi o caso de um comentário sobre Cézanne, no grupo). Permite, em segundo lugar, que a literatura espírita venha a afirmar a permanente inspiração espiritual de obras literárias, revelando um vínculo criativo inexorável entre autores e espíritos, das Trevas ou da Luz.

Sendo espíritos inferiores a inspirar o escritor, este escreverá desde peças explicitamente pornográficas ou mais hedonistas, até aquelas marcadas por um decadentismo mais sofisticado, onde o “materialismo” é a conclusão sugerida. No caso dos escritores mediúnicos, o dom da psicografia é vivido como *resgate de dívidas passadas* ou como *missão*, dependendo do grau de evolução atribuído ao criador. De qualquer modo, a literatura ditada psicograficamente anuncia *verdades*, ela é percebida pelos espíritas como um instrumento à serviço da revelação, um invólucro pelo qual *ensinamentos e mensagens* são passados, tal como parábolas evangélicas, ainda que o meio usado seja o romance.

É Marion Aubrée que traz nova proposta de explicação dos romances espíritas no artigo pioneiro “*De l’histoire au mythe: la dynamique des romans spirites au Brésil*”. O texto lida com a história da literatura mediúnica, desde os primeiros momentos, ligados à

dimensão taumatúrgica, passando pela obra de Zilda Gama no início do Século XX, pelo divisor de águas, na figura de Chico Xavier, até chegar nas obras mais recentes de Yvonne Pereira, Zibia Gasparetto e Marilusa Vasconcellos. Partindo da constatação de uma divisão de trabalho entre os espíritos europeus que freqüentam o espiritismo brasileiro⁷⁹, a autora enfatiza a reapropriação mítica da história como aspecto privilegiado dos romances espíritas. Com propriedade, a autora nota que os períodos e ciclos históricos enfatizados nos romances espíritas são O Egito antigo, a Roma dos Césares, a França e Itália dos Séculos XVII e XVIII, tendo sido recentemente agregada a ênfase na história brasileira, justamente nos anos 80, em que o “imaginário da nacionalidade” e a “vontade de redescoberta da história” volta à ordem do dia.

O texto de Aubrée analisa com bastante pertinência a relação entre mito e nação nos romances espíritas, especialmente quanto à dinâmica de incorporação elementos de uma conjuntura histórica à luz da doutrina espírita. De outra parte, sua reflexão ainda padece de uma ênfase excessiva no cânone espírita consagrado, mesmo que isto se mostre adequado aos objetivos propostos. Ou seja, Aubrée prende-se a uma leitura *erudita* do romance espírita, em tudo buscando o conteúdo, mas sem ainda questionar-se sobre a identidade formal do “romance” em pauta nem sobre a presença do leitor dentro e fora do texto. O artigo carece de um questionamento sobre as diferenças de popularidade, leitura e vendagem dos livros citados face aos públicos que efetivamente lêem os textos espíritas no Brasil de hoje. Se *Confidências de um Inconfidente* (que narra em primeira pessoa a experiência *encarnada* de um espírito durante a Inconfidência Mineira) vendeu mais de

⁷⁹ - Os alemães são médicos e os franceses são artistas.

quarenta mil exemplares, qual seria então o papel desempenhado por *Violetas na Janela* (que narra a experiência de uma menina falecida numa *colônia espiritual*, numa linguagem despojada de referências eruditas ou frases longas), que já chega a quase um milhão de exemplares em poucos anos? Não deveria haver uma reflexão sobre a segmentação do público de romances espíritas no Brasil? A principal mudança observada por Aubrée é a tendência do aparecimento de mortos ilustres narrando em primeira pessoa os acontecimentos históricos nos romances, contra o antigo costume, ora de autores anônimos *ditarem* autobiografias, ora de escritores célebres, como Tolstoi, Victor Hugo ou Balzac, contarem histórias pela mãos dos médiuns.

É importante aqui assinalar a emergência de um novo formato editorial, associando-se a uma popularização da linguagem adotada nos livros espíritas. Este fenômeno surge com a dimensão da popularização da literatura e da linguagem de Chico Xavier a partir dos anos 60, quando começou a ganhar força a publicação de mensagens de “mortos” pertencentes a famílias que iam a Uberaba na esperança de uma comunicação mediúnica com o parente falecido. É grande ainda hoje o sucesso das chamadas obras de “mensagens” – ou testemunhos – muitas vezes vazada num modo epistolar, como em *Jovens no Além* e *Somos Seis*, ambas de Chico Xavier. A partir de então, particularmente nos anos 80, observa-se uma disseminação do espiritismo rumo a um público de camadas médias, muitos dos quais nem sequer cultivavam o hábito da leitura. Esse movimento, que se entrelaça com a redefinição das grandes linhas do mercado do livro no Brasil⁸⁰, foi acompanhado de uma adaptação da linguagem e do formato dos livros. Surgem editoras

⁸⁰ - Sobre a redefinição do mercado editorial no Brasil, consultar Borelli (1996) e Reimão (1996).

como a Petit que, trabalhando com uma linguagem bem mais despojada e ágil em relação ao padrão mais castiço da FEB, enquadram-se na meta de atingir o leitor não-espírita e medianamente letrado. Se em período anterior o romance espírita conjugava as dimensões da *instrução* e do *consolo*, a partir dos anos 80, eles passam a considerar a dimensão do **entretenimento** como legítima em sua proposta literária.

Essa tendência folhetinizante já era presente nos romances clássicos assinados pelo espírito Emmanuel, como *Há Dois Mil Anos, Paulo e Estevão* e *50 anos depois* ou então, nos vários volumes da série André Luiz onde, em longas palestras doutrinárias, abundam termos técnicos e arcaísmos da língua portuguesa com parágrafos longos. No entanto, no emprego da linguagem de folhetim ela já estava presente nos romances de Rochester (médium Wera Krijanowsky) como em “*A vingança do judeu*” (1991) e “*Romance de uma rainha*” (1987). Mas ganharam força decisiva a partir dos anos 70, com a obra mediúnica de Zibia Gasparetto, autora psicográfica de *best-sellers* da literatura espírita como “*O amor venceu*” (1971) e “*Laços eternos*” (1979), tendo sido adotada também pela médium Vera Lúcia de Carvalho⁸¹. Quero dizer com isso que a disseminação do livro espírita é acompanhada de uma multiplicação de editoras e de uma modernização popularizante de sua linguagem, de modo a atingir um público maior que, sem deixar de se espelhar na doutrina espírita, redefine o seu perfil de leitura, não mais identificado com o estilo literário corporificado na produção mais antiga de Chico Xavier⁸².

⁸¹ - Vera Lúcia é carro-chefe de vendas da Petit, principalmente através de *Violetas na Janela* (Patrícia). É interessante notar, no caso desta editora, como os “espíritos” enquadraram-se na proposta editorial de textos com uma linguagem despojada de preciosismos, modernizada e popularizada.

⁸² Esses indicadores apontam para um contexto que não poderá mais ser ignorado em trabalhos sobre a literatura kardecista, sob o risco de se produzir interpretações interessantes apenas do ângulo “institucional” do espiritismo, mas, não obstante, fora de compasso com o andamento sociológico do fenômeno.

É preciso fazer justiça: Chico Xavier ainda é o grande consenso do espiritismo brasileiro e o mais citado nos centros espíritas, depois de Kardec e antes de Divaldo Franco. Os trajetos de leitura podem passar de um *Violetas na Janela* para um *Nosso Lar* sem solução de continuidade no conteúdo mas na linguagem, indicando que há diferentes modelos de linguagem escrita sustentando um conteúdo doutrinário comum. Também crescem as alternativas ligadas à cultura espírita mas não ao movimento, como as de umbanda. Com anteriormente sustentei, o problema da legitimação pela escrita e pelo livro enfrenta questões diferentes no kardecismo e na umbanda. Nesta, a ênfase está na autoridade carismática do pai-de-santo, priorizando rituais orais, onde a interpretação escrita retira sua força de componentes extralingüísticos referidos no texto como a linhagem religiosa ostentada pelo autor, seu “lado” ou então por seu capital de relações espirituais com os Orixás e sociais com outros pais-de-santo (e com a sociedade de um modo geral). As poucas obras mediúnicas de que tenho notícia na literatura de umbanda, como as do médium Rubens Saraceni, estão mais próximas de romances esotéricos, privilegiando temas esotéricos como magia, segredos revelados, iniciação e relação com mestres.

Egressos ou cruzando-se com a cultura espírita, há também romances espiritualistas próximos do diálogo liberal ecumênico e religioso da Nova Era, que se dedicam a romances oriundos de uma experiência de *regressão à vidas passadas* ou ao então relatos de *projeção astral*⁸³. Nesse segundo caso, mesmo validando a cosmologia espírita e seus temas de causa-efeito, reencarnação, carma, etc., há uma crítica individualista e

⁸³ Há uma tendência pós-espírita de descrever o “mundo espiritual” com alguma abertura para crenças oriundas do esoterismo ocidental.

psicologizante, mais ou menos implícita, à subordinação religiosa ao carisma de médiuns e de espíritos no kardecismo, como a realizada pela projeciologia, movimento liderado pelo ex-companheiro de Chico Xavier, Waldo Vieira⁸⁴.

De fato é preciso assinalar que o individualismo reflexivo e psicologizante de certas tendências da Nova Era (D'Andrea, 1997), assim como o individualismo reinante em alguns países da Europa e na América do Norte, dificilmente tolera a convivência do *self* com entidades exteriores, caracterizando-o a possessão sempre com um acento negativo⁸⁵. O prestígio superior do xamanismo, pelo menos em sua faceta de expansão do *self* (projeção astral, desdobramento, transe com visões), está ligado a essa nova fase da cultura individualista ligada às transformações sociais experimentadas nos centros urbanos das modernas sociedades complexas⁸⁶.

Em segundo lugar, em sintonia com a onda de popularidade da literatura de auto-ajuda e da Nova Era, também se verifica uma enxurrada de títulos de introdução ao espiritismo, desde a coleção *Primeiros Passos* (que publicou duas versões de *O que é espiritismo*, uma do espírita Roque Jacintho, outra de Maria Laura Cavalcanti) até livros de autores e editoras recém-emergentes. Também editoras não-espíritas passam a contar com séries espíritas, como é o caso da editora gaúcha Kuarup, em coleção coordenada pelo

⁸⁴ Para uma etnografia da projeciologia ver o trabalho de Anthony D'Andrea *O self perfeito e a nova era* (1997), onde diversas sugestões de interpretação sociológica são lançadas, realçando a reflexividade que marca a concepção de pessoa no movimento Nova Era.

⁸⁵ Nesta perspectiva a boa possessão é a ausência de possessão. Em comunicação oral, uma brasileira espírita residente em Paris confirmou-me que muitos franceses desagradam-se com a idéia de cederem o seu corpo para uma entidade tomar conta, mesmo que momentaneamente. Ora é preciso então realçar a tendência do espiritismo de ser identificada como uma religião, primeiro de brasileiros, posteriormente de latino-americanos, dada a sua transnacionalização em diversos países.

⁸⁶ Para uma exploração etnográfica e interpretação do *ethos* da Nova Era, em sua inscrição na sociedade brasileira ver, além do trabalho de Anthony D'Andrea, o livro de José Guilherme Magnani, *Mystica Urbe* (1999), especialmente no capítulo onde explora o *ethos* neo-esotérico.

intelectual espírita gaúcho Cícero Marcos Teixeira. O surgimento de edições comparativamente mais luxuosas de *O amor venceu*, de Zibia Gasparetto e de *Violetas na Janela*, de Vera Lúcia de Carvalho”, é também sugestivo da abertura da linguagem e dos objetivos editoriais do livro espírita, onde se presume o seu uso como um presente mais distinto e menos despojado⁸⁷.

Perpassam os romances espíritas alguns dos grandes temas que pontuaram a literatura de folhetim no Século XIX (Meyer, 1998) e que tanto sucesso fizeram junto ao nascente público leitor brasileiro: o amor eterno, as conseqüências nefastas da sedução e da vingança, os resultados cármicos do abuso do poder⁸⁸. O tema da vingança como estímulo à imaginação literária, de particular sucesso como mote do romance popular no Século XIX, foi objeto de clássica análise de Antônio Cândido (1964). Comentando a recepção da temática da vingança num público sedento de emoções fortes, o crítico assinalou o nó estratégico de tendências estéticas e de interesses sociais, do público e dos editores, contido na emergência do romance popular no Século XIX.

⁸⁷ O livro espírita é usado como indicação séria e como presente, mas é comum que ele circule em redes de amigos, parentes e colegas de trabalho simplesmente como empréstimo sem expectativa de retorno a não ser no esclarecimento daquele que recebeu o livro.

⁸⁸ *Laços Eternos*, de Zibia Gasparetto trabalha simultaneamente com esses três temas, ao centrar-se na história de três personagens que encontram-se em encarnações sucessivas.

A vingança, embora tão velha na literatura quanto a própria literatura, recebeu do romantismo alguns toques especiais. Não era excessivo lembrar que ela se tornou então um recurso de composição literária, de investigação psicológica, de análise sociológica e de visão de mundo.

A perfeita visão da vindita não se realiza num só momento; requer o encadear sucessivo de acontecimentos, que levam do motivo inicial à desforra final. Requer duração, a fim de não e restringir á parábola, e aparecer, como na verdade é, um modo complexo de atividade humana, inserida fundamentalmente no tempo. O romance, do seu lado, precisava no romantismo de movimento e peripécia. (Cândido, citado em Meyer, 1984: 42)

Tanto as temáticas quanto os modos de narrar do romance popular encontraram no espiritismo uma autêntica afinidade estrutural, como se a cosmologia espírita tivesse verdadeira aptidão a ser vazada numa linguagem próxima ao romance popular. Não é casual que, já em 1865, tenha sido publicado num jornal francês por Théophile Gautier, um romance espírita em forma de folhetim, versando sobre as tentativas de um espírito de auxiliar a sua amada. Cumpre assinalar que, a despeito da forma literária popular ter sido amplamente usada por uma religião que ocupa um espaço culturalmente ambíguo, como o espiritismo, sustento que a afinidade estrutural entre os modos de narrar espírita e o romance de folhetim emana da dinâmica interna do sistema de crenças espírita, assim como de sua específica construção da noção de pessoa. Resguardando-se as diferenças pragmáticas nas intenções comunicativas e nas modalidades de recepção pelo público leitor, há diversos laços formais, semânticos e temáticos entre o romance popular e as narrativas espíritas.

É preciso aqui diferenciar um romance em que o espiritismo comparece, como um dos episódios da trama – como no picaresco *O Xangô de Baker Street*, do humorista Jô Soares (1997), em que os personagens fazem uma sessão espírita em um dos capítulos da história – daqueles em que a ação gira em torno das questões suscitadas pela doutrina

espírita. Cumpre também notar que se repetem, desde o século passado, os temas do amor e da alternância de papéis no interior dos mesmos laços familiares ao longo de diferentes encarnações, a punição pelo quebra de obrigações sociais, onde se destaca a rígida dicotomia entre Bem e Mal, assim como o tema da Vingança, como laço social deteriorado pelo suposto desconhecimento das leis morais. Ora, tais temas vão e voltam nos romances mediúnicos, configurando um estoque narrativo virtualmente disponível.

Também não há significativas transformações psicológicas dos personagens ao longo das tramas, mas sim de ordem moral e religiosa: as narrativas exprimem uma sucessão de provas e escolhas que construirão o carma e confirmarão a adesão à ética cristã. Assim, depois de um sacrifício expiatório seguido de desencarnação, a protagonista descobre a verdade sobre as razões de seu sofrimento progresso e retorna como heroína de *Laços Eternos*. O outro casal de personagens que protagoniza a história – como uma dupla que combina uma mulher perversa com um homem de caráter fraco que se deixa por ela dominar – retorna ao final da história como *mãe leprosa* e *filho eremita* em reencarnação de reajuste. Nesse sentido, o romance espírita reproduz a elaboração acentuada da responsabilização moral do agente por suas ações no espiritismo kardecista.

A hipótese da instrumentalização das narrativas escritas à serviço da divulgação dos ideais espíritas é interessante na medida em que une uma forma literária popular com uma doutrina cuja exposição nem sempre é de fácil leitura, atingindo, portanto, a um público que não se familiarizaria com o espiritismo de outra forma.

Nessa linha de argumentação o espiritismo atingiria, através dos romances mediúnicos, um público já habituado ao consumo de romances que se espelhariam no modelo do folhetim – habituado mais tarde radionovelas e telenovelas – como seriam os

públicos francês e brasileiro em fins do Século XIX e ao longo do XX. De fato, entre os romances de Zilda Gama, passando pela popularidade de Rochester, até chegarmos nas obras mais recentes de Zibia Gasparetto, é surpreendente a presença contínua de fórmulas tomadas de empréstimo à tradição que vai do romance popular à telenovela atual: o caráter psicologicamente plano dos personagens, a presença de heróis que apenas evoluem no sentido da aquisição progressiva de uma nobreza latente, manifesta precocemente na capacidade de doação e sacrifício, a ênfase nas conseqüências morais das ações; o inequívoco prêmio à conduta moralmente aprovada no grupo, a punição da injustiça a vitória final do Bem, depois de uma série de fortes emoções consignada em finais felizes, que confirmam as expectativas do público.

O principal recurso que funde narrativa espírita e romance de folhetim é o uso da revelação de ações e laços anteriores dos personagens, recurso que sempre funcionam como ponto de inflexão ou clímax parcial da história. Como ressalta Umberto Eco (1992) o “reconhecimento” (nas formas de agnição e revelação) é um dos expedientes mais utilizados no romance popular, desde o Século XIX. A revelação espírita retraduz toda a narrativa em termos de seus sistema cosmológico e normativo. Ou seja, os personagens, em determinado momento da história, defrontam-se com a explicação geral de sua situação. Às vezes no mundo espiritual, como a protagonista Nina, de *Laços Eternos* ou Patrícia, em *Violetas na Janela*. Esta última, ao chegar no mundo espiritual, já tem a seu favor uma trajetória espírita e uma conduta moral irreprovável nos padrões de moralidade espírita, quando encarnada.

Se há ingredientes de “revelação” em romances mediúnicos (pelo processo espiritual envolvido, pelo grau de evolução do espírito-autor, pela credibilidade do

médium, pelo teor moral contido) então há um protocolo religioso que cobra a espiritualização de sua leitura. Nesse sentido a atividade de leitura é teoricamente cercada de procedimentos rituais no kardecismo. Por exemplo, a leitura silenciosa de trechos do *Evangelho Segundo o Espiritismo* (chamado resumidamente de “Evangelho”) à noite, acompanhada de prece e de uma disposição espiritual específica, têm objetivos mânticos e reflexivos, aproximando-se de uma leitura oracular, onde o trecho escolhido ao acaso é sempre interpretado como o mais pertinente para a pessoa que o está lendo⁸⁹. Ainda que não seja obrigatório, também em palestras é empregado esse procedimento de escolha ao acaso, podendo ser estendido a outros autores como Emmanuel. Já a leitura oral do *Livro dos Espíritos* nos grupos de estudos, obedece a um protocolo pedagógico de exame linear, sistemático e coletivo, parágrafo a parágrafo. Comparando os dois modelos de leitura, uma aproximação superficial indicaria que o primeiro enfatiza a dependência ou subordinação hierárquica à espiritualidade superior e que o segundo pertence ao domínio da razão analítica trabalhando em exegese. Sem negar a correção das ênfases distintas, o ponto de vista nativo é mais complexo do que aparenta: no primeiro caso, sem trabalho individual da razão não há absorção espiritual eficaz da mensagem e, no segundo, sem assistência dos *amigos espirituais* no grupo não se propicia a aprendizagem⁹⁰.

O próprio leitor espírita é, freqüentemente, um médium que psicografa em centros espíritas, que “recebe mensagens de entidades desencarnadas”, que passou portanto, por uma socialização prévia no sistema religioso em questão, absorvendo seus valores e

⁸⁹ - A leitura oracular não é categorizada como tal, mas como a presença da *espiritualidade superior* guiando a escolha de textos.

⁹⁰ - As preces no grupo de estudos suplicam para que o estudo a ser realizado seja feito com proveito, invocando para isto o auxílio de Deus, de Jesus e dos *amigos espirituais*. Ainda na visão espírita, se a razão trabalha eficazmente é porque *um campo vibratório positivo pôde se instaurar*.

práticas, *ethos* e *habitus*. Neste caso, temos um leitor que espera acolher o texto lido no interior de uma delicada dialética entre familiaridade e estranhamento, que o acompanha ao longo de toda a sua trajetória de médium espírita.

Além de temas das narrativas populares, é a parábola que inspira a narrativa espírita pela seu destaque na conflitualidade entre dois sistemas de normas:

É possível caracterizar as parábolas evangélicas pela conflitualidade de duas normas . O mundo dos auditores é reconhecível e está em conformidade até um certo ponto mas uma ruptura – uma diferença, uma discordância – intervém, o que introduz uma outra lógica, uma outra norma. Pelo contrário, a estrutura do conto maravilhoso assenta inteiramente numa saída moral, do qual a psicanálise mostrou a utilidade psíquica: os bons são sempre recompensados e os maus castigados sem piedade. (Adam & Revaz, 1997, p. 29)

O romance espírita opera conjugando recursos das narrativas populares a uma lógica de parábola⁹¹, em que uma linha de ação, que conduzia os personagens a conseqüências desastrosas, é reinterpretada, julgada e substituída pela conduta mais correta do ponto de vista espírita. O cânone completa-se se atentarmos para a intenção de divulgação da religião espírita, que está contida no bojo de seu projeto, ao modo de um “romance de tese”. Isso está muito caracterizado no conteúdo das revelações ou dos diálogos, onde as pausas introduzem comentários metatextuais que têm a função de retraduzir os episódios à luz dos julgamentos espíritas.

Assim André, o protagonista de Nosso Lar, questiona-se sobre como poderia ter

⁹¹ Esse posicionamento de Jean-Michel Adam, que destaca o conflito das normas religiosas, desvincula a parábola de uma vinculação estreita com o sentido original de pequenas narrativas evangélicas que contém os ensinamentos de Jesus. Assim definida ela permite recobrir outros modos de narrar, como as narrativas

cometido suicídio se nunca teve a intenção de matar-se. Seu tutor Clarêncio, responde-lhe então que:

Os órgãos do corpo somático possuem incalculáveis reservas, segundo os desígnios do Senhor. O meu amigo, no entanto, iludiu excelentes oportunidades, desperdiçando patrimônios preciosos da experiência física. A longa tarefa, que lhe foi confiada pelos Maiores da Espiritualidade Superior, foi reduzida a meras tentativas de trabalho, que não se consumou. Todo o aparelho gástrico foi destruído à custa de excessos de alimentação e bebidas alcoólicas, aparentemente sem importância. Devorou-lhe a sífilis energias essenciais. Como vê, o suicídio é incontestável. (Xavier, 1984: 33)

Nesse ponto de nosso estudo, interessam os mecanismos textuais, discursivos e narrativos que constituem sua autoridade e verossimilhança, sem nunca perder de vista que não há uma mensagem “espírita” absolutamente imanente ao texto. Esta só ganha vida pela relação com um universo de fiéis que são simultaneamente leitores, que o interpretam com base em pré-noções recebidas em sua socialização religiosa. Nesse sentido o texto espírita amplia um universo de significação muito diferente dos “mundos possíveis” do conto fantástico ou da ficção científica. Nestes, busca-se a verossimilhança no interior de um pacto de suspensão provisória da descrença pelo leitor, a fim de alcançar certos efeitos estéticos⁹².

Como já aludi anteriormente, não se trata de “mundos possíveis” no texto espírita, mas da **distensão narrativa de uma revelação**, onde o próprio pedido de suspensão da

escritas espíritas, com as interpretações que redefinem o sentido do sofrimento, das relações, dos encontros e das tarefas dos personagens.

⁹² - A literatura fantástica é tratada por Tzvetan Todorov (1992), a questão dos mundos possíveis na narrativa é explorada por Umberto Eco em *Lector in fabula* (1979). Este último texto trata dos pactos com o leitor, que também são objeto de extensão discussão pelos autores da chamada “estética da recepção”, como Hans Jauss e Wolfgang Iser (1979).

descrença não é provisório: o texto espírita, ou se dirige aos conversos ou pede a conversão. Também não é o caso de uma revelação fechada, como na Bíblia, mas de uma revelação por um lado sagrada, pela posição relativa da classe de espíritos que teriam ditado a Doutrina Espírita e, por outro, em aberto, por ser passível de retificação e incorporação de novos conteúdos, dada a crença evolucionista e cientificista que a sustenta.

O que poderia ser chamado de “universo diegético” na narrativa espírita é o conjunto composto por crenças e códigos éticos, como a vida após a morte, o permanente contato encarnados/desencarnados, a pluralidade de mundos habitados, a reencarnação, as leis do progresso, causa-e-efeito, destruição, criação, a existência de mundos espirituais, etc. É por isso que o seu protocolo de leitura não se encaixa no objetivo de “fruição”, porque cada livro espírita, mormente o romance psicografado – pelo seu caráter de *mensagem* dos espíritos por resultar de uma interação consagrada entre o *plano espiritual* e o *plano material* – carrega para os leitores a aura do “sagrado”, que remete invariavelmente a um questionamento sobre as origens de sua produção/criação e a um questionamento ético sobre as consequências de sua leitura.

A classificação da literatura espírita é um empreendimento bastante problemático, na medida em que implica numa classificação de um vasto *corpus*, elaborado em épocas diversas e segundo intenções variadas. A preocupação já foi demonstrada no próprio meio espírita. A Federação Espírita Brasileira se encarregou de produzir uma classificação de seus livros no projeto *Série Bibliográfica*, elaborada por uma equipe de biblioteconomistas, o que resultou na publicação *O Livro Espírita na FEB*, de 1994. O levantamento das cerca de 1600 obras editadas pela FEB é operado numa chave múltipla, resultando em classes: assunto (arte, biografia, ciência educação, filosofia, história e religião) e tipologia (conto,

crônica, mensagem, poema, romance, referência, obras de Allan Kardec, infantil e outros idiomas). É interessante destacar que, na compilação dos textos psicografados, figura o nome do médium como autor civil seguido de “pelo espírito de.” (como em *Há dois mil anos*, Francisco Cândido Xavier *pelo Espírito de Emmanuel*). Ao final do livro há quadros classificatórios onde aparece o *autor espiritual* ao lado de sua obra.

Mais relevante é o regime enunciativo empregado nos resumos dos livros, exemplo de um discurso religioso hiper-racionalista. Os resumos se iniciam invariavelmente com os termos *analisa, trata de, focaliza, demonstra*, como no romance *Libertação*, de Chico Xavier / André Luiz (espírito), onde o caráter instrumental do romance espírita é explicitado:

*Focaliza a senda evolutiva do ser através do corpo físico. Objetiva esclarecer que 'a cada um será dado de acordo com as suas obras', Através de 20 capítulos **sob forma romaneada**, elucida aspectos científicos do trabalho intercessório realizado **pelos espíritos superiores no Plano Espiritual**. (grifo meu, p. 87)*

De certa forma toda a concepção espírita de um “romance de tese” doutrinário está aqui presente com suas características principais:

- a) uma obra de um *autor espiritual* – que se supõe ter tido uma identidade terrestre numa vida passada. No caso o espírito de André Luiz – que “dita”, na chamada *Série André Luiz*, editada pela Federação Espírita Brasileira, suas vivências após a morte a um médium previamente escolhido, Francisco Cândido Xavier, o Chico Xavier.
- b) Um médium amplamente acreditado, cuja vida pessoal exemplifica

modelarmente os valores e o *ethos* espírita, tanto pelas faculdades de que é dotado – múltiplas capacidades mediúnicas – quanto pela narrativa de sua vida, que une as características de santidade e honestidade, jogando portanto com dois personagens de alta legitimidade no imaginário cultural brasileiro, o Santo e o Caxias.

- c) Um texto que aciona um conjunto de códigos lingüísticos, discursivos e narrativos que consignam na forma escrita uma tradição bibliográfica e erudita, presente sobretudo através de uma cultura da citação e do comentário, ou seja através de uma eficiente dinâmica intertextual. O leitor é incitado a ver o texto como parte de um conjunto estruturado, de um cânone que já conhece.

Está presente também a idéia da ficção como um veículo de “ensinamentos”, onde o fator estética não prepondera como justificativa de sua existência, como comenta o autor espírita Jorge Rizzini (s.d.):

Os livros de Emmanuel não são “literatura”: o grande espírito não pretende fazer obra de arte , mas apenas trazer ensinamentos ao povo. Este seu pensamento está explícito na obra “Ave Cristo”, recentemente editada. A literatura, para ele, é um meio e não um fim. Emmanuel nunca pretendeu ser um artista da pena mas um professor de espiritismo; inigualável, aliás, devo acrescentar. (Rizzini: s.d.)

No que tange às publicações espíritas, já acentuamos que é literatura bastante variada, incluindo textos de divulgação, romances mediúnicos, dissertações, textos doutrinários, mensagens psicografadas, etc., configurando um mundo literário próprio, com seus autores, editores e leitores. Resta estabelecer alguns mecanismos textuais de construção da autoria e da verossimilhança na escrita espírita.

Em primeiro lugar temos uma abundante intertextualidade, reiterativa e multidirecionada. Não se entra em contato com um livro espírita sem igualmente deparar-se com uma ampla gama de citações, de Kardec a seus sucessores, numa remessa sem fim que encoraja o leitor a procurar leituras e esclarecimentos, incitando-o a estudar a doutrina espírita. Nesse sentido, a particularidade da doutrina espírita, com já havia registrado Cavalcanti, é a sua ênfase no estudo, ou seja, na relação do aprendiz com um domínio de saber que existe depositado numa memória escrita, como qualidade tão importante quanto outras formas mais tradicionais de desenvolvimento de um *habitus* religioso.

Os textos espíritas constroem sua autoridade não apenas pela credibilidade do médium ou do(s) espírito(s) que dita as mensagens, mas também por uma incessante remessa a outros textos, onde idéias e afirmações de autores *encarnados* são respaldadas pela autoria de afirmações atribuída a espíritos *desencarnados*. Por exemplo, no livro *Grandes Espíritas do Brasil* – baseado em pesquisa documental sobre a história do espiritismo no Brasil – de autoria de Zeus Wantuil (*encarnado*), o ensinamento de *guias espirituais* é enfatizado (Confúcio, auxiliar do espírito Ismael, patrono espiritual do Brasil), tendo sua fonte no livro *Brasil, coração do mundo, pátria do evangelho*, ditado ao médium Chico Xavier pelo espírito do escritor Humberto de Campos na década de 30⁹³.

Nesta obra, à intertextualidade alia-se a construção de linhagens ou **genealogias espirituais**, reproduzindo a estratégia presente na escrita de Kardec, que estabelece uma

⁹³ - Chico Xavier, maior médium psicógrafo brasileiro, iniciou sua “tarefa mediúnica” na década de 30, assinando a psicografia de *Parnaso de além-túmulo*, em conjunto com conhecidos poetas já falecidos, como Augusto dos Anjos, Castro Alves, Guerra Junqueiro, Gonçalves Dias, etc. Em 1943, iniciou a psicografia da chamada “série André Luiz”, que forneceu moldes conceituais de modo a unificar e complementar a doutrina espírita. “Nosso Lar” é o livro mais popular, tendo atingido a cifra de mais de um milhão de exemplares vendidos em algumas décadas.

continuidade em linha com a tradição cristã presente nas obras da Codificação. Esse *pedigree* espiritual foi e é fundamental na constituição de um espiritismo brasileiro, pelo menos na fase que vai dos anos 30 aos 60 do Século XX, associando uma religião com uma cosmologia nacionalista. Um metarrelato que liga o nacionalismo – uma espécie de “religião civil”, leiga por excelência, própria, portanto, para um intenso intercâmbio com a vocação híbrida e ambígua do espiritismo – a uma missão teológica (característica da inscrição do espiritismo no ambiente evolucionista europeu e brasileiro) serviu para cimentar uma certa visão de espiritismo consoante com a visão de mundo de alguns grupos de elite letrada da sociedade brasileira da época. Essas genealogias serviram não apenas para consolidar médiuns de referência, para usar a expressão de José Luiz dos Santos, mas serviram igualmente para instaurar “obras” e “espíritos de referência”, que chancelam práticas, como o “culto do Evangelho no Lar”, fornecendo aos participantes nada menos do que um amplo manancial de citações, dissertações, exemplos, narrativas e complementos em vários formatos, à árida obra de Allan Kardec.

Esse trabalho de costura narrativa liga a identidade dos Espíritos a uma mitohistória da nação brasileira e do cristianismo. Emmanuel – principal espírito de referência no kardecismo brasileiro – teria sido senador romano e escravo em outras encarnações, depois reapareceria como o padre Manuel da Nóbrega, participou da equipe que ditou a Codificação a Allan Kardec. André Luiz, que “descreveu” as instituições e a vida no mundo espiritual, teria sido Estácio de Sá e Oswaldo Cruz, ligado, portanto, aos governos civis e à medicina sanitarista. Já o espírito Joanna de Ângelis, tutora de Divaldo Franco, teria sido a poetisa mexicana Soror Juana Inês de la Cruz, curiosamente um espírito feminino cristão e não brasileiro, relacionada à tarefa de transnacionalização do

espiritismo brasileiro, assumida pelo médium missionário Divaldo Franco, criador de dezenas de núcleos espíritas fora do Brasil.

A própria unanimidade de Chico Xavier está relacionada uma espécie de polivalência mediúnica ligada a uma divisão do trabalho dos espíritos-autores que psicografa: Emmanuel é o *espírito de luz*, doutrinador por excelência, ligado à moralidade e à religião; André Luiz é o médico e cientista que descreve o mundo espiritual, profundamente conectado às letras, às ciências, à perspectiva de evolução dos seres humanos; Meimei é o espírito feminino, bondosa e ligada ao lar, etc.

Os livros psicografados pelo famoso médium mineiro fazem um uso freqüente da intertextualidade: Emmanuel, guia de Chico Xavier, prefacia não apenas os livros ditados ao médium pelos mais diversos Espíritos, mas também as obras psicografadas por outros médiuns ou simplesmente escritas por *autores encarnados*. Nem é preciso insistir nas questões de chancela e costura de redes que estão envolvidas nesses atos. No entanto, há espíritos e médiuns com uma certa independência, que granjearam grande reputação no meio espírita, à margem da cobertura ou do controle da Federação Espírita Brasileira, como é o caso de Ramatis, psicografado pelo médium paranaense Ercílio Maes (1995). Contundente e profético, ele contrasta com o estilo dos textos de Chico Xavier, enfatizando, já em 1950, os perigos do consumo de carne, do álcool, do tabaco e o destino dos suicidas, entre outros temas. É o mais abertamente milenarista dos Espíritos, profetizando profundas transformações no planeta Terra após o ano 2000. Apesar de sua popularidade, os escritos de Ramatis entraram em choque com as Federações Espíritas Paranaense e Paulista, que desistiram de publicar e endossar seus posicionamentos, mas nunca foi rejeitado *in totum* pelo Movimento Espírita organizado.

Há inclusive escritos assinados por Emmanuel – um dos Espíritos de referência do espiritismo onde aparece uma posição cautelosa, evitada de uma respeitosa distância, nem confirmando nem aceitando os posicionamentos de Ramatis.

Há, também livros psicografados por mais de um médium, como é o caso dos livros cuja psicografia é assinada por Chico Xavier e Waldo Vieira, em que André Luiz teria ditado alternadamente capítulos a um e outro médium, como *Evolução em Dois Mundos* (1963).

Além da referência intertextual, a legitimação e o efeito de verdade, na literatura espírita, passam por narrativas de intercâmbio com espíritos de significação central para a doutrina, como o de Kardec ou de Bezerra de Menezes, comparecendo em vários relatos do livro de Wantuil.

O próprio Allan Kardec iniciou esse ciclo de intertextualidade e legitimação interautoral na construção da verossimilhança espírita. O *Livro dos Espíritos* foi elaborado na forma de um colóquio de perguntas e respostas com os *Espíritos superiores*. No entanto, Kardec não marca a todo momento a mudança de autoria espiritual, provavelmente porque esta individualização atrapalharia a percepção de unidade do texto e coesão da autoria do “L.E.”, atribuída a um coletivo genérico *Espíritos superiores*, restando ao autor o papel de codificador. Os próprios espíritas diferenciam o papel de Kardec da autoria do conteúdo do livro, tido como *doutrina dos Espíritos*, e não de Kardec, ainda que o nome do codificador seja emblemático de sua identidade. A nominação de alguns destes autores espirituais só

ocorre em determinadas passagens do livro (quando trechos são assinados por exemplo, pelos Espíritos de Platão, Sócrates, São Tomás de Aquino, Confúcio, etc.⁹⁴).

Sobre a identidade dos espíritos que ditaram o texto, Kardec afirma:

Muitos viveram em épocas diversas na Terra, onde pregaram a sabedoria e a virtude. Outros, pelos seus nomes, não pertencem a nenhuma personagem cuja lembrança a História guarde, mas cuja elevação é atestada pela pureza de seus ensinamentos e pela união em que se acham com os que usam os nomes venerados. (Livro dos Espíritos, Prolegômenos, p. 49)

Mesmo o nome adotado pelo autor, Allan Kardec (pseudônimo de Hippolyte Léon Denizard Rivail), remete a uma existência pregressa, onde ele teria sido um sacerdote celta⁹⁵. Aubrée & Laplantine destacam que o nome “Kardec”, além de marcar a mudança de identidade, iniciando a trajetória espírita do autor (prática aliás comum aos ocultistas, como foi o caso de Eliphas Lévi), realiza uma identificação com o passado céltico da sociedade francesa, ou seja, o espiritismo nasce com a pretensão de uma identidade profundamente francesa.(Aubrée & Laplantine, p. 29)

Além disso, o respaldo da rede intertextual é constantemente reiterado nas obras de outros médiuns. Por exemplo, o livro *Violetas na Janela* (1993), psicografado por Vera Lúcia de Carvalho, relata as experiências da autora espiritual, uma certa Patrícia, que teria

⁹⁴- Os nomes evocados levam a uma auto-identificação do espiritismo com o que este presumiu ser a “Grande Tradição Intelectual da Humanidade”, como seu depositário. Outros nomes figuram em romances mediúnicos, como o de Vítor Hugo, que aparece assinando as psicografias de Zilda Gama e de Waldo Vieira.

⁹⁵- Léon Rivail Denizard Hippolyte (1804-1869), fundador do kardecismo, nasceu em Lyon, tendo exercido a profissão de educador, influenciado pelas idéias do pedagogo suíço Pestalozzi. Após 1854, muda de nome para Allan Kardec, dedicando-se a coligir os resultados de experiências espiritualistas e elaborar os livros que são considerados a Codificação da “Doutrina dos Espíritos”: “O Livro dos Espíritos”, “Livro dos Médiuns” e “O Evangelho Segundo o Espiritismo”, entre as décadas de 1850 e 1869.

falecido aos dezenove anos de idade. Na colônia espiritual em que mora, os costumes e as instituições são idênticas às narradas em *Nosso Lar – o aerobus* como meio de transporte, o bônus-hora como pagamento do trabalho, o *Umbral*, zona purgatorial não-organizada, semi-selvagem, onde residem os espíritos atormentados, etc. – havendo referência explícita, **não ao livro** *Nosso Lar* mas à **colônia vizinha** “Nosso Lar”, inserindo-se o relato de Patrícia no mesmo mundo definido pelo livro de Chico Xavier⁹⁶.

A vertigem perturbadora sobre a percepção corrente de autoria termina por confirmar a verossimilhança da visão de mundo espírita, na medida em que cada livro é apresentado e concebido como um nó de uma ampla rede de testemunhos e referências que remetem umas às outras, conformando um estreitamento dos laços entre o *mundo visível* e o *espiritual*. Nesse sentido pode-se afirmar que a crença espírita na interexistência dos mundos visível e espiritual, é trabalhada e reforçada pela intertextualidade dos textos espíritas, mas igualmente pelo prestígio dos médiuns, podendo-se igualmente falar de uma **interautoria** dos textos espíritas, no sentido de que o público leitor procura uma certa obra de um certo autor, chancelada pela credibilidade do médium⁹⁷.

Esta **interautoria** introduz um corte central no campo literário espírita, ou seja a polaridade *autor espiritual* / *autor encarnado*. O *autor espiritual* realiza uma obra

⁹⁶- Nunca é demais exagerar na importância de Chico Xavier, talvez a única unanimidade do espiritismo brasileiro. Os livros deste médium, tamanha é a rede intertextual que acabaram por produzir, efetivamente fundaram uma discursividade, uma linguagem que caracteriza o espiritismo “à brasileira”. As obras de Chico Xavier são de longe as mais citadas no meio literário espírita, tidas como a mais fidedigna referência para esclarecer pontos doutrinários do sistema espírita, logo após Kardec.

⁹⁷- Também nas críticas ao espiritismo a autoria é problematizada, como no caso do livro “O espiritismo no Brasil” (1961) do pensador católico Boaventura Kloppenburg, concebido como uma análise desmistificadora do espiritismo para orientação do público católico. No capítulo dedicado à psicografia, o autor levanta a tese da fraude do médium como explicação do fenômeno psicográfico. No caso de Chico Xavier, tratar-se-ia de um escritor com hábil capacidade de imitação do estilo de poetas conhecidos

mediúnica, enquanto o *autor encarnado* realiza ou uma obra própria, ou uma obra psicográfica, em conjunto com o primeiro⁹⁸. No entanto, é plausível trabalhar com a hipótese de que o leitor associa deliberadamente o *autor espiritual* com o médium. Se um médium pouco conhecido publicasse uma obra psicografada de André Luiz, certamente o meio espírita poria em dúvida sua credibilidade. Da mesma forma, se um *autor espiritual* desconhecido aparecesse recentemente em textos psicografados por Chico Xavier, ele imediatamente tornar-se-ia reconhecido, alçando o estrelato. A obra espiritual não tem autonomia plena em relação ao médium, é este que empresta o seu carisma de modo a marcar a individualidade, o valor e a notoriedade do *autor espiritual*.

A este respeito há uma útil formulação de Giumbelli (1997), onde é problematizada uma tensão essencial, entre a origem das mensagens psicografadas (espíritos) e sua codificação (humana), sendo esta fratura espíritos / homens – ou desencarnados / encarnados – uma dramática questão para os espíritas. De fato, desde Kardec, as mensagens mediúnicas sempre estiveram sujeitas ao escrutínio seletivo dos espíritas, não sendo qualquer mensagem aceita sem reservas ou discussão de seu valor e pertinência. Chico Xavier, por exemplo, sempre submeteu seus manuscritos mediúnicos à aprovação da Federação Espírita Brasileira, como fica claro no livro de Schubert (1986).

Essa questão articula-se às crenças espíritas sobre a arte e a função do artista, elaboradas numa série de livros tanto mediúnicos como ensaios de espíritas. Na reflexão

(referindo-se ao “Parnaso de além-túmulo”). Ou seja, para alguns polemistas e críticos do espiritismo, os autores espirituais são meramente **heterônimos** do autor-médium.

⁹⁸- Um autor nunca “morre” no espiritismo, ele apenas “desencarna”, estando eventualmente disponível para complementar sua obra na “esfera espiritual” ou ser convocado para dirimir questões entre os espíritas.

espírita ser escritor ou ser médium psicógrafo são expressões do mesmo “dom” literário. *O médium psicógrafo freqüentemente foi escritor em vidas passadas* – afirma Yvonne Pereira em *Devassando a mediunidade*. Mesmo os escritores vivos estão sob influência dos espíritos, sob a forma de *inspiração*. Esse dom literário é vivido como *provação* ou *missão*, categorias do sistema espírita, muitas vezes intercambiáveis (ora se vê como *missão* ora como *função* a tarefa do médium) e leva ao desenvolvimento de tarefas mediúnicas. Um médium analfabeto poderia psicografar, mas a falta de prática o levaria a prejudicar a pureza da comunicação mediúnica. Portanto, os espíritas sustentam que, se o médium como instrumento estiver mais afinado com o espírito, com os conhecimentos que lhe são passados e as cenas que aparecem nos romances, ele estará mais apto a cumprir a sua tarefa psicográfica. Ou seja, por mais que se idealize um médium inconsciente emprestando o seu corpo para a realização de uma psicografia pelo espírito, o fato é que sempre se concebe uma escrita compartilhada como um limite intransponível da atividade mediúnica, e que se articula igualmente com a percepção de uma participação do médium na composição da obra, como um instrumento que deve estar moral e intelectualmente afinado com o conteúdo de seu trabalho. A interautoria pressupõe uma escrita compartilhada, com inarredáveis influências de ambos os lados do trabalho mediúnico.

Outra questão discutida é a da permanência do estilo em vista da reorientação espiritualizante “pós-morte” dos autores que reaparecem. As dissonâncias entre o estilo de encarnado e o de desencarnado são atribuídas tanto a falhas na cominação, por depender de um instrumento-médium quanto por fatores de transformação de ênfases, sofridos pelo espírito, mais preocupados, ainda segundo Yvonne Pereira, com o conteúdo do que com a forma, que anteriormente os caracterizava.

Ora estamos tratando aqui de um “belo instrumental”, uma arte a serviço de uma causa, a divulgação da doutrina espírita, que sofre de uma oscilação básica entre fato e ficção. Ora o romance mediúnico é passado ao leitor como relato fiel de experiências, ora admite-se que, aqui e ali, houve uma ficcionalização com finalidades pedagógicas desses mesmos fatos. Se a moralidade engolfa a estética, o fato engloba a ficção na narrativa mediúnica. Ela constitui-se com pretensões de verdade, evocando um universo diegético “real” que a transcende. Assim, Camilo Castelo Branco e Oswaldo Cruz continuam suas vidas depois de mortos em *Memórias de um suicida* e *Nosso Lar*. Se a ficção é uma concessão ao leitor, o relato é a regra do mundo espiritual. Mas não se poderia conceber uma ficção espírita sem o concurso da prática do comentário dentro do texto ou metatexto de cunho doutrinário. Geralmente um personagem realiza a exegese espírita para o público como Clarêncio em *Nosso Lar*, ou o médico e os Espíritos em *Laços Eternos*.

Mesmo a associação autor / médium, pressuposta pela idéia de interautoria, deve ser nuançada. Há leitores que procuram pelas obras de “Zibia”, Zibia Gasparetto) e o nome do espírito-autor importa pouco. Outros procuram pelo título *Violetas na Janela*, sem menção alguma ao espírito Patrícia ou mesmo à psicógrafa Vera Lúcia de Carvalho. As referências às obras de Francisco Cândido Xavier também são de grande complexidade: Emmanuel e André Luiz são os que mais se individualizam, mas é sempre evidente a ligação com o médium e com sua biografia. Acredito que não há homogeneidade nem no público, que atualmente vai se segmentando, nem nos modos de se relacionar com a leitura de textos espíritas. O carisma que o leitor empresta à obra ou ao autor é função de seu relacionamento com o espectro de informações veiculado nas fontes de acesso a ambos.

Chico Xavier é objeto de um sem-número de histórias e Emmanuel personaliza-se em romances e livros doutrinários “de bolso”⁹⁹. Já sobre os Espíritos que ditam a Zibia Gasparetto (Lucius por exemplo), sabe-se muito pouco. O leitor lembra-se apenas da médium e de suas obras.

Aqui, somos remetidos para a dimensão da recepção dos textos espíritas, ou seja, como os leitores elaboram e devolvem esse interdiscurso. Isto fica mais claro em entrevista concedida por Chico Xavier ao escritor espírita Fernando Worm:

P: Muitos estão convictos de que em “Há dois mil” anos, você encarnou a personagem Flávia, a filha dileta do respeitável senador Públio Lêntulus. A mesma convicção se volta para a personagem Célia, de “50 anos depois”. De então para cá você tomou conhecimento, por via espiritual, de outras encarnações que vivenciou até a atual existência física?

R: A suposição de que tenha sido personagem nos romances de Emmanuel parte de companheiros amigos, não de mim.

P: O Espírito que assina André Luiz é um só ou são várias entidades iluminadas a se utilizarem desse pseudônimo para apresentação desse trabalho?

R: André Luiz escreve com muita independência, sempre ele mesmo, entretanto, admito que, como acontece a todo escritor responsável neste mundo mesmo, ele terá na espiritualidade maior muitos amigos experientes e sábios, com os quais toma apontamentos e conselhos, a fim de escrever consolando e instruindo, auxiliando e edificando sempre. (Suplemento do jornal Folha Espírita, outubro de 1995)

Em outra entrevista a Fernando Worm:

⁹⁹ Como em *Amor e sabedoria de Emmanuel* (1981), de Clóvis Tavares.

P: Chico, você confirma que seu mentor espiritual Emmanuel é o mesmo que, sob tal nome e no anonimato da Equipe Espiritual elaborou com Allan Kardec não só o Evangelho Segundo o Espiritismo, como as demais obras da Codificação grafadas a partir de 1856?

R: Creio que sim. Conservo para mim a certeza de que ele terá participado da equipe que colaborou na Codificação da Doutrina Espírita. A mensagem intitulada “O Egoísmo”, no capítulo XI, nº 11, de O Evangelho segundo o Espiritismo, em que se faz referência a Pilatos, é de autoria de nosso Benfeitor Espiritual. Não tenho dúvidas a esse respeito. (Worm, 1992, p. 25)

Essas curiosidades que o entrevistador colheu no meio espírita revelam a presença do leitor reelaborando e devolvendo o texto espírita, assim como refletindo sobre a autoria, de acordo com leituras variadas de uma matriz valorativa comum. O romance espírita, como os romances de um modo geral, despertam a inquietação de analistas e leitores sobre o seu processo de criação, gerando toda uma especulação paralela sobre o “contexto da obra literária”, cujas bases se assentam justamente na crenças a respeito da *vida pós-morte*, na *reencarnação* e na *interexistência*: se Chico Xavier seria o personagem real de romances, se teria realizado *viagens astrais a cidades espirituais*, de modo a diminuir a estranheza de seus relatos enquanto escrevia¹⁰⁰. Para compreender esta discursividade é preciso, portanto, relativizar a noção de contexto da obra, de modo a apreender a inflexão espírita de autoria.

¹⁰⁰ - Souto Maior (1994) conta que, quando Chico Xavier psicografava a obra “Nosso Lar” (de autoria espiritual de André Luiz), este teria realizado uma “viagem astral” de cerca de algumas horas visitando “Nosso Lar” sob a chancela de seus guias, com a finalidade de diminuir a estranheza do relato que aparecia sob seus olhos. Esta estranheza de um relato que aparece como um absoluto Outro em relação ao médium é também uma confirmação da autenticidade espírita de sua realização ou, em outras palavras, uma estratégia nativa de verossimilhança. No entanto, esta “estratégia” não é lida enquanto tal, identificando-se com uma experiência real.

A leitura de romances mediúnicos não se opera a partir do mesmo registro de outros tipos de literatura. Não se lê um livro como *Nosso Lar* da mesma maneira como se leria Jorge Amado, Érico Veríssimo ou Clarice Lispector. Mesmo que eventualmente os leitores coincidam, o horizonte de referência e as perguntas endereçadas aos gêneros divergem, para usarmos as categorias da estética da recepção¹⁰¹. O público leitor de romances espíritas busca a continuidade literária de um tipo de experiência ligada à cosmologia própria do kardecismo, que enfatiza a realidade da vida após a morte, a reencarnação e a confirmação da vigência das leis morais espíritas, não dissociando a fruição literária da busca de um “aprendizado edificante”, que enriqueça a identificação com este sistema de crenças através de um tipo de literatura onde o que se busca é justamente a verossimilhança e não a riqueza literária ou a inovação formal, o que se esperaria de um romance, onde se alicerça o enorme prestígio dos romances mediúnicos que pretendem relatar a experiência pós-morte de indivíduos, seu despertar num mundo composto por colônias e cidades espirituais, espécie de construção do imaginário espírita que guarda o estatuto de experiência indiscutivelmente verdadeira para os fiéis. Isto confirma o caráter híbrido do espiritismo: sendo uma religião essencialmente letrada, ele se utiliza de um mecanismo de atribuição de autoridade textual próprio da tradição escrita: a revelação. No entanto esta revelação pode adquirir um caráter explicitamente literário, unindo o prestígio da autoridade textual a questões de ordem estética, à fruição não dissociada da edificação. O romance, gênero literário por excelência, foi o instrumento escolhido não apenas porque ele *desempenha a função mítica na sociedade democrática e*

¹⁰¹ - Numa entrevista informal com uma leitora de livros espíritas, esta afirmou que lia essa literatura em busca de *instrução*, que havia se alfabetizado ao descobrir a literatura espírita e que não perdia muito tempo lendo jornais. “Imagina se eu desencarno um dia sem saber o que me espera?” sustentou esta senhora, que atendia no balcão de uma livraria espírita em Porto Alegre.

secular, como lembra Umberto Eco (1998), mas porque o próprio ideal de cidadão de uma sociedade democrática está ligado à posse e ao cultivo humanista de uma certa formação beletrista, garantida pela escola (Leenhardt, 1999).

Não por sucessivas iniciações que afirmassem uma dependência ritualmente controlada como no caso da relação fiel e santo nas religiões afro-brasileiras, mas através, como já havia salientado Cavalcanti do estudo, da caridade e da mediunidade, pilares sistema ritual espírita. Nesse sentido, como as outras mediunidades e como a inclusão desta na premissa doutrinária geral da necessidade de evoluir, há interessantes implicações, ligadas à ênfase anti-ritualista do sistema. Em primeiro lugar o antiritualismo, que iluministicamente parece promover uma quebra de grilhões de uma tradição externa e vazia não quebra completamente com a existência de ritos no espiritismo mas multiplica as suas expressões idiossincráticas e a variabilidade de nuances nos centros espíritas, unidade básica de vivência social da religião. Desnecessário demonstrar o peso de seu sistema ritual, especialmente no tocante à mediunidade. Importa apenas salientar que ele concede alta importância a uma dimensão interna no desenvolvimento e na expressão do transe, ou seja, afrouxa uma codificação excessiva em nome de uma codificação genérica de gestos e procedimentos rituais cujas lacunas são supridas por uma espécie de costume local, pela autoridade dos membros proeminentes da rede de relações no centro e no movimento espírita e, finalmente, por um sistema de referências eruditas em comum. Ora, dado o diacronismo e o sistema normativo com tendências abstratas, a fabulação mítica o tende a ser projetada na linha diacrônica através de narrativas que preenchem as lacunas de explicação (encontro do normativo com o caso particular). No entanto, na falta de um ciclo ritual e de etapas de uma agenda religiosa prévia que pudesse demarcar as diferentes fases de evolução ao longo da vida de um indivíduo, ou marcar periodicamente datas, períodos

do ano de concentração e de afrouxamento dos laços sociais, tudo isso refluí, como efeito inesperado, numa saturação de sentido atribuída a cada pequena situação da vida do espírita, progressivamente reconstruída a luz de uma nova chave de construção de sentido. Ou seja, é esta mesma ênfase diacrônica e narrativa do espiritismo que fará com que cada escolha, nas histórias espíritas, seja vivida como um rito de passagem ou uma prova onde se delineia uma fabulação em que as relações ajudam a integrar e são julgadas de acordo com a casuística embutida em seu sistema normativo e classificatório¹⁰².

Assim, o protagonista André (supostamente o narrador intradieético que se confunde com o autor espiritual de *Nosso Lar*) após um período liminar de alguns anos de perambulação semianimalizada na zona do Umbral, pede ajuda com autêntico fervor religioso e é levado a um posto de socorro da colônia espiritual. Lá ele toma contato com uma série de tutores responsáveis por sua reeducação, que lhe fazem compreender os motivos de seu desencarne.

Sem pretensão de elaborar uma crítica literária, importa ressaltar que este livro – como outros de Chico Xavier – forneceu um molde de referência e uma linguagem para a escrita espírita no Brasil, incluindo-se as interessantes *notas do autor espiritual*, no pé de algumas páginas¹⁰³. Nesse sentido, não é exagerado afirmar que tanto a chamada *Série André Luiz* (composta de vários volumes além de *Nosso Lar*) quanto as obras *ditadas* a

¹⁰² Por exemplo, em *Estudando a Mediunidade* do escritor espírita Martins Peralva (1956), que se baseia nas obras de André Luiz, os casamentos são divididos em ‘acidentais, provacionais, sacrificiais, afins e transcendentes mas não há um julgamento *a priori*.

¹⁰³ - A própria identidade do “Espírito” André Luiz é objeto de mistério e especulação junto ao meio espírita - muitos afirmam que ele “teria sido Oswaldo Cruz” - contribuindo para incentivar a produção de falas sobre a literatura espírita, bem como para reforçar o papel de Chico Xavier no espiritismo brasileiro. Não estou absolutamente convicto de que as *notas de autor espiritual* tenham surgido em “Nosso Lar”, mas

Chico Xavier por Emmanuel, cumpriram um papel fundamental na orientação do movimento espírita brasileiro, sendo a fonte escrita mais respeitada e consultada, após as obras de Kardec.

Vale salientar que os romances mediúnicos são lidos como expressões fiéis de uma *esfera espiritual*, que não apenas tem a mesma realidade da crença do público leitor como infunde densidade a esta crença. Tal como havia pontuado Prandi (1996) para a esfera da cura, eles podem representar uma etapa de adesão a um sistema de significados em que todas as dimensões da vida do converso são progressivamente ressemantizadas à luz desta crença. Deste modo, a cultura bibliográfica suposta pela literatura espírita – dimensão fundamental da cultura e do movimento religioso kardecista no Brasil – não apenas alimenta uma grande discursividade junto ao seu público leitor, como é um dos grandes pilares de sustentação e difusão do espiritismo no Brasil.

3 CHICO XAVIER E A CULTURA BRASILEIRA

Exatamente um ano após a partida de minha mãe eu fazia parte de um grupo de pessoas que, com Chico Xavier à frente, participavam de uma peregrinação a um bairro humilde de Uberaba.

Fazia-se o “Culto do Evangelho no Lar” frente a um casebre previamente escolhido e ao ar livre.

A circunstância de me achar ali na condição de um forasteiro em visita a uma cidade bela e acolhedora não me impediu de observar e registrar mentalmente algo que, desde logo, me pareceu significativo. Ante aquelas seis ou sete centenas de criaturas humildes, com dezenas de crianças maltrapilhas ou seminuas, a figura simples e veneranda do médium de Uberaba, ele próprio a encarnação da humildade pregando a céu aberto e em amplo contato com a natureza, me parecia a genuína revivescência dos primeiros cristãos na Terra, lembrava a figura de São Francisco de Assis junto aos pobres da Úmbria. (Worm, 1992, p. 55)

A relação entre cultura letrada e espiritismo kardecista, no Brasil, está diretamente relacionada à ascensão do modelo mítico de espírita exemplar, representado pela biografia do espírita mineiro Francisco Cândido Xavier, conhecido como Chico Xavier¹⁰⁴. Médium psicógrafo com uma prodigiosa produção, que ultrapassa aos 400 livros em quase 70 anos de produção mediúnica, Chico é a principal referência do espiritismo no país. É minha intenção interpretar as linhas básicas da trajetória de Chico Xavier à luz da rápida mitificação de que foi objeto. A relação entre vida e obra do médium será considerada à luz de um modelo de espírita exemplar, construído por um código cultural que busca sintetizar os personagens paradigmáticos do “santo” e do “caxias”, e onde as principais linhas kardecistas de interpretação da cultura brasileira ao longo do Século XX aparecem

¹⁰⁴ Em verdade, a mitificação do espiritismo brasileiro começou por Bezerra de Menezes, que passa a ser o médico por excelência do mundo espiritual. As atividades de cura acabam passando

condensadas, projetadas na unidade mediúnica da obra e na exemplaridade valorativa de sua trajetória.

Interpretar na chave mítica a vida de Chico Xavier significa que os personagens, ações e eventos das principais histórias espíritas têm algo de interdependente, atual (no sentido de uma temporalidade fechada e sincrônica) e reversível. Na esteira da contribuição estruturalista, os mitos não apenas mantêm uma espécie de contemporaneidade como promovem uma elaboração semântica dos principais valores, problemas e dilemas do grupo sob o manto de narrativas exemplares. Nas histórias que circulam sobre Chico Xavier, impera uma espécie de pancronia, em que os protagonistas, espíritos ou encarnados, integram uma grande trama narrativa, perpassada pela mesma rede de relações através dos tempos. A mitologização espírita em pauta opera a passagem entre um conjunto de personagens frouxamente articulados, num grupo formalmente construído por propriedades comuns para só então passar ao desvendamento ou “revelação” de um feixe de relações substanciais (parentesco, carma, vidas anteriores, relações de simpatia ou antipatia entre os indivíduos envolvidos), transformando a aparente contingência em narrativa e necessidade diacrônica. Deste modo, são “descobertas” afinidades entre atores até então desconhecidos, como Emmanuel, mentor de Chico Xavier, e a “equipe da codificação” do *Livro dos Espíritos* à época de Allan Kardec. Tudo se passa como se os principais personagens da história espírita pertencessem a uma mesma rede social, na visão do grupo, que ultrapassa os limites de espaço e de tempo e cujo ponto de integração é o “plano espiritual”.

sempre pela “equipe do Dr. Bezerra”. No entanto isso só aconteceu vários anos depois de sua morte, enquanto Chico é cultuado em vida.

O lugar de destaque absoluto de Chico, como expoente maior da religião espírita no Brasil do século XX, o nível de fabulação em torno de sua vida por parte de seus leitores, admiradores, adversários ou simplesmente curiosos, a redundância das histórias contadas numa razoável quantidade de biografias escritas – como versões do mesmo mito – tudo isto permite afirmar que há um esquema mítico em operação. Como narrativa que ilustra um grande ponto de inflexão na história do movimento espírita, o mito Chico Xavier opera em mais de um nível, tendo contribuído tanto para firmar um paradigma de práticas religiosas não anteriormente estabelecidas, como o Culto do Evangelho no Lar, quanto para estabelecer um conjunto autônomo de referências, em termos da escrita espírita no Brasil, dos anos 1940 em diante. Por isso saliento que, ao interpretar algumas linhas mestras de que o mito se compõe, não tenho um interesse historiográfico ou mesmo de biógrafo em “diferenciar a vida da obra” ou a sua trajetória social com a fabulação de que se reveste. Ambas pertencem ao mesmo texto como camadas indissociáveis de uma construção mítica. No entanto, posso eventualmente chamar a atenção para determinadas repercussões concretas, sociais e históricas, da circulação de idéias, narrativas e textos de sua autoria, na medida em que impliquem em novidade e transformação na consciência e na prática do kardecismo no Brasil.

Assim, ao examinar a narrativa biográfica de Chico Xavier como um mito exemplar que necessariamente envolve a constituição de uma santidade, desejo salientar a acomodação do espiritismo ao ambiente cultural brasileiro, principalmente por sincretizar-se com a “cultura católica-brasileira” e com a movimentação nacionalista no Brasil dos anos 30 em diante, encontrando em sua vida e obra uma nova tentativa de síntese que abarcasse todos esses pontos. A despeito das compreensíveis objeções de Chico e do movimento espírita ao livro de R.A. Ranieri (s. d.), *Chico Xavier: um santo para nossos*

dias, ele expressa toda a ambivalência da relação desta religião com o catolicismo, de quem retira a gramática simbólica e os valores subjacentes ao modelo católico de santidade atualizado por sua imagem e mito.

A idéia de uma cultura “católico-brasileira”, como identificação amalgamada de ambos os traços, foi desenvolvida por Pierre Sanchis (1994_a). É também neste autor que vou me basear ao falar de sincretismo, especialmente quando ele propõe a dessubstantivação deste conceito, inspirada na discussão de Lévi-Strauss sobre o totemismo. Ainda para Sanchis (1994_b), o sincretismo é uma estrutura ou tendência conceitual abstrata do pensamento humano, resultante da influência que costumes, sistemas simbólicos e estruturas do pensamento exercem sobre os seus vizinhos. A implantação social do espiritismo no Brasil não é alheia a este fenômeno, mas não há um reconhecimento explícito da influência católica, a não ser da parte de críticos e dissidentes dentro do movimento espírita. Creio que o caso Chico Xavier mostra que o espiritismo kardecista está longe de ser apenas uma tendência européia, branca e de classe média, ou uma mera matriz de religiosidade¹⁰⁵. Do contrário, a dominante cultura católico-brasileira impregnou e impregnou-se dos diferentes espaços, tradições e atores que a vivenciam no cotidiano das grandes cidades brasileiras ou seja, trata-se de um amálgama sincrético de catolicismo e kardecismo que ganha uma definitiva referência nacional na vida e na obra do médium mineiro.

A vida e a obra de Chico se conectam, não apenas por seu caráter de maior médium do país, ou porque a sua trajetória pessoal se confunde com os rumos do

¹⁰⁵ Em classificação

espiritismo brasileiro, ou mesmo porque os seus livros psicografados se apresentam como testemunhos¹⁰⁶ mas, sobretudo, porque a sua personalidade e biografia são imediatamente lidos na ordem do extraordinário, do mítico e do santificado, *malgré lui* (e a despeito da oposição do espiritismo ao culto dos santos). Em Chico Xavier há um nível de fusão entre pessoa e obra que ultrapassa qualquer parâmetro usado para avaliar escritores leigos, a despeito do fato de que a sua notabilidade como médium é oriunda originalmente da psicografia. Ele é o grande “personagem” da narrativa do kardecismo no Brasil moderno, ilustrando as ambigüidades e dilemas de seus caminhos no século XX, principalmente na complexa relação do movimento espírita com a cultura católico-brasileira. Falar de sua vida e de sua obra é como usar um jogo de espelhos, sem poder estabelecer uma clara distinção entre o que é um e o que é outra. Chico é mítico porque os níveis de vida, obra, feitos mediúnicos e literários, poderes e valor imputados não se distinguem na construção do leitor. De qualquer modo, ele é sempre um personagem cercado de uma aura paradigmática, depositário e modelo biográfico de uma proposta religiosa de alta reverberação na sociedade brasileira, além de ter cumprido um papel básico na criação de um espiritismo “à brasileira”.

Chico é o espírita modelar porque tudo em sua vida e obra dão testemunho do sistema de valores do espiritismo kardecista, além de realizar, como nenhum outro médium, o ideal de uma interautoria ou parceria autoral psicógrafo x espírito. Essa parceria, em verdade, é a realização de uma dependência voluntária dos homens perante a esfera religiosa, cuja máxima expressão é uma espécie de renúncia a uma vida ordinária,

¹⁰⁶ “Testemunhos” nos dois sentidos, provas candentes de fé e depoimento onde supostamente o fato engloba a ficção.

exemplificada pela vida do médium. Trata-se aqui de um personagem cujos percalços biográficos nunca permitiram que construísse ou “optasse” por uma história individual, realizando-se sempre como cumprimento de *missão programada*, no eixo cristão do sacrifício ou doação ao outro, na linha de uma *imitatio christi*, não sem a exposição de sofrimentos acarretados. Chico é freqüentemente representado como o “homem coração”, o que representa uma renúncia à individualidade material e ao insulamento numa rede isolada de relações de amizade ou de parentesco. Nesse sentido sustento que o modelo mítico atualizado em sua biografia busca realizar uma síntese entre paradigmas culturais que Roberto DaMatta denominou de “renunciante” e de “caxias”: dificilmente uma biografia reuniu numa única pessoa a renúncia e a adequação resignada às normas de disciplina no mundo secular como em sua narrativa biográfica.

Muitas biografias e artigos foram escritos sobre Chico Xavier, assim como um incontável número de entrevistas. Entre as várias consultadas¹⁰⁷, estão as obras de Ubiratan Machado (1992), Suely Schubert (1986), R. A. Ranieri (s.d.), Ramiro Gama (1986) e Marcel Souto Maior (1994), entendendo-as como variações convergentes de uma mesma narrativa mítica¹⁰⁸. Não apenas por serem amplamente citadas, mas porque elas ajudam a construir e atualizam uma vida que é de domínio público, repondo as questões que o caso Chico Xavier trata, principalmente sobre o caráter do espiritismo no Brasil, a meio passo entre uma piedade católica tradicional, popular, relacional, ligada a uma “circuito de

¹⁰⁷ As obras sobre Chico Xavier estão referidas na bibliografia.

¹⁰⁸ As obras de Ramiro Gama e de R.A. Ranieri aproximam-se de modos populares e orais de contar casos, com intervalos descontínuos entre as pequenas narrativas, enquanto as de Souto Maior e Machado assemelham-se mais a um gênero biográfico. Schubert teve acesso ao epistolário de Chico com companheiros da Federação Espírita Brasileira, especialmente Wantuil de Freitas, com quem correspondeu-se intensamente durante a década de 40. Seu estilo é mais sóbrio de que

intercessão e graça” e também a uma proposta de caráter cívico e racionalista, erudita e científica, letrada e meritocrática, oriunda do espiritismo kardecista mais ortodoxo. A tentativa de síntese operada entre os paradigmas do “santo” e o do “caxias” expressa ainda a composição espírita entre duas vertentes separadas na sociedade brasileira do século XX, cada qual com o seu *ethos*, a religião e o Estado, o sagrado e a ordem secular. Creio que este é um dos dilemas centrais que o mito Chico Xavier elabora, como um problema não apenas do espiritismo mas da própria realização da cultura brasileira no século das ideologias e da afirmação da identidade nacional e cultural do estado brasileiro.

Seguindo a tradição estruturalista, destaco o caráter de desdobramento das consequências de um tempo anterior do mito, com maior atualidade e valor que outros eventos subseqüentes, na verdade desdobramentos secundários dos grandes temas e episódios ali relatados¹⁰⁹. Assim, o período formativo de Chico Xavier terá um peso decisivo na explicação de outros períodos e a maioria das questões que formula ganham uma presença em sua narrativa desde tenra idade.

3.1 Elementos Biográficos

Filho de um modesto vendedor de bilhetes de loteria e de uma mãe dona-de-casa,

os outros autores, destacando mais aspectos íntimos da personalidade de Chico do que feitos mediúnicos sem no entanto destoar do padrão mitologizante geral encontrado nas narrativas.

¹⁰⁹ Na verdade, Lévi-Strauss discorre sobre isso em *A estrutura dos mitos* (1975), ao destacar a contemporaneidade presumida da Revolução Francesa, como mito de origem, que a todos diz respeito, daí a sua atualidade. A sincronicidade e atualidade do mito está no trabalho de anulação da diferença presente/passado que desliga o ritmo da narrativa do tempo ordinário operação por meio da qual o presente atual torna-se desdobramento de um presente anterior.

Francisco Cândido Xavier nasce em 1910, no seio de uma família pobre da pequena cidade de Pedro Leopoldo, em Minas Gerais. A mãe, dona Maria João de Deus, uma senhora simples e bastante piedosa em seu catolicismo, morre quando o pequeno Chico tem apenas cinco anos de idade. Incapaz de criá-los, o pai distribui os nove filhos na parentela. Chico será criado pela madrinha e antiga amiga de sua mãe, Rita de Cássia, que logo se mostra uma pessoa cruel, vestindo-o de menina e aplicando-lhe surras diariamente, a qualquer pretexto e, mais tarde, sob a alegação que o “menino tinha o diabo no corpo”. Usando, a princípio, uma vara de marmelo, Rita passa a cravar-lhe garfos de cozinha no ventre, não permitindo que o garoto os retirasse, o que lhe ocasiona terríveis sofrimentos. Os únicos consolos de Chico consistiam nos diálogos com o espírito de sua mãe: o menino viu-a após uma prece, junto à sombra de uma bananeira no quintal da casa. A mãe recomenda “paciência, resignação e fé em Jesus” ao garoto.

A madrinha ainda criava outro filho adotivo, Moacir, que sofria de uma ferida incurável na perna. Rita decide seguir a simpatia de uma benzedeira, que consistia em fazer uma criança lamber a ferida durante três sextas-feiras em jejum, sendo a tarefa atribuída ao pequeno Chico. Revoltado com a tarefa Chico conversa novamente com a mãe, que lhe diz que a simpatia não é remédio, mas poderia aplacar a ira da madrinha, esta sim colocando em risco a sua vida. Os espíritos se encarregariam da cura da perna. Sarado o irmão de criação, Rita de Cássia melhora o tratamento dado a Chico.

Seu pai casa-se novamente. A nova madrastra, dona Cidália Batista (descrita como uma mulher “generosa”, de “grande coração”) exige a reunião dos nove filhos, pondo fim à diáspora familiar. Dona Cidália ainda terá mais seis filhos com o pai de Chico, João Cândido Xavier. Por insistência da Madrastra, o garoto é matriculado na escola. Nessa

época, o espírito Maria João de Deus pára de manifestar-se. Chico começa a trabalhar vendendo os legumes da horta da casa.

Freqüenta poucos anos de escola. Ali, como na Igreja, a vidência de Chico continua a acontecer em abundância. Durante uma aula do 4º ano primário, Chico afirma ver um homem que lhe dita as composições, mas ninguém lhe dá crédito e a professora não se importa. Sua redação, feita sob o ditado deste espírito, ganha menção honrosa em concurso estadual de composições escolares comemorativas do centenário da Independência, em 1922. Enfrenta o ceticismo dos colegas, que lhe acusam de plágio. Chico submete-se com êxito ao desafio de improvisar uma redação (com o auxílio do espírito) sobre o grão de areia, um tema escolhido ao acaso.

Cidália pede que Chico aconselhe-se com a mãe sobre como evitar que uma vizinha continuasse a furtar hortaliças de sua casa e esta diz-lhe para torná-la responsável pelo cuidado da horta. Findam os roubos.

Assustado com a mediunidade de Chico, seu pai pensa em interná-lo. O padre Scarzelli examina o garoto e conclui que seria um erro a internação, tratando-se apenas de “fantasias de menino”. Scarzelli simplesmente aconselha a família a restringir as leituras do garoto, tidas como responsáveis pelas fantasias. Aconselha, ainda, colocar Chico no trabalho. Chico, então, ingressa como operário numa fábrica de tecidos, onde é submetido a rigorosa disciplina de trabalho, função que lhe afeta os pulmões.

Chico pára de estudar e muda de emprego, trabalhando como caixeiro de venda, ainda em rigorosos horários. Apesar de católico devoto e das penitências e contrições prescritas pelo padre confessor, Chico não pára de ter visões e conversar com espíritos.

Aos dezessete anos, em 1927, Chico depara-se com a morte de sua madrastra Cidália, e com a loucura de uma irmã, que descobre ser causada por um processo de obsessão espiritual. Orientado por um amigo, Chico inicia-se no espiritismo, fundando o centro espírita Luís Gonzaga num barracão de madeira de seu irmão. Recebe nova mensagem de sua mãe, sob a supervisão do espírito Emmanuel, onde lhe é recomendado o estudo das obras de Allan Kardec e o cumprimento de seus deveres. Por ordem dos espíritos, inicia-se na prática da psicografia, que aperfeiçoará nos quatro anos subsequentes¹¹⁰. Pela sua psicografia começam a manifestar-se diversos poetas falecidos, somente identificados a partir de 1931. Prepara *Parnaso de Além-Túmulo*, onde psicografa poesias ditadas por espíritos de poetas brasileiros e portugueses. Começa a sofrer ofensas de críticos e adversários. O espírito Maria João de Deus lhe veda qualquer tipo de revide. Nesse período descobre ainda a existência de uma catarata, que lhe acompanhará a vida inteira. Emmanuel e Bezerra de Menezes orientam Chico para tratar-se com os recursos da medicina humana e não contar com privilégios dos espíritos.

1931 é o ano da maioridade do médium e do encontro com seu mentor Emmanuel, “à sombra de uma árvore, na beira de uma represa” (Souto Maior, op.cit. p. 31). Informando-lhe sobre a sua missão de psicografar uma série de 30 livros, Emmanuel lhe diz que são exigidas três condições, “disciplina”, ”disciplina” e “disciplina”. Outra orientação do mentor, que se mostrará inflexivelmente severo durante toda a sua vida é a de:

¹¹⁰ Nesta mesma época, em 1929, o espírito Emmanuel induz a Carmen Perácio a *cena fluídica* de uma “chuva de livros” caindo sobre a cabeça de Chico, como anúncio do futuro do médium psicógrafo.

(...) procurar os ensinamentos de Jesus e as lições de Allan Kardec e, disse mais, que se um dia ele, Emmanuel, algo me aconselhasse que não estivesse de acordo com as palavras de Jesus e de Kardec, que eu devia permanecer com Jesus e Kardec, procurando esquecê-lo (In: Texto produzido pela Federação Espírita Brasileira e publicado no site da FEB na Internet, s.d., p. 3)

Mais tarde, Chico descobre que Emmanuel havia sido um senador romano Publius Lëntulus, posteriormente nascido como escravo judeu e simpatizante do cristianismo na velhice. Na encarnação seguinte seu mentor voltaria como o padre jesuíta Manoel da Nóbrega, ligado à evangelização do Brasil. Em 1932, a publicação do *Parnaso de além-túmulo* causa espécie entre os literatos brasileiros, cujas opiniões se dividem entre o reconhecimento e a acusação de pastiche. O impacto é aumentado quando se sabe que o livro tinha sido escrito por um “modesto caixeirinho” de armazém do interior de Minas Gerais, que mal completara o primário. Os direitos autorais de suas obras são concedidos à Federação Espírita Brasileira. Inicia a sua relação com Manuel Quintão e com Wantuil de Freitas, prócere da FEB, responsável pela publicação de sua obra. Chico continua com seu emprego de caixeiro e com suas funções no centro espírita, atendendo os necessitados com receitas e conselhos e psicografando as obras do além.

Paralelamente, inicia uma longa série de recusas de presentes e distinções, que perdurará por toda a sua vida, como no caso do milionário Federico Figner, cuja vultosa soma concedida ao médium como parte de sua herança foi repassada à Federação Espírita Brasileira. Junto ao crescimento de sua notoriedade, ampliam-se também os ataques de

adversários – que tentam ofendê-lo e desmoralizá-lo - e de *inimigos espirituais* – que buscam atingi-lo com fluidos e tentações¹¹¹.

Nos anos 30 as obras mais importantes posteriores ao *Parnaso de Além Túmulo* são os romances do ditados por Emmanuel e a famosa obra do espírito Humberto de Campos, *Brasil, Coração do Mundo, Pátria do Evangelho*, onde a história do país recebe uma interpretação mítica e teológica.

Após o aparecimento do espírito Humberto de Campos, Chico Xavier, já célebre, não apenas surpreende o país e o próprio meio espírita, mas começa a enfrentar problemas com a viúva de Humberto, resultando no famoso processo em que se pleiteavam obrigá-lo os direitos autorais pelas obras psicografadas, caso se confirmasse a autoria do famoso escritor maranhense. A defesa de Chico foi bancada pela Federação Espírita Brasileira (que resultou posteriormente no clássico espírita *A psicografia perante os tribunais*, do advogado Miguel Timponi, 1985). O juiz decidiu que os direitos autorais referiam-se à obra reconhecida em vida do autor, não havendo condição do tribunal se pronunciar sobre a existência ou não da mediunidade. A mãe de Humberto apóia o médium. Chico passa a trabalhar como funcionário público no Ministério da Agricultura, na função de auxiliar de serviço. Não há nenhum registro de falta ao trabalho em toda a sua carreira de funcionário público.

Maior clássico do espiritismo brasileiro, o romance *Nosso Lar*, de 1943 é, de longe, o livro mais vendido e divulgado da extensa obra mediúnica de Chico Xavier. Trata-se do

¹¹¹ - Souto Maior relata uma tentativa de linchamento espiritual e o episódio dos espíritos de moças nuas em sua banheira, o que interpreto com base na condição de liminaridade de Chico, em

primeiro de uma extensa longa série de livros cuja autoria é atribuída ao mais científico e “sociológico” dos autores espirituais que lhe ditaram mensagens, o espírito André Luiz, que teria sido Oswaldo Cruz em encarnação anterior. A celebridade de Chico Xavier não cessa de crescer. Cada vez mais pessoas acorrem em busca de curas e mensagens ao médium da pequena Pedro Leopoldo, que se torna um centro informal de peregrinação .

Morre na miséria o antigo patrão, José Felizardo. Chico empenha-se em arranjar um enterro digno ao antigo amigo, pleiteando doações de casa em casa. Segundo Ubiratan Machado, *até mesmo um mendigo cego doou-lhe toda a fêria do dia*. (1996, p. 53). Já célebre, em 1958, Chico enfrenta um novo escândalo, dessa vez por conta das denúncias do sobrinho, Amauri Pena, filho da irmã curada de obsessão, que levou Chico ao espiritismo. O sobrinho, ele mesmo médium psicógrafo, anuncia-se pela imprensa como falso médium, um pastichador muito capaz, acusação que estende ao tio médium. Chico defende-se em seu estilo habitual, extremamente suave, negando ter qualquer proximidade com o sobrinho. Já com antecedentes de alcoolismo e com sérios remorsos pelos danos causados à reputação do tio, Amauri é internado num sanatório psiquiátrico em São Paulo, onde vem a falecer.

Chico conhece o jovem médico e médium Waldo Vieira, com quem psicografará várias obras em comum, até a ruptura de ambos, alguns anos depois. Muda-se para Uberaba em 1958, onde reside até hoje. Continuou a psicografar inúmeras obras cujo total contabiliza mais de 400 títulos publicados, passando a abordar também os temas que marcam o mundo a partir da década de 1960, como o sexo, as drogas, a questão da

sua relação material com o mundo espiritual e espiritual com o mundo material.

juventude, a tecnologia, as viagens espaciais, o homem artificial, etc. Uberaba vira centro de peregrinação informal de caravanas que chegam diariamente na esperança de um contato com Chico Xavier. Chama a atenção a publicação de livros de “mensagens” cartas psicografadas por parentes falecidos que foram a Uberaba na esperança de procurar um contato mediúnico por intermédio de Chico. Continuam as campanhas de distribuição de alimentos e roupas para os pobres da cidade. Chico visita a América do Norte e a Europa para tratamento de saúde e missão de divulgação do espiritismo.

Na década de 70, Chico participa de programas de televisão que têm uma enorme audiência. Além dos problemas de pulmões e da catarata, passa a sofrer de angina. Em 1981 é proposto ao prêmio Nobel da paz, que não ganha. Sua fama se amplia internacionalmente, tendo várias de suas obras vertidas em diversas línguas, assim como ganha adaptações para telenovelas. Ao final dos anos 90, Chico já conta com mais de 400 títulos de livros psicografados, estando ainda em atividade no momento em que escrevo essas linhas.

Nos anos 90 calcula-se em aproximadamente 50 milhões os livros espíritas circulando no Brasil, dos quais 15 milhões pelas psicografias de Chico Xavier e 12 milhões das obras de Kardec (estimativa de Santos, 1997, p. 89).

3.2 Eixo Religioso I: Relação Sincrética com o Catolicismo

Da mesma forma que Roland Barthes (1971) assinalava que não há elementos não-significativos para a obra a arte, presumo igualmente que não há elementos na biografia de

Chico que não possam ser apropriados numa chave mítica e “hagiográfica”. O ponto mais importante na consideração do lugar do mito Chico Xavier na cultura e na religião do Brasil do século XX reside no amálgama que realiza entre o espiritismo com um catolicismo tido como mais simples e familiar, desde os episódios de infância e juventude. A vida de Chico desenvolve-se numa típica carreira de santidade – com seus ingredientes de sacrifício, renúncia e glória - a despeito da negação espírita do culto aos santos. Da morte da mãe, Maria João de Deus, passando pelos rigores sofridos durante a tutela da madrinha, Rita de Cássia, até o morte de Cidália, sua madrasta, dos cinco aos dezessete anos, é todo por intensos sofrimentos, provas e descobertas. No desenrolar dessa etapa formativa, a unidade familiar bem como as influências decisivas no menino Chico giram completamente em torno da figura materna ou de suas substitutas. A morte da mãe inicia a diáspora familiar, só terminada com o recasamento do pai com Cidália. A ênfase na figura materna nunca deixará de povoar as manifestações públicas de Chico Xavier, assim como os próprios textos mediúnicos. É justamente esse destaque atribuído à “mãe” como formadora moral, influência decisiva no âmbito familiar e intercessora privilegiada no plano espiritual que é construída nesta trajetória de juventude. Desde cedo inspirado pela devoção católica da bondosa mãe, esta continua a orientá-lo após a morte, como tutora espiritual e elo de ligação com a continuidade familiar.

Em oposição ao papel da mãe, não há destaque algum para pai, João Cândido, na vida de Chico. Sempre em potencial tensão com o filho, o pai tem um papel distante, mostrado como um personagem fraco e dependente da ação dos outros, incapaz de manter por si só a coesão da família. Mero coadjuvante, ele doa o pequeno Chico em tenra idade para a cruel madrinha. Mais tarde, pouco compreensivo com as faculdades mediúnicas do filho, considera a possibilidade de interná-lo num sanatório. Na fase adulta de Chico, João

Cândido meramente se conforma com a celebridade do filho, não sem antes ter insistido para que o médium usasse os seus poderes no sustento da casa. Depois da morte de Cidália não é João Cândido, mas Chico que assume a criação de seus meio-irmãos menores. Com o desenrolar da narrativa, o papel do pai vai sendo obscurecido, não tendo influenciado a formação moral, religiosa ou outros aspectos da vida de Chico. Também não são registradas manifestações mediúnicas do espírito do pai após a sua morte, em 1960.

À piedade e bondade da mãe natural opõe-se a extrema crueldade da madrinha, que será a primeira a acusá-lo de ter o “diabo no corpo”, ao modo de seus futuros oponentes religiosos. Rita de Cássia, que o cria após o falecimento de Maria João de Deus, não tem uma relação de parentesco com Chico: é uma mulher aparentemente sem uma família definida, sem portanto uma integração consistente numa estrutura moral que lhe pudesse atribuir um papel como mãe e esposa. Ou seja, do ponto de vista da ideologia moral em foco, ela tem um *status* altamente ambíguo, como mulher sem laços e frouxamente relacionada com a família de Chico. “Madrinha”, ou seja, definida através de uma relação de pseudo-parentesco (no caso, fundada na “amizade” e não no “sangue”) ela forma uma pseudo-família com os enteados Chico e Moacir, revelando-se perigosa ao tornar-se “madrasta”. Apesar da amizade prévia com Maria João de Deus, ela permanece como uma pessoa “de fora”, uma estranha, alheia aos imperativos códigos de sangue. Mas como madrastra substituta, sua influência é forte, mas negativa. No entanto, ela representará o primeiro contato de Chico com a descoberta de sua missão junto ao mundo externo à família, ligada ao exercício de seus poderes mediúnicos.

Nesse sentido as histórias de uma infância de estranheza de Chico carregam esse caráter iniciático que partilha com xamãs e profetas: a diferença altamente

individualizante, e o “chamado”, que habilita-o a desempenhar sínteses impossíveis para o resto do grupo, assim como os intensos sofrimentos, provas sacrificiais ligadas à vivência de uma santidade que se revelará como “missão programada no Plano Espiritual”.

Assim, é iniciática a relação de Chico com Rita de Cássia, onde aprende a suportar com resignação os sofrimentos e humilhações e a relacionar-se com o mundo exterior à família, como numa espécie de escola. Na versão de Ramiro Gama a madrinha é descrita como “obsidiada”, ou seja, enquadra os malefícios sofridos pelo menino na típica explicação espírita, abrindo uma lacuna para a operação de catálises narrativas¹¹², mas é preciso salientar que Chico jamais falou mal de Rita, como de resto jamais revidou qualquer ofensa ou golpe sofrido pelos inimigos ao longo da vida. A simpatia escolhida – “uma criança lamber a ferida em jejum durante três sextas-feiras” – coroa a narrativa de sofrimentos morais e corporais do garoto com uma hipérbole de humilhação e de “ignorância” – elementos fundamentais em sua história de santidade. Os claros ingredientes de injustiça desta narrativa são atenuados pelas intervenções do espírito de sua mãe, que sempre o aconselha a não desobedecer às figuras de autoridade e, conseqüentemente, nem a tomar a justiça em suas mãos. Ou seja, nos ensinamentos de Maria João de Deus há o germen da concepção de cidadão que acompanhará o resto da vida de Chico: o “caxias” obediente e cumpridor das regras, num sistema cosmológico e ético no qual a correção da injustiça sempre conta com alguma participação do “outro mundo”, do “Plano Espiritual”. Cedo ele aprende que, se os lugares importantes no

¹¹² Essas catálises, como na discussão de Barthes (1971) implicam a abertura da fabulação mítica para incluir um sem-número de histórias e revelações em pontos pouco explorados da biografia de Chico. Por exemplo, a relação com a madrinha obsidiada pode ser considerada uma provação expiatória, resultante de uma relação prévia em outras vidas, etc.

cenário familiar (ou no mundo, de um modo geral) são eventualmente ocupados por indivíduos indignos, isto configura um motivo para revolta ou vingança, nem para desacreditar na validade da ordem como um todo¹¹³. Na versão de Ramiro Gama, por exemplo, ocorrem os seguintes diálogos, com o espírito de sua mãe:

- Estou apanhando muito, mamãe!

- Tenha paciência meu filho. Você precisa crescer mais forte para o trabalho.

E quem não sofre não aprende a lutar. (Gama, p. 38)

Numa tarde muito fria, quando entrou em colóquio com Dona Maria João de Deus, Chico implorou:

- Mamãe, se a senhora vem nos ver, por que não me retira daqui?

O espírito consolou-o e explicou:

- Não perca a paciência. Pedi a Jesus para enviar um anjo bom que tome conta de vocês todos. (idem, p. 39)

A intervenção do espírito da mãe, na episódio da ferida de Moacir já revela a tensão do espiritismo com outros sistemas de cura (no caso a benzeção, sobre a qual o espírito afirma ao garoto que “não é remédio”) em benefício da presença mediadora de agentes espirituais no desenlace do drama, estes sim os protagonistas eficazes. O pedido a Jesus pelo “anjo bom” é também exemplar: trata-se da nova madrastra, Cidália, a legítima sucessora da mãe na tarefa de recompor a família. Não há meio-termo nas relações de Chico com as suas figuras maternas: elas são ou bondosas ou perversas, mas sempre mediadoras, intercessoras junto ao domínio do sagrado. Assim, Maria João de Deus volta

¹¹³ Creio que é este o sentido do diálogo onde Emmanuel recomenda a Chico ficar com Kardec e Jesus, em caso de um conflito da orientação destes com as instruções do mentor.

após a morte como guardião espiritual e intercessora do filho junto aos “benfeitores espirituais” e “espíritos de luz”. Rita de Cássia é “obsidiada” ou seja, mediadora das forças do mal. E, finalmente, Cidália é o “anjo bom que virá para salvá-lo”, todas as três em posição de mediadoras em relação ao jovem Chico. Essa matrifocalidade na formação de Chico marcará toda a vida posterior do médium, desempenhando um papel estratégico na aproximação com o catolicismo popular, conciliando o espiritismo com a dinâmica relacional de uma vertente “tradicional” da sociedade e da cultura brasileira. Logo, o espiritismo de Chico Xavier absorve do catolicismo popular o circuito de intercessão e graça e a devoção familiar centrada na figura materna, linha religiosa de importância fulcral na constituição de sua expressão sincrética.

Estamos em numa sociedade em que vige um modelo hierárquico e complementar de distribuição de papéis na família, no qual as disposições morais, espirituais e “hereditárias” são ligadas à mãe, enquanto figura mediadora, além de penhor da honra e da espiritualidade da família, semelhante a outras culturas de influência mediterrânea (Tarlei de Aragão, 1983).

Neste modelo familiar, o papel mediador é estruturalmente maternal e feminino (ainda que não exclusivamente), reproduzindo no plano espiritual a relação benfeitoria e enfatizada no âmbito familiar. Inúmeras são as referências, nas obras de Chico Xavier, aos *benfeitores espirituais* que, a pedido de mães devotas, *intercedem* a favor de um irmão, que conquistam *graças*, atualizando um sistema de relações pessoais onde impera uma lógica da dádiva e da compensação, bem diferente da inexorabilidade do carma:

Elias Barbosa ia mais além:

- Se você quiser evitar o suicídio de seu filho , vá para a cadeia e ajude os presos. Escreva cartas para eles, dê cobertores aos detentos, vire pai e mãe deles.

Muitos não entendiam nada. De acordo com a lógica do guru Chico Xavier, os presos quase sempre eram acompanhados pelos espíritos das mães mortas. E elas retribuíam toda a ajuda dada a seus filhos pedindo aos benfeitores espirituais atenção a quem os auxiliasse. No dia das mães, a cada ano, Chico reunia um grupo de amigos e visitava os presos. (Souto Maior, op. cit., p. 151)

Respondendo a uma questão de um entrevistador a respeito do carma, em 1991, Chico é mais explícito ainda na ligação entre esta noção e uma cultura religiosa povoada de mediações: P - Deve-se aceitar a lei do carma passivamente ou temos condições de modificá-la, talvez, para uma condição melhor?

*R - Aquilo que ficou estabelecido como sendo nossa dívida, uma determinação que devemos pagar. **Se comprei e assumi a dívida, devo pagar. É o que consideramos destinação, é o carma.** Mas isso não impede a lei da criatividade com a qual nós podemos atuar todos os dias para o bem, anulando o carma, chamado de sofrimento. Vamos supor que uma criatura está doente e precisa de uma intervenção cirúrgica. É o caso de perguntarmos: ela deve ou não se submeter a intervenção cirúrgica, que tem todas as possibilidades de êxito? Ela deve sim, deve preservar o seu próprio corpo, é um dever procurar a medicina e se valer do socorro médico para reabilitação do seu próprio organismo. Então, aí está uma resposta a esta questão. **A misericórdia de Deus sempre nos proporciona recursos para pagar ou reformar os nossos títulos de débito, assim como uma organização bancária permite que determinadas promissórias sejam pagas com grande adiantamento, conforme o merecimento do devedor. Assim como temos grande número de amigos avalistas a nos tutelar nos bancos, temos também os espíritos extraordinários que são os santos, os anjos, os nossos amigos espirituais que pedem por nós, que auxiliam, que nos dão mais oportunidades para que a gente tenha mais tempo.** Por isso que a pessoa deve cuidar bem de seu corpo, porque ele é enxada com qual a criatura está semeando e lavrando o terreno do tempo e das boas ações. De modo que existe o carma, mas existe também o pensamento livre, porque nós somos livres por dentro da cabeça (entrevista com Chico Xavier ao jornal *O Espírita Mineiro*, citado em Barbosa 1991, p. 71; grifos meus).*

Seria difícil ser mais claro com respeito à presença da concepção católica de

intercessão e graça, compreendida como uma espécie de oferta sacrificial na qual o sacrificante obtém “favores” do plano divino pela maximização de suas ações de caridade. É curiosa a intervenção da figura eminentemente hierárquica do “terceiro”, do avalista, do amigo, do intercessor espiritual a relativizar e mudar o perfil da dívida, fazendo-a transitar, em meus termos, da lógica da dívida para a lógica da dádiva. É por isso que Chico Xavier fala, nesta entrevista, da intervenção de *amigos avalistas a nos tutelar nos bancos, temos também os espíritos extraordinários que são os santos, os anjos, os nossos amigos espirituais que **pedem por nós**, que auxiliam, que nos dão mais oportunidade para que a gente tenha mais tempo*. A intervenção de entidades intercessoras a pedir por nós evidencia o sincretismo de suas posições – bem como desta versão dominante do espiritismo cristão no Brasil – com a cultura católico brasileira, com seus anjos, santos, intercessores estranhos a uma concepção mais linear, binária e individualista de carma.

É justamente esta relação conciliadora com um catolicismo que lhe era freqüentemente hostil da parte dos padres e intelectuais católicos - mas tido como autenticamente devoto e benéfico quando encarnado em pessoas “simples”, “humildes” e “mães devotas” (como Maria João de Deus), que o cultivam no âmbito familiar - que constitui o tema central na fase infantil e formativa das biografias de Chico Xavier. Em Chico, as pontes do espiritismo brasileiro com o universo popular católico, estremecidas em décadas de atritos com as autoridades leigas e eclesiais¹¹⁴, começam a ser lentamente recompostas na direção de uma suave continuidade entre universos religiosos até então bem distintos. Com o médium de Pedro Leopoldo, o espiritismo sofre uma reordenação sem precedentes na direção de enfatizar a devoção doméstica através do “Culto do

Evangelho no Lar”, conquistando um público acostumado com uma vivência mais popular e oral do catolicismo, que cultuava santos locais, que acreditava na força das rezas e simpatias, e cujas práticas muitas vezes eram apanágio das mães de família. A devoção doméstica e o papel familiar e religioso da mãe é objeto de um sem número de orientações psicográficas do mentor Emmanuel, assim como de outros espíritos, como o de Meimei, em capítulo sobre o dia das mães em *Evangelho em casa*, de 1959, ou de André Luiz, no romance *Libertação* (1949), em que a relação mãe e filho tem um papel central no desenrolar da trama.

Assim, por meio da vida e obra de Chico Xavier, o espiritismo abre um leque de trocas com um catolicismo familiar, onde destaca-se o papel moral, espiritual, educacional e mediador das mães nas unidades domésticas. Amplia-se também a *interface* desta religião mediúnica com o *ethos* católico das camadas populares, realçando a visão de uma religião a ser praticada no âmbito doméstico - ou seja, na unidade “lar” - por meio da codificação ritual dos gestos, seqüências, preces, comentários e horários, e pela aproximação das ênfases nas crenças ligadas à proteção, ao apadrinhamento espiritual e à concessão de graças, sistema cultural de ampla vigência no Brasil.

A complexa relação com o catolicismo encontra um máximo de ambivalência na relação com a Igreja. Padre Scarzelli, representante de um catolicismo condescendente e bem-intencionado, mas descredulo dos fenômenos espíritas, ajuda a salvar Chico da psiquiatria - ou seja um aliado em alguns contextos, em oposição à incompreensão médica - mas prescreve a restrição das leituras, atitude inspirada por um ânimo completamente

¹¹⁴ Sobre tensões entre o espiritismo e as autoridades leigas ver Giumbelli (1997).

oposto ao do espiritismo, mas muito de acordo com os preceitos católicos tradicionais. A própria carolice de Chico na juventude expressa essa relação de diferenciação e conciliação em relação à Igreja Católica, que lhe acompanhará a vida inteira, causadora de animosidades e críticas entre alguns companheiros espíritas. Estamos aqui diante do dilema espírita perante a “cultura católica brasileira”, de tão profundas raízes no Brasil: um catolicismo eivado de uma fé cristã cuja presumida “sinceridade de propósitos” dos fiéis é interpretada como mais profunda do que as intenções de muitos clérigos e que não podia ser simplesmente afrontada na consolidação do espiritismo.

Nada mais representativo dessa disposição sincrética do que a construção da identidade de seu mentor Emmanuel, metonimicamente projetada no eixo diacrônico de suas encarnações anteriores, absorvendo características de todas elas. A essência sincrônica desse personagem, como “espírito de luz”, está ligada à absorção de características de vidas passadas: a nobreza (como o senador romano Publius Lentulus), os valores cristãos e o martírio (na encarnação seguinte como escravo romano) e, finalmente, o caráter apostólico e fundador da nacionalidade do padre jesuíta Manoel da Nóbrega, que combina herança católica e portuguesa com a brasilidade, onde a novidade do espiritismo aparece como a consequência de uma “missão” estabelecida desde tempos imemoriais. Outra síntese espírita operada pela identidade jesuíta de Emmanuel é a da religião com os valores militares, a disciplina, a obediência e o mérito, pois a Companhia de Jesus sempre foi conhecida como uma espécie de ordem religiosa militarizada. Como numa hierarquia militar, Emmanuel comanda uma *falange de espíritos de luz*, assim como está subordinado a Ismael (patrono espiritual do Brasil), este por sua vez subordinado a Cristo, governador espiritual da Terra na versão veiculada em *Brasil, coração do mundo, pátria do evangelho*.

Curiosamente, a resignação e alegria de Chico Xavier são por vezes comparadas a São Francisco de Assis, como na epígrafe acima. Tudo se passa como se a boa ordem no mundo, para o espiritismo e Chico Xavier, consistisse no jesuíta comandando com mão severa e senso militar de organização e o franciscano obedecendo com satisfação, humildade e bonomia.

É minha hipótese que esta atitude sincrética, que relaciona Chico Xavier (e seu mentor Emmanuel) com o catolicismo, será a principal responsável pela popularização do espiritismo no Brasil a partir de 1940, época em que passa a perder quadros e atração para as outras religiões mediúnicas, como a umbanda¹¹⁵. A antiga apresentação do kardecismo no Brasil, antes de Chico Xavier, combinava o teor moral da doutrina mais a popularidade oriunda do receitismo mediúnico (Damazio, 1994). Ou seja, a elite letrada atendia aos pobres, que não tinham um papel destacado na religião, mas em virtude da disseminada linguagem dos espíritos, interessava-se ativamente por ela. Presente no modelo representado por Kardec, a orientação racionalista e crítica da doutrina espírita passa a ser substituída progressivamente no Brasil, primeiro pelas orientações oriundas da atuação de Bezerra de Menezes na direção da Federação Espírita Brasileira e, depois, pelo carisma atribuído à mediação e à dupla mediadora médium/mentor no modelo de Chico Xavier. Como acentuo no quadro a seguir, o destaque dado à noção de *espíritos missionários* coroa esse esforço de resantificação no espiritismo, ligando-se ao que estou chamando, no contexto da presente discussão, de **sistema da dádiva**.

¹¹⁵ Saliento que esta atitude não surge com Chico, mas já estava presente com os chamados místicos, desde Bezerra de Menezes e a ascensão do “rustanguismo” – um espiritismo influenciado pelo catolicismo na Federação Espírita Brasileira. (Santos, 1997)

Quadro 1: Modelos de Espiritismo

MODELO DE ALLAN KARDEC	MODELO DE CHICO XAVIER
Racionalismo Oposição à Igreja Católica Desimportância do médium. Espírito crítico mais importante.	Ênfase na “mediunidade com Jesus” – uma proposta sincrética. Suma importância do médium. Oposição não aberta à Igreja Católica, mas absorvendo muito de seu <i>ethos</i> e crenças.
Espíritos mentores giram entre comuns e históricos ligados a uma herança cristã e clássica e alguns da nacionalidade francesa: Fênêlon, Sócrates, Santo Agostinho, São Luís. espíritos identificados ilustres ou anônimos	Espíritos ligados à Cristandade Heróica, à Nação Brasileira, ao Mundo da Literatura e à piedade espírita. Emmanuel, André Luiz, Meimei e os Literatos são exemplos típicos. Espíritos identificados, quando são mentores, tem o nome espiritual
As redações da Codificação são conjuntamente assinadas mas há muitas mensagens assinadas ocupam um lugar destacado.	Os livros não têm autores anônimos, as mensagens são sempre assinadas pelos autores espirituais.
Sistema da dívida / abolição da graça Racionalismo moral abstrato. Justiça cármica assentada na inflexibilidade da lei de causa/efeito. Ênfase na reforma íntima. Caridade reflexiva.	Sistema da dádiva convivendo com o sistema da dívida, múltiplas situações em que um engloba o outro. Reingresso do circuito da intercessão e da graça, uma característica da espiritualidade católica (ressantificação sincrética espiritismo/catolicismo). Ênfase na caridade material tendo em vista simultaneamente a evolução e a graça.
Ênfase superlativa no estudo e na razão. Igualitarismo, cultura científica e ideologia do mérito como fator de evolução espiritual.	O estudo está subordinado ao culto e à piedade, como no Culto do Evangelho no Lar. Crítica ao intelectualismo. Piedade prática como tão ou mais importante do que a racionalidade Enorme destaque ao papel condutor e relacional da mãe: <i>ethos</i> hierárquico e relacional, associado ao <i>imitatio christi</i> , ao papel dos “espíritos missionários” e “espíritos de luz”
A unidade de trabalho é o centro espírita.	A unidade de trabalho está dividida entre o centro espírita e o lar onde se pratica o Culto do Evangelho no Lar.
Kardec é compilador. Seleciona mensagens de acordo com preceitos metodológicos inspirados em princípios racionalistas. Não há subordinação pessoal imediata a um comando espiritual mas uma subordinação mediata através da interpretação humana da doutrina espírita.	A atuação de Chico é completamente comandada pelo “Plano Espiritual”, sob supervisão de Emmanuel e sua “falange”. A relação com o plano espiritual é de dependência imediata e de subordinação a uma hierarquia. O serviço mediúnico, designado de “mediunato” tem o serviço militar e público como modelos.
Kardec funciona com um <i>ethos</i> burguês de honradez, e com um ideal cientificista de probidade e neutralidade. A confiabilidade de suas afirmações é avalizada pelo método que diz seguir e pelo teor intrínseco das mensagens.	É o carisma de Chico, conferido por sua santidade e relação privilegiada com o mundo dos espíritos que funciona como penhor de sua probidade. Exemplo de sacrifício e renúncia próprios ao sistema espírita. A revelação está acima da razão.
Ainda que originado na racionalismo iluminista francês, há um universalismo na proposta religiosa.	Construção da nacionalidade, referências com forte ênfase na história do Brasil.

Fonte: pesquisa do autor.

Ora isto não significa que há uma capitulação completa da especificidade espírita diante do catolicismo. Em Chico, as concessões feitas ao catolicismo também implicam em transigências feitas pelos antigos católicos que se aproximam do espiritismo: uma aceitação maior do infortúnio enquanto carmicamente determinado, a introdução de um

nível mais alto de racionalismo na busca de explicações dos infortúnios, doenças e desgraças pessoais; uma competição com sistemas mágicos alternativos, como os da benzeção, e os de cultos afro-brasileiros¹¹⁶, a abolição da diferença formal entre sacerdotes e leigos no serviço religioso, a introdução de práticas eruditas de estudo e de leitura de livros espíritas no lar, que implica na difusão das práticas culturais letradas de leitura em voz alta, comentário e citação, tão distantes das praticadas no âmbito daquele catolicismo doméstico, mais oral, realizado da boca para o ouvido. Essas práticas que evocam uma santidade letrada são originais na devoção popular aos santos. Mesmo que o eventual santo possa ser letrado. Humilde, simples, os poderes preferenciais de Chico estão ligados ao mundo da escrita e à comunicação com os mortos.

Tudo isso acontecia no bojo de conversões que tinham um alto custo social no Brasil, até pelo menos a década de 1960, quando o catolicismo identificava-se informalmente com a própria nacionalidade.

Já as atitudes de seu mentor Emmanuel revelam que para o indivíduo Chico Xavier não há elementos de graça, privilégio ou particularização possível. Emmanuel é um severo chefe, que exige de Chico a observância de uma disciplina de caserna, inflexivelmente igualitária, mas não propriamente individualista. Para o médium de Pedro Leopoldo, vige um autêntico código militar de conduta, onde imperam a disciplina, o trabalho e o estudo. Mesmo quando à beira da morte por uremia, em 1940, Emmanuel lhe advertiu que “não poderia auxiliar-lhe em seu desencarne, que procurasse outros amigos

¹¹⁶ Baixo-espíritismo” na acepção espírita, ainda que Chico sempre tenha se referido respeitosamente à umbanda como simplesmente diferente, o fato é que nem pretos velhos, nem exus ou outros espíritos ligados a divindades africanas, comparecem em suas histórias.

espirituais, pois não era melhor do que ninguém” (Gama, 1995, p. 69). Aparece, nessas histórias, o esboço de uma noção de pessoa espírita em Chico Xavier: ela está dividida entre um *ethos* católico de santidade, “graça” e de “caridade” na sua relação com o outro, e um modelo meritocrático e militar na relação consigo próprio, no qual todos os indivíduos ingressam idealmente iguais e tornam-se pessoas pelo mérito. Ora, para o indivíduo Chico opera, nessas ocasiões a idéia de “carma” centrada na “*lei de causa-efeito*” que aqui designo sinteticamente como **sistema da dívida**.

O ciclo formativo da infância e da juventude, onde Chico Xavier adquire os seus valores, é pontuado por uma série de provas, ligadas ao papel desempenhado pelas diferentes figuras maternas, pela relação com a religiosidade familiar católica e pela descoberta da mediunidade. A redação escolar com que ganhou o prêmio estadual, assim como os conselhos de obediência e de humildade dados pelo espírito da mãe, prenunciavam o tipo de espírita modelar que viria a simbolizar: de um lado, Chico é herdeiro dos valores ligados à família e ao tradicional *ethos* católico e, de outro, propõe uma religião cívica, onde a celebração de uma ordem colocava-se acima de considerações racionalistas, críticas e individualistas. Para o espiritismo cristão de Chico Xavier, ser espírita é ser reverente a Deus, ser letrado, piedoso, obediente e caridoso, assim como um bom cidadão, um trabalhador disciplinado e um membro amoroso de um núcleo familiar. Enfim combina um ideal religioso com um ideal cívico.

A morte de Cidália e a obsessão da irmã, que o leva a descobrir o espiritismo - marcam o fim do ciclo de infância e juventude do jovem Chico. Ele deixa de ser tutelado pelas mães (Maria João de Deus só reaparece em 1931, uma única vez), passando ele mesmo a funcionar como tutor - mais maternal do que paternal, bem entendido - de suas

jovens meias-irmãs, filhas de Cidália com seu pai. A desobsessão da irmã sela a adesão definitiva de Chico ao espiritismo sem uma ruptura definitiva com o catolicismo. Do contrário, no relato de Souto Maior sobre o seu último encontro com o padre Scarzilli, quando o devoto Chico lhe conta suas práticas espíritas e pede a sua benção, há um forte sabor de continuidade entre os dois sistemas religiosos:

- *Seja feliz , meu filho. Rogarei à Mãe Santíssima para que te abençoe e proteja.* (p. 21)

O problema com a irmã obsidiada Maria Xavier - uma apenas das diversas crises que pontuam a trajetória de Chico - tem um nexos com a crise do sobrinho, Amaury. Coerente com o sistema de crenças e valores sobre o parentesco, que venho discutindo, o Amaury “herda” da mãe a predisposição a perturbações pessoais e espirituais, mas não de seu pai, que veio a público lamentar as atitudes de Amaury. Novamente, é a admirável verve mitologizante de Marcel Souto Maior que capta a reação espírita diante do caso:

“Amauri morreu e deixou como herança um mistério para os espíritas. Por que ele tinha atacado o tio. A versão mais aceita no meio é a de que ele assumiu a autoria dos poemas e levantou suspeitas contra Chico para impressionar e agradar uma moça católica por quem estava apaixonado. Outra versão, mais apimentada, coloca dinheiro na roda: ele teria sido subornado por um padre para desmoralizar o espírita de Pedro Leopoldo. Amauri nunca mandou explicações do além.” (:p. 125)

Em verdade, os boatos são variantes da mesma narrativa: falam de um espírita de *baixo grau de evolução*, dominado por *paixões ligadas à matéria* – como a que redundava no vício do álcool - sem convicção nem firmeza de caráter, assediado por um catolicismo hostil, que busca manipulá-lo: 1) pela sensualidade - uma forma de apego corrupto à matéria por meio da paixão por uma “moça católica” - portanto um instrumento do catolicismo e 2) pelo suborno, oferecido pelo padre, típico personagem ligado ao poder

nas narrativas espíritas, ardiloso e maligno. O tema de um catolicismo hostil ao espiritismo ajuda a formar a base de uma identidade contrastiva do espiritismo, como permanente vítima de incompreensões e perseguições. Ele afirma-se principalmente em oposição às autoridades religiosas católicas, que buscam, nas narrativas, minar a sua legitimidade e corrompê-lo através de tentações sensuais e materiais¹¹⁷.

Ainda que seja onipresente como possibilidade, o mal reside aqui na relação promíscua de Amaury com o mundo material, cujo verdadeiro agente maligno é representado pela Igreja. Nesta narrativa, cujo núcleo dramático é a traição do tio pelo sobrinho, há uma linha familiar ligada a uma exposição às forças do mal, primeiro no caso da irmã obsidiada, por meio da qual Chico encontra a doutrina espírita e, depois, por conta do filho desta, pela corrupção a que foi submetido.

3.3 Eixo Religioso II : Combinando o Santo e o Caxias

Chico vê e fala com os Espíritos como se estes pertencessem ao plano material. Vive ele entre os dois mundos, o físico e o espiritual. Isso sem falar na natureza de sua missão, nos preparativos que antecederam à sua reencarnação e na assessoria de Emmanuel. (Worm, op. cit.: 18)

¹¹⁷ Interessante que não se produz aqui uma conexão anterior dos parentes de Chico em vidas passadas como em sua relação com Emmanuel, de quem teria sido a filha mártir, durante o Império Romano. Trata-se, como boato, de uma dinâmica oral, agonística e situacional, nos termos de Walter Ong (1982).

Emmanuel é o nome do espírito que vem tutelando a atividade mediúnica de Francisco Cândido Xavier, o maior médium psicógrafo de sempre, hoje com mais de 350 obras psicografadas. Ao tempo da passagem de Jesus pela Terra, chamou-se Públio Lentulus -senador romano -, e, ao que se sabe, foi a única autoridade que efetuou perfeitamente a descrição Dele, através da célebre carta, publicada em numerosas línguas, autêntica obra-prima do gênero; pessoalmente, encontrou-O, solicitando-Lhe auxílio para a cura de sua filha Flávia, que, supomos, estaria leprosa; desencarnou em Pompéia, no ano 79, vítima das lavas do Vesúvio, encontrando-se na altura invisual; anos depois, reencarnaria como judeu na Grécia, em Éfeso, já não mais sob a toga de orgulhoso senador romano, mas sim na estamenha de modesto escravo Nestório, que, na idade madura, participava das reuniões secretas dos cristãos nas catacumbas de Roma. Podemos ficar com melhor conhecimento da história desse espírito através das suas obras: *“Há Dois Mil Anos”* e *“Cinquenta Anos Depois”*, transmitidas mediunicamente através de Chico Xavier. Estas obras constituem verdadeiras obras primas de literatura mediúnica e histórica. O Dr. Elias Barbosa diz-nos que Emmanuel, o mentor espiritual que todos respeitamos, foi a personalidade de Manuel da Nóbrega, renascido em 18 de Outubro de 1517, em Sanfins, Entre Douro e Minho, Portugal, quando reinava D. Manuel I, o *“Venturoso”*. Inteligência privilegiada, ingressou na Universidade de Salamanca, Espanha, aos 17 anos, e, com 21, inscreve-se na Faculdade de Cânones da Universidade de Coimbra, freqüentando aulas de Direito Canônico e Filosofia; a 14 de Junho de 1541, em plena mocidade, recebe a láurea doutoral, sendo, então, considerado *“doutíssimo Padre Manoel da Nóbrega”*, pelo doutor Martim Azpilcueta Navarro. Mais tarde, a 25 de Janeiro de 1554, seria um dos principais fundadores da grande metrópole São Paulo. Foi também o fundador da cidade de Salvador, Bahia, a primeira capital do Brasil. A informação de que Emmanuel teria sido o Padre Manoel da Nóbrega, foi dada pelo próprio Emmanuel em várias comunicações através da mediunidade idônea e segura de Francisco Cândido Xavier. No início da atividade mediúnica de Chico, nos anos trinta, ainda sem se identificar, disse-lhe que gostaria de trabalhar com ele durante longos anos, mas que necessitaria de três condições básicas para o fazer: 1ª disciplina, 2ª disciplina e 3ª disciplina. O que Chico cumpriu até hoje. Foi um modesto funcionário público do Ministério da Agricultura que jamais misturou a sua atividade profissional com o exercício da mediunidade. Não poderemos deixar de registrar, sob pena de cometermos grave omissão, que, durante as décadas que esteve ao serviço do Estado, nunca - não obstante a sua precária saúde e o trabalho doutrinário, fora das horas de serviço - deu uma única falta ou gozou qualquer tipo de licença, conforme documentos facultados pelo M.A. Também no início da sua nobre missão, Emmanuel disse-lhe que se alguma vez ele o aconselhar a algo que não esteja de acordo com as palavras de Jesus e Kardec, deverá procurar esquecê-lo, permanecendo fiel a Jesus e Kardec. Emmanuel fez também parte da falange do Espírito da Verdade que trouxe à Terra o Cristianismo restaurado, definição sua da Doutrina Espírita. No *“Evangelho Segundo o Espiritismo”*, Allan Kardec inseriu uma mensagem de Emmanuel, recebida em Paris, 1861, intitulada *“O Egoísmo”* (Cap. XI - 11). Para além dos dois livros históricos citados, temos ainda várias dezenas de outros, dos quais

destacamos: “Paulo e Estevão”, obra que, segundo Herculano Pires, justificaria, por si só, a missão mediúnica de Francisco Cândido Xavier; “Ave, Cristo” e “Renúncia”, livros estes que, juntamente com os citados anteriormente, ajudam-nos a entender o nascimento do Cristianismo e, depois, à sua gradual adulteração; este cinco livros são baseados em fatos históricos verdadeiros. Foi considerado o 5º evangelista, pela superior interpretação do pensamento de Jesus; analisemos os seus livros: “Caminho, Verdade e Vida”, “Pão Nosso”, “Vinha de Luz” e “Fonte Viva”. Visto ser completamente impossível, num trabalho deste gênero, falar de toda a sua obra transmitida através de Chico Xavier, gostaríamos, no entanto, de registrar os livros: “A Caminho da Luz”, que nos relata uma “História da Civilização à Luz do Espiritismo”; e “Emmanuel”, livro constituído por diversas dissertações importantes sobre Ciência, Religião e Filosofia, que preocupam a Humanidade. (Cruz Antunes, Revista do II Congresso Português de Espiritismo)

Diferentes de seus contatos corriqueiros com os espíritos, que aconteciam em qualquer hora e lugar, os encontros de Chico com os seus mentores espirituais dão-se em regiões de fronteira entre o mundo natural e o mundo cultural: primeiro com a falecida mãe, no quintal da casa de Rita, à sombra de uma bananeira e, depois, com Emmanuel, em frente a uma represa. Na periferia dos ambientes culturais, nem por isso eles deixam de relacionar-se e portar marcas de ambos os mundos, simbolizando, especialmente no segundo caso, a atitude permanentemente limítrofe do médium entre o plano material e o plano espiritual, entre *este mundo* e o *outro mundo*. As marcas do ambiente urbano construído, especialmente a represa, funcionam antes como um signo da dualidade entre o mundo dos homens e o mundo dos espíritos e não da plena exterioridade, como nas visões de santos no deserto. Mostram-nos que a construção espírita da santidade e da renúncia de Chico Xavier consistem não numa desistência completa das coisas mundanas, individualizando-se “fora-do-mundo” ao modo dos renunciantes católicos, mas numa desistência seletiva e integrada que consiste basicamente num estar “entre-dois-mundos”, simultaneamente dualidade e liminaridade. A santidade de Chico Xavier está ligada, de um lado, a uma proposta de renúncia ao complexo de valores e atitudes que configuram, que

encontram na categoria “matéria” a sua representação emblemática. Mas Chico não desiste do “mundo”: desiste da “matéria” em nome da vivência exemplar dos “valores do espírito”, constituindo essa atitude uma condição de exercício de seus poderes mediúnicos. Essa santificação consiste também numa autonomização carismática dos mediadores e da mediação, no caso Chico Xavier e seu mentor Emmanuel. Chico participa do mundo porque segmenta-o de acordo com a metafísica espírita, numa essência espiritual e noutra material, tornando-se individualizado “entre-dois-mundos” para, após, classificar hierarquicamente as espiritualidades das pessoas e das situações.

Assim, a fase adulta da vida de Chico é a da **consolidação de sua santidade pela revelação e execução de sua missão**: difundir, por seus livros psicografados, um espiritismo letrado, brasileiro (e, acrescento, sincrético) o que se depreende pelas diferentes fases de sua produção mediúnica e, novamente, pelos processos de renúncia a que se submete onde a santificação enquanto indivíduo entre dois mundos implica num código de conduta reservado a seres especiais.

Nesta resantificação há uma clara subordinação do conteúdo doutrinário do espiritismo a uma reorganização narrativa aproximando-o de um culto nos moldes mais tradicionais. Ou seja, o sincretismo católico x espírita, representado por Chico Xavier, implicou num relevo todo especial dado à figura de Jesus e aos personagens da mitohistória espírita, principalmente através de narrativas exemplares, de manuais resumidos de moralidade e de pequenos livros de conselhos a serem lidos e comentados em família, durante o Culto do Evangelho no Lar.

A vida adulta de Chico culmina em sua consagração como expoente maior do espiritismo no Brasil, transformado informalmente numa espécie de santo de um tipo

muito particular, construído de acordo com a concepção espírita de *imitatio christi*. Chico, pela sua vivência entre dois mundos, evidencia alguns dos enigmas da cultura brasileira que mereceram uma caracterização triangular, entre o individualismo e a hierarquia, na clássica leitura de Roberto Da Matta (1979). Para este autor, o Brasil é uma sociedade relacional que desliza num *continuum* ideológico, que vai da hierarquia ao individualismo. A “cultura brasileira” é, em sua posição, fortemente tributária de um *ethos* e de uma cosmologia hierárquica, podendo ser representada por um modelo triangular, onde os vértices são a “ordem” a “desordem” e o “outro mundo”. Os típicos personagens que a representam são em primeiro lugar o “caxias”, o inflexível cumpridor de ordens, amante das normas e legalista até o extremo em seus posicionamentos. Em segundo, há o “malandro”, navegador dos interstícios sociais, personagem ligado à inversão carnavalesca que desfaz burlesca e momentaneamente as distâncias hierárquicas entre os grupos¹¹⁸. Finalmente temos o renunciante, que relaciona-se à perspectiva do religioso, neutralizador das diferenças diante da morte, do sagrado e do “outro mundo”. Personagem dos limites intérprete e intercessor privilegiado entre este mundo e o “outro mundo”, o renunciante incorpora o modelo de virtude e santidade católico, onde a individualização implica numa renúncia sacrificial e altamente individualizante do mundo, de suas paixões, de compromissos e trocas. Nesse sentido, sustento que as características especificamente

¹¹⁸ Não desconheço as críticas que Matta vem sofrendo, as quais lhe reprovam o caráter “arcaizante” e a “percepção estática” e “homogeneizante” ou falta de apuro sociológico de seus pontos de vista, combinados a certa nostalgia pela boa hierarquia ou mesmo não percepção do ingresso maciço de valores racionalizantes ligados ao mercado (Sorj, 2000), assim como uma crítica mais interna, que vê em sua construção teórica um “terceiro tipo entre individualismo e hierarquia” (Goldman, 1999). Creio que esses são, de fato, os riscos da tendência culturalista ao tentar conferir estrutura e substantividade à cultura; mas assinalo que a despeito da pertinência de muitas das críticas, o modelo de Matta consegue resistir à maioria das críticas pelo senso agudo de percepção das nuances que o fenômeno da hierarquia tem na sociedade brasileira. É como se o

espíritas e sincréticas da santidade, encarnadas miticamente por meio da narrativa exemplar de Chico Xavier como figura dúplice e liminar, acumula também em si os personagens do “santo” com o “caxias” . Ou seja, para o personagem Chico há uma tentativa de composição entre a vertente da ordem, da autoridade, dos discursos, das regras e das formalidades com a vertente do outro mundo, das renúncias, do sagrado, do nivelamento diante dos valores do “mais alto”.

Ao discutir a aplicação o modelo triangular de DaMatta (1979, 1983, 1993) na interpretação de Chico Xavier, não posso desconsiderar também a afinidade desta construção com uma concepção de sociedade orgânica, hierárquica, corporativista, moderna e “reacionária” (no sentido de reagir aos modelos liberais e socialistas de sociedade, atualizada em *Brasil, coração do mundo, pátria do evangelho*). Originalmente católica essa visão é posteriormente encarnada pela unidade orgânica do exército como instituição que se propõe como instrumento modernizante e laico o suficiente para, de um lado, desidentificar-se do conservador catolicismo ultramontano, mas não o bastante a ponto de prescindir da tradição cristã, como fez o positivismo, logo transformado em doutrina política. Tudo se passa como se, no Brasil, a síntese de religião com ciência, anunciada pelo espiritismo, fosse extremamente bem-vinda, mas a síntese de religião e política, de índole positivista, fosse considerada “promíscua”. Ou seja, na moderna e reflexiva realização de sínteses religiosas do espiritismo, este classifica 1) o sincretismo da umbanda como “primitivo” , 2) a mistura da religião e política do positivismo como “espúria”, “promíscua” e 3) a síntese espírita de religião, filosofia e ciência como

desejável, “racional” e “evoluída”

O ideal espírita de homem público modelar, encarnado pelo exemplo de Chico Xavier, combina dois paradigmas culturais muito caros à sociedade brasileira: o “caxias”, o cidadão obediente e honesto, disciplinado, cumpridor de horários, seguidor de normas, inflexivelmente igualitário e legalista como “renunciante” ou santo, aquele que se pauta pelos princípios do “mais alto”, combinando renúncia com caridade cristã. Chico, nesse sentido jamais faltou a qualquer de seus deveres, familiares (criou irmãos, sempre cuidou de sua família) e espíritas. O indivíduo concebido em seu exemplo e biografia insere-se num campo de possibilidades muito específico, sem autonomia ou individualização como mônada moral. Sua margem de escolha aloja-se entre regulamentos divinos e uma pré-história cármica que inclui escolhas prévias ao nascimento. Sua única saída é conscientizar-se da teia hierárquica e orgânica em que está envolvido, ajustando as suas dívidas através de “trabalho” e “serviços”. Desta forma, Chico encarna o ideal de cidadão não como um crítico em permanente questionamento da realidade que o cerca, mas como membro disciplinado de uma comunidade orgânica e hierarquizada, concepção espírita com amplas afinidades eletivas com o *ethos* militar de disciplina e com sua concepção de “evolução pelo mérito”, tornando-se compreensível a forte atração que esta alternativa religiosa sempre exerceu neste grupo social.

Não se trata apenas de uma cosmologia em que a hierarquia conjuga-se com o mérito, mas é preciso salientar que a atração “militar” estende-se à idéia de “carma”, em

que um senso de ordem e justiça ao qual nenhuma ação humana é insignificante¹¹⁹, sobretudo quando se articula à crença de que “o plano espiritual” – que engloba e dá sentido ao material – “é muito organizado”, frase que se ouve com frequência nos centros espíritas. Trata-se, sim, de uma racionalização da religião, mas não na direção de um individualismo autonomizante, mas sim na ênfase numa comunidade orgânica regida pelo “império da lei”.

Chico, em sua relação com a ordem, é “caxias”, formal e discursivo, mas sua posição é sempre de subordinado, aos espíritos e aos homens. Acionando o seu protocolo liminar de humildade, ele sempre se individualiza nas margens de ambos os mundos, espiritual e humano.

A própria relação de Chico com a espiritualidade, através de sua ligação com Emmanuel, é de subordinação e serviço, sintetizada na categoria nativa “mandato mediúnico” ou “mediunato”. Ele carrega um tipo de delegação mas também de obrigatoriedade, de compulsoriedade. Nessa lógica, a extensão do poder mediúnico é proporcional à responsabilidade da tarefa imposta pelo Plano Espiritual:

P - Em seu primeiro encontro com Emmanuel, ele enfatizou muito a disciplina. Teria falado algo mais?

R - Depois de haver salientado a disciplina como elemento indispensável a uma boa tarefa mediúnica, ele me disse: "Temos algo a realizar."

Repliquei de minha parte qual seria esse algo e o benfeitor esclareceu: "Trinta livros pra começar !" Considerei, então: como avaliar esta informação se somos uma família sem maiores recursos, além do nosso próprio trabalho diário, e a publicação de um livro

¹¹⁹ Para uma conceituação de “carma” no sentido mais racionalizante ver Cavalcanti (1983). Em Chico Xavier o carma é manipulável e composto com a possibilidade da graça, como faço alusão a seguir.

demanda tanto dinheiro!... Já que meu pai lidava com bilhetes de loteria, eu acrescentei: será que meu pai vai tirar a sorte grande? Emmanuel respondeu: "Nada, nada disso. A maior sorte grande, a do trabalho com a fé viva na Providência de Deus. Os livros chegarão através de caminhos inesperados".

Algum tempo depois, enviando as poesias de "Parnaso de Além Túmulo" para um dos diretores da Federação Espírita Brasileira, tive a grata surpresa de ver o livro aceito e publicado, em 1932. A este livro seguiram-se outros e, em 1947, atingimos a marca dos 30 livros. Ficamos muito contentes e perguntei ao amigo espiritual se a tarefa estava terminada. Ele, então, considerou, sorrindo: "Agora, começaremos uma nova série de 30 volumes." Em 1958, indaguei-lhe novamente se o trabalho finalizara. Os 60 livros estavam publicados e eu me encontrava quase de mudança para a cidade de Uberaba, onde cheguei a 5 de janeiro de 1959. O grande benfeitor explicou-me, com paciência: "Você perguntou, em Pedro Leopoldo, se a nossa tarefa estava completa e quero informar a você que os mentores da Vida Maior, perante os quais devo também estar disciplinado, me advertiram que nos cabe chegar ao limite de 100 livros." Fiquei muito admirado e as tarefas prosseguiram. Quando alcançamos o número de 100 volumes publicados, voltei a consultá-lo sobre o termo de nossos compromissos. Ele esclareceu, com bondade: "Você não deve pensar em agir e trabalhar com tanta pressa. Agora, estou na obrigação de dizer a você que os mentores da vida superior, que nos orientam, expediram certa instrução que determina seja a sua atual reencarnação desapropriada, em benefício da divulgação dos princípios espíritas cristãos, permanecendo a sua existência, do ponto de vista físico, à disposição das entidades espirituais que possam colaborar na execução das mensagens e livros, enquanto o seu corpo se mostre apto para as nossas atividades.

Muito desapontado, perguntei: então devo trabalhar na recepção de mensagens e livros do mundo espiritual até o fim da minha vida atual? Emmanuel acentuou: "Sim, não temos outra alternativa!" Naturalmente, impressionado com o que ele dizia, voltei a interrogar: e se eu não quisesse, já que a Doutrina Espírita ensina que somos portadores do livre arbítrio para decidir sobre os nossos próprios caminhos? Emmanuel, então, deu um sorriso de benevolência paternal e me cientificou: "A instrução a que me refiro é semelhante a um decreto de desapropriação, quando lançado por autoridade na Terra. Se você recusar o serviço a que me reporto, segundo creio, os orientadores dessa obra de nos dedicarmos ao Cristianismo Redivivo, de certo que eles terão autoridade bastante para retirar você de seu atual corpo físico!". Quando eu ouvi sua declaração, silencieei para pensar na gravidade do assunto, e continuo trabalhando, sem a menor expectativa de interromper ou dificultar o que passei a chamar de "Desígnios de Cima". (entrevista concedida ao jornal O Espírita Mineiro, número 137, abril/maio/junho de 1970)

Este trecho de entrevista, que relata passagem muito conhecida da relação de

Chico com o plano espiritual (“*Desígnios de Cima*”, termo significando um mundo, uma equipe e um plano), apresenta evidentes sinais de uma tensão marcadamente moderna entre as aspirações do humano e o divino. Chico quer ser “normal”, resgatar suas dívidas e levar a sua existência como uma pessoa comum, mas Emmanuel, a cada resgate parcial de compromissos, impõe-lhe novas tarefas como médium, ao ponto de considerar a “desapropriação de seu corpo” caso haja uma definitiva recusa ao prosseguimento no mediunato. Essa atualização de uma tensão entre um humano, que considera seriamente a opção de dedicar-se aos negócios privados, e um divino, que lhe atribui uma missão, só tem espaço no mundo do moderno individualismo¹²⁰.

O mediunato, ou “mandato mediúnico”, significa também que o corpo do médium está a serviço de uma “missão” projetada na “espiritualidade”. Ou seja, sua doação material é feita ao mundo espiritual funcionando como médium ou receptor. Para usarmos uma fórmula condensada, tudo se passa como se Chico Xavier tivesse como princípio, **uma relação material com o mundo espiritual e uma relação espiritual com o mundo material**, daí a sua definição como “interexistente”, segundo o escritor espírita Herculano Pires (1973). Como receptor ele, nesse sentido, não deixa de ser doador: Chico doa a materialidade de seu corpo e dons aos espíritos desencarnados como receptor e, para os

¹²⁰ O instigante ensaio “Jesus Cristo na literatura”, de André Dabiez (1998) discute essa manipulação literária da figura de Jesus em diferentes ênfases ao longo dos tempos. É com o romantismo e a crítica bíblica, ou seja, nos séculos XVIII e XIX, que o destaque à “divindade” de Jesus começa a sofrer questionamentos e nuances em prol da sua “humanidade”, ainda que um vínculo pessoal e próximo com o “mestre” fosse um tema medieval muito tradicional. Creio que no caso do mito Chico Xavier, essa atração do individualismo é apenas um recurso de verossimilhança a elevar o valor de sua santidade e não propriamente uma fonte de tensão.

homens (para quem é um grande receptor de demandas) ele doa a sua espiritualidade, no duplo sentido de testemunho de valores cristãos e de exercício caritativo de poderes mediúnicos.

Em último lugar, as categorias utilizadas, “serviço”, “trabalho”, “mandato mediúnico” (ou “mediunato”), decreto de desapropriação, remetem ao coração de uma linguagem burocrática, administrativa, impessoal e abstrata, que contrasta com a piedosa linguagem catolicizante de outras situações mas que liga-se a visão orgânica, hierárquica, militarizante e meritocrática de sociedade que é atualizada nas descrições do mundo espiritual em *Brasil, coração do mundo, pátria do evangelho*, em *Nosso Lar* e também em inúmeras outras mensagens de Emmanuel. A esse propósito, é extremamente instrutivo um depoimento de Chico, relatado em Barbosa (1992) :

Temos no Espiritismo o cumprimento da promessa do Cristo: “Conhecereis a Verdade e a Verdade vos fará livres”, ao que o nosso abnegado Emmanuel acrescenta: “e a Verdade vos fará livres para sermos servos felizes de nossas obrigações e para sermos mais responsáveis perante Deus. (142)

Essa visão cívica, orgânica e corporativa de cidadania e de pessoa é surpreendentemente parecida com tendências ideológicas das academias militares ao modernismo racionalizante, que pregava a tutela da sociedade pelo Estado (Castro, 1995) e, mais tarde, com as tendências conservadoras do pensamento social nos anos 20, 30 e 40 inclusive na doutrina social da Igreja: *Enquanto indivíduo, o homem deve obediência ao Estado ; enquanto pessoa sujeita-se aos princípios morais ditados pela Igreja.* (Editorial – *A ordem*, ano XIII, número 26, abril de 1932 p. 242, citado em Sadek., 1978, p. 98). Semelhanças há também com o corporativismo de Oliveira Viana, crítico tanto do

individualismo quanto da efervescência pregada pelos totalitários (como Plínio Salgado) e entusiasta de uma concepção orgânica de Estado: *O conceito chave [de Viana] era o de pessoa, tirado da tradição católica. A pessoa é o indivíduo inserido numa rede de relações, um indivíduo que mantém sua identidade, que deve ter seus direitos respeitados.* (Carvalho, 1998, p. 225)

Assim, a relação com Emmanuel traz à tona toda a ambivalência de um santo que, além de tentar acumular em si a ordem e o sagrado, é também essencialmente um santo das letras, que difunde o letramento junto com a religião mas que busca conciliar-se com a linha mestra da tradição católica brasileira, tanto no aspecto tradicional e familiar quanto em sua elaboração de uma noção de pessoa e de cidadão.

Quadro 2: O Santo e o Caxias em Chico Xavier

SANTO	CAXIAS
Tradicional espiritual	Moderno Racionalizante
Relacional – Mediação Privilegiada	Igualitário e meritocrático
Carisma e preeminência hierárquica da relação pessoal.	Burocracia, império da norma e da formalidade.
Hierarquia personalizante, ligada à piedade, com possibilidade de intercessões e de graça., com possibilidade de atalhos, abreviação de dívidas e antecipação de resgates.	Hierarquia impessoal e modernizada, ligada à disciplina e ao mérito. Igualdade de chances e impossibilidade de existir fora de regulamentos.
Feminino maternal e doméstico.	Masculino e público.
Perdão, arrependimento e graça. Cura.	Legalismo, formalidade e ordem. Carma
Caridade e perdão	Dever e ordem
“Franciscano”	“Jesuíta”
Ethos católico, lógica de compensações, pluralidade de eixos e pontos de vista que se compensam uns aos outros.	Ethos militar e cívico e espírito de serviço público. Conjugação do evolucionismo espírita com a ideologia do mérito. .
Sistema da dívida.	Sistema da dívida.
Pessoa definida por suas relações.	Indivíduo torna-se pessoa pelo mérito.

Fonte: pesquisa do autor.

3.4 Eixo Religioso III - O Código da Santidade

Desde que iniciou sua carreira de escritor mediúnico de renome nacional, Chico abriu mão de quaisquer benefícios que poderiam ser oriundos de suas faculdades psíquicas, como direitos autorais, favores pessoais e empregos. Pelo contrário, sempre insistiu em sua desimportância, comparando-se a animais de carga, a pó ou a vermes – aquilo que estaria metaforicamente mais em baixo. Trata-se de um **protocolo da humildade**, um dos itens que conformam a sua imagem de homem público, espírita e cristão modelar. Perante as pretensões morais dos homens, ele coloca-se no plano mais baixo possível, como se o canal de comunicação com o mais alto não dependesse de uma recusa ao mundo, mas de uma diminuição do *self* (protocolo de humildade). Seus comportamentos denotam um atitude prudente de quem anda nas margens do mundo social, uma alegria e resignação franciscana diante da pobreza e das adversidades, articulados às qualidades de fraternidade, solidariedade e compaixão cristã, bem como uma resignação de renunciante diante da própria sorte, tão valorizadas em seu espiritismo.

A perspectiva da santidade “entre-deux-mundos” do modelo de Chico Xavier pode ser lida tanto como duplicidade quanto como liminaridade. Duplicidade significa que propriedades de ambos os mundos convivem em sua pessoa, assim como fazem-no conviver com os membros desses mundos de um modo como os outros não o fariam. Essa duplicidade, vivida como cuidado e rigidez, é apreciada como “santidade” pela leitura dos peregrinos que acorrem semanalmente a Uberaba em busca de um contato com o médium. Nas biografias, Chico convive com os homens, mas também visita e conversa com os espíritos com a mesma familiaridade.

Em cada mundo de que participa ele realiza um código de prudente alteridade: médium receptor dos espíritos, eles lhe mandam mensagens e ele lhes empresta a materialidade de seu corpo para servir de intermediário para o mundo dos homens. A estes últimos ele oferece a sua espiritualidade, sua mediunidade e seu exemplo de comportamento e linguagem.

Como intermediário, Chico comporta-se como alguém que anda nas margens dos mundos: trata-se de um ser essencialmente liminar, no sentido em discutido por Turner (1974), à diferença de que toda a vida de Chico tem esse caráter de “margem”, como se fosse obrigado, como cristão, santo e espírita, a viver a sua relação com a humanidade em constante *communitas*. Duplo, participando de uma essência humana e de outra divina ele se quer apenas um “humilde intermediário”, um mero “trabalhador cumprindo uma missão”.

Santo popular e renunciante espírita, em permanente contato com a esfera do além, e modelo de virtudes cristãs, a aliança com os valores do mais alto impõe ao indivíduo Chico renúncias a certas esferas de compromisso social que denotariam aliança, como casamento, dívidas ou aceitação de favores por parte de pessoas mais ricas. Com relação ao uso de sua mediunidade, Chico age também como um de cumpridor de ordens disciplinado, aplicando estritamente o preceito “dai de graça aquilo que de graça recebestes” na reinterpretação espírita da tradição cristã. Ora, esse preceito da doutrina espírita foi historicamente utilizado para combater o uso pago da mediunidade, a cobrança dos serviços por parte de médiuns e curandeiros, além de ajudar a criar a tão almejada imagem de respeitabilidade do movimento espírita na sociedade brasileira, desidentificando-o do “baixo espiritismo”, prática desde sempre suspeita de “charlatanice”

e “exploração da credulidade popular”¹²¹.

A relação material com o plano espiritual, a que aludi acima, implica numa rígida disciplina. Chico é “caxias” na sua relação com a espiritualidade superior e no trato com as coisas humanas: é comandado por um senso inflexível de dever, supervisionado estritamente por Emmanuel que não lhe confere privilégios. Do contrário, sofre duras provas ao longo de toda uma vida de austeridade, tanto na subsistência quanto em sofrimentos causados por doenças e privações. É “caxias” em todos os seus hábitos pessoais, inclusive na recusa de qualquer privilégio material, qualquer situação que pudesse configurar o que poderíamos chamar de “peculato espiritual”.

Com os espíritos e com os valores da espiritualidade ele é **receptor** (pois “o telefone só toca de lá para cá”, como costuma dizer) e toda a sua biografia pode ser lida à luz de uma “missão”. Daí procede a sua designação comum enquanto “espírito missionário”, “apóstolo” ou “espírito superior”.

Alternando os modelos de santo e de caxias, Chico encarna também a forte rejeição do espiritismo para com a vertente carnavalizante da sociedade brasileira, para com a desordem, que engloba as possibilidades da malandragem e da marginalidade, e onde o próprio código da vingança está contido. Perante o sistema de valores espírita, não tem cabimento a inversão da ordem, a quebra momentânea ou permanente das convenções sociais, as misturas e os excessos carnavalescos, encarnados na exaltação de personagens

¹²¹ Sobre a questão do “baixo-espiritismo” e sua relação com a implantação social do espiritismo ver Giumbelli (1997).

marginais¹²². O contato e os valores religiosos “antimaterialistas” do espiritismo podem, enquanto perspectiva do *mais alto* ou do *outro mundo*, suprir essa necessidade de aproximação conciliatória de domínios socialmente desiguais na medida em que as únicas diferenças que contam são as de mérito e elevação espiritual aos olhos de Deus. Ou seja, o religioso promove um nivelamento das diferenças diante do “plano espiritual” – termo de denso significado para o espiritismo, que exprime um “lugar”, um plano para o mundo e uma ordem definida de valores a serem vividos no plano intramundano.

Como pessoa social, Chico Xavier é celibatário, renuncia ao sexo e ao código da aliança em nome de uma “aliança com o mais alto” – ainda que não recuse as tarefas de tutor de suas irmãs em sua juventude – para cuidar de sua família espiritual:

“Chico ouviu, meditou e hoje está convencido de que Deus e os orientadores espirituais privaram-no do amor físico para que ele se dedique ao amor por todos.” (Machado:, p. 110)

Também aqui a renúncia de Chico não implica numa atitude “fora-do-mundo”, mas de praticar a sua versão do *imitatio christi*, enquanto um irmão “entre-dois-mundos”, na ambivalência e na fragilidade liminar de quem vive em *communitas* com o resto dos homens. Chico é um espírita de cunho eminentemente “evangélico”, tanto que as obras de Emmanuel não cansam de propagar o Culto do Evangelho no Lar como a mais relevante das práticas espíritas.

¹²² Nas recomendações espíritas o carnaval como as festas e os prazeres, de um modo geral, deve ser vivido com moderação, “saudavelmente”. Como resultado, entre os espíritas praticantes, há aqueles que se retiram que fogem do carnaval e aqueles que dele participam.

O seguinte exemplo é exemplar da relação de Chico com os presentes materiais. Fernando Worm relata que tentou enviar a Chico um presente de uma vigem que havia feito à Itália, um azulejo comprado numa loja nas ruínas de Pompéia:

Respondendo-nos, Chico Xavier ponderou que talvez a “reliquia pompena” (sic) viesse a quebrar-se no trajeto postal e sugeriu aguardar uma eventual viagem a Uberaba sugeriu aguardar uma eventual viagem a Uberaba para levá-la pessoalmente.

Algun tempo depois entregávamos pessoalmente ao Chico a nossa modesta lembrança prometida. Contemplando longamente a pintura da nobre e esbelta figura da jovem romana, carcomida pelo tempo e com visíveis rachaduras na reprodução do original, e após escrever uma dedicatória na face posterior da peça, devolve para nós dizendo: “Agora peço-te que a leves de volta. Guarda-a contigo.

Surpreso pelo inesperado do gesto, embora sabedor de que o médium kardecista não recebe presentes nem aceita recompensas materiais, redargüi: “mas Chico, a lembrancinha é tão simples, veio de tão longe...por que não a aceitas? Toma, ela é tua...”

A resposta não deixou de ser igualmente surpreendente para mim: “Sim, a partir deste instante ela passou a ser minha pela retina espiritual. A ti e aos teus familiares peço que fiquem de guardiães desta preciosa relíquia. Deus nos abençoe sempre”. (Worm, op. cit. , p. 9)

Com os “encarnados” ele é também submetido por seu mentor a uma rígida disciplina: no âmbito das trocas materiais ele é preferencialmente **doador** (mensagens psicografadas, livros, exemplo, consolo, curas), reservando-se a participar de um circuito de dádivas apenas na perspectiva “espiritual”: ele não recebe o presente mas apenas a intenção, o *hau* do presente. O caso do presente devolvido de Worm ilustra o código a que Chico Xavier estava submetido e a habilidade ímpar de desvencilhar-se de situações como essa: o presente retorna ao doador sem configurar uma recusa da intenção que o animou. De início, Chico alega riscos de extravio, mas não se furta a dar uma satisfação posterior e “aceitar” a dádiva. Na lógica da dádiva, a devolução do presente geralmente significa a recusa em participar de uma interação pessoal, mas a dedicatória escrita junto com a peça

devolvida (onde pede que a família de Worm seja guardiã do presente), mais a justificativa pessoal onde encerra a questão afirmando que “a relíquia já era sua pela retina espiritual”, resolveu a questão ao reduzir a circuito da dádiva a sua estrutura essencial. Chico aceitou “espiritualmente” a dádiva, ou seja, aceitou o “*hau*” inscrito na oferta, mas furtou-se a aceitar o presente, veículo material potencialmente arriscado por ser uma permanente fonte de dúvidas sobre os compromissos que a sua aceitação encerra. No caso em questão, ele aceita a intenção desinteressada, sublimada de qualquer chance de obrigar a uma contraprestação material ou então a obrigações pessoais, como se, ao segmentar um presente em matéria e espírito (“ele é meu pela retina espiritual”) e conferir substância autônoma à sua face imaterial, ele pudesse envolver-se forma purificada no sistema da dádiva. É a relação espiritual que tem com o mundo material, no qual ocupa sobretudo o posto de doador, que permite a Chico manipular simbolicamente (ou espiritualmente, num ponto de vista *emic*) o próprio dom imaterial, ou *hau* contido no presente, recusando-os sem caracterizar inaceitação ou “desfeita”. Em Chico Xavier pode-se aplicar ao pé da letra o provérbio “o que vale é a intenção”: para o médium mineiro, a dádiva tem mais realidade que o presente em si, pois ele vive a dimensão espiritual como ontologicamente mais real e intensa do que a material.

Uma mulher agradecida por ter recebido mensagem do falecido pai tentou pagar Chico em dinheiro, tendo recebido a seguinte resposta:

- Não posso aceitar, minha irmã, nenhum dinheiro. Tudo que recebo é de graça, vem do mais Alto, por misericórdia imensa do Pai, devo também dar de graça para continuar digno do Amparo que lhe recebo. (Gama, p. 167)

Se o sistema da dívida se configura perante uma lei abstrata, remetendo no

espiritismo a uma regulação impessoal por uma ordem superior, cuja analogia privilegiada é, em Chico, com uma concepção de Estado, antes que de indivíduo, sua relação primeira é regida pela lógica da dádiva com o mundo espiritual. Intermediário de uma relação entre o humano e o espiritual, ele passa para os encarnados as mensagens, bens e curas, como contraprestação mediata pelo mundo espiritual ter-lhe concedido os dons que usa.

Como receptor dos espíritos e doador em relação aos humanos, ele relaciona-se com cada membro dos mundos como se relacionasse com o seu conjunto, com a “série”, para usarmos um termo classificatório. Assim, sendo preferencialmente receptor material para os espíritos, ele está numa típica situação de dom para com a série dos “espíritos amigos”, numa narrativa em que paga dívidas através do cumprimento de sua “missão”. Com os encarnados ele é preferencialmente doador espiritual e intermediário de graças e intercessões, reciprocando com a “Espiritualidade Superior” através da série dos homens.

Por outro lado sua relação material com o mundo espiritual faz com que ele possa tanto ser o médium de espíritos amigos quanto ser vítima de espíritos “inimigos” ou “baixos” que seguidamente tentam atingi-lo materialmente com armas espirituais. Elas atingem-no como qualquer arma do mundo material o atingiria. No sistema espírita, os espíritos das trevas, pouco evoluídos, estão para os espíritos de luz como a matéria está para o espírito. Logo, eles estão em posição equivalente à “matéria”, no duplo sentido de densidade e inferioridade, de valores e de comportamento. Nesse sentido, a resposta de Chico às agressões materiais dos espíritos é uma resposta “elevada”, “espiritual”. O médium não revidando às agressões, respondendo com a prece, a compreensão bondosa e a resignação. Ou seja, relaciona-se com eles como doador espiritual – comportamento inspirado pela mesma lógica com que se relaciona com tudo aquilo que é “material” -, o

que os “espíritos trevosos” não suportam.

(...)A magnífica lição se repete e se repetirá, por muitas vezes durante a sua vida.

Diante do alarido – o silêncio

Diante da calúnia – a prece

Diante da ofensa – o perdão

(...) Qualquer outra atitude que expresse revide, ali [na FEB, a “Casa de Ismael”] não encontra ressonância.

Nenhuma defesa, nenhum revide.

Não há do que se defender.

A linha do comportamento é a do Evangelho de Cristo.

É aquela traçada pelo Divino Amigo faz qual ele se faz o exemplo.(Schubert, 1986, p. 135)

A calúnia, a ofensa e a desmoralização pelos homens também são “**presentes**” ou “**dons envenenados**” pois, além de desafiarem ao revide (uma forma de contraprestação, sem dúvida), é ali que a linguagem atinge o máximo de sua densidade e materialidade, na acepção nativa. Prender-se a ela seria não apenas atingir um padrão vibratório condicionado pelo adversário quanto comprometer-se diante da lei, ou seja prejudicar o carma, podendo inclusive vir a anular, no caso, os seus poderes mediúnicos. Reagir a ofensas na visão espírita é o mesmo que acionar o código da vingança, um circuito condenado de prestações e contraprestações, ainda que de alto interesse narrativo nas histórias de obsessão, na medida em que faz equivaler o par de papéis obsessor / obsidiado a uma relação circunstancial e transitiva, como manifestação de outra relação em vida anterior, também circunstancial e transitiva, entre algoz e vítima. No entanto, e volto a esse assunto no último capítulo, seu interesse é exemplar das disposições e comportamentos que o espírita não deve cultivar e Chico, nesse sentido, dá o completo testemunho desse sistema valores em suas atitudes.

Assim, como santo e espírita, ele renuncia aos diversos circuito de trocas que o

comprometeriam pela lógica da dádiva: troca de presentes, troca de favores, trocas matrimoniais, direitos autorais, oriundos de encarnados, mas não renuncia ao circuito da intercessão e da graça. No entanto, há uma situação em que Chico Xavier doa bens materiais em abundância, é na prática da caridade para os pobres, que historicamente fazem filas para receber suas ajudas materiais, para quem ele dá ranchos, roupas, víveres, cobertores, travesseiros, etc. Ali Chico está doando como mediador de uma missão à humanidade na figura dos pobres, atualizando o sistema de católico de caridade. Ele não doa como indivíduo para indivíduo, mas como intermediário exemplar de atos cristãos para a série social e religiosa dos pobres. Nesse sentido, o ato de caridade repete a *imitatio christi* que caracteriza a realização de sua “missão”¹²³.

Mesmo sendo espírita com uma postura sincrética em relação ao catolicismo, Chico recusa a qualificação de santo sem, entretanto, poder escapar da dinâmica imperativa de relações sociais, representações, expectativas de santidade que as procissões e romarias a sua casa engendraram, tendo que se amoldar a elas na forma de atendimentos no centro espírita a familiares em busca de mensagens e doações materiais de caridade.

Como santo, ele tem a capacidade de transfigurar situações, englobando-as pela “lógica do mais alto” como quando foi a um bordel e, ao reconhecê-lo, todos se puseram a rezar (Souto Maior, op. cit., p. 30) ou, então, quando conseguiu a arrecadação diária de um mendigo de Pedro Leopoldo no auxílio ao enterro de seu ex-patrão. Suas relações, sem celebrar a marginalidade, a ela se dirigem com o intuito de incluí-la no circuito da caridade

¹²³ De informantes espíritas eu ouvi restrições e interpretações divergentes da prática da doação material. Para este, uma necessidade material pode ser uma provação necessária e a caridade que,

e pregação espírita. Assim, Chico vai a penitenciárias e, a despeito das advertências que recebe, dispensa segurança no contato direto com os presos, assim como dá mais atenção e tempo aos mais pobres e malcheirosos em suas audiências.

Pela mediunidade ele transfigura também o sentido emprestado às situações através da reinterpretação espírita dos males e infortúnios. Ranieri conta que, ao visitar um menino

aleijado, de nome Emmanuel, entrevado numa cadeira de rodas, cuja mãe era extremamente pobre e doente, Chico interpretou a situação através de uma narrativa:

- Pois é Ranieri, nosso amigo Emmanuel foi Robespierre, outrora, na França; governou o povo francês, no terror, e conquistou uma legião de inimigos. Como prova renasceu assim; aleijado, e nessas condições, torturado. Com ele acontece um fato interessante:

- Quando dorme e o seu espírito desprendido sai do corpo, aqueles a quem mandou matar na Revolução avançam contra ele, desesperados e o atacam. Aflito, aterrorizado, retorna ao corpo físico, onde se oculta, e desperta, deste lado, aos gritos. Este corpo deformado desse jeito, é ainda assim, uma fortaleza e um refúgio. No começo, eram centenas. Mas no correr dos anos, têm sido esclarecidos pelo espírito de Emmanuel e outros amigos espirituais. Agora, restam poucos. Quando esses inimigos não o atacam, ele então procura a mãe e a obseda. Aí ela fica louca. Já esteve internada por isso.

Quando ele se afasta dela, a pobrezinha fica boa, volta ao normal.

Diz nosso Emmanuel que, “quando essas últimas entidades inimigas forem doutrinadas”, ele desencarnará.

Fitamos estarrecidos aquela criaturinha indefesa que ali estava. Poderoso tirano, que mandara milhares para a guilhotina, jazia agora, depois de quase dois séculos, num berço de enfermidade, sob o guante do desespero e da dor. (Ranieri, s.d, p. 24)

neste caso, estaria mais no esclarecimento espiritual do que propriamente no âmbito da caridade material.

Ou então, após visitar uma mãe muito doente que morava numa choupana miserável com a filha:

Esta mãe com a filha sempre nos braços me faz lembrar um quadro da Madona. Este dois espíritos, naturalmente em resgate de existências anteriores, são para mim nobre exemplo de fé e de aceitação que muito me edificam. Muitas vezes, em horas difíceis, ou em momentos de provação dos quais preciso e mereço, meu pensamento se volta para esta casa e aqui encontro novas forças. (Worm, p. 11)

Da mesma forma, os eufemismos que dominam a retórica de Chico Xavier também se explicam pelo processo de segmentação e hierarquização a que submete todas as coisas do mundo: da mesma forma que as pessoas, os presentes e as ofensas, a linguagem é uma espécie de “dom” que também pode ser segmentada numa parte espiritual (pensamento, conteúdo e intenção) e material, como veículo de expressão (sons, texto) e hierarquizada em “superior” e “inferior”, “sutil” ou “densa”, de “vibração elevada” ou de “baixa vibração”¹²⁴.

Além de interpretar acertadamente a concepção espírita das implicações morais e fluídicas das vibrações contidas nas palavras, o biógrafo Souto Maior percebeu com muita pertinência a maestria de Chico em lidar com metáforas e eufemismos:

No seu mundo não havia prostitutas, mas “irmãs vinculadas ao comércio das forças sexuais”. Os presos eram “educandos”, o empregados eram “auxiliares”, os pobres eram “os mais necessitados”, o mongolóides eram “os nossos irmãos com sofrimento mental”, os

¹²⁴ Deve-se evitar a tentação de fazer esta oposição equivar à concepção saussurreana do signo, que pressupõe a unidade indissociável de significante e significado. Para o espiritismo, desde o Livro dos Espíritos, o pensamento só depende da linguagem em alguns estágios de evolução espiritual. Só os espíritos menos evoluídos a utilizam e a tendência do progresso é a eliminação da necessidade da articulação verbal, da linguagem, em benefício do pensamento. É óbvio que a dualidade espírito x matéria, no caso, é homóloga à oposição entre pensamento e linguagem.

adversários eram “nossos amigos estimulantes” e os maus eram os “ainda não bons”. Ninguém fazia anos e sim, “janeiros” ou “primaveras”. Os filhos de mães solteiras deveriam ser encarados como “filhos de pais ausentes. (Souto Maior, p. 93)

A despeito de possíveis aproximações com o “politicamente correto” o estilo lingüístico de Chico aponta para uma direção diversa. Enquanto o politicamente correto tem uma inspiração puritana de reconceitualizar o mundo sem ambigüidades nem discriminações ou seja, o politicamente correto corrige injustiças através da linguagem, Chico atualiza uma verve católica e “mineira”, que não abole as distinções hierárquicas mas suaviza-as em virtude da crença na desimportância relativa de todos perante o Plano Espiritual. Difere da linguagem encontrada nos livros de Allan Kardec, mais árida e pontificadora. Difere ainda da linguagem severa de seu mentor Emmanuel, mais assemelhada a de um rígido sacerdote jesuíta. Nesse sentido, o eufemismo é a fala mais espiritualmente sutil num plano de evolução tido como ainda *dependente deste instrumento tão falho que é a linguagem perante o pensamento*. O eufemismo – como estilo lingüístico marcado pela sutileza dos enunciados – é usado como forma a mais suavizante possível de fazer afirmações, estando para a linguagem assim como o espírito está para a matéria. Ele é uma linguagem purificada, aproximando-se de um pensamento desmaterializado, como o máximo de espiritualização a que a linguagem de Chico poderia atingir, na visão espírita. Além disso não se trata de identificar o “politicamente correto” em sua linguagem mas o “liminarmente correto” a partir de uma certa matriz de valores, espírita e cristã. Além de transfigurador de situações, ele transfigura conceitos densos em sutis através de eufemismos. Ou seja, para Chico, o eufemismo é o tropos retórico espiritualizante por excelência:

Quadro 3: Eufemismos de Chico Xavier

SENSO COMUM	EUFEMISMOS
Ricos	Administradores de tesouros de Deus
Prostitutas	Irmãs vinculadas ao comércio das forças sexuais
Presos	Educandos
Empregados	Auxiliares
Pobres	Mais necessitados
Mongolóides	Nossos irmãos com sofrimento mental
Adversários	Amigos estimulantes
Filhos de mães solteiras	Filhos de pais ausentes
Aniversários	Janeiros ou primaveras

Fonte: pesquisa do autor.

Analisando os eufemismos usados devemos notar que os mesmos não tentam contrapor-se aos conceitos do senso comum, mas suavizar o estigma a eles associado. Em segundo lugar, a fraternização ou irmanização cristã de todos é, ali, um procedimento ideologicamente inclusivo de desrotulação e reinterpretação de sua condição com base na infusão de um significado transitório à categoria renomeada: preso é o “educando” e o rico é o “administrador dos tesouros de Deus”. A transfiguração metafórica dos eufemismos de Chico suaviza a violência real dos preconceitos, da exclusão social, das relações sociais de violência simbólica e dominação, atualizada pelas operações de rotulação, apenas na medida em que essa transfiguração não se percebe como restrita ao terreno retórico mas, como venho sustentando, é uma manipulação “espiritual” da linguagem, oriunda de seu código liminar de santidade. Tudo se passa como se, mesmo nas conversas e discursos, também formas de “dons”, Chico intentasse doar e devolver mensagens numa forma lingüisticamente “sublimada” e “purificada” dos “pesados fluidos” ligados às palavras duras, cujo limite possível de expressão, no *ethos* espírita, é o eufemismo.

3.5 Eixo Letrado: um Projeto Nacional em Direção às Camadas

Médias Urbanas

Todas as revelações de Chico Xavier em relação à obra de André Luiz levam-nos a uma série de reflexões.

Por que razão Emmanuel não escreveu, ele mesmo, tais livros? Ou Bezerra de Menezes, que foi médico na Terra? Quais os motivos que teriam levado à escolha de André Luiz? Quais os critérios adotados para essa escolha? A verdade é que houve atenta, meticulosa e completa preparação.

André Luiz foi o escolhido para transmitir os novos ensinamentos. E o fez, absolutamente com a orientação segura e sábia de Emmanuel e Bezerra. E ambos trabalhando de conformidade com as altas autoridades espirituais.

A forma da narrativa foi planejada, visando facilitar o entendimento, André Luiz corporifica o aprendiz, que se torna, depois repórter da vida além-túmulo. Conta as suas próprias experiências ou, quem sabe, um conjunto de outras experiências que ele, como um recurso de escritor, as transformar em suas, sem que isto invalide em nada a força de seu discurso ou autenticidade.

Se ele fosse um iniciante na Doutrina Espírita, nem por isso haveria o perigo de prejudicar o trabalho, já que ele era ali, também ele, MÉDIUM de outros Espíritos mais elevados. (Schubert, 1986, p. 101)

Dos dezessete aos vinte e um anos, Chico passa por um período de iniciação e desenvolvimento no espiritismo, quando psicografa o *Parnaso de Além-Túmulo* e conhece o seu mentor espiritual, Emmanuel. Ou seja, trata-se do início da socialização adulta e espírita de Chico Xavier.

É também na fase adulta que surge a parte mais famosa de suas obras, inicialmente representada pelo *Parnaso de Além-Túmulo*, pelos romances de Emmanuel *Há dois mil anos*, *Cinquenta anos depois Paulo e Estevão*, *Renúncia*, por *Brasil coração do mundo*, *pátria do evangelho*, de Humberto de Campos e pela Coleção André Luiz.

Nesta época, Chico atinge a notoriedade, não só pela difusão de suas obras pela Federação Espírita Brasileira, mas também pelo espanto causado pelo fato do “Parnaso” ter sido escrito por um “caixeirinho de venda do interior”, um “mineirinho pobre e inculto que mal havia terminado o primário”, imagem que ele não apenas nunca desmentiu, como sempre fez questão de reforçar em suas inúmeras entrevistas.

O próprio incentivo de Manuel Quintão, jornalista e prócere da FEB, no início de sua carreira, indica algumas afinidades entre os dois, principalmente no que toca à recomposição social do espiritismo em direção às classes médias, sinalizada pelo exemplo de Chico Xavier. Como Chico, Quintão (aliás prefaciador do *Parnaso*) vem do comércio e ascende socialmente com grandes dificuldades, instruindo-se pelo autodidatismo. No prefácio, assim ele apresenta Chico Xavier, salientando a origem “pobre”, “humilde”, a “pouca instrução” e as dificuldades do médium:

Quem é Francisco Cândido Xavier? Será um rapaz culto, um bacharel formado, um rotulado desses que por aí vão felicitando a Família, a Pátria e a Humanidade? Nada disso. O médium polígrafo Xavier é um rapaz de 21 anos, um quase adolescente, nascido ali, assim em Pedro Leopoldo, pequeno rincão do estado de Minas Gerais. Filho de pais pobres, não pôde ir além do curso primário, dessa pedagogia incipiente e rotineira, que faz do mestre-escola, em tese, um galopim eleitoral e não vai, também em tese, muito além das quatro operações e da leitura corrida, com borrifos de catecismo católico, de contrapeso.

Órfão de mãe aos 5 anos, o pai infenso a literatices e, ao demais premido pelo ganha-pão, é bem de ver-se que não tinha, que não podia ter o estímulo ambiente, nem uma problemática hereditariedade, nem um, nem dez cireneus que o conduzissem por tortuosos e torturantes labirintos de acesso aos altanados paços do Olimpo para o idílico convívio de Calíope e de Polímnia. (prefácio de Manuel Quintão em Xavier, 193, p. 18)

Em vista dessas semelhanças, é normal que Quintão tenha funcionado como padrinho de Chico, juntamente com o seu grande amigo Wantuil de Freitas, que foi

presidente da FEB. Tratava-se de uma fase em que iniciavam-se as atividades da editora da FEB e a caudalosa produção de Chico insere-se perfeitamente no projeto de uma promoção mais agressiva do espiritismo através do livro, que caracterizou a gestão de Guilhon Ribeiro à presidência da entidade¹²⁵.

A disputa em torno da interpretação do fenômeno Chico Xavier jamais pôs em dúvida o seu “dom”, mas sim o seu significado: uns o tinham na conta de realizador de pastiches, outros como médium extraordinário¹²⁶.

Compatibilizando-se com a cultura beletrista e bacharelística das elites brasileiras nos anos 30, é compreensível o impacto causado por *Parnaso de Além-Túmulo*, em que dezenas de poetas *desencarnados* tenham “comparecido” sob a pena psicográfica do médium Chico Xavier, passando a defender os ideais espíritas. Não é casual a escolha da poesia como forma de expressão do médium. Consagrada como um gênero literário de suma importância, ser capaz de ler e declamar poesias fazia parte da formação escolar e até de certos jogos de salão, a esta época¹²⁷. Não raro os poetas, como Olavo Bilac, eram celebrados e identificados com ideais nacionalistas. Não é simples, em nossos dias, reconstituir o clima simultaneamente oral e letrado dessas situações, mas com certeza há um relação entre a posse ornamental da capacidade de declamação poética e o pertencimento às elites letradas, que dificilmente se estabeleceria na atualidade, a qual contribuiu decisivamente para chamar a atenção dos literatos da época para o espiritismo.

¹²⁵ Sobre a gestão de Guilhon Ribeiro à presidência da FEB, ver Giumbelli (1997).

¹²⁶ Sobre a polêmica ensejada pelo caso Humberto de Campos, ver Timponi (1985) e Bertolli Silva (1997).

¹²⁷ Sobre a cultura brasileira ser tradicionalmente mais oral do que letrada, ver Cândido (2000).

Em segundo lugar, a questão do estilo tinha uma maior ressonância do que a mera comunicação de conteúdos. O debate travado, à época, que reuniu alguns críticos e literatos, através da imprensa, atualizava uma curiosidade cujas raízes datam da metade do Século XIX. Com o *boom* das mesas girantes e na esteira das ênfases românticas nas experiências transcendentais, os homens de letras do Ocidente sentiram-se atraídos por experiências místicas. Não houve grande literato que não tivesse presenciado ou comentado sessões espíritas de Victor Hugo a Monteiro Lobato (Lantier, 1971; Machado, 1983; Inglis, 1987; Ebon, 1977). Nesse sentido Aubrée & Laplantine (1990) chamam a atenção para as relações do espiritismo francês e brasileiro através da reivindicação de uma herança cultural comum onde, por exemplo, o aparecimento de um Victor Hugo e de um Balzac nas psicografias não são de forma alguma fenômenos inusitados, mas representam uma antiga e complexa relação com a cultura francesa.

A novidade do *Parnaso de Além-Túmulo* era a plêiade de autores que compareciam na psicografia, muitos oriundos do mais seletivo clube da alta literatura de língua portuguesa, como Casemiro de Abreu, Castro Alves, Álvares de Azevedo, Augusto dos Anjos, Cruz e Souza e Olavo Bilac, entre outros. Em médiuns anteriores a Chico, como Zilda Gama, são escritores célebres do Velho Mundo que comparecem, como Victor Hugo, e a poesia não tem tanta importância. Essa circunscrição da mediunidade de Chico Xavier aos escritores de língua portuguesa era sem precedentes na história do espiritismo brasileiro. Ao reunir poetas brasileiros e portugueses no *Parnaso*, Chico compromete-se desde o início com uma nacionalização das referências espirituais, articulando-se ao beletrismo, à reivindicação da herança católica e portuguesa no Brasil, tudo integrando com base do sistema de crenças e valores espírita, que reorienta o conteúdo das poesias para a divulgação de suas teses e ideais.

Atingindo a notoriedade na década de 1930, época de surgimento e difusão da umbanda e de emergência de propostas políticas de efetivação de uma identidade nacional, o movimento espírita brasileiro encontra em Chico Xavier um grande aliado na implementação de uma nova proposta de relação com a religiosidade e com a nação, exposta em *Brasil, coração do mundo, pátria do evangelho*, pelo espírito de Humberto de Campos.

Brasil Coração do Mundo, Pátria do Evangelho é, juntamente com *Nosso Lar*, um dos livros mais importantes na história do espiritismo brasileiro, sendo reconhecido como uma das obras mais importantes a nortear a prática dos espíritas, principalmente a partir do “Pacto Áureo” (o congresso de unificação das federações espíritas, em 1949¹²⁸). Na discussão aqui proposta, ele figura como um dos fundadores de uma tradição espírita brasileira, a partir da década de 30.

Neste livro há uma reflexão sobre a *missão histórica da implantação do espiritismo* em solo tupiniquim, onde emerge uma certa vocação brasileira triunfante do kardecismo, em que a história da colonização e da formação desta nação passa a ser lida à luz de uma *programação no plano espiritual superior*. Esgotadas as possibilidades das civilizações européias regenerarem a humanidade, Cristo trava diálogo com seu assistente Ismael, designando-a para a missão de transplantar a árvore do Evangelho para o país do Cruzeiro, que será a futura “Pátria do Evangelho”. A história da formação da nação confunde-se com os desígnios da equipe espiritual de Ismael. Rio de Janeiro e Minas Gerais são os grandes centros de irradiação da proposta evangélica de brasilidade,

¹²⁸ - Sobre o pacto áureo, ver Aubrée & Laplantine (1990) e Santos (1997).

combatendo os excessos *indiáticos do Amazonas* e a *influência platina no Sul*¹²⁹.

O Brasil é celebrado por *conseguir manter a unidade territorial ao longo do tempo e não ter derramado sangue nas grandes transformações históricas, coisa que a civilização hispânica não conseguiu concretizar*. As características do povo brasileiro associam-se à idéia, circulante na época, do conagraçamento harmonioso das três raças num povo com tendências pacíficas, que habitava os discursos de diversos teóricos sociais. Bondade, fraternidade e religiosidade são as principais características do povo brasileiro. Os principais personagens da história nacional são encarnações de “espíritos missionários”, em cumprimento da tarefa delegada pelo próprio Cristo a Ismael. Assim, Estácio de Sá reencarna na figura de Oswaldo Cruz, que em outra encarnação será, segundo a tradição espírita, o Espírito André Luiz, autor da famosa “série André Luiz”, ditada a Chico Xavier. Toda a seqüência da narrativa conduz ao aparecimento do espiritismo, produzindo uma mitohistória espírita da nação e de sua responsabilidade no *concerto dos povos*, liderada pelo missionários, encarnados e desencarnados. Assim, Tiradentes, ao morrer, resgata a dívida contraída ao ter sido um cruel inquisidor em vida anterior, tornando-se, no mesmo gesto, símbolo da luta pela independência da nação. Na visão espírita, a nação é construída paulatinamente pela ação de espíritos missionários, ela mesma um indivíduo coletivo dotada de um *telos* glorioso, cuja origem remonta a um plano do próprio Cristo.

Não é o caso de se analisar a extensa obra de Chico Xavier, mas de detectar algumas tendências gerais e articulá-las à trajetória do médium e às transformações do

¹²⁹ - Interessante como Chico Xavier foi recebido com reservas por espíritas gaúchos, à mesma época, conforme relata a escritora espírita Sueli Schubert. No espiritismo, esses conteúdos são

público leitor de suas obras. Em primeiro lugar, seu caráter de intercessor privilegiado com o plano espiritual, especialmente no domínio das letras, liga-se à formação de um cânone ritual, literário, narrativo e mítico para o espiritismo brasileiro. Este assume uma feição literária e nacional tanto pelo *Parnaso de Além-Túmulo* quanto por *Brasil, coração do mundo, pátria do evangelho*, e um decidido caráter cristão nos romances de Emmanuel *Há 2000 anos*, *Cinquenta anos depois* e *Paulo e Estevão*¹³⁰. Mas é com a série André Luiz, iniciada em *Nosso Lar*, que Chico consolida uma proposta que une diferentes esferas, a religiosa e a nacional, em livros cujo cenário privilegiado é o chamado “plano espiritual”.

A categoria “plano espiritual” é fundamental no espiritismo de Chico Xavier. Trata-se de um termo polissêmico, que designa o lugar onde habitam os espíritos e um conjunto de valores que orientam as suas ações, simultaneamente um parâmetro de seu *ethos* e, por outro lado, significando um “projeto para o mundo”. Novamente há uma fusão de valores oriundos de uma matriz sincrônica mas que pretendem se realizar diacronicamente como “evolução” e, por isso, ganham a forma necessária de uma narrativa.

Nosso Lar, ditado a Chico Xavier em 1943 pelo espírito André Luiz, é um dos livros paradigmáticos do espiritismo brasileiro. Espécie de romance de formação, nele é relatada a experiência pós-morte do *autor espiritual* na colônia “Nosso Lar”, situada acima da Terra. Ao narrar a sua experiência, André Luiz reitera as crenças e valores espíritas

quase sempre sintomáticos de disputas entre grupos, com apelo a referências espirituais como fontes de autoridade na condução da disputa.

¹³⁰ Cristã, ibérica e brasileira, como identidade tripartida, mas letrada também, poderia ser uma boa descrição da reivindicação de identificações explícitas contidas nos posicionamentos literários de Chico Xavier.

sobre a substância do cotidiano no plano espiritual, aproveitando para reafirmar a profissão de fé espírita numa evolução adquirida pelo aprendizado, pela caridade e pelo trabalho. O texto é formado por uma série de capítulos curtos, com o predomínio de longos diálogos doutrinários sobre os valores espíritas, apresentando uma forma imaginada de organização social num mundo governado burocraticamente por ministérios, onde os habitantes se dedicam a tarefas edificantes, atualizando uma espécie de utopia espírita de vida comunitária.

Do ponto de vista enunciativo, o texto segue um padrão monológico, contado pela voz do protagonista, cujo tom é onisciente e memorialista, ou seja, de organização retrospectiva de suas vivências, pontuado de valorações sobre as situações e as personagens. O narrador é senhor da situação, revestindo cada camada da narrativa com um metadiscurso teológico. Cada episódio relatado, cada sensação, são interpretados dentro do referencial espírita, num movimento espiralado de descobertas progressivas, rumo à aquisição da cidadania plena na colônia “Nosso Lar”. As personagens, mais planas, pouco se individualizam em seus discursos e ações, passando a impressão de serem todas máscaras, *personae* de um mesmo discurso, dedicado a fornecer exemplos morais ou esclarecer rotinas da vida após a morte e cujo grande protagonista são as “leis divinas” do espiritismo. Ou seja é um tipo de “romance de tese” em que o narrador, ou algum dos personagens comenta os acontecimentos através de um metatexto, longa dissertação doutrinária inserida em cada capítulo, que funciona sempre ao modo de uma lição, onde os “ensinamentos” são transmitidos.

Reza a tradição oral espírita que, em encarnação anterior, André Luiz foi Oswaldo Cruz, médico sanitaria heróico de fortes ideais republicanos. E, anteriormente a Oswaldo

Cruz, teria sido Estácio de Sá, Capitão-mor e fundador do Rio de Janeiro, onde situava-se a capital federal e a sede da Federação Espírita Brasileira. Como Emmanuel, André Luiz também constrói a sua identidade pelo recolhimento de traços metonimicamente disseminados em encarnações anteriores, no caso juntando heróis nacionais. Ou seja, também aqui o sincrônico veste máscaras diacrônicas: Mem de Sá, pela bravura e espírito pioneiro, que combina a raiz portuguesa com a origem da nacionalidade brasileira, e Oswaldo Cruz, pelo espírito público e pela fusão do ideal médico com o científico; todas essas características somam-se no personagem e autor André Luiz, o mais “científico”, “jornalístico” e “sociológico” dos espíritos que ditam mensagens a Chico Xavier. A divisão do trabalho espiritual com Emmanuel afirma-se, um funcionando como referência para questões doutrinárias e o outro para as científicas, esclarecendo pontos polêmicos sobre vida após a morte, problemas experimentais da mediunidade, obsessão e conselhos práticos de convívio familiar.

Ao formar um conjunto de referências próprio, o espiritismo brasileiro independendiza-se de qualquer dependência em relação a seus confrades franceses, através de uma ampla base literária para estudo e citações que colocava o segmento ligado à FEB em companhias literárias mais familiares ao público do que o polêmico francês Jean-Baptiste Roustaing.

Um grande espectro de autores espirituais manifestou-se na “pena mediúnica” de Chico Xavier. Após a colaboração com Waldo Vieira, em que os livros de André Luiz passam por um período de complexificação extrema na linguagem, a partir dos anos 60 ganha força a publicação de “livros de mensagens”. Trata-se de cartas psicográficas a familiares que consultavam o médium em Uberaba. As temáticas do sexo livre, da

juventude e das drogas passam a ganhar espaço em seus escritos e a linguagem fica mais leve e direta, com parágrafos mais curtos e sintéticos. Acompanhado o espírito de reestruturação editorial da linguagem por que passou a indústria do livro¹³¹ a partir dos anos 70, especialmente com *Jovens no Além* (1975) e *Somos Seis* (1976), a linguagem dos escritos assinados pela mediunidade de Chico modificam-se na direção dos novos padrões do público leitor, curioso pelas respostas do espiritismo às questões que emergiam. Sem pretender extrair conclusões taxativas apenas a partir da evolução cronológica, pode-se com toda a certeza afirmar que essas mudanças sinalizam uma nova relação do espiritismo com o público leitor. Alguns situavam-se em pequenas categorias médias emergentes da população, em recente processo de ascensão social durante o período desenvolvimentista dos anos 40 aos anos 60, época de crescimento das religiões mediúnicas no Brasil. A partir de sua mudança para Uberaba, em 1959, Chico passa a distribuir para outras editoras e centros espíritas os direitos autorais de suas obras, num discreto distanciamento da Federação Espírita Brasileira.

Findo o período mais erudito e orgânico de implantação de um espiritismo sincrético, a mudança na orientação editorial em Chico Xavier indicará um privilégio da vertente mais popular em suas psicografias. Chico pavimentava o caminho para a modernização da linguagem dos espíritos, em direção ao estilo que aparece nos livros assinados pelas médiuns Zibia Gasparetto e Vera Lúcia de Carvalho. As mudanças anteciparam uma pluralização nos modos de ser e participar do espiritismo, prenunciadas em práticas espíritas inspiradas no médium de Pedro Leopoldo, mais voltado a públicos

¹³¹ Para um estudo sobre as mudanças do livro e de seu público a partir dos anos 60, ver o trabalho de Sandra Reimão sobre o mercado editorial brasileiro (1996)

maiores, menos científico, mais “evangélico” e simplificado em sua linguagem, mais sincretizado em sua referência aos santos católicos e à figura de Maria. Com Chico Xavier, o espiritismo atinge uma espécie de ápice de uma vocação mediadora, cujo centro é a preeminência carismática dos médiuns em sua popularização.

No entanto, mais do que qualquer outro médium ou adepto do kardecismo, Chico Xavier contribuiu para criar uma cultura literária espírita com uma forte raiz em religiosidades vividas no Brasil. Tudo indica que esta fase heróica de popularização de um espiritismo sincrético e cívico, sintetizada a partir de e centrada no carisma do médium de Pedro Leopoldo, esteja sendo substituída pelas atuais tendências de segmentação e privatização da experiência religiosa espírita, que remetem à pluralização das matrizes de produção de significado para a experiência e os valores espiritualistas no Brasil, somados à influência da Nova Era, da auto-ajuda, ao cortejo do mercado e à difusão de uma infinidade de romances que se dizem mediúnicos, ligados ou não ao Movimento Espírita organizado. Ora tudo isto remete à formação de novas modalidades de ser e pertencer à cultura espírita, especialmente relacionada a um público que lê romances mediúnicos, mas identifica-se só parcialmente com a participação em atividades de centros espíritas.

3.6 Conclusão: as Sínteses do Mito Chico Xavier

O exemplo de Chico Xavier é paradigmático dos caminhos e dilemas que o espiritismo trilha na sua relação com a sociedade e com a cultura brasileira no Século XX. Religião letrada e racionalista, ela principia por ser adotada pelos segmentos mais elitizados do Brasil pré-republicano, ainda que alguns de seus pioneiros tenham

participado de causas identificadas com a ação política mais progressista da época, o espiritismo se populariza através dos serviços de cura, do receitismo mediúnico e passa por movimentos de fragmentação interna e concorrência de outras religiões mediúnicas a partir dos anos 1920, como é o caso da Umbanda¹³².

Leigo e anticlerical, o espiritismo kardecista sofre transformações no Século XX, absorvendo tendências republicanas que pareciam correr em leitos ideológicos, culturais e políticos distintos: uma cultura letrada erudita de um pequeno e nunca autonomamente estruturado campo intelectual, cultivada na crítica literária dos jornais, na Academia Brasileira de Letras e nos colégios da República Velha¹³³; um certo modernismo cientificista, meritocrático e nacionalista, que absorvia com um pesado viés militarista o humanismo racionalista do kardecismo e que extravasava suas conseqüências para uma composição social com outros segmentos sociais, através da extensão desse modelo pelo corporativismo profissional que incluía profissões ligadas a um projeto de nação, como a educação e a medicina.

A composição entre determinismo e livre-arbítrio, base da noção de pessoa espírita (Cavalcanti, 1983), pouco espaço parecia deixar para a autonomia do indivíduo como princípio e valor da evolução. Como anteriormente aludi, apesar de existir em princípio, o espaço semântico da liberdade individual é restrito, enquanto um campo de possibilidades cosmológico, pelos dispositivos doutrinários e rituais no espiritismo brasileiro de boa parte do Século XX. Trata-se, ali, de uma concepção minimalista de indivíduo, não apenas

¹³² Para o caso da Umbanda, ver Ortiz (1992).

¹³³ Sobre a formação do campo intelectual no Brasil centrado na literatura, ver Cândido, Rocha e Miceli.

vinculado sincronicamente a espíritos e homens mas também a leis, regulamentos, estatutos e graus de evolução e, é claro, a uma noção cármica de justiça, que prevê a atualidade como resultante diacrônica de uma seqüência narrativa de pagamentos de dívidas e provações escolhidas, no interior do que denominei de “sistema da dívida”. Havia certamente uma exacerbação da racionalidade no espiritismo, mas não de uma racionalidade individualista, liberal e psicologizante mas de outra, ligada a uma vertente organizada da sociedade brasileira, mas muitas vezes conservadora e católica, cujas bases sociais eram as camadas médias urbanas da população, de onde saíam os funcionários públicos, professores de escola, advogados, militares e médicos, profissões de tradicional expressão no espiritismo. Diferente de certas tendências psicologizantes de alguns informantes que observei em meu trabalho de campo, já realizado em plena época bastante diferente, nos anos 90, o modelo de espiritismo de Chico Xavier dos anos 1940 aos anos 1970, não aponta para uma versão clássica de “individualismo” (que redundaria no psicologismo individualista de parte das camadas médias urbanas atuais), mas sim para um igualitarismo inserido numa estrutura religiosa formalmente federativa mas doutrinariamente ligada a uma representação corporativa de mundo social, próxima, portanto do pensamento conservador que circulava na sociedade brasileira da primeira metade do Século XX.

Ora, se essa concepção religiosa podia ser muito sedutora para setores organizados das camadas médias brasileiras ou mesmo da elite letrada, durante a primeira metade do Século XX, ele ainda dizia muito pouco para pessoas que vivenciavam uma religiosidade popular, tão forte junto às faixas sociais subalternas da população, em boa parte marcada pelo catolicismo, pela benzeção e pelos cultos afro-brasileiros, e que não dispunha de recursos culturais e simbólicos que lhe permitissem criar uma identidade espírita, mesmo

que dela fizessem uso como recurso de cura. É justo nesses setores que o modelo de espiritismo de Chico Xavier alcançará um sucesso sem precedentes na popularização do kardecismo, mesmo que a religião continue a ser hegemonizada, em sua maioria, por segmentos intelectualizados.

Essa dureza racionalista na concepção espírita de Chico Xavier – de resto ligada à concepção cármica de justiça e ao sistema da dívida – é compensada pela força de seu sincretismo com as crenças oriundas de um catolicismo familiar de culto aos santos e à Maria, transformada através da moeda comum do circuito da intercessão e da graça, da relação personalizada com Jesus e com benfeitores espirituais, numa construção eminentemente sincrética, ainda que nunca reflexivamente enunciada.

Da ótica de um enraizamento da proposta espírita em projetos de identidade nacional e modalidades de pertencimento e crença religiosa referidos, creio que o modelo de espiritismo à Chico Xavier é basicamente datado, circunscrito a conjunturas históricas específicas do Brasil a partir da Segunda Guerra Mundial, quando ocorre uma série histórica sem precedentes de transformações sociais em termos de urbanização, industrialização e padrões da sociabilidade, incluindo-se o degelo da autoridade religiosa, fundada no antigo primado da Igreja católica sobre a identificação da nacionalidade. Se o caminho pavimenta-se no sentido da pluralização das religiosidades, o modelo de Chico Xavier ofereceu uma alternativa religiosa de pertencimento à sociedade brasileira com uma plena identificação com símbolos laicos de ordem, como a nação, bem como com estratégias de prestígio e distinção ligados à posse de um capital cultural que valorizava a *leitura*, o *estudo*, a *erudição* e a ciência de tanto valor nas sociedades contemporâneas. Ele permite ao fiel viver a integridade de uma relação com um *ethos* religioso tradicional pleno

de hierarquias, mediações, súplicas a santos, mas também sentir-se participando do mundo da alta cultura, dos saberes escolares, da erudição e dos conhecimentos científicos, ou seja tudo aquilo que goza da reputação que a educação confere.

Ora, é a dimensão de Chico como santo letrado, caracterizado como “homem coração”, que promete realizar uma série de sínteses que foram fundamentais para a implementação do espiritismo no Brasil do Século XX. Em DaMatta (1979), a dimensão do “coração” é associada ao improviso do malandro, própria à vertente carnavalesca da sociedade brasileira. Em Chico o “coração” tem a conotação homóloga de um englobamento hierárquico da razão, mas sob a influência de um código religioso, indicando uma irrestrita abertura para o outro, encarado basicamente como um “irmão”. Ou seja trata-se de uma alternativa religiosa à carnavalização, por meio de um estilo *communitas* ou fraternal de ultrapassar diferenças sociais e individuais sem inversão de ordem. Não havendo espaço para a criação de um quarto tipo de vertente, o estilo Chico Xavier sofrerá de uma permanente oscilação ou alternância entre os paradigmas culturais do santo “renunciante” e do “caxias”, assim como o espiritismo oscila entre religião e ciência, entre o sagrado e o secular, e entre fato e ficção em sua literatura. O *ethos* hierárquico, fundado na face religiosa da doutrina (pois a parte filosófica e científica nunca aboliu a verve deslegitimadora da razão crítica) é, deste modo, uma proposta de alternativa estabilizadora para essas inacabadas sínteses no espiritismo kardecista, quando o prestígio do pólo “caxias” passa a ser lentamente questionado pelo recente retorno de um individualismo mais acadêmico no espiritismo.

Assim, os dilemas e sínteses que o mito Chico Xavier elabora refletem algumas das encruzilhadas da própria cultura brasileira no Século XX. Como racionalizar o mundo

como pregar a igualdade de todos, como ser moderno sem afrontar as hierarquias estabelecidas, sociais e cosmológicas de tão largas raízes no Brasil? Através da combinação de um ideal cívico de religião e de cidadania, de “santo” e de “caxias”, da ordem formal com o sagrado transcendente, que não implicasse numa exacerbação da verve crítica ou atomizadora do individualismo moderno. Como ser moderno, letrado, científico e laico sem ser ateu, indiferente à caridade, “subversivo” e desprovido de valores? Como ser cristão sem ser católico num país sem tradição protestante? Não apenas pregando as concepções de carma e de reencarnação como indistinção da ordem natural e da ordem sagrada, mas também conciliando alguns dos modelos modernos de autoridade e poder, como a encarnada pela burocracia com a tradicional devoção familiar aos mediadores, que trilham atalhos e personalizam a rigidez dos formalismos do mundo legal brasileiro, este transposto à condição de ordem transcendente no espiritismo, como se vê em *Nosso Lar*. Conciliar o sistema da dádiva com o sistema da dívida, o país tradicional com o moderno, a hierarquia com a igualdade (ainda que sem o individualismo liberal), a tradição familiar e o corporativismo, a linguagem dos espíritos com o culto aos santos, o letramento com a humildade, o *coração* e a *razão*, eis as promessas de síntese encarnadas no modelo mítico de santidade encarnado na vida e obra de Chico Xavier.

4 “A LETRA QUE MATA E O ESPÍRITO QUE VIVIFICA”: ETNOGRAFIA DA LEITURA E DA FALA NO GRUPO PESQUISADO

Há uma dificuldade essencial na abordagem do sistema espírita, que deriva, de um lado, da complexidade dos aspectos que podem ser invocados pelo pesquisador para produzir uma imagem coerente desta religião. Resumidamente, o espiritismo kardecista caracteriza-se por ser uma religião de múltiplas entradas, monopolizado em suas instâncias de legitimidade e poder por grupos letrados, e cujo problema antropológico de análise remete à possível diversidade das adaptações práticas locais de um conjunto comum de fontes escritas.

Ressalto que, em face da transnacionalização do movimento espírita, não generalizarei a respeito do espiritismo em outros países, devendo igualmente ficar atento para as nuances conferidas pelas práticas e adaptações locais. Ainda assim, pretendo que o trabalho de campo seja representativo do espiritismo, não apenas por estarem nacionalmente federados num mesmo organismo, mas também no sentido de permitir maior familiaridade do que estranheza no reconhecimento de referências comuns de identidade, pertencimento e prática espírita entre freqüentadores de Porto Alegre e espíritas do resto do país.

Para as finalidades desta discussão, convém salientar que as indicações escritas servem de início deste recorte, onde o kardecismo delimita-se pela referência às obras de Kardec, basicamente *O Livro dos Espíritos*, *O Livro dos Médiuns*, *O Evangelho Segundo o*

Espiritismo, A Gênese e O Céu e o Inferno, apelidados de o “pentateuco kardequiano”¹³⁴. A denominação *obras básicas* abrange os três primeiros títulos do conjunto mas, por serem consideradas pelos espíritas como formando a base essencial da Codificação, esta formada pelo conjunto da obra de Kardec. Em termos empíricos o *Livro dos Espíritos* funciona como referência básica de leitura para os grupos de estudos, em conjunto com cartilhas didáticas preparadas pela Federação Espírita Brasileira. Tanto as obras espíritas como os pesquisadores que se debruçaram sobre o tema assinalam que o *Livro dos Espíritos*, assim como o resto da Codificação, é concebido como um livro *revelado pelos espíritos*, contendo não a doutrina de Kardec, mas a *doutrina dos espíritos*, o que é de crucial importância para a compreensão do sistema espírita, alinhando-o na tradição religiosa que se inspira na referência e leitura de livros sagrados, como a Bíblia e o Corão¹³⁵.

Do ponto de vista da etnografia clássica, o problema inicial é o do recorte das fronteiras do grupo. No caso de uma etnografia da leitura no espiritismo, a delimitação da unidade sob análise não basta: para iniciar-se no grupo, o pesquisador é ali orientado pelos informantes a **ler** um conjunto de obras, sendo assimilado à condição de leigo ou iniciante

¹³⁴ - As três primeiras formam as chamadas obras básicas: LE, LM e ESE.

¹³⁵ - No entanto, como religião que se enraíza no clima cientificista, positivista e experimental do século 19, grandes são as especificidades que o caracterizam, especialmente na já referida incorporação das temáticas da razão, do critério experimental e da temática do livre-arbítrio, temas caros ao individualismo ocidental moderno. Essa inserção e referência sistemática ao ideário individualista e liberal do oitocentos não impediu que sofresse transformações que o aclimataram ao ambiente religioso brasileiro, especialmente em sua fronteira social mais próxima das classes subalternas, onde originou a Umbanda. De outra parte a história da transplantação do espiritismo para o Brasil, trabalhada por Machado (1983), Damazio (1994) e Aubrée e Laplantine (1990) dá conta de um conjunto de práticas que, inicialmente difundidas entre a elite do Brasil imperial, progressivamente disseminam-se para outros setores da população, especialmente nos segmentos médios urbanos das grandes e médias cidades brasileiras, atraindo particularmente profissionais ligados à carreiras do serviço público, como funcionários e militares de carreira, expandindo-se para atingir principalmente advogados e médicos. Pessoas que podiam ler e comprar livros e jornais, necessários a uma participação nas atividades espíritas, que sempre incluiu a mediunidade psicográfica e receitista, bem como a discussão das obras de Kardec entre suas tarefas.

na doutrina espírita. Não há um posto especial ou um terceiro lugar entre o dentro e o fora para quem deseja fazer observação participante num centro espírita, como freqüentemente ocorre em trabalhos sobre religiões afro-brasileiras. Há uma hierarquização estabelecida, que presume não tanto a desigualdade de saberes mas a *desigualdade de esclarecimentos* entre os espíritas e os não-espíritas. Quando fui comprar o *Livro dos Espíritos* pela primeira vez, no posto de venda de livros da Sociedade Espírita Allan Kardec (a mais antiga sociedade espírita de Porto Alegre, 1894), um senhor advertiu-me que eu deveria comprar as três obras básicas se eu quisesse estudar Kardec, que não adiantava eu comprar só uma porque elas formavam uma unidade.

Essas orientações espontâneas são comuns neste ambiente, encaradas como um dever daqueles que têm mais *tempo de espiritismo*. Não havendo uma investidura sacerdotal explícita a partir de ritos de iniciação – ou seja, o sistema espírita gira em torno de uma concepção anti-ritualista, – há, ao contrário, não um aumento da informalidade, mas uma profusão de pequenos controles disciplinares e ritos de passagem não-reconhecidos como tais. O acento “individualista” e associativo da doutrina espírita (uma religião de leigos) ou seja, a forte ênfase na responsabilização do agente moral tanto por seus atos como pelos atos dos demais, faz com que as atribuições religiosas, burocráticas e disciplinares sejam bancadas por qualquer membro do grupo, simbolizadas na divisa “orai e vigiai”, que expressa a multiplicidade de atribuições e controles exigidos de cada um. Não havendo sacerdotes, todos se tornam potencialmente oficiantes de trabalhos ou “sacerdotes em potencial”. Daí se torna compreensível a possibilidade de interpelar um estranho numa livraria espírita, o que não se verificaria se o mesmo espírita me encontrasse numa livraria comum. As regras de austeridade ritual, controle disciplinar e multiplicação das responsabilidades individuais são circunscritas aos espaços do centro espírita e, ainda

que idealmente o *ethos* espírita preveja a constância das posturas e comportamentos austeros independente dos espaços sociais de inserção do adepto, em nenhum outro ambiente há tamanha sacralização e controles como nos ambientes rituais, como numa lógica durkheimiana clássica a separar códigos para os espaços sagrados e códigos para os espaços profanos. Se a idéia de uma “hierarquia de potencial” (Cavalcanti, 1983) funciona como uma instância intelectual de hierarquização neste grupo, o componente da “antigüidade na doutrina” também era usado pelos informantes como uma espécie de diferenciação complementar, certamente importante num sistema religioso que tanto valoriza a igualdade entre os participantes¹³⁶. Por exemplo, ao questioná-la sobre a palestra doutrinária proferida, a informante retrucou-me afirmando: – *ora quem sou eu para dar palestra, eu só comentei um trecho do Evangelho.*

Outra expressão comum era: – *sem a pretensão de saber alguma coisa, é essa a minha convicção dentro dos meus modestos vinte e oito anos de participação nas hostes do espiritismo.*

A afirmação da despretensão, combinada ao argumento de autoridade “vinte e oito anos de participação” compõem uma espécie de *retórica espírita* regida por um protocolo ou código de humildade, onde diminuir-se é um ato de polidez verbal. A humildade opera como um valor de múltiplas implicações na doutrina e na prática espírita. Ela não apenas indica a presença de uma “atitude cristã”, associada à prática da caridade, como também viabiliza a atividade mediúnica, por situar o médium numa posição de dependência e diminuição do eu que favorece a *passagem* do Espírito comunicante. De outra parte, a

¹³⁶ - As hierarquias de posição na escala evolutiva nunca são objeto de discussão explícita entre os espíritas. Não há uma conversa ou estabelecimento de um ranking evolutivo. No entanto, como já havia salientado Cavalcanti (1983) os espíritas são treinados a identificar tendências ao conflito, assim como atitudes de orgulho, soberba, egoísmo, etc., como *sinais de baixa evolução espiritual*.

humildade funciona como um recurso da retórica espírita, espécie de polidez prévia a iniciar qualquer fala que implique um posicionamento mais personalizado, como que prevenindo um juízo alheio sobre sua arrogância ou pretensão. No entanto, naquilo que não coloque a individualidade em jogo não há necessidade deste protocolo, como na orientação espontânea que recebi na livraria¹³⁷.

O primeiro informante que entrevistei, intelectual com livros publicados e bastante prestigiado no movimento espírita - fez questão de me conceder a entrevista numa pequena sala do centro espírita que freqüentava. Na entrevista, o professor Augusto empregou um tom escolar, como se explicasse a doutrina a um leigo, em que pese ter-lhe verbalizado o meu interesse sobre a psicografia e a literatura espírita. Como intelectual espírita com passagem pela academia - mestre em Biologia - Augusto preocupava-se em demonstrar ao interlocutor “quão cientificamente estabelecidos estavam os princípios da doutrina”, assim como o “rigor experimental” que a presidia. O tom didático, utilizado numa retórica fluente e pausada, indicava um método de exposição oral ao qual Augusto já estava habituado, que consistia em separar o exposto da trajetória de vida do expositor, sistematizando a doutrina e demonstrando o seu aspecto empírico. A qualificação do interlocutor certamente foi levada em conta, dentro de uma lógica de persuasão acostuada às alternativas excludentes de contestação e aceitação por parte do público. Por mais que explicasse minha condição de antropólogo, os informantes sempre interpretaram minha pesquisa abstraindo o estudo sobre os espíritas e detendo-se no que consideravam

¹³⁷ - Em outro nível, pode-se fazer nexos entre o código da humildade e a ênfase no *tato* nas relações pessoais, num indefinido conjunto de cuidados nas relações pessoais, não obstante situados no plano da informalidade, da casa e da intimidade, tão marcante na sociedade brasileira.

um julgamento sobre a validade de sua doutrina.

Sabendo-me “de origem judaica”, Augusto também citava-me as passagens das obras de Kardec sobre a proibição de Moisés à mediunidade no Antigo Testamento, explicando-me que isto não apenas demonstrava o reconhecimento implícito das práticas de invocação dos mortos na Bíblia como mostrava a existência de uma “essência racional” na proibição, *“pois o povo hebreu não estava ainda preparado para compreender e praticar a mediunidade”*.

Os dois grandes itens que caracterizam a minha identidade, a saber, opção religiosa anterior e posição intelectual perante a Doutrina Espírita, eram acionados por uma espécie de código de relação com os “profanos”, o qual carrega todos os dramas de uma memória coletiva de afirmação pública de uma tendência religiosa num ambiente hostil nas primeiras décadas, tanto da parte do catolicismo quanto das autoridades republicanas.

Quando fazia observações na Livraria Espírita Luz e Caridade, a responsável pela livraria manifestou o desejo de conhecer-me e ao trabalho que realizava. Marcamos no centro espírita numa terça-feira à tarde, quando se realizaria uma palestra doutrinária com passes. Carla enfatizou que desejava que eu lhe entregasse um **pequeno texto explicando o meu trabalho**. Fiquei extremamente surpreso com a demanda pelo texto.

4.1 O Templo, o Hospital e a Escola: Visões do Centro Espírita

Um centro espírita pode ser interpretado a partir da interação entre três modelos sociais altamente institucionalizados, o **templo**, o **hospital** e a **escola**. Em primeiro lugar,

ele é obviamente um tipo de templo religioso, onde se realizam preces e serviços de ordem espiritual, pregações, palestras, preces, irradiações, atendimentos, passes, consultas, etc. Diferentemente da Igreja católica, do templo protestante, ele é freqüentemente designado por seus participantes pelo termo *casa espírita*, sempre aberta para atender pessoas necessitadas do *auxílio espiritual*, termo com evidentes conotações em termos de cultura brasileira. Como em outros espaços religiosos, ali vigem estritas regras de decoro e respeito, mas também de pontualidade e horários. A atitude corporal deve ser de recato e moderação e as conversas paralelas devem ser evitadas antes da palestra doutrinária. Uma música *calma*, geralmente clássica, em gravações contendo colagens de peças românticas é colocada no sistema de som incitando a espera a tornar-se um “momento de meditação e prece”, com a *elevação dos pensamentos a Jesus, desprendendo-se de suas preocupações imediatas*. Os espíritas nunca deixam de ressaltar que a observância a essas regras é fundamental para o bom desenrolar dos trabalhos, a fim de que *somente vibrações positivas estejam no ambiente, possibilitando o auxílio das energias do plano espiritual superior*.

A idéia de um templo diferenciado do resto pela afirmação da “não existência de dogmas nem rituais” enraíza-se numa espécie de anti-ritualismo espírita, já esboçado em Cavalcanti (1983). A ela junta-se a representação do centro espírita como um *hospital que trata de doenças espirituais*, como a obsessão, onde os espíritos, por vezes os *médicos do além*, aparecem para tratar os *enfermos*. Novamente, as regras de cuidado com o corpo e com o espírito intervém na preparação dos participantes para os rituais. Evitar o fumo, o álcool e as drogas, bem como os “excessos alimentares” e os conflitos pessoais, são

normas a serem observadas pelos espíritas em dias de trabalho¹³⁸. Também a segregação espacial e “espírita” dos médiuns que ministram o passe é o costume estabelecido no meio espírita. Eles devem passar, além das restrições corporais, por um processo de higienização que atinja os pensamentos (e, por consequência, o próprio plano espiritual) num esquema que não apenas segue certas rotinas estabelecidas nas práticas médicas, como lembra o clássico esquema de VanGennep de separação, margem e reagregação (1977). O próprio espaço é segmentado, atingindo o ápice do investimento simbólico e controle ritual nas salas de passe, onde a única fala permitida é a do diretor do trabalho. Em muitos centros espíritas a associação metafórica com os hospitais é explicitamente nomeada nos serviços de pronto-socorro espiritual, onde o atendido é assimilado a um enfermo¹³⁹.

¹³⁸ - Isso é bastante propalado nos manuais que codificam a prática espírita (como em Armond, 1953). Também nos livros que descrevem *a vida em colônias espíritas*, como no paradigmático *Nosso Lar*, a interdição dos vícios, da drogadicção, dos excessos alimentares e sexuais, é absoluta. Um colega, espírita bastante respeitado, admitiu que fumava, mas que procurava evitar o vício em dias de trabalhos espíritas. Outra pessoa do grupo inquiriu se “com esse vício ele poderia ingressar numa colônia espiritual após a morte” ao que foi respondida com um categórico “não”. Ela replicou que não achava isso justo, tendo em vista “toda a caridade e bondade que caracterizava aquele colega”.

¹³⁹ - Em outro centro espírita observado, este serviço incluía a condução da pessoa a um sala, onde vários médiuns realizavam incorporação, num interessante esquema de desobsessão descentrado. O pronto-socorro espiritual tinha aí um caráter mais “ambulatorial”, como as salas movimentadas de um pronto-socorro. A verbalização simultânea de vários médiuns, alguns gritando, outros chorando, outros falando que estavam com dor e alguns falando continuamente em voz baixa gerava uma espécie de polifonia mediúnica. Como me havia sido informado, cabia a mim encontrar algum sentido naquelas manifestações. Seguindo uma prática emergencial centrada no modelo do pronto-socorro, a sessão durava uns poucos minutos e a questão dirigida ao enfermo era se estava se sentindo melhor, sendo depois conduzido a uma mesa onde uma trabalhadora da casa aguardava para uma conversa, após a qual se geralmente se prescrevia uma *terapia de passes*. A idéia de uma “fluidoterapia” como manipulação da substância *fluido* (metafisicamente fundamental na cosmologia espírita) ensejou uma publicação da Federação Espírita do Rio Grande do Sul. Devo fazer uma ressalva ao termo associação metafórica, pois na cosmologia espírita, o *fluido*, assim como o Espírito, têm plena consistência ontológica. A manipulação espiritual tem tanta substancialidade para os espíritas quanto a física.

Há uma longa história de relacionamento entre espiritismo e medicina que não cabe aqui recapitular em detalhes. Basta lembrar que o grande êxito do kardecismo esteve ligado durante décadas ao receitismo mediúnico (cf. Giumbelli, 1997), sendo que o aspecto taumatúrgico sempre foi enfatizado como característica marcante da trajetória dos grandes médiuns espíritas. Bezerra de Menezes e Dias da Cruz eram médicos homeopatas e a própria história do kardecismo se mistura à da homeopatia¹⁴⁰. Até hoje, muitos centros espíritas contam com farmácias para aviar receitas homeopáticas recebidas mediunicamente. O trabalho espiritual é sempre assimilado a uma espécie de “arte médica”. O médico espírita é visto como uma espécie de vanguardista nos dois domínios: na medicina, por reconhecer a etiologia cármica de certas doenças e tentar difundir a legitimidade da doutrina e da terapia de passes junto ao meio médico; e no meio espírita, por dedicar-se a uma atividade cujo teor terapêutico é objeto de alto investimento religioso. No movimento espírita, a autonomização do lugar dos médicos tem sido impulsionada pela recente difusão de Associações Médicas Espíritas, que organizam inclusive congressos próprios, onde debatem as questões da medicina à luz do enfoque espírita¹⁴¹.

A representação de **escola**, a partir do papel já reconhecido do estudo em seu sistema ritual, coaduna-se com algumas noções mestras da doutrina espírita, como a da

¹⁴⁰ - A esse respeito ver o cap.7 de Aubrée & Laplantine (1990) sobre a concepção espírita de saúde e doença.

¹⁴¹ - Há um debate em torno das Associações Médicas Espíritas, de que registrei alguns ecos em meu trabalho de campo. Alguns espíritas acusavam essa iniciativa de ser *corporativista*. É preciso diferenciar o antigo lugar reservado aos médicos no espiritismo após Bezerra de Menezes, época em que predominava a imagem do médico humanitário ou *médico dos pobres*, de nossa época, marcada pela intensa especialização desta profissão. Neste sentido, a antiga figuração do médico já não esgota a totalização de sua representação.

elaboração da dor e do sofrimento como um *aprendizado* (de onde se devem extrair *ensinamentos*), viabilizando o exercício de sua retórica, em que a instrução e as fontes escritas são constantemente enfatizadas. *Instrução* e *consolo* é o que os espíritas idealmente devem levar aos que buscam o centro, sendo estas categorias congruentes com a relação estabelecida em seu sistema de representações, entre *sofrimento* e *conhecimento*. Nesse sentido, a máxima “*quem não vem à doutrina pelo saber vem pela dor*” traduz a concepção nativa das razões da busca à casa espírita, também sintetizada na expressão *é pelo sofrimento que se chega à doutrina espírita*. A idéia-mestra de uma *religião racional* implica no relevo atribuído ao *aprendizado* e ao *estudo*, lado a lado com a *caridade*, como o percurso para o aperfeiçoamento pessoal através da vivência no espiritismo. Logo, em que pese a concepção nativa da *terra como um planeta de provas em que o objetivo é o aperfeiçoamento moral/espiritual através de um contínuo aprendizado*, o centro espírita é concebido como o lugar mais apropriado para a aquisição e partilha deste saber, onde a instrução é sistematizada nas diferentes atividades realizadas. As pregações acontecem em *palestras* doutrinárias e a iniciação transcorre em *grupos de estudo*. O cenário é organizado pedagogicamente, tendo como modelo um espaço de ensino, estudo e instrução: não apenas o detalhe dos livros no ambiente e das citações dos lemas espíritas em cartazes, como a própria presença de bibliotecas e postos de vendas de livros reforçam essa percepção, atualizada de forma explícita no grupo de estudos. A própria categoria *principiante na doutrina* é altamente significativa do lugar do modelo escolar dentro do kardecismo, onde o compromisso do adepto não se dá apenas com uma manifestação religiosa, com a lealdade a um grupo ou rede dentro do kardecismo (ainda que isto

efetivamente ocorra) mas realiza-se em face de uma *doutrina*. Não apenas uma piedade ou um conjunto de práticas e posturas religiosas são requeridos: é preciso conhecer a doutrina através da leitura e do estudo das *obras básicas* e seus *complementos*. Na visão kardecista, o centro espírita, além de ser um local de culto, de orientação e de atendimentos terapêuticos, só realiza plenamente suas finalidades se for também um espaço escolar, onde a doutrina é estudada em pequenos grupos¹⁴².

Nesse sentido a particularidade da doutrina espírita, como já havia registrado Maria Laura Cavalcanti, é a sua ênfase no *estudo* ou seja na relação do aprendiz com um domínio de saber que existe depositado numa memória escrita, como qualidade tão importante no desenvolvimento de um “cultivo de si” religioso quanto a participação oral em sessões mediúnicas, ou em então nas ações de caridade. O que não deixa de ser surpreendente num país cuja tradição religiosa está historicamente dividida entre, de um lado, uma Igreja católica cuja face institucional é controlada por um corpo de especialistas letrados e, de outro lado, religiosidades populares de ênfases mais místicas, orais e tendentes a variadas formas de composição e sincretismo nas práticas da devoção. Ingressar ou criar-se numa doutrina que enfatiza o estudo e a leitura, que estrutura-se como “escola”, prevê uma docência em que o participante é “aluno” e futuro “docente” de novos “alunos”, em que cada um deverá estar apto a desempenhar as funções de médium, orador, divulgador do espiritismo, exegeta de textos e intérprete das situações à luz do sistema espírita. Nesse sentido há modelos explícitos e implícitos de relação prévia com os modelos sociais de escola nas instituições espíritas, bem como no limite individual, onde

tendo muitas vezes o apoio dos kardecistas mais preocupados com a parte experimental do espiritismo.

cada membro aporta como parte de seu acervo e visão de mundo, da catequese na Igreja à experiência nos bancos escolares.

Sem desconsiderar que essa bagagem é dependente de diversos fatores que intervirão nas complexas tomadas de posição de cada ator no movimento espírita, como a experiência de classe social, a trajetória escolar e a formação do capital cultural de cada indivíduo, ressalto que os modos como os livros de estudo são lidos pelos membros do grupo manifesta essa diversidade de concepções de escola, de estudo e de leitura que não nascem no centro espírita, encontrando ali apenas uma acomodação costumeira, encarnada numa síntese sem propriamente configurar uma inovação.

Essa percepção triádica do centro espírita, enquanto interação dinâmica dos modelos sociais do templo, do hospital e da escola, ajuda-nos a entender os significados e a estruturação subjacente às práticas de leitura e fala que ali se desenrolam.

Ainda que a matriz comum seja a do orador e expositor espírita, a distribuição e o estatuto dos atos de fala diferenciam-se segundo a finalidade da prática em questão, seja a da palestra doutrinária, seja o grupo de estudos, seja a desobsessão.

¹⁴² - O grupo de estudos chegava a contar com uma chamada por escrito, ainda que esta freqüentemente não fosse feita.

4.2 Participando do Grupo de Estudos: Crenças do Antropólogo e Realidades Nativas

O Instituto Espírita Luz e Caridade tem 60 anos de existência, sendo um dos mais conhecidos e prestigiados da Federação Espírita do Rio Grande do Sul. Localizado num bairro de classe média da capital gaúcha, ele conta com dois prédios, divididos segundo a finalidade de uso: um é o departamento de Assistência Social, com creche que atende a cerca de 100 crianças, atividades de oficina (corte e costura e restauração de móveis) e organização de eventos beneficentes, como chás. Na parte traseira do terreno situa-se um auditório com capacidade para mil pessoas (o qual só funciona eventualmente) sendo por isso freqüentemente requisitado pela Federação para eventos de grande porte, como os recentes encontros com Divaldo Franco e Marilusa Vasconcelos, em 1997. Na entrada do terreno, com cerca de 20 anos encontra-se o prédio do departamento espiritual, onde se concentram as atividades cotidianas dos freqüentadores da instituição: palestras, passes, atendimento fraterno, preces e irradiações (públicas), desobsessão, grupo de estudos e desenvolvimento mediúnico (privativas). O térreo conta com uma pequena biblioteca e salas para as atividades mediúnicas e dos grupos de estudo, que ocorrem em datas e horários semanais fixos, respeitando a grande ênfase que os espíritas atribuem à pontualidade, aliás característica generalizada no espiritismo brasileiro. Em quase todos os dias úteis realizam-se palestras com passes no andar superior do prédio, onde há um auditório para cerca de duzentas pessoas, que se acomodam em cadeiras simples de madeira. Nas segundas-feiras transcorrem os trabalhos de desobsessão, na parte da tarde. Nas quartas-feiras à noite realizam-se os trabalhos de desenvolvimento mediúnico. Os dois grupos de estudo que funcionavam durante meu trabalho de campo ocorriam

simultaneamente nas quintas-feiras às 18h 30min, prolongando-se até minutos antes das 20h, quando se iniciava a palestra ministrada por convidados, atividade que invariavelmente lotava o auditório menor. O centro, austero na aparência dos tons cinza e no despojamento de sua aparência – quadros de avisos, alguns cartazes, uma estante envidraçada com edições antigas de livros de Allan Kardec, Gabriel Dellane, Camille Flammarion e Rochester – em tudo enfatiza a simplicidade do ambiente. Tudo se passa como se o rico imaginário kardecista sobre a vida no mundo espiritual fosse um contraponto a essa constante ostentação de austeridade nos espaços dos centros espíritas.

Após assistir à palestra e receber o passe, fui conduzido a um outro prédio onde eles costumavam tomar chá à tarde e conversar informalmente. O Instituto Espírita Luz e Caridade é dirigido pelo Sr. Fernando, militar reformado, tendo como diretor do departamento espiritual o Sr. Arnaldo, outro militar reformado. Suas esposas também são ativamente engajadas nas atividades da casa. De fato, na direção das atividades da casa espírita predominam pessoas que já não estão sobrecarregadas nem de trabalho doméstico – mulheres com filhos adultos – e nem trabalhadores da ativa – caso da maioria dos homens com postos administrativos no centro espírita. Ali fui questionado sobre a minha pesquisa e, novamente, meus informantes esperavam falas curtas de minha parte, a partir do que eles iriam localizar minhas inquietações dentro de um sistema de classificação prévia dos interlocutores. Fui inquirido não apenas sobre o meu trabalho mas sobre a minha relação pessoal com o espiritismo, onde o mero interesse científico se afigurava pobre como justificativa. Nesses contatos iniciais eu testemunhava uma relação inversa à curiosidade de meus pares antropólogos sobre minha escolha de objeto, ainda que a grande questão, para ambos, fosse a da minha possível identidade espírita. Enquanto para os antropólogos assumir uma condição de espírita bloquearia a atitude de distanciamento,

pervertendo o desenrolar do trabalho, para os espíritas isso é uma condição para o bom entendimento da doutrina, na medida em que, segundo eles *a razão não poderia deslanchar se não andasse de mãos dadas com a fé...*

Uma série de afirmações indiretas foram lançadas durante a conversa, como uma espécie de teste de minhas posições, especialmente quando falavam de Chico Xavier e da impossibilidade de uma pessoa razoavelmente esclarecida não reconhecer a autenticidade de seu *trabalho mediúnico*. Sabendo de minha curiosidade em participar de um grupo de estudos e não meramente testemunhar sessões mediúnicas, foi natural enquadrarem-me na classificação de *simpatizante* da doutrina espírita. Como percebi mais tarde, no grupo se delineava uma contínua expectativa de minha *adesão* à doutrina, que é uma categoria nativa freqüentemente utilizada para designar a conversão ao espiritismo. A idéia de adesão remete à centralidade da noção de *livre-arbítrio* no sistema, onde a própria aceitação da doutrina não pode prescindir do *exame racional de seus postulados*, ainda que uma situação de sofrimento ou perda possa ser considerada a motivação inicial para transpor a entrada de um centro espírita¹⁴³.

Ao manifestar o meu desejo de observar um grupo de estudos fui conduzido à presença do Sr. Arnaldo, um homem na faixa dos cinquenta anos, militar aposentado e dirigente do Departamento Espiritual do centro. Perguntado sobre a minha formação, disse-lhe que era antropólogo. Sem chance de dar uma explicação maior sobre o teor do trabalho que desenvolvia, Arnaldo sentenciou que *o livro mais importante para eu ler era “A Gênese”, de Allan Kardec, que várias das coisas que poderiam me interessar estavam*

desenvolvidas naquele livro.

Para um pesquisador que mal teve chance de expor o seu trabalho, parecia-me absolutamente inusitada a indicação, tão precisa a partir de tão poucos elementos. Mais tarde, vim a compreender que, dentro do kardecismo, todo aquele que procura o centro, não sendo participante reconhecido do movimento espírita, é tratado como alguém que ali vai em busca de uma *orientação*, dentro do *continuum* que vai do *consolo* à *instrução*. Eu, como antropólogo, não escapava à órbita desse sistema de classificações. Se o que me impelia a procurar o centro poderia ser o pretexto de uma pesquisa, descartada a alternativa de ser um adversário da doutrina, restava-me o lugar de um “espírita em potencial”. Dispondo-me a participar do grupo de estudos, sobre essa classificação sobrepunham-se critérios hierárquicos de ascendência sobre a minha pessoa. Ora, dali em diante, eu estava ali para *aprender* a doutrina espírita e teria o mesmo tratamento de todos os principiantes, devendo submeter-me às normas de funcionamento do grupo. Meus informantes alternavam, assim, curiosidade com relação à pesquisa que eu desenvolvia com ascendência face à minha posição de neófito, sempre na expectativa de uma adesão, que nunca confirmei ou neguei.

Fui encaminhado ao grupo de Rita, sua esposa, que realiza-se às quintas-feiras, às 18h 30 min. Quando cheguei, entrei numa sala onde vi cerca de dez pessoas à volta de uma mesa. Expliquei ao coordenador o que eu estava fazendo ali, ao que rapidamente ele me interrompeu afirmando que aquele não era o grupo de Rita, mas eu poderia ficar ali, se

¹⁴³ - Os espíritas nunca perderam a expectativa de minha conversão. Juarez, espírita de longos anos, várias ocasiões me falou “a gente começa pesquisando e quando vê acaba seguindo a doutrina”.

quisesse. Meio constrangido aceitei o convite e, pelo que em breve eu entenderia, aquela era uma decisão importante, que eu não tinha a plena liberdade de ficar alternando entre um grupo e outro. Mais tarde eu compreenderia que os grupos não se diferenciavam apenas pelo que eu supunha ser a diferença *principiantes/adiantados*¹⁴⁴ mas definiam redes dentro do centro, marcavam identidades, que se processavam principalmente pela filiação a um certo estilo de interpretação da doutrina espírita e dedução de suas conseqüências práticas. O grupo de que participei ostentava um tipo de leitura mais “liberalizante”, destacando o cunho social de algumas posições doutrinárias e, esporadicamente, opunha-se ao que alguns participantes de seu núcleo principal consideravam o “conservadorismo” e “visão fechada” do “outro grupo”.

Ainda que não houvesse homogeneidade de posições, a participação num determinado grupo de estudos tem uma nítida função identitária no universo espírita. Pude constatar isto quando Neusa (a esposa do diretor do centro) que participava do “outro grupo” juntou-se a nós para a reunião do grupo de estudos. Conhecida por sua capacidade de polarizar e assumir posições bem marcadas no centro, sua presença provocou uma viva reação de José Carlos, o coordenador: *o que é que a senhora está fazendo aqui? O seu lugar é no outro grupo*. Mesmo após verbalizado este sentimento de invasão de uma fronteira entre os grupos, Neusa permaneceu na sessão e José Carlos terminou por provocar um debate onde se delimitaram suas diferenças, por intermédio da política. A questão era sobre a maturidade do povo brasileiro para tomar as suas decisões e a

¹⁴⁴ - No grupo de que iria originalmente participar, havia pessoas com mais de trinta anos de espiritismo e que não poderiam exatamente ser chamadas de “principiantes”. A própria noção de principiante para definir

confiança que se deveria depositar nos seus governantes. Neusa manifestou-se afirmando que *quando o povo, tal como uma criança, não está maduro e tenta assim mesmo agir, a situação acaba numa bagunça, numa desordem*; daí porque era necessário um governante com mão firme, como se fosse um pai severo, que tomasse para si a responsabilidade de tomar decisões para o bem daquele povo. A fala, identificada com a “simpatia pelo autoritarismo”, chocou aos membros do grupo politicamente mais “à esquerda” e iniciou-se um debate acirrado, em que a própria existência de um *carma coletivo* era invocada para interpretar a conjuntura brasileira¹⁴⁵. Sem deixar de reconhecer o interesse implícito do conteúdo do debate, importa ressaltar que, provocado pelo diretor do grupo, ele serviu para explicitar e marcar diferenças para os participantes, atualizando a função identitária nos três planos discutidos em Duarte (1986), emblemática, contrastiva e valorativa. Emblemática, por servir a finalidades de identificação dentro do centro espírita; “contrastivo” pelo mútuo jogo de diferenças entre os grupos atualizados neste pertencimento diferencial, que ajuda a demarcar modos diferenciados de ser e entender o espiritismo; e, finalmente, “valorativo” pela filiação a uma determinada exegese da doutrina espírita, onde a ênfase em determinadas fontes escritas, mais especificamente o que vale enquanto *complementação* às obras básicas, é tão importante quanto o estilo de interpretação realizado. Além disso, na relação com o grupo, que tinha cerca de dois anos de existência, pairava a expectativa de conseqüências práticas, de um curso de ação a ser tomado pelos participantes enquanto grupo, sintetizada na proposta recorrente *vamos sair para fazer a caridade*.

a iniciação na doutrina espírita remete para a ênfase no aprendizado, onde o noviço cursa uma espécie de escola.

¹⁴⁵ - Para minha surpresa, o texto que eu considerava indiscutivelmente dogmático, *Brasil, coração do mundo pátria do evangelho*, era tido como “superado” por alguns informantes.

A relação com as fontes escritas era outro caminho fundamental de elaboração da identidade do grupo. Tanto José Carlos quanto Aldair, seu assistente - químico, 28 anos de espiritismo - criticavam uma aceitação tida como “deslumbrada” de Emmanuel (o protetor espiritual de Chico Xavier) através de alusões ao que consideravam frases estereotipadas como “Emmanuel maravilhoso”. Sem negar frontalmente a sua importância, os coordenadores insistiam que esta atitude de deslumbramento era contrária ao sentido do espiritismo, por *obscurecer o exame racional das mensagens e induzir ao fanatismo*. Os coordenadores alegavam que muita gente se escorava em clichês, sem conhecer direito nem a obra de Kardec, nem a de seus sucessores. Tanto que um dia eles disseram, ao final de uma reunião, “*o espiritismo, para nós, é a obra de Kardec mais as obras de Léon Denis e Gabriel Dellane*”, como que chamando a um reencontro com as fontes escritas originais da doutrina.

Essa ênfase em fontes que se modificam após Allan Kardec relaciona-se com a vivência de uma religião letrada em que a identidade, além da prática espírita, tem um caráter bibliográfico e exegético fundamental.

O grupo de estudos era formado por um núcleo fixo de cerca de 10 pessoas mais umas dez que variavam, geralmente vindas a convite do coordenador, ocorrendo numa pequena sala à volta de uma mesa. Havia pessoas que sentavam na mesa e outras que preferiam permanecer numa posição mais periférica, numa segunda fileira. Isto não era um indicador explícito de uma situação de hierarquia, ainda que os informantes mais conceituados no centro geralmente se sentassem à mesa. Indicava, antes, uma disposição de intervir no debate.

Alguns acompanhavam atentamente o texto e outros ficavam na típica postura

espírita de concentração, os olhos fechados, a testa franzida, a cabeça levemente arqueada para baixo. O que, de início, lembrava-me uma preparação para uma incorporação ou um estado de prece era fundamentalmente uma apreensão auditiva das falas da reunião, empregando técnicas corporais oriundas do domínio do transe, sem deixar de guardar relações a atitude de prece ou concentração para o trabalho mediúnico. Tanto é que os participantes que estivessem nesse estado não eram interrompidos ou solicitados a falar pelos demais, enquanto assim permanecessem. O estado de espiritualização presumida – que pode ser de prece, concentração, meditação ou transe mediúnico – é, em geral, respeitado e resguardado de interferências externas, por circunscrever uma situação valorizada de contato espiritual, ainda que o grupo de estudos não seja o espaço adequado do transe. Os espíritas acreditam que uma interrupção brusca de situações de concentração ou transe pode acarretar prejuízos físicos e emocionais ao médium¹⁴⁶. Como em outras situações, o médium que se concentra pode estar também objetivando a manutenção de *vibrações positivas* para o bom andamento da reunião. A prece, no sistema espírita, é associada a uma *interlocução com o alto*: portanto, aquele que se encontra num estado visível lido pelos demais como tal é retirado do circuito de interlocutores ratificáveis, por se encontrar num “diálogo” de maior relevância espiritual.

Dentro do sistema espírita, toda atividade ritual demanda uma preparação do ambiente em que *encarnados* colaboram com *desencarnados* para uma *faxina espiritual* do ambiente, que acontece antes da sessão, *equilibrando os fluidos presentes*. Há sempre

¹⁴⁶ - “Quando o médium está concentrado, exteriorizando fluidos naturalmente, qualquer choque que venha afetar o seu sistema nervoso não só o desconcentra como pode ser nocivo à sua saúde. Os que são despertados com violências, poderão sofrer acidentes graves pelo choque vibratório e chegar mesmo a desencarnar, em virtude da inibição das forças magnéticas que mantêm o tônus vital orgânico. Quando isso

necessidade de um *timing* entre as diversas atividades, a fim de que esse equilíbrio possa se restabelecer. Por exemplo, o grupo de estudos – ainda que se realize na mesma sala, não funciona no mesmo dia da desobsessão, pois há o risco de que *o ambiente não estivesse ainda limpo das presenças espirituais que ocuparam o espaço*, por isso a necessidade de um tempo razoável entre uma e outra atividade.

O atividade do grupo de estudos dividia-se em 40 minutos de leitura e debate de uma passagem do *Livro dos Espíritos* e pouco mais de uma hora de leitura e debate de uma cartilha didática produzida pela FEB¹⁴⁷. Com todas as atividades espíritas, a pontualidade é extremamente valorizada, ainda que nem sempre houvesse concordância quanto à sincronização dos relógios. A função do diretor do grupo não se esgotava no encaminhamento da atividade, estendendo-se a observações morais, por vezes de reprovação a atrasos, por vezes comentários sobre os participantes, onde uma certa ironia se fazia presente, o que de início me surpreendeu. Com o tempo compreendi que isto integrava uma relação de autoridade que deveria ser constantemente reiterada. Por exemplo, em certa ocasião José Carlos advertiu Antônio pelo atraso de quinze minutos. Esta, médium muito respeitada no centro, retrucou que *no relógio dela não havia atraso, que o dele é que devia estar com algum problema*. Como numa sala de aula, os participantes do grupo eram levados a compreender que deviam uma espécie de satisfação se não comparecessem a alguma sessão. As jocosidades e os deboches, que percebi entre alguns membros, ainda que não predominassem, serviam para escoar tensões e aludir a

não aconteça poderá sofrer, entretanto, queda de pressão sangüínea; outras desordens aparecerão, pondo o médium em desequilíbrio, ainda que seja por alguns dias.”(Toledo, 1993, p. 157)

¹⁴⁷ - Na Cartilha didática, havia textos doutrinários, trechos de livros de Kardec, Emmanuel, André Luiz ou de algum intelectual espírita da FEB. Em cada unidade havia também questões e exercícios propostos, ao modo dos livros didáticos escolares.

rivalidades, relações de poder e comparações pessoais no interior do grupo. No espiritismo, ainda que se possa fazer comentários sobre atitudes que levem a crer no atraso espiritual de alguém, não se fazem comparações pessoais, não se comenta diretamente sobre o *estágio espiritual de evolução*. Trata-se do que chamarei de **restrição à personalização**. O humor, é por vezes, o único caminho para realizar as avaliações mútuas e comparações interpessoais: *O Zeca que é o mais evoluído de nós, não tem esse problema dos podres do passado.*

Trata-se aqui de uma alusão irônica aos comentários que fluem no centro sobre o comportamento moral e espiritualidade deste médium. A ironia, ao explicitar comentários não-autorizados sobre a evolução espiritual de um colega, funciona como um recurso para inverter no sentido igualitário essa hierarquia presumida, escoando parte da tensão ligada à convivência de pessoas heterogêneas através da referência jocosa a suas diferenças: *Isso de problema de casamentos provacionais, que a maioria das pessoas passa, não se aplica ao Juarez e à Antônia, que são o casal vinte aqui do grupo.*

O humor dirigido em relação a este casal, muito valorizado pela percepção da qualidade de seu vínculo, cumpre a mesma função do exemplo anterior. No entanto, nem sempre a jocosidade é bem recebida. No segundo caso ela foi interpretada como sarcasmo, tendo sido rispidamente respondida por Antônia dizendo: *Não é verdade. Nós também temos os nossos problemas*, sem a sinalização verbal do sorriso, quebrando assim o jogo de fala humorístico que havia se instaurado.

Num sistema tão marcado por controles mútuos, incentivo à extrema responsabilização da expressão e pelo decoro igualitário, é compreensível que, nos debates, seja estimulada a expressão bem marcada de posições por vezes fortes e explicitamente

antagônicas, como tantas vezes testemunhei. No espiritismo, como já havia assinalado Cavalcanti, a noção de carma implica na idéia de um cosmos pleno de significado, de modo que não há ato ou pensamento humano, por mínimo que seja, sem implicações morais. Assim, a expressão verbal, por menos importante que pareça, é sobrecarregada de sentido e, por conseqüência, enfatiza-se muito a responsabilidade individual com a linguagem. Em segundo lugar, o decoro igualitário espírita interdita a expressão pública de conflitos e diferenças pessoais que não trilhem o caminho da *divergência fraterna de opiniões*: a expressão verbal é idealmente marcada por um respeito absoluto ao outro e à sua individualidade. Cumpre assinalar também que, nas condições de um grupo que sobrepunha laços de amizade e conhecimento prévio e, tendo ainda uma finalidade identitária, a sustentação permanente de um *ethos* de formalidade tornava-se extremamente penosa. Logo, o humor complementa e compensa as restrições à personalização, elaborando indiretamente essa área crucial de seu *ethos*¹⁴⁸.

O esquema da sessão dividia-se em prece de abertura, leitura oral de trecho do capítulo do *Livro dos Espíritos*, comentário do diretor e debate, leitura e debate da cartilha didática e prece de encerramento, feita sempre por um membro do grupo a pedido do coordenador. Também as leituras orais eram solicitadas pelo coordenador aos participantes, assim como comentários dos trechos lidos.

Sendo a formação do orador espírita uma das funções desempenhadas pelo grupo, a escolha do coordenador obedecia aos imperativos de envolvimento com o espiritismo, conhecimento da doutrina e capacidade de liderar e ensinar, mas também pela **ostentação**

¹⁴⁸ - Claro que estou me referindo à expressão pública de conflitos e não ao plano das conversas e

de um modelo de expressão oral a ser seguido pelos demais. Nesse sentido, a oratória do coordenador deveria ser clara, pausada e didática, algo também exigido também dos demais participantes. O coordenador fazia as preces de abertura e encerramento (a segunda com a colaboração de um membro do grupo por ele designado) e introduzia os debates, impedindo a dispersão em conversas paralelas, e organizando o rumo da discussão quando julgava que havia um desvio do ponto central. Sua fala era, na medida do possível, gramaticalmente correta, sem gírias ou maneirismos de linguagem, podendo-se verificar a presença de um modelo letrado e escolar subjacente à sua expressão. O coordenador era, assim, um misto de professor de escola e líder religioso, e o grupo de estudos, uma sala de aula onde se fazia um *curso com os Espíritos....*

4.3 A Prece e o Uso Especial da Linguagem

Como já registrado na literatura¹⁴⁹, a prece abre todos os trabalhos espíritas, sendo concebida como uma *relação direta de elevação e contato com a espiritualidade superior*. Convém assinalar que, ainda que haja coletâneas de preces espíritas desde a obra de Kardec, fornecendo um molde verbal a ser utilizado nas diferentes situações rituais e cotidianas dos kardecistas, o que importa é a atitude de dependência e subordinação do fiel às forças invocadas e menos a repetição de uma reza decorada. Assim, a prece é realizada a partir de um modelo que implica num *timing* e numa atitude lingüística e corporal. A

relacionamentos privados.

¹⁴⁹ - Ver Cavalcanti, 1983.

técnica corporal é conhecida: as pessoas fecham os olhos e se concentram, com as mãos sobre a mesa ou em cima das pernas junto aos joelhos, enfatizando a exteriorização do *ethos* de *respeito*, *humildade*, *subordinação* e *elevação*. No aspecto do *timing* ela é variável mas não são recomendadas preces longas no grupo, perfazendo no máximo um ou dois minutos. Lingüísticamente, ela é marcada por uma entonação de súplica, pausada, em voz alta e, na medida em que se está em grupo, é falada na primeira pessoa do plural, o chamado “plural de modéstia”. Tendo em vista que o relevo é conferido à atitude, são permitidas improvisações em torno de um molde formular dentro do tema. Se o tema é o *estudo* deve haver frases que falem disso na prece, ainda que sem um texto predeterminado. Também os termos adotados na prece são retirados de um repertório de máximas e expressões que poderíamos caracterizar como **uso especial da linguagem no espiritismo**, onde abundam termos compostos como “campo energético propício” ou “mercadejávamos” ou “veneranda entidade”. Este uso especial da linguagem está decalcado numa certa visão literária e retórica da expressão verbal, marcada por arcaísmos, predileção por categorias compostas (por vezes de três vocábulos) e o emprego recorrente de máximas morais durante os atos de fala. No caso da prece há uma certa ordem hierárquica de mediadores que deve ser respeitada, de acordo com o plano de evolução espiritual suposto de cada um,

Pedimos a Deus, nosso pai maior, a Jesus, a Allan Kardec e aos amigos espirituais, que permitam o sucesso deste momento de meditação e aprendizado, permitindo que um campo espiritual positivo harmonize as nossas energias, sintonizadas no amor, na dedicação ao próximo e no desejo de aprender e que somente espíritos de luz iluminem os nossos pensamentos neste trabalho tão importante que agora se inicia.

Em primeiro lugar, ela é oral e coletiva, mas sempre enunciada numa fala

individual, que pode ser complementada pela recitação grupal de uma prece decorada como um *Pai-nosso*. Nesse sentido, a prece segue uma estrutura formular que viabiliza adaptações locais e individuais dentro de um esquema que todos conhecem e manejam. O espiritismo, dentro do que caracterizaremos de **tensão emblemática entre letra e espírito**, valoriza uma atitude tida e vista como *interior*, daí a liberdade estimulada de improvisar em torno do tema. No entanto, a estrutura formular impõe limites e dirige a improvisação. A seqüência escalonada de referências é protocolar: não se admitiria uma elocução do tipo “agradecemos a Deus, aos amigos espirituais e a Jesus”, por desrespeitar a ordem hierárquica do maior ao menor.

A prece é um tema de ampla elaboração na literatura e na fala dos espíritas, guardando diferentes conotações além da referência comum de uma disposição espiritual de ligação e diálogo com um plano espiritual superior. Nesse sentido, ela é um importante pólo de reflexão sobre contatos espirituais, comportando diferentes usos e crenças subjacentes. Na prece, o fiel estabelece um contato com o alto mas, dentro da concepção espírita de pessoa (um compósito relacional de forças e entidades atraídas por afinidades e por carmas comuns), ela é concebida como irradiadora de uma espécie de força que atrai espíritos de diversos tipos. Isto tem por consequência a produção contínua de um imaginário espírita sobre a prece, que tematiza a sua função e aplicações nas mais variadas circunstâncias . Certa vez José Carlos afirmou que em meditação havia concluído que sempre que orar deve fazer uma dupla oração, *pelo irmão na mesma faixa vibratória*, sendo também necessária uma terceira prece, *pelos irmãos obsessores, encarnados ou desencarnados*.

O coordenador salientou também a importância de *orar em voz alta*, “senão os

espíritos de baixa evolução, que necessitam de som, não escutariam”. Abriu-se, então, uma ampla discussão sobre as visões e as práticas de oração dos membros do grupo. Para alguns, a prece não era apenas uma invocação ou reza, mas um estado intuitivo a ser mantido vinte e quatro horas por dia. Para outros, isto era dependente do dia e do *estado espiritual de cada um*, de acordo com o *clima que se percebe se faz um tipo de vibração e de prece*. Dora, a participante mais velha do grupo, cerca de 75 anos, relatou que costuma fazer preces pela manhã e à noite, antes de dormir. Certa vez ela achou que estava fazendo preces demais e diminuiu um pouco a quantidade de orações. Dora relatou então que ficou doente por ter baixado a guarda (“com muitas dores no corpo, fechei os olhos e só via escuridão”) e os inimigos espirituais puderam agir. Teve que rezar muito mas só conseguiu se desvencilhar da enfermidade com a ajuda de uma sobrinha, também médium, que lhe ajudou a fazer uma limpeza na casa.

Outros membros afirmavam que a prece nem necessita de palavras, é mais um estado, um pensamento amoroso que se difunde pelo fluido cósmico universal. Novamente aqui se expressa um conjunto aberto de crenças que caracterizaremos como **complexo da prece**. Em primeiro lugar, como o espiritismo coloca o pensamento numa posição englobante em relação à linguagem, é compreensível que a prece possa ter eficácia mesmo sem palavras, na forma de um estado, como os informantes assinalaram, citando o texto “Conduta Espírita”, de André Luiz/Waldo Vieira:

Quando possível, abandonar as fórmulas decoradas e a leitura maquinal de ‘preces prontas’ e viver preferentemente as expressões criadas de improviso, em plena emotividade, na exaltação da própria fé.

Há diferença fundamental entre orar e declamar. (Vieira, 1960, p. 96).

A síntese da concepção espírita da prece, presente neste texto, expressa a importância do *improviso*, da *emotividade* e da *inspiração pela fé*, opostas à *leitura maquinal*, à *fórmula decorada* e à *declamação*, estes tidos como traços de uma oração superficial externa e vazia.

O complexo de representações sobre a prece já estava sistematizado nas obras de Allan Kardec, especialmente no capítulo XXVII do ESP, *Pedi e obtereis*. No parágrafo 17, falando de “preces inteligíveis” Kardec aponta que, ainda que a prece autêntica dependa do **pensamento** (que não necessita da linguagem) e do **coração** (simbolizando a fé autêntica), ela precisa ser expressa em palavras acessíveis para se difundir aos outros homens. Sendo inteligível ao ouvinte, ela repõe a questão forma/fundo: *Deus vê o que se passa no fundo dos corações; lê o pensamento e percebe a sinceridade. Julgá-lo, pois mais sensível à forma que ao fundo é rebaixá-lo.*¹⁵⁰ (ESP, p. 394).

¹⁵⁰ - A oposição entre a prece que *parte do coração* e as outras é reiteradamente colocada por Kardec:

“Isso independe das preces regulares da manhã e da noite e dos dias consagrados. Como o vedes, a prece pode ser de todos os instantes, sem nenhuma interrupção acarretar aos vossos trabalhos. Dita assim, ela, ao contrário, os santifica. Tende como certo que um só desses pensamentos, se partir do coração, é mais ouvido pelo vosso Pai celestial do que as longas orações ditas por hábito, muitas vezes sem causa determinante e às quais *apenas maquinalmente vos chama a hora convencional*, -V. Monod (Bordéus, 1862)” (Evangelho Segundo o Espiritismo, p. 399)

A autenticidade mediante à referência ao *coração* introduz um novo elemento no complexo da prece, ligado à concepção espírita de pessoa. O coração simboliza, aqui, uma disposição ou atitude de fé genuína que é condição de possibilidade da eficácia das preces. Ou seja, aponta para o uso de uma vontade individual livre não inteiramente identificada com a racionalidade, no sentido de um “fervor espiritual”. Os kardecistas acreditam que a fé deve ir *peri passu* com a razão, mas a ausência ou descuido com um dos pólos é perigosa. Assim, a fé sem razão levaria ao fanatismo, e a razão sem fé levaria ao materialismo e ao ateísmo. Na tradição cristã aqui atualizada, a dimensão do coração lembraria a atitude de simplicidade evangélica contra a hipocrisia, a sabedoria contra a ciência sem alma, sendo, portanto, uma instância permanente de endosso, junto com a esfera da *caridade*, da atitude crítica contra aqueles espíritos concentrados em *pesquisas*

Isto coaduna-se, como já discutido, com a separação espírita de linguagem, que é tida como um modo de comunicação dispensável para os espíritos, bastando-lhes o pensamento. A rede de oposições categoriais acionadas (que colocamos sob a rubrica da tensão emblemática espírito x letra) é também derivada da oposição hierárquica *pensamento x linguagem* - expressão da oposição maior *espírito x matéria* - em que todo o veículo lingüístico, como uma muleta da ordem da matéria, é apenas um suporte instrumental para a comunicação do pensamento, estando em posição englobada e

dependente da atuação deste, que lhe confere valor e sentido¹⁵¹. A oposição entre *improviso x fórmulas* decoradas introduz a necessidade de um outro contexto de fórmulas referentes ao enquadramento ou modo de produção desses improvisos verbais. Não se decora uma prece mas, como vimos, exercitam-se balizas verbais e retóricas, bem como a marcação do tempo e da modulação da voz que estruturam a sua forma sonora. Logo, as preces feitas pelos espíritas guardam uma semelhança com as observações sobre a improvisação oral, que remontam aos estudos clássicos de Milman Parry e Albert Lord. O aprendiz deve empregar injunções mnemotécnicas que levem em consideração o tom de voz e as recorrências rítmicas e semânticas que ele observa quando da realização da oração

intelectuais. Coerente com esta linha de pensamento, diversas mensagens psicografadas por Chico Xavier exibem um teor moral de crítica evangélica, destacando a superioridade hierárquica do coração, da humildade e da caridade sobre a razão e o orgulho intelectual, em que um certo anti-intelectualismo é esboçado.

¹⁵¹ - A posição subordinada e instrumental do corpo e da linguagem em relação ao Espírito e ao pensamento, no espiritismo, não significa desleixo com os *veículos* mas todo um conjunto de preceitos e cuidados: no corpo as interdições de vícios e excessos, na fala um treinamento retórico constante. Retorna aqui a idéia de uma oposição hierárquica, e não equiestatutária entre matéria e Espírito. Esta relação permite que se compreenda que, ainda que o mundo espiritual seja modelo e valor para o mundo visível, certas categorias de habitantes do mundo espiritual estão mais próximos da matéria que habitantes do mundo material - de onde uma oposição entre uma espiritualidade superior e uma espiritualidade "inferior".

pelos veteranos. No grupo, a prece de encerramento era feita por qualquer um dos participantes, sempre a pedido do coordenador, sem um agendamento prévio, a fim de estimular essa construção formular de preces improvisadas. Os principiantes tendiam a fazer preces mais curtas, mas já mantinham a sua estrutura mínima: referência ao tema do estudo, seqüência hierárquica de agradecimentos do maior ao menor, atualização do uso especial de linguagem através de vocábulos compostos incomuns na fala corrente, tom de voz modulado para a oração, emprego da primeira pessoa do plural, o chamado “plural de modéstia”.

Ainda que a prece não necessite compulsoriamente de palavras, os espíritas consideram-se eticamente imbuídos de *levar **instrução e consolo** aos irmãos encarnados e desencarnados **mais próximos da matéria***. Como os que estão neste estágio de evolução ainda *precisam de som*, a forma lingüística, a reza em voz alta também se faz necessária. Não há preces obrigatórias ou horários compulsórios para a sua realização, mas os livros espíritas citados pelos membros do grupo são unânimes em recomendar o despertar e o momento antes de dormir como o mínimo recomendado. A reza pela manhã suplica pela harmonia do dia, e a feita à noite, associada à leitura e meditação de trecho do ESP, relaciona-se à crença no descolamento do espírito do corpo durante o sono, sujeitando a pessoa a contatos espirituais inusitados e arriscados.

Registrei também uma certa diferença de práticas e concepções em termos da religiosidade que envolve a prece, com um marcado acento geracional. Enquanto membros mais velhos, como Dora, tendiam a considerar a prece mais como uma prática codificada, com lugar e horário determinado, os membros mais jovens, em geral não operavam essa segmentação, tendo mais simpatia pela percepção da prece como um estado associado à

intuição subjetiva do *clima*, categorizado pela oposição *leve/pesado*. Na verdade esses membros mais jovens estavam sobrepondo as duas visões de prece, com uma clara preeminência atribuída à percepção da ubiquidade da oração, englobando sem suprimir a concepção mais tradicional da prece. Em verdade, essa leitura atualiza a vertente anti-ritualista do espiritismo, encontrando o seu limite extremo na possibilidade de ser espírita fora dos centros e do próprio movimento espírita, como algumas vezes levantado por palestrantes, nas atividades de quinta-feira à noite. Logo, temos um arco de possibilidades entre a inevitável codificação da prece em rituais públicos e práticas privadas, de um lado, e sua assimilação difusa a um estado constante e indiferenciado, de outro.

A discussão oral sobre a prece levantou um outro ponto, dificilmente sistematizado na literatura doutrinária. Trata-se de uma oposição entre uma concepção ético-sacrificial e uma dimensão mágica nas práticas de oração. A concepção ético-sacrificial corresponde a uma espécie de imperativo categórico da prática religiosa espírita: há um dever incondicional de dirigir-se e submeter-se ao plano espiritual superior, sem esperar privilégios em termos de bênçãos ou favorecimentos. De outra parte, há também um elemento sacrificial nesta dimensão. Na prece, como em outras atividades, desenvolve-se uma concepção nativa de sacrifício ou diminuição da individualidade do médium como condição para a conexão reverente com as forças do alto. No entanto, os argumentos apresentados sobre a eficácia da prece apontam para disposições corporais e espirituais presentes também nas diversas atividades mediúnicas: qual a atitude mental adequada, como a respiração deve ser conduzida, se há necessidade ou não da voz, etc. Esta fusão das dimensões valorativas, expressivas e técnicas particularizam e instrumentalizam a prece segundo as finalidades daquele que ora, relativizando a universalidade da primeira concepção e introduzindo a dimensão mágica na reflexão dos informantes, ainda que não

explicitamente nomeada. Sendo o contato e a influência dos Espíritos um dado permanente em sua visão de mundo e noção de pessoa, a prece necessariamente levará em conta a percepção de uma conjuntura relacional de contatos espirituais, mas os cursos de ação poderão ir tanto no sentido de uma aceitação evangelizadora de todos esses contatos ou então do emprego técnico da oração para afastar essas influências. Nesse sentido, a narrativa de Dora sobre a enfermidade causada pela diminuição do volume das preces é exemplar desta dimensão mágica, bem como das ambigüidades da concepção de prece para os espíritas¹⁵².

Por fim, o complexo da prece pode ser aproximado de uma lógica situacional que enfatiza aspectos diferenciados no molde abrangente e flexível de seu sistema de crenças. Isto permite que a prática obrigatória da prece em suas diversas dimensões seja conduzida em forma dialógica, mais próxima da visão de “autenticidade”, ligada a sua radicação na esfera semântica do *coração*, a qual atualiza a tensão entre *pensamento* e *linguagem* através do dilema sempre presente entre codificação x estado e da conseqüente necessidade de uma acordo entre os termos nas situações de performance experimentadas diariamente pelos informantes. A dimensão relacional da noção de pessoa espírita impõe, em segundo lugar, uma dupla possibilidade de uso da prece. Condicionada pelo gerenciamento situacional das relações homens/espíritos, há uma tensão entre uma forma obrigatória, que colocamos sob a rubrica de ético-sacrificial, a qual ritualiza e repõe as ligações de subordinação do fiel às forças superiores, e outra, que denominamos mágica, caracterizada

¹⁵² - O próprio Kardec inclui uma oração para afastar maus espíritos na coletânea de preces espíritas do ESP. (P. 418)

pela manipulação técnica da prece, a fim de afastar contatos espirituais indesejados¹⁵³.

4.4 A Construção do Diálogo, da Leitura e da Oratória entre os Espíritas. A Reprodução da Autoridade Textual no Grupo

O debate no grupo ocorria pela leitura oral do *Livro dos Espíritos*, sendo examinado e discutido parágrafo a parágrafo. Um colega lia a passagem e o coordenador inquiria se ele, ou outra pessoa desejava comentar o trecho. De qualquer forma, José Carlos sempre retomava a palavra buscando a generalização, ainda que ela não se restringisse à análise do trecho. O que se estabeleceria não era uma exegese linear e acadêmica. Cada vez que se abrisse o debate, deveria se obter alguma conclusão, assimilada à noção de *ensinamento*. Por exemplo, uma das leituras, na Introdução do LE, versava sobre a oposição dos cientistas ao espiritismo. O coordenador iniciou o debate afirmando que há verdades relativas no texto, pois ele foi escrito há mais de cem anos e há coisas que mesmo os espíritos da época não tinham condições de entender. Após um breve debate no grupo sobre as relações entre ciência e espiritismo, o coordenador pediu para lermos novamente uma frase que falava em sociedades na espiritualidade superior. A frase repetida era

¹⁵³ - A desobsessão carrega essa ambigüidade estrutural, pois é um diálogo que, de um lado objetiva à moralização do obsessor e obsidiado e, de outro, ao desligamento do obsessor de sua vítima. Ela usa atos de fala que objetivam à persuasão, mas também manobras técnicas de afrouxamento da resistência do obsessor, podendo ser aproximada de uma magia dialógica.

No mundo dos espíritos também há uma sociedade boa e uma sociedade má; dignem-se, os que daquele modo se pronunciam, de estudar o que se passa entre os espíritos de escol e se convencerão de que a cidade celeste não contém apenas a escória popular. (LE, p. 34).

Pela leitura que eu havia feito da parte 11 da Introdução, concluí que se tratava de uma resposta a determinadas objeções, como corolário de uma argumento maior, a alegação que o espiritismo não pertence à ciência ordinária mas, comtaneamente tratar-se-ia de uma ciência situada num patamar superior. A objeção dizia que só os espíritos inferiores ou grosseiros acorreriam às sessões espíritas e a resposta de Kardec era que não se pode julgar o todo pela parte.

Para o grupo, outras implicações deveriam ser tiradas da frase. Do que eu julgava ser um argumento comtiano o coordenador inferiu platonicamente que

Nosso mundo é uma cópia pobre do que ocorre na espiritualidade superior, tanto em suas faixas mais elevadas quanto nos setores mais baixos, que também são organizados. Ambos atuam sobre nós em equipes (ganges, fortalezas). Na espiritualidade inferior há equipes que se chamam a si próprios de justiceiros, eles atuam em todo o globo, especialmente sobre aquelas pessoas com quem eles supõem ter dívidas com eles, obsessando-os. Há as equipes de Espíritos evoluídos que controlam a liberdade dos menos evoluídos(atrasados) mas respeitam o seu livre arbítrio, mesmo naqueles casos em que eles atuam por Obsessão aos encarnados. Não há interferência direta por isso e por que o crescimento geralmente se dá pela dor e pelo sofrimento, mas depois até agradecemos por isso.

Uma senhora, então, interveio dizendo que: A gente vem para ser testado. Tudo está programado pela evolução, para ver como tu agirás para evoluir.

Ao que o coordenador complementou:

É, a gente vem para ser testado - os obstáculos têm origem em nossas vidas passadas ou nessa vida. Depois dos 20 anos, já começamos a ter dívidas acumuladas desta vida. Depois dos 40 ou 50 anos, já começamos a resgatar dívidas acumuladas nesta vida (José Luiz teoriza bastante sobre a aplicação do espiritismo). A gente vem para ser testado. Nós nos programamos para sermos vencedores.

Do alto de meu “etnocentrismo acadêmico”, o estilo de argumentação na Introdução do *Livro dos Espíritos* não se coadunava com o comentário isolado de cada parágrafo (ou de pequeno conjunto de parágrafos). Na perspectiva do grupo isso era diferente. Não que o debate estivesse desligado de uma ordenação referida ao texto. Pressupunha-se uma continuidade metódica na leitura da obra de Kardec, bem como a incorporação progressiva das *verdades* contidas no texto. Assim, na semana seguinte, a leitura deveria iniciar exatamente do ponto onde se havia parado na semana anterior. Mas não se tratava de uma incorporação linear de conteúdos. A leitura no grupo servia de um pretexto para a discussão, que nunca deveria ser restrita ao texto: este oportunizava o debate, mas não o circunscrevia.

O que é mais valorizado no exercício do comentário é a extração de um *ensinamento doutrinário* em cada passagem lida, mesmo que o modo de extração seja divergente da maneira acadêmica de ler. A regra implícita de exegese no grupo de estudos pode ser assim enunciada: **sempre procurar totalizar, extrair um ensinamento, mesmo que a partir de fragmentos de textos.** Numa visão de mundo que não admite a existência do acaso, não há fragmentos reais, eles sempre podem ser hermeneuticamente recuperados por uma teleologia espiritual implícita que cabe ao exegeta desvelar. Ora é a própria concepção espírita de leitura, que salienta o sentido espiritual e alegórico da exegese, conjugada à autoridade depositada na Codificação kardequiana, que explica a relação do

grupo com a leitura do *Livro dos Espíritos*. Um mal entendimento dificilmente emanaria de um defeito intrínseco ao texto, mas sim do leitor, que não teria tido a capacidade ou determinação necessária para lograr êxito na interpretação. O máximo que se salientava era a inadequação tópica de uma ou outra afirmação. Como o coordenador enfatizava, *como o LE é a doutrina dos Espíritos, mesmo a eles não foi permitido saber tudo e sim aquilo que, de acordo com a sua época e o seu grau de evolução eles poderiam entender*.

A possibilidade de fazer correções no texto, ainda que abrisse uma janela para uma crítica histórica da doutrina, não arranhava a crença na predominância de verdades doutrinárias essenciais. Não havendo uma dúvida metódica de fundo, partindo-se do pressuposto de que o essencial estava estabelecido¹⁵⁴, simplesmente não fazia sentido insistir num espírito crítico sistemático com relação ao texto, atitude típica dos *céticos* e *materialistas*. Ao seguir os gestos de leitura inaugurados pelo próprio “codificador” na exegese do texto bíblico, as possíveis contradições ou incompreensões, ou eram recuperadas pela interpretação alegórica, ou eram subsumidas pela ênfase no *sentido espiritual*, na totalidade ou *ensinamento* principal presente nas linhas ou entrelinhas do texto. O ensinamento, ou sentido espiritual do texto lido, significa que o conhecimento não

¹⁵⁴ - Discutindo o discurso religioso católico com base na Análise de Discurso, Jarbas Vargas do Nascimento (1993) chega a conclusões análogas às aqui apresentadas. No caso dos conteúdos pressupostos, o autor faz uma pertinente apropriação de Ducrot

“Pressupor um certo conteúdo é colocar a sua aceitação como condição ulterior de diálogo. É por essa razão que o ato de pressupor é um ato jurídico, e, portanto, ilocucionário, pois ao realizá-lo, transformam-se imediatamente as possibilidades de fala do interlocutor, ou seja, modifica-se o seu direito de fala. A recusa do pressuposto leva à rejeição do diálogo oferecido pelo falante no momento em que fala.” (Ducrot, citado em Nascimento, p. 70)

Trata-se no caso da pressuposição essencial das verdades religiosas contidas na Bíblia. Apenas achamos difícil seguir a idéia de um “discurso bíblico”, por ele pressuposta, por não reconhecer unidade nesta conceitualização, senão a partir das diferentes escolas e linhas religiosas de interpretação da Bíblia.

se limita ao texto mas é por ele oportunizado, cumprindo o papel de mediador, como numa epifania¹⁵⁵. Na concepção espírita de leitura não é apenas um processo intelectual que está em curso, mas um *crescimento* em que o próprio *espírito* está implicado pela assimilação de conteúdos, mas também pela circulação de *vibrações no ambiente* e pela troca de experiências realizada no grupo. Como o corpo e a fala, o texto e a leitura acabam sendo também representados como veículos de um “crescimento espiritual” que pressupõe a incorporação de conhecimentos, mas que de modo algum se limitam a isso. Um efeito esperado da concepção de *ensinamento*, que funde o conhecimento com implicações morais e espirituais, é a regeneração ou *reforma íntima* do indivíduo¹⁵⁶. A mera aquisição de conhecimento, isolada da moralização da conduta, é muito criticada, de onde se pode compreender as repetidas críticas aos “cientistas” e aos “intelectuais” no grupo de estudos, reprovados *por não associarem o seu conhecimento a uma moralidade cristã* cuja expressão máxima é fornecida pela *revelação* espírita.

Essa descrição da leitura espírita infirma tentativas de apreender a vivência e a socialização no espiritismo apenas como incorporação linear de conteúdos expressos nas obras de Kardec, em que pese o seu caráter sistemático e pedagógico. Nos livros *O Evangelho Segundo o Espiritismo*, *A Gênese* e *O Céu e o Inferno* há um modelo de exegese literal e racionalista da Bíblia que segue as grandes tendências de crítica textual da época, onde várias passagens menos aceitáveis da Bíblia são lidas como *alegorias* feitas com propósitos didáticos para o entendimento do público, a serem interpretadas segundo as

¹⁵⁵ - Olson (1997) levanta a idéia da leitura alegórica e espiritual da Bíblia - aquela que procura um sentido espiritual nas entrelinhas - ter predominado até a Reforma Protestante, quando a crítica textual se esboça no reconhecimento da autonomia do sentido literal.

¹⁵⁶ - A categoria ensinamento, de amplas repercussões na tradição cristã, remete ao conhecimento revelado que toma por modelo a relação mestre/discípulo instaurada nos exemplos dos Evangelhos.

instruções fornecidas pelos espíritos. Mas não se trata de uma crítica humana de um texto cujo sentido seria autônomo: é o caráter literal da Terceira Revelação, sua autoria feita em colaboração entre homens e espíritos divinos, que permite que esta leitura das fontes anteriores seja encarada como alegórica. Atualizando as verdades cristãs, a obra de Kardec cria um cânone inédito para os kardecistas, em que os dogmas não são lidos como tais, mas como o fruto da experiência universal de comunicação mediúnica, desfrutando o *status* de “revelações conformes à experiência e à razão”. Um cânone que diz respeito não apenas a um corpus doutrinário, mas também aos modos consagrados de interpretação dos textos, da sociedade, da natureza e da evolução.

O grande elo de ligação entre o texto e as diferentes ordens de comentários no debate é a máxima doutrinária, espécie de clichê ou fórmula de múltiplos usos retóricos entre os kardecistas. Trata-se, no entanto, de uma estrutura formular diferente daquela empregada para a improvisação de preces. Enquanto esta pautava-se pela improvisação em torno de um tema, seguindo uma determinada estrutura rítmica e semântica, aqui a fórmula torna-se máxima doutrinária. Não é simples descrever a força ilocucionária das máximas na retórica espírita. Ela é uma espécie de *ensinamento* condensado, que permite a fixação mnemotécnica da doutrina num *corpus* de frases curtas – por exemplo “viemos ao mundo para ser testados” ou “orai e vigiai”, etc. – cumprindo um papel didático, como num sermão ou catequese. Pode-se ter uma apreensão doutrinária em diversos níveis de aprofundamento, mas o conhecimento dessas máximas e suas explicações constituem o repertório mínimo que o espírita incorpora em sua trajetória religiosa. Além disso, a máxima funciona como um sinalizador verbal, que permite o trânsito de planos discursivos do particular para o geral e vice-versa, do texto ao comentário e deste ao exemplo, à narrativa. No grupo de estudos ela está em muitas introduções de falas, como as que

sublinhamos acima. Mas em palestras doutrinárias elas podem servir de operadores discursivos, preencher brancos na fala e também servir à guisa de conclusão. Toda a socialização no espiritismo é permeada pelo uso de máximas nas falas, como por exemplo:

- *Vimos ao mundo para ser testados.*
- *nosso mundo é uma cópia pobre do mundo espiritual.*
- *É pelo sofrimento que se chega à doutrina espírita.*

O uso de máximas doutrinárias permite, no grupo de estudos, que cada trecho lido possa ser associado a diversos tipos atos discursivos, do comentário específico ao exemplo, incluindo-se diversos tipos de narrativas pessoais e citadas, envolvendo intercâmbios mediúnicos, vidas passadas, méritos e faltas, exemplos de espíritos missionários, etc. O que importa é a costura dos fragmentos em pequenas totalidades que condensem os princípios fundamentais da doutrina em unidades discursivas menores, daí o seu emprego recorrente.

Nesse sentido a exegese está subordinada à capacidade de elaborar pequenos discursos com argumentos extraídos de um repertório de máximas, explicações e exemplos que conjuga fontes orais e leituras indicadas, mas afasta-se do padrão de exegese isolado que recupera o sentido literal de um texto por decomposição em unidades mínimas: o que importa na leitura espírita é a recomposição sintética do sentido espiritual do texto, que remete a um incessante intertexto e à experiência adquirida nas práticas rituais.

Esse emprego formular e totalizador da linguagem não se restringe ao grupo de estudos ou à prece. Ele é posteriormente usado para a construção de exposições e palestras,

em que uma máxima é seguida de uma explicação e de uma conclusão. Tomemos como exemplo a pequena palestra:

*Meus irmãos, Antes de nós reencarnarmos, nós, na espiritualidade superior, o corpo físico, do qual nós vamos nos servir durante a presente encarnação, é estudado sobejamente por uma equipe da espiritualidade superior, que nos fornecerá as lições de vida **a que todos nós temos direito de acordo com a posição evolutiva de cada um de nós.** Portanto nós recebemos toda a retaguarda possível de Deus, da espiritualidade superior para que nós possamos obter êxito na nossa presente encarnação. Nós então reencarnamos e recebemos o apoio de nossos pais, o amor de nossos pais, o afeto dos nossos amigos, o afeto dos nossos entes queridos, daquelas pessoas que nos sustentam afetivamente, porque, se não fosse aquela afeição a qual nós somos rodeados na nossa existência, nós não teríamos condições de suportar as provas pelas quais nós temos de passar, **provas essas que são a colheita que nós fazemos hoje da semente que nós plantamos ontem.***

*Portanto, **nós todos temos as nossas dívidas a ressarcir**, mas **nós reencarnamos também para evoluir**, para adquirir a experiência profundamente necessária para a nossa evolução moral e espiritual,. Nós recebemos todo o amparo possível e **recebemos todas as condições para minorar as provas às quais nós somos submetidos**, porque conforme nos ensina a doutrina espírita Deus não quer a morte do pecador, assim com disse Jesus “misericórdia quero e não sacrifício” e é portanto através do exercício do bem do trabalho intensivo em favor próximo que nós podemos suavizar a nossa dor e **nós só podemos suavizá-las na medida em nós passamos a compreender as necessidades do nosso próximo.** Que Jesus continue nos abençoando hoje e sempre.*

Como no grupo de estudos, a fala da palestrante é dividida em pequenos segmentos que usam as máximas, assinaladas em negrito e que conectam as partes do discurso, juntamente com o uso agregado de operadores discursivos como “portanto”, “então”, “conforme nos ensina” ou “assim como disse Jesus”, que complementam e reiteram os ensinamentos, viabilizando um contínuo fluxo da fala durante a palestra. A flexão das sentenças no chamado “plural de modéstia”, o uso da primeira pessoa do plural, também é um dado lingüístico comum ao grupo de estudos e à palestra, juntamente com

saudações fraternas, constituindo formas de polidez próprias a essa situação, tudo dentro de um *modus operandi* que toma a expressão escrita como modelo para a fala. Seguindo esse esquema, o palestrante teria a capacidade de discorrer por horas a fio a partir de trechos de livros escolhidos ao acaso. Mas também poderia concluir a qualquer momento, o que nos introduz na segunda característica da inculcação de um *habitus* oratório no grupo de estudos: o enquadramento da fala ao tempo disponível ou seja, a formação de um *timing* discursivo

A adaptação da fala ao tempo disponível, de tão difícil realização nas instâncias sociais mais diversas, como no ambiente acadêmico, nos parlamentos e nos tribunais, é um fato recorrente no espiritismo kardecista. Se observarmos uma palestra doutrinária seguida de passe, veremos que os palestrantes sempre conseguem manter-se no tempo disponível, dificilmente passarão o limite de horário ou terminarão muito antes do previsto. A rígida observância de horários obriga os falantes a construir uma estratégia de adaptação ao tempo disponível que é aprendida nos grupos de estudo e tem por base os recursos retóricos acima discutidos. Se é uma palestra planejada: insistência num repertório de *ensinamentos* e máximas e uso de uma generalização após a outra, colocando resumidamente todo o conteúdo a ser falado; expô-lo, na medida do possível em sua totalidade e, ao aproximar-se do final da palestra, terminar recapitulando os pontos principais já enunciados no início da fala. Se é um comentário escolhido “ao acaso”¹⁵⁷, funciona a fórmula do improviso, em que máximas e generalizações vão sendo continuamente costuradas e dissertadas no decorrer do tempo, alimentando um fluxo de

¹⁵⁷ - Em verdade, “acaso” não é bem o termo correto. Geralmente o palestrante diz: “Aqui, no Evangelho, nos veio a seguinte passagem...”

discurso constituído não apenas da estrutura tradicional de um “começo-meio-e-fim”, mas de vários pequenos “começos-meios-e-fins”. Como numa palestra que assisti, o orador disse, ao abrir o ESP, que *veio a passagem* “Bem aventurados os pobres de espírito”. O orador começou explicando o significado da expressão e então passou a falar das “dores que nos afligem e que nos levam ao centro espírita”, “do que o espiritismo nos ensina”, que “temos uma missão no mundo”, que “é o nosso livre-arbítrio que decide se vamos estacionar ou não”, que “é o nosso trabalho que vai importar para a evolução”, que “temos dívidas a cumprir mas podemos aliviar o nosso sofrimento”, que “a educação de uma criança é uma responsabilidade que Deus nos confiou”, tudo num encadeamento não-linear com a passagem escolhida. A ordem dos pequenos segmentos do discurso poderia ser alterada sem comprometer o resultado geral. Pequenos discursos descontínuos são costurados por um ritmo oratório e semântico contínuo, que permite que aparentes incoerências e ambigüidades no fluxo do discurso sejam percebidas pela audiência como dotadas de uma continuidade semântica maior¹⁵⁸. A eficácia simbólica das palestras espíritas deve-se, em grande parte, à sua legibilidade descontínua ou seja, à capacidade dos enunciados das máximas sempre se encaixarem no tema geral escolhido ao acaso, mas também às múltiplas chances de uma audiência heterogênea identificar-se e construir um sentido geral com pequenos segmentos da palestra, sem a necessidade de tê-la compreendida por inteiro.

Ao aproximar-se do final do tempo, o expositor relacionará a última conclusão enunciada com o tema principal. Assim, é a estrutura formular oral da retórica espírita,

¹⁵⁸ - Estou aqui desenvolvendo uma idéia de Northrop Frye (1986), aplicada a um outro contexto: a cultura oral para este caracteriza-se pela conjunção entre a versificação contínua e a prosa descontínua,

tanto no plano das máximas, quanto nas pequenas generalizações discursivas sequencialmente encadeadas das palestras, que permite que um improviso – lido na ótica nativa através da categoria *inspiração*¹⁵⁹ – obtenha êxito, mantendo-se sempre no tempo disponível.

O uso dos exemplos na fala dos espíritas nos remete à adaptação de seu saber no sentido da realização de uma exegese do mundo à luz do espiritismo, que opera em dois níveis: um é o exemplo de caráter mais técnico, que busca estabelecer os princípios aprendidos em narrativas de experiências pessoais que envolvam a mediunidade. O outro é de caráter moral, que relaciona a doutrina espírita com conjunturas políticas, notícias e fatos do cotidiano.

Assim, o exercício do comentário é freqüentemente entrecortado por narrativas orais exemplares, que infundem a densidade do vivido ao texto lido. Certa vez José Carlos relatou que, numa sessão de desdobramento, *uma senhora entrou em contato com um faraó egípcio e seus discípulos, que estavam estacionados há milhares de anos sem evoluir, seguindo-se um trabalho de meses de esclarecimento.*

Há, nessas narrativas orais, o estabelecimento de uma interação com o texto lido, como um jogo especular, em que o escrito remete à experiência e vice-versa, num trânsito circular incessante através do debate. Um exemplo pessoal é complementado pela citação de um autor ou por uma história lida. As citações são também complementadas por

enquanto que a na cultura escrita verifica-se o inverso.

¹⁵⁹ - Perguntando a palestrantes como faziam para fazer uma palestra com trechos escolhidos ao acaso, muitos me falavam que se sentiam transformados quando começavam a falar, explicando que isto só poderia ser uma *inspiração* do mundo espiritual.

narrativas pessoais, rebatendo-se em narrativas de colegas, costuradas em citações e narrativas por outros, num diálogo constante. Nesse interdiscurso, não é apenas o estudo ou a aquisição de conhecimentos que está em jogo, mas também a elaboração coletiva da verossimilhança do próprio sistema espírita.

Um segundo recurso freqüentemente utilizado é o de ajustamento do espiritismo aos *avanços da ciência*, como por exemplo na afirmação de que *a descoberta dos cromossomos já estava prevista nos romances de André Luiz*.

A busca de “fatos científicos” concordantes com as alegações da doutrina era muito freqüente no grupo, tanto quanto a relação ambivalente com a imagem de cientistas e intelectuais ali atualizada. Outra importante fonte de reflexões comparativas era fornecida pela representação de “natureza” trabalhada nos discursos. A partir do pressuposto de sua “perfeição” e “marca divina” a idéia de natureza era seguidamente usada para denunciar a “corrupção” e lamentar a “irracionalidade” e o “atraso” das condutas humanas. A notícia do índio queimado por jovens em Brasília provocou o seguinte comentário:

Vejam, enquanto a macaca, que é irracional salvou a criança humana, vejam o que esses meninos fizeram com o índio. Às vezes eu me pergunto se nós não somos as criaturas menos evoluídas deste planeta, que nós ainda teremos muitas encarnações para aprender a lição de Jesus ‘amai-vos uns aos outros’.

O comentário de notícias, comum nos exemplos dos participantes do grupo, instaura o gesto hermenêutico de compartilhar a visão de mundo comum pela progressiva exegese das novas informações. Este trabalho de exegese doutrinária do mundo é

fundamental para a constante atualização de seu sistema religioso, em face da necessidade de oferecer respostas aos principais problemas humanos. Cumpre assinalar que essas respostas colocam em cena a forte dimensão moral que permeia o seu *ethos*, ao estabelecer oralmente a ligação de seu sistema de valores e representações com o vivido dos membros do grupo, “ressemantizando” o mundo à luz da doutrina espírita. Juntamente com as narrativas mediúnicas, poderíamos caracterizar esse segundo nível como de reflexões morais, compondo o trabalho de interpretação de contextos extratextuais à luz da discussão oportunizada pelos textos lidos.

4.5 Igualitarismo Explícito e Hierarquia Implícita no Grupo

No entanto, essa dimensão de narrativas e reflexões morais evidenciava o aspecto de **fala hierárquica espírita**, fundamentado na assunção valorativa da preeminência do espiritismo sobre as demais religiões e, por conseqüência, dos espíritas sobre as demais pessoas. Isso sempre era um tema polêmico no grupo. Alguns sustentavam que dizer-se espírita nada garantia, assim como conhecer todos os preceitos evangélicos, se estes não fossem aplicados diariamente. Como explicar também a envergadura moral de muitos não-espíritas, de *espíritos missionários*, como Gandhi ou Madre Teresa de Calcutá, originários das fileiras de outras religiões, ou mesmo de pessoas comuns, conhecidas dos membros do grupo, mais *espiritualmente elevados que muitos espíritas*? Em alguns momentos levantava-se a questão:

- E se os nossos governantes fossem espíritas? Será que isso não levaria à solução de muitos problemas?

Outro: - Mas declarar-se espírita não é garantia de nada. O sujeito pode ser de qualquer religião. Quantas barbaridades já se fez em nome da religião. Não é um governante mas é dentro de todos nós que se deve promover a mudança.

Os questionamentos assinalados exibem as notas de uma crítica igualitária da idéia de **eleição**, pressuposta na fala hierárquica espírita. A *superioridade de esclarecimento* não teria efeito, na visão de alguns membros do grupo, se não fosse associada uma responsabilização moral maior, com a exigência de um programa de *reforma íntima*, o que ensejava um outro debate, sobre o sentido desta reforma. No grupo era atualizada simultaneamente uma visão moral de indivíduo, como agente moral livre e responsável por suas ações, e outra, associada, em que prevalece um discurso psicologizante sobre o “interno”, sobre o indivíduo e suas emoções. A *reforma íntima* era uma importante vertente de elaboração do interno, como na prece, sendo recuperada na órbita de uma apreciação individualista, que a entronizava como condição de autenticidade das ações externas. Alguns sustentavam a posição do “tudo ou nada”: ou a reforma íntima é integralmente levada a cabo ou infirmada pelos pequenos defeitos. Outros, mais liberais, encaravam-na como meta a ser progressivamente atingida apesar dos pequenos defeitos e retrocessos. Se era estabelecida a superioridade da visão espírita de mundo e a pressuposição da verdade dos conteúdos religiosos das fontes escritas, uma série de lacunas interpretativas eram objeto de polêmicas no interior do grupo, não sendo resolvidas pela citação ou busca no texto de elementos que pudessem resolvê-las. Uma citação ou interpretação explicitamente referida a um texto não funcionava como instância legítima de argumentação para resolver um problema desta natureza, em que pese a grande massa de publicações espíritas que versam sobre os assuntos polêmicos.

A importância dos posicionamentos pessoais matiza a característica de discussões como esta no grupo de estudos. Ainda que a referência central seja a doutrina espírita e os argumentos invocados devam gravitar à volta deste referencial, os enunciados válidos são oriundos de uma incorporação ao saber pessoal das mais variadas fontes de experiência. Não está em questão o exame do aprendizado de um conjunto de conteúdos intelectuais mas a capacidade de fundir a doutrina com o vivido do fiel. Nesse sentido, a autoridade da fala decorre de fatores extra-discursivos – como a credibilidade do falante como médium e *trabalhador* reconhecido, sua antigüidade no espiritismo e no próprio grupo – e discursivos, como a articulação dos enunciados, a clareza de sua exposição e a força de suas razões.

Por exemplo, um jovem casal, com pouco tempo no grupo, tendia a monopolizar a palavra, polarizando em todos os debates. Alguns membros mais antigos do grupo se incomodavam com as falas freqüentes dos dois e uma pergunta lateral que algumas vezes eu ouvia era “*quem é ele?*” ou então “*de papo ele é muito bom, quero ver na prática*”, que poderia ser traduzida “como com que direito ele usa a palavra como um interlocutor ratificado dentro deste grupo?” Sendo o espiritismo um sistema formalmente igualitário, a estruturação hierárquica é implícita, o que se estende ao direito de uso e ao modo de expressão verbal, cabendo aos participantes ter o senso de seu lugar nos grupos de que participam.

Como nas demais situações no centro espírita, a hierarquia era presente de forma sutil, mas nunca explicitada, por contrariar a ideologia igualitária que permeia este sistema religioso. Nas pegadas de Dumont (1985, 1992) podemos nos perguntar como se processa essa convivência entre igualitarismo explícito e hierarquia implícita dentro do grupo.

Cavalcanti (1983), ao discutir as concepções nativas de indivíduo e pessoa, já havia chamado a atenção para a existência de uma hierarquia de potencial no espiritismo, ao que acrescentei acima o fator da antiguidade. Importante ainda é a coincidência entre hierarquia e responsabilidade no espiritismo: um respeito hierárquico devido a um médium corresponde a uma expectativa e um controle maior sobre o desempenho de sua função. Como anteriormente colocado, as posições hierárquicas no espiritismo sobrepõem a liderança carismática (implícita na hierarquia de potencial entre os médiuns) e a liderança burocrática (em que o que importa é a responsabilidade funcional do cargo), resultante da tensão entre a valorização diferencial dos médiuns e a ênfase igualitária da organização.

No caso da fala hierárquica dentro do espiritismo, temos uma referência a todo um sistema de pensamento hierarquizado pela oposição entre plano espiritual e plano material. Como sabemos, a doutrina espírita é concebida como a *doutrina dos espíritos*, onde a teologia que a fundamenta é vista como uma espécie de emanção intrínseca de forças superiores, ou simplesmente como codificação da ordem natural das coisas. Estando a crítica racional prevista no próprio sistema através da noção de livre-arbítrio, é normal que debates em torno da superioridade intrínseca do sistema espírita sejam transpostos para uma hierarquização das diferenças sociais como diferenças de evolução, e que as diferenças intelectuais entre os homens como uma questão de aceitação da revelação kardecista. No entanto, uma consequência desta dimensão hierárquica é a dificuldade de assimilação da superioridade moral e espiritual de um não-espírita face a um espírita, sempre compensada, em outro plano, pela referida desigualdade de esclarecimentos.

4.6 Conclusão: Várias Possibilidades de Leitura no Espiritismo

No âmbito da leitura e da conversa, podemos retomar a proposição da dimensão hierárquica implícita à luz da organização discursiva do grupo. A leitura é concebida como uma atividade de múltiplos fins, sempre sujeita à relação englobante com uma vivência na totalidade da doutrina espírita e não de forma segmentada como “aquisição de conhecimentos”. A leitura e interpretação oral no grupo de estudos é parte, assim, de um conjunto de exercícios espirituais que ali não se esgota mas deve estar sempre referida à atualização cotidiana da identidade religiosa de seus membros, dentro e fora do centro espírita. Englobada por esses valores, é compreensível que a exegese não seja linear, mas siga uma espécie de coerência multívoca, produto da relação entre o texto lido e as diferentes ligações pessoais estabelecidas entre fragmento lido e conjunto pressuposto, de forma bem diferente da leitura analítico-referencial praticada nos quadros universitários. Em outras palavras, embora formalmente o estudo seja produto de um trabalho da razão, esta não funciona bem, na visão espírita, se não estiver amparada por uma “inspiração espiritual” ou seja, uma conexão bem estabelecida e equilibrada com as forças espirituais supostas como presentes a qualquer situação humana. É essa “inspiração espiritual” mais a relação de autoridade entre os diferentes participantes que garante uma coerência, em última instância, a qualquer rumo que um debate possa tomar no grupo de estudos.

Ora, essa afirmação simultânea da dependência e do livre-arbítrio no espiritismo (para retomar os termos da discussão de Cavalcanti, 1983) leva ao paradoxo de uma valorização ambígua e condicional do intelecto no espiritismo. Sede simbólica do conhecimento e das decisões individuais, ela está englobada pelo imperativo maior de *progresso moral*, com a conseqüente introdução de um anti-intelectualismo num sistema

que tanto valoriza o estudo e o conhecimento.

Deste modo, a leitura e a conversa, no grupo de estudos, salientam um disciplinamento pela forma e pela referência a um conteúdo doutrinário geral, levando em consideração a criação de uma competência, de um *habitus* lingüístico de falante espírita. Neste *habitus*, a conjugação verbal de um discurso descontínuo com um ritmo contínuo, fundamental nas palestras de trechos lidos ao acaso, baseia-se na crença da subordinação do orador a um *plano espiritual* que *inspirará* suas palavras. Nesta, o enquadramento das formas verbais pressupõe uma certa relação circular e subordinada com as formas escritas e literárias, onde o interdiscurso verbal fundamenta-se no intertexto literário.

A leitura espírita, de certo modo remete à sedimentação doutrinária operada na literatura, que realiza um incessante exercício de comentário e reiteração dos principais temas e dogmas do kardecismo. Além de remeterem uns aos outros, os textos espíritas têm uma característica de redundância, funcionam sempre como chaves para a totalidade, resumem, sintetizam e recapitulam os pontos principais do sistema. Numa tradição iniciada pelo próprio Kardec, eles podem ser lidos em diversos níveis de aprofundamento com propósitos claramente didáticos, desde o manual de iniciação do leigo até o texto mais especializado e especulativo destinado aos iniciados. A condensação, junto com a inserção do espiritismo na tradição cristã através das genealogias espirituais, fundamenta a sua eficácia simbólica através da uma **elasticidade semântica** de seu discurso, sempre adaptável às finalidades pragmáticas do auditório. Esta elasticidade semântica do discurso espírita permite desde a retomada da inspiração bíblica do Novo Testamento, onde os espíritas podem resumir todo o sentido de sua doutrina na citação “amai-vos uns aos outros como eu vos amei”, até discursos altamente especializados.

Já a fala do grupo de estudos é uma fala de convertidos, mais ontológica do que dialógica, para retomarmos a distinção que Boyarin (1993) faz entre o Novo e o Antigo Testamento. Estuda-se e discute-se em grupo não para aceitar ou refutar a doutrina, mas para poder prosseguir o trabalho de proselitismo, que tem no conhecimento uma dimensão essencial. As avenidas em que os livros sagrados conduzem em direção ao entendimento, de que nos fala Johannes Fabian (1992), percorrem múltiplos caminhos, nem sempre paralelos nem convergentes no caso do espiritismo.

5 “DIÁLOGO COM AS SOMBRAS¹⁶⁰”: LINGUAGEM, PERFORMANCES E ESTRUTURAS NARRATIVAS NA DESOBSESSÃO ESPÍRITA

O presente capítulo examina narrativas de desobsessão nos planos oral – observadas em dois centros espíritas de Porto Alegre – e escrito, estas selecionadas na literatura espírita com base em indicações dos próprios informantes pesquisados. A escolha do ritual de desobsessão prende-se a diversos fatores: não apenas por tratar-se de uma esfera em que as diversas dimensões da religiosidade espírita são simultaneamente mobilizadas, como o seu sistema de crenças sobre evolução, carma e causas espirituais de perturbações e doenças, mas também porque ali se atualizam práticas de narrar histórias que fundem crenças e performance em moldes rituais e dramatúrgicos. Ao combinar a) um ritual com rotinas fixas em termos de horários, seqüência de movimentos e resultados esperados com b) uma abertura à possibilidade de reações imponderáveis no transcurso da reunião, que devem ser manejadas segundo táticas de manejo com o *plano espiritual* próprias, dialógicas ou não, sustento aqui que é posta em jogo, por intermédio destas performances rituais, uma concepção de *linguagem enferma* para o espiritismo.

Além disso, sustento que este ritual não tem o propósito de inculcar aquilo que os informantes já sabem – a visão de mundo e o *ethos* espírita – mas primordialmente uma metalinguagem, um *habitus*, um repertório de narrativas e táticas verbais e não-verbais de “lidar com os espíritos”, habilitando-os a situações futuras, em que deverão assumir os papéis de *médiuns* ou de *doutrinadores*, onde participarão de *performances* semelhantes.

¹⁶⁰ Meu título do capítulo é homônimo ao livro do escritor espírita Hermínio Miranda (1976).

São também feitas algumas análises de narrativas objetivando apreender uma estrutura comum ao discursos da desobsessão.

Em último lugar, retomo a clássica discussão estruturalista do xamanismo; sugiro que o espesso amálgama de significados atribuídos à desobsessão configura um *locus* de negociação e atribuição de identidades – lugares no espiritismo kardecista. Nesse sentido, ao entender o estatuto da desobsessão em termos da dinâmica e das tensões que presidem aos jogos de atribuição de identidade e lugar no sistema ritual espírita, insiro a construção ritual de narrativas como um momento crítico onde essas identidades e lugares são estabelecidos.

5.1 A Concepção Nativa: um Mal de Origem Espiritual, de Tratamento e Cura Previsíveis, porém de Resultados Indeterminados

A obsessão é uma categoria espírita que designa uma *enfermidade espiritual*. Consiste no assédio de um *espírito obsessor* sobre um *obsidiado* com propósitos de vingança (em virtude de *dívidas* contraídas em *situações passadas*), ou simplesmente atraído por relações de afinidade, “extraíndo os *fluidos* necessários para continuar sentindo aquilo que sentia quando encarnado”. O ritual de desobsessão consiste num contato dialogado com esses espíritos, com o propósito de *esclarecê-los*, convencendo-os a abraçar a ética cristã e desistir do ânimo de vingança, abandonando o obsidiado. Mas consiste também na *moralização* do obsidiado, considerado também responsável pela obsessão, por não cultivar uma atitude moral e um conhecimento que o levasse a sintonizar uma

faixa vibratória elevada, afastando-se de uma conduta religiosa regida pelos critérios do grupo, abrindo o caminho para a ação do obsessor¹⁶¹. Assim, os principais males catalogados pelo espiritismo são tidos e vistos não apenas pela concepção “da Terra ser um planeta de expiações e provas, habitado em sua maioria por espíritos inferiores”, mas pela consequência da obsessão acompanhar esses problemas: drogadicção, dissolução de laços familiares, comportamentos violentos e até guerras seriam causados ou potencializados pela obsessão. Grande parte das narrativas literárias espíritas relacionam-se com a obsessão por dramatizar a idéia de justiça (Giumbelli, 1997) e do embate entre Bem e Mal. Como todas as atividades no espiritismo, a desobsessão é objeto de um sem-número de publicações de *autores espirituais* e *encarnados*, que discutem sua teoria e técnica¹⁶².

O movimento espírita brasileiro, a partir de Bezerra de Menezes, codificou algumas das práticas e concepções sobre o trato de entidades desencarnadas, sempre associando-as a noções da origem cármica das enfermidades. Isto não representaria uma novidade com relação aos textos de Allan Kardec se não surgisse a idéia de uma desobsessão – ali entendida como uma forma de *serviço* e de prática da caridade para com os *espíritos sofredores* – como uma das funções precípuas da prática espírita. Ainda que a

¹⁶¹ - Intervém aqui a idéia das leis divinas ou morais no espiritismo, concebidas como um misto de mandamentos e leis naturais, como as leis de causa e efeito (ou retorno, como popularmente é conhecida), a lei do progresso, a lei da evolução, destruição, etc. Nesse sentido, a idéia de mal é entendida como um afastamento consciente dessas leis ou o seu mero desconhecimento que a ele leva. Essa linguagem legalista é aqui interpretada como fruto da própria dificuldades de estabelecimento de uma fé híbrida, numa modernidade em que o questionamento da autoridade da fé é regra, criando um vício de origem que a obriga a justificações e racionalizações. O direito e a ciência – fontes seculares de autoridade e justificação no mundo moderno – acabam intervindo como esferas reguladoras de sentido, mimetizadas pelo kardecismo. Ou seja, se trata de ser ou não espírita, as leis têm vigência para os espíritas e para os não espíritas. Claro que há também os ecos de uma idéia de graça divina ligada à construção do carma, de uma lado e ao conhecimento que a antecede.

¹⁶² - Quando fui assistir minha primeira sessão de desobsessão já havia lido passagens do livro “Desobsessão”, de André Luiz/Chico Xavier. Mas no grupo de estudos o livro “Diálogo com as sombras”, de Hermínio Miranda, foi citado como o melhor livro até o momento.

comunicação com espíritos situados em diversos graus na escala espírita fosse uma realidade presente nas obras de Kardec, é com Bezerra de Menezes que se inicia uma tradição de diálogos rituais com os *espíritos obsessores*, a fim de *doutriná-los*, ou seja, fazê-los desistir do intuito malévolo que os inspirara.

Médico, Bezerra incluiu o tratamento da obsessão no rol de uma discussão sobre loucura, compulsada em artigo pioneiro de Donald Warren (1984) sobre a terapia espírita. Não havendo muito lugar para as chamadas curas espirituais no sistema original de Kardec, Warren sustenta que a terapia espírita inovou em relação ao codificador ao admitir contingências de perdão ou exceções que suavizariam os rigores de um enfoque estritamente cármico (ao que o autor denominou “dilema entre carma e cura”). O tratamento combinaria o chamado “choque moral” – na esteira de Pinel e Esquirol – com a indução de uma crise em tudo inspirada no modelo do agravamento homeopático, em que pese Bezerra nunca ter receitado medicações homeopáticas senão quando em transe mediúnico. A crise figuraria no médium as reações do paciente ausente, através de um jogo agonístico e retórico com o espírito obsessor invocado pela equipe de médiuns. Enfatizando a emoção – contrariamente às recomendações moderadas e equidistantes de Kardec – e a possibilidade de intercessões privilegiadas de espíritos mediadores, o espiritismo estria ocupando um vácuo na sociedade urbana brasileira instaurado pela proclamação da República: esta, com sua verve positivista, curiosamente coligada a um catolicismo renovado e contrário ao culto dos santos (por tanto tempo uma tendência de longa duração na formação social brasileira). Combinando racionalidade científica (com o corolário do culto ao progresso) com a lógica personalizada do favor e do prestígio que caracterizam o culto brasileiro aos santos, o espiritismo cresceu rapidamente em importância, permitindo canalizar uma demanda secular de explicação racional do mundo,

mas que ainda não estava disposta a abdicar completamente das crenças, das práticas e dos sentimentos religiosos de setores emergentes das classes médias urbanas em fins do Século XIX. Mas que também não se sentiam representadas pela frieza anticlerical e pela vestimenta utópica da linguagem do positivismo, daí o glamour do espiritismo: simultaneamente moderno e contestador do establishment católico, e respeitosa e tradicional e reverente com as crenças seculares em encostos, o que Warren denominou de “espiritismo reflexo”.

Para Donald Warren o espiritismo francês – científico, inflexível e árido – é traduzido em termos conciliáveis com a tradição rural, clientelista e hierárquica, persistente mas envolta em dilemas para os grupos urbanos que se localizavam na inflexão histórica da República e de um catolicismo romanizado, que combatia o curandeirismo e o culto aos santos. Os espíritos ocupariam o lugar estrutural dos santos nessa acepção. Encontra-se aqui uma curiosa mistura de erudição histórica com conjecturas de difícil comprovação. Ora, se é certo que o espiritismo não se adapta sem transformações, isto não quer dizer que tudo em sua proposta possa ser reduzido a um signo dessa adaptação, onde a autonomia da proposta terapêutica espírita se vê esterilizada face à sua redução sociologizante: uma linguagem e uma metodologia que combinam homeopatia e psiquiatria (através do agravamento homeopático, combinando choque moral e crise convulsiva) encontram um povo ávido por curas milagrosas e por intercessões privilegiadas de mediadores sagrados, formado na aceitação de um espiritismo reflexo. Daí temos o “registro sofrível” (termo de Warren) representado pelo livro *A loucura sob um novo prisma*. Historicamente, Warren parte de intuições corretas ainda que genéricas sobre o espiritismo reflexo na matriz da religiosidade brasileira, mas oscila na explicação da popularização do espiritismo entre uma república licenciosa, que afrouxa os laços sociais coligada a um catolicismo

ultraconservador, que não permite a mediunidade e a persistência de uma tradição de patronagem e clientelismo com os santos. Ou seja, ora essa tradição é contestada (vide o seu argumento sobre afrouxamento de laços com o período republicano), ora ela é reafirmada, como ele afirma várias vezes. Se o componente convulsivo aproxima a desobsessão das “artes nativas de cura”, o autor não retira todas as consequências dessa relação, explicando as inovações de Bezerra como atualizações de reminiscências. A uma grande erudição médica e um culturalismo muito acentuado combina-se um psicologismo pueril, procedimentos que esvaziam a especificidade de uma prática que não cessou de caracterizar o espiritismo ao longo do Século XX.

Ora, o problema de Warren é o cotejo linear e parcial de uma leitura de obras espíritas antigas com uma perspectiva que o reduz justamente àquilo que o espiritismo sempre recusou, ou seja a perspectiva estritamente médica ou “materialista”. Uma religião não é somente uma técnica a usar quando as outras falham, de onde o desconhecimento do autor ao afirmar que a ausência do paciente obsidiado às sessões origina-se da “ênfase nos efeitos e não na compreensão”, certamente oriunda de uma ótica médica, mas não antropológica. Para a ótica médica, ainda há que se considerar as virtudes terapêuticas da religião, enquanto que para a presente pesquisa trata-se de entender a sua lógica. Não é só o paciente que é tratado na terapia de desobsessão. Para a explicação espírita, o paciente obsidiado é um nó de uma cadeia de relações e personagens ou seja, é um drama relacional que está em questão, envolvendo a aplicação de todo um sistema de crenças sobre o significado moral e cósmico das ações, consignado na idéia de carma, sobre a qual Warren tanto insiste, mas que associa apenas com processos expiatórios, quando o kardecismo fala em resgate ou reajuste, do qual a

expição seria apenas uma das modalidades, devendo-se agregar a idéia de provação, por exemplo. Ora, Warren detém-se justamente nos limites da eficácia simbólica sobre a qual compraz-se em apresentar uma explicação funcional combinada a uma história psiquiátrica.

De fato Warren captou o momento em que o espiritismo deixa de ser moda de círculos de elite e implanta-se nos setores médios e populares da população urbana carioca, destacando a presença de uma reinterpretação. Também é essa a interpretação sociológica de Sidnei Greenfield (1999): o espiritismo atualiza a tradicional patronagem brasileira e permite que setores desenraizados, como migrantes e camadas médias recém-emergentes encontrem uma orientação cosmológica para as suas mudanças de situação.

Ainda que conservem um permanente interesse sociológico, essas hipóteses não adentram na investigação mais sistemática nas características do sistema simbólico embutido no ritual da desobsessão. Delas se poderia dizer o que Márcio Goldman afirmou a respeito da construção da pessoa afro-brasileira: reducionistas, elas esvaziam a autonomia da construção nativa, reduzindo-as a signos de realidades de outra ordem, como a sociedade ou a cultura. A virtude de Warren, é também a sua fraqueza: combina uma discussão médica muito robusta (que lhe permite fazer hipóteses bem sugestivas sobre os nexos entre a medicina da época e a terapia proposta por Bezerra) com uma explicação muito ampla e frouxa da inserção do espiritismo, que não é só um fenômeno carioca, mas brasileiro.

Mais próxima à minha perspectiva, Maria Laura Cavalcanti discute a

obsessão com base no “jogo entre livre-arbítrio e individualidade no espiritismo”, que estaria encenado neste processo como uma anti-encarnação:

De outro ponto de vista, a Obsessão é uma anti-encarnação, no sentido em que nela um Espírito inferior desencarnado se submete à matéria, obtém um corpo sem precisar transcendê-lo. A Obsessão é um congelamento da evolução. (Cavalcanti, 1983, p. 93).

Ainda para Cavalcanti, a obsessão representaria um aniquilamento consentido do livre-arbítrio e da individualidade do médium, reinando soberana a individualidade e o livre-arbítrio do obsessor. O próprio obsidiado é descrito como um médium invertido, por permitir o contato com energias perturbadas de espíritos inferiores. Sua análise desvendou o núcleo da problemática da obsessão, mas faltava ainda introduzir a importância da obsessão/desobsessão como pólo de elaboração discursiva para os kardecistas, onde o espírito obsessor representa o Outro do discurso espírita, onde o foco narrativo centra-se na passagem do drama da obsessão para o da conversão.

Para compreender a visão espírita da obsessão é preciso ter em vista que a comunicação espiritual é um aspecto essencial de seu sistema cosmológico e ritual, salientando a dimensão relacional e dramática dos significados atribuídos pelos informantes a suas ações. De acordo com as *disposições cármicas* (as *provas* enfrentadas pela pessoa na presente encarnação) e a reação às circunstâncias, o indivíduo sintonizaria determinadas *faixas vibratórias* que colocariam-no em contato com certos tipos de espíritos. Reações de ódio, egoísmo, vaidade, etc., predisporiam a pessoa a ser uma presa de espíritos inferiores através do *perispírito*, órgão imaterial de contato corpo/espírito. Se não houver uma reação a essas circunstâncias, a relação se tornará permanente, o espírito subjugando e confundindo a vontade do obsidiado com a sua própria. Os espíritas explicam

a maioria dos casos psiquiátricos de pessoas que escutam vozes como resultantes de processos obsessivos e propõem a desobsessão como terapia para a cura dessas enfermidades.

Na explicação nativa, a obsessão é promovida por entidades que encontram-se em estágios inferiores de evolução e que optaram pelo caminho do Mal. Mas há, no próprio relato espírita do universo espiritual, uma hierarquia em que espíritos que obsediam são manipulados por outros espíritos que liderariam falanges organizadas, como instrumentos do Mal, que se oporiam às *falanges crísticas*. Essa concepção complexifica a díade obsessor/obsidiado, introduzindo mediações narrativas: a obsessão passa a ser uma arena indireta do confronto entre “forças do Bem” e “forças do Mal”. Uma desobsessão é encarada, na maioria das vezes, como uma dramática conquista de espaços e de almas perante as forças das Trevas através de uma doutrinação, cujos resultados são tidos sempre como incertos. A conversão do obsessor é a obtenção de um espírito desgarrado, não esclarecido, das malhas dos “líderes manipuladores”, que dificilmente se apresentariam nas sessões. Diferentemente dos que comparecem, os líderes manipuladores seriam frios e intelectuais, animados por um projeto de guerra contra as forças da Luz.

Esta concepção nativa enraíza-se numa história particular que não foi a mesma desde Bezerra de Menezes. Para uma proposta de periodização, levamos em conta algumas das linhas gerais do fenômeno, tal como é indicializado na constituição de uma literatura de referência sobre o tema ou seja, nas já indicadas três fases do espiritismo brasileiro: fase Bezerra, fase Chico Xavier, fase atual.

Na fase de Bezerra de Menezes, impera a terapia de desobsessão tomando o modelo de “A loucura sob um novo prisma”, mas surgem narrativas mediúnicas

importantes, como as da médium Zilda Gama , onde comparecem os vários temas espíritas, entre eles a questão da obsessão, formando uma espécie de tradição espírita brasileira.

5.2 Padrões Narrativos na Desobsessão

Como vimos, o espiritismo kardecista apresenta uma complementariedade entre austeridade ritual e exuberância narrativa, seguindo as linhas gerais de uma tradição iconoclasta, ainda que as formas de piedade e devoção sofram, no Brasil, marcadas influências da tradição católica, especialmente a partir dos anos 30 e 40, quando se estabelece como religião nacional e funda a sua própria ortodoxia doutrinária e simbólica. Nesse processo, desempenhou papel central a constituição de um conjunto de referências brasileiras para o espiritismo, combinando autoridade espiritual e textual – ou seja, juntam-se espíritos , intelectuais e médiuns, na promoção de um pólo de produção de discursos legítimos sobre os temas espíritas.

É na esteira da publicação das psicografias de Francisco Cândido Xavier nas décadas de 30, 40 e 50, que surge toda uma bibliografia complementar “brasileira” aos trabalhos da chamada Codificação. Uma parte dessa bibliografia pode ser qualificada de “técnica”, de apoio à formação mediúnica, discorrendo sobre a natureza e o funcionamento das sessões, a preparação dos médiuns, como nos trabalhos de Edgar Armond (1995) da Federação Espírita do Estado de São Paulo. Não é possível descontextualizar essa bibliografia de um uso orientado por opções e ações espíritas, mas é possível indagar a respeito das estruturas narrativas por elas atualizadas nas histórias exemplares, autêntico núcleo de explicação e construção do sentido das histórias.

Ao vislumbrarmos a existência de padrões narrativos nos rituais de desobsessão, filiamo-nos aqui à tradição formalista de estudos da narrativa, de Propp a Lévi-Strauss e o grupo de Roland Barthes(1971), a qual desmonta um *corpus* de fábulas em busca de invariantes estruturais que desvendem a lógica das narrativas num plano valorativo e ordenador mais profundo e abstrato. Na esteira desses posicionamentos sustento que o *corpus* oral e escrito subjacente às histórias de obsessão tem padrões narrativos que podem ser analisados em relações estruturais, componentes semânticos, compostos de funções e motivos recorrentes nas fábulas espíritas.

Saliento que não se trata de narrativas de entretenimento, mas de “relatos”, presumidamente produzidos em situações de transe mediúnico, divisíveis em dois tipos básicos:

- 1) O relato do espírito sofredor/obsessor manifestante e
- 2) Os relatos complementares obtidos por diferentes meios de manifestação mediúnicos (vidência, clariaudiência, etc.)

É o cruzamento dessas diferentes fontes de informação e sua interpretação posterior no segmento privativo da sessão destinado à interpretação dos casos que originará a cristalização narrativa de uma explicação para cada caso observados nas reuniões mediúnicas.

A construção de narrativas escritas sobre a obsessão / desobsessão apresenta um nível maior de sistematização justamente por ingressarem no mundo da cultura letrada, ganhando um estatuto medicalizado. Ou seja, combinam o gênero “relatos clínicos”,

referidos aos pacientes que se descobrem obsidiados com o eixo causal espiritual, centrado em narrativas de base, por meio das quais a obsessão põe em cena todo um conjunto de relações familiares e sociais, formais e informais, na perspectiva de um passado comum que envolveria provas impostas ou escolhidas pelos participantes. Essas fábulas, reveladas em situações rituais retraduzem as categorias do sistema de justiça espírita, como “carma”, “dívida”, “erro”, “reparação”, “reajuste”, “prova”, “expição” e “regeneração”, em funções narrativas, no sentido desenvolvido na tradição formalista (cf. Barthes, 1971), mas os temas, como mostro a seguir, tratam geralmente do sentido atribuído às relações intrafamiliares. A dinâmica da carência / reparação tão destacada no modelo de Brémond (1971) é útil para entender aspectos básicos na produção de uma narrativa de desobsessão, na medida em que ela funciona pelo através de uma dinâmica dual carência / supressão da carência. Assim, teríamos na transposição das categorias nativas em funções a formação do seguinte grupo de funções:

1- Carência a suprimir: “dano” / “ falta” / “erro” / “transgressão”.

2 - Tarefa a cumprir: “resgate” / “reparação” / “reajuste” / “vingança” .

Essas categorias podem servir para formar o seguinte quadro:

Quadro 4: Carências e Tarefas a Cumprir

CARÊNCIA - SUPRESSÃO DA CARÊNCIA	TAREFA A CUMPRIR
Erro: transgressão de lei divina com dano infligido a outrem.	Procura do centro espírita.
Construção de carma negativo (-)	Resgate (+)
Início do processo obsessivo: um resgate negativo, revertendo em novo dano, onde o ofendido d ontem torna-se ofensor alimentando um ciclo de endividamento (carma negativo) através da vingança.	Esclarecimento mediúnico da obsessão. Identificação do obsessor e de seus motivos. Colaboração de encarnados e desencarnados, mediunidade curativa. O obsessor é invocado.
	Emergência de uma memória no transe: laços anteriores obsessor / obsidiado são desvendados através de uma narrativa. Inicia-se o processo de desobsessão.
O obsessor resiste à doutrinação. Exposição de nós de conflito com o obsidiado.	Intercessão mediadora de táticas de persuasão ou de algum personagem.
	Moralização do obsidiado e do obsessor. Fim da dialética algoz/vítima do processo de desobsessão.

Fonte: observação participativa.

Esquemáticamente as transformações nesse processo levam-nos a isolar as seguintes funções:

a) Expição;

b) Vingança;

c) Provação;

d) Descoberta do passado ou Revelação;

e) Mediação;

f) Arrependimento/perdão;

g) Reajuste /reparação;

h) Sublimação/ regeneração.

As funções mediação, vingança e revelação não aparecem explicitamente nomeadas na concepção espírita de justiça espírita, mas são ações de alta importância no desenrolar das narrativas. Como nos outros momentos, a revelação é uma função crucial, possibilitando e servindo de clímax para as demais. Através dela, as outras categorias passam a fazer sentido compondo explicações sempre adequadas para a explicação de situações individuais específicas

No espiritismo são as **conseqüências cármicas** da infração de leis morais que inauguram o trajeto das narrativas através de uma composição sempre *ad hoc* entre dois subsistemas simbólicos interligados, cada qual regido por um princípio autônomo: o sistema da dívida e o sistema da dádiva.

A noção de carma está presente como arquicategoria no sistema espírita de justiça e na etiologia espiritual das doenças e infortúnios. A modelagem narrativa da pessoa, no espiritismo, é duplamente recortado, pela lógica da equivalência, de onde a interpretação ocidental moderna e individualista da arquicategoria carma de pela economia simbólica do dom, estruturada de acordo com o princípio da dádiva. Ou seja, no primeiro nível a

temática religiosa das consequências dos atos é reinterpretada em termos de uma economia moral de saldos, dívidas sem um cálculo preciso, dado que se trata de um código de conduta em que as “dívidas” são o pólo marcado da oposição e alusão ao “saldo positivo” é quase sempre jocosa, porque violaria o protocolo da humildade, contrariando a condição da evolução através do orgulho e da vaidade. Nesse primeiro nível, mais individualizante, a idéia de carma representa uma grelha de interpretação das provações e expiações individuais. Trata-se de um sistema de constantes biográficas motivadas diacronicamente, singular para cada sujeito moral – formados das peças encaixadas da individualidade moral e psicológica do sujeito moral, somados a episódios ou relações, todos tidos como os mais difíceis ou centrais para a compreensão biográfica. Assim, “carma” designará as provações e expiações como o resgate de dívidas do passado já reintegradas pelo agente moral ao sistema simbólico da cultura espírita, que postula a prioridade de uma história passada na explicação de um sistema de relações ou seja a prioridade do diacrônico sobre o sincrônico. Deste modo a categoria carma mostra-se mais apta a ser acionada em contextos a posteriori ou tidos como definitivos em que a cristalização da situação já não permite a mudança de rumo – como doenças terminais e desgraças em série, por exemplo. Formalmente na idéia de justiça espírita, ao implicar reparação e necessidade de crescimento, induz a uma abertura para a atividade criadora do indivíduo. Carma, nesse nível, é uma noção fundada na conjugação entre livre-arbítrio e determinismo, sendo tratado na órbita de uma lógica individualista de equivalências: é o “carma de cada um”. Sendo estritamente construído por uma conjunto de escolhas individuais ele reafirma a liberdade e a responsabilidade dos seres humanos no sentido em que, a cada uso do livre-arbítrio corresponde a um determinismo, sem perda nem ausência de sentido nas ações. Ou como salientou Cavalcanti (1983), a idéia de carma implica num “cosmos moral em que

não existem ações sem sentido” . Essa concepção costuma ser sintetizada em máximas como “não escapa à lei da causa e efeito” (ou lei do retorno) ou a “gente colhe aquilo que a gente planta”.

No entanto, dado o grande investimento simbólico nessa noção ela evidentemente é reinterpretada (ou seja tem o seu campo semântico ampliado) sendo transposta para metaforizar situações e relações de alta dificuldade no relacionamento interpessoal categorizadas como “carma”. Aqui, além da codificação formal da noção, que lhe confere um *status* privilegiado como arquicategoria no espiritismo, ela funciona ao modo de um significante flutuante usado em questões de ordem relacional, absorvendo o significado excedente de situações ainda não interpretadas e repetitivas, mas de alto valor emocional, como relações tensas com irmãos, marido, filhos, colegas, problemas que se repetem como um conjunto de constantes que atravessam a vida do intérprete.

A infração da lei gera dívidas em dois níveis: um nível mais abstrato que é o da *dívida perante a lei*, que só poderá ser resgatada pelo próprio indivíduo através dos ciclos de expiação / reparação, no interior de um *ethos* que guarda algumas afinidades eletivas com protestantismo, sem mediações nem absolvição, em que “ser perdoado pelo outro não nos livra da necessidade de reparação”. Nesse nível o carma é uma assunto individual e intransferível, bem de acordo com as premissas de um ideário individualista *strictu sensu*. Nesse sentido, ante o ponto de vista espírita, nenhum sacramento ou magia pode nos absolver dos resultados de nossas ações, que relacionam o indivíduo como agente moral com o *plano divino*, abrindo todo o espaço para o exercício de uma perspectiva individualista em que cada um é responsável por suas ações, somente “prestando contas a Deus”.

Em segundo lugar, há um nível mais concreto que é o da *dívida perante o outro* que pode ser traduzido como **sistema da dádiva**, regido pela concepção de dom e contradom . Neste segundo nível, o que se enfatiza é a dependência do indivíduo a um todo orgânico maior formado de leis e de relações com amigos, inimigos e espíritos de diferentes tipos, onde não se prioriza a soberania de sua vontade como no sistema da dívida. Reaparece aqui o *ethos* católico da hierarquia e da necessária complementariedade comunitária das pessoas envolvidas, mas também da possibilidade de mediação do arrependimento e do perdão que zera o ciclo de reciprocidade negativo (e, por consequência, o processo obsessivo), habilitando o agente moral à reciprocidade mediata gerado pelo exercício da reparação a outrem.

Resumidamente temos:

D₁ = “Dívida perante a lei” ou **sistema da dívida**. Trata-se de um nível mais jurídico e abstrato, onde funciona uma lógica diacônica binária: “causa”/ “efeito” “infração”/ “pena”, “dívida”/ “resgate” , “transgressão” / “punição”, “crime” / “expição” de forma implacável, ligando uma instância superior a um indivíduo (como “a Lei” ou Deus), representando a face mais racionalizante do espiritismo, ligada à economia, ao espírito individualista e ao cálculo. Liga-se, portanto a uma lógica de equivalências morais onde as idéias de Bem e de Mal têm um escopo eminentemente subjetivo. Aqui as histórias enfocam a trajetória individual e a justiça cármica funciona de forma estrita, como uma casuística para a demonstração da Lei: por exemplo, um câncer, assim como uma

deficiência congênita, são originados em graves erros do passado¹⁶³. Há, portanto, casos que, por suas características extremadas funcionam como ilustração. No entanto, como peça de construção de sentido, a relação sofrimento como signo de um efeito só fará realmente sentido se lida como expiação, que prepara uma evolução. Ou seja, a fria racionalidade embutida na lógica de equivalências neste nível só é funcional à medida em que pode ser substituída por promessas de uma melhoria na qualidade espiritual da vida futura. Ou seja há a insistência numa reforma íntima

D₂ = Dom perante os outros ou **sistema da dádiva**. Neste plano mais estritamente relacional predominam as funções reajuste, prova e reparação. Aqui operam uma série de mediações nas narrativas que apresentam uma estrutura ternária e recheada de mediações tais como ofensa / vingança / reconciliação ou ofensa / arrependimento / perdão, ofensa / perdão / reajuste, conflito / intervenção de auxiliares / amolecimento do agressor, etc. O Bem e o Mal podem se enfrentar através de representantes, é onde as virtudes encarnam-se em personagens. Nesse nível, há uma extrema flexibilidade para que Bezerra de Menezes pudesse ser atingido por um inimigo através de seu filho (vítima-substituto). É ainda nesse nível que, ainda que o arrependimento e o perdão não livrem da necessidade de reparação, o amolecimento produzido no conjunto dos envolvidos. Biograficamente esse nível aponta para o desvendamento de relações de (reajuste, prova, reparação) que podem ser sintetizados na idéia de ‘missão’, quando a narrativa faz um sentido emergir como teleologia ou discurso sobre as finalidades e o sentido da existência

¹⁶³ Em Nosso Lar, o “umbral”, quando uma legião de espíritos baixos atinge o protagonista, ainda num momento liminar entre a morte física e a passagem para um novo estágio, sem consciência e sem laços –

individual.

Mas esse é justamente é o nível que impera o motivo da vingança – reciprocidade negativa direta, em que o agente pretende tomar a si algo que é de uma ordem impessoal – a justiça, sendo portanto a mais rica fonte de elaboração narrativa na obsessão, por tematizar a concepção cármica de justiça no espiritismo. A vingança – como oposto da lógica cristã do perdão e do reconciliação é o ato relacional por excelência (como salienta DaMatta, 1993), é o que produz o sentido e o interesse em muitas narrativas de obsessão / desobsessão, assim como em muitas das narrativas tradicionais, do tipo Conde de Monte Cristo. Para o espiritismo o tema da vingança deve ensejar a sua substituição através do perdão, da reconciliação e do reajuste entre antigos inimigos por meio das relações familiares. O que o segundo nível faz é um excursão relacional que o primeiro, mais abstrato, não poderia fazer, deitando raízes nas expectativas de um mundo social ainda tão permeado pela cosmologia católica das múltiplas éticas (Da Matta, 1986) no qual a possibilidade do perdão e da reconciliação é um motivo extremamente valorizado e apreciado. Trata-se de converter um inimigo num irmão, num espírita, e a performance da narrativa orienta-se nesse sentido. Ao enfatizar sua inépcia e conseqüências negativas, apelando para a renúncia aos sentimentos negativos e exortando ao perdão, ao arrependimento e ao amor ao próximo, a narrativa espírita de obsessão desenvolve uma forte tensão com o código de vingança (e, obviamente, com o da honra), estigmatizando-a em nome dos clássicos valores cristãos clássicos da caridade, perdão e amor ao próximo. A substituição da vingança pelo perdão resulta de uma série de aproximações, de contatos

calculado como tendo durado oito anos no tempo da história coloca de forma mais clara essa espécie de raciocínio inexorável em que o crime exige a punição, o sofrimento

sucessivos com o espírito, desvendando os nexos relacionais sempre pressupostos como origem da situação de confronto. Ou seja, é a construção ritual da narrativa que funciona como primeira mediação a atenuar o confronto promovendo a aproximação dos inimigos. O resultado é a estruturação de um eixo interpretativo por intermédio do qual a tensão atual é englobada por uma situação anterior, onde todos cometem erros, reinterpretando a tradição católica onde todos são pecadores mas todos podem ser perdoados e salvos desde que se arrependam sinceramente.

Os dois exemplos a seguir ilustram a aplicação dessa discussão sobre estruturas narrativas, dívidas e dádivas nas histórias de desobsessão:

Narrativa n.º 1 : uma conduta “incestuosa”

Este caso apresenta alguns elementos muito presentes em narrativas espíritas, a manipulação de homens por entidades exógenas através de uma exploração de suas fraquezas, a presença de uma hierarquia de manipuladores (ou do Mal) que é o negativo da hierarquia das forças da luz, a necessidade da intervenção da equipe mediúnica para resolver o caso, o desvendamento da verdadeira natureza da relação entre os envolvidos como uma autêntica **revelação** que muda os destinos da história, promovendo a cura e a conversão. O livro de Hermínio Miranda foi citado como referência “séria” e “atual” entre os espíritas pesquisados. Ainda que o registro predileto deste autor seja o discurso sóbrio e impessoal, nas narrativas de obsessão aparece um estilo coloquial que conjuga discurso direto com indireto, apontando para a informalidade a variação de tons na narrativa ao introduzir algum humor nos casos descritos. Não há necessariamente um encadeamento

mecânico de cenários (Século XVIII ao XX, por exemplo) mas a sucessão e a transformação podem ser inferidas da transformação de papéis dos personagens ao longo da história.

Uma jovem desencarnada, de quem cuidamos certa vez, nos contou, que vivia alegremente na irresponsabilidade de sua inconsciência. Ligara-se a um ser encarnado, a quem estávamos interessados em ajudar, aliás sem que ele o soubesse. Comparecia uma vez por semana à presença de nosso amigo encarnado e o induzia aos desatinos dos sentidos desgovernados, participando, certamente, dessas orgias. Era remunerada com roupas luxuosas e bonitas e, evidentemente, gostava da sua tarefa. Totalmente teleguiada, era simples instrumento sob o poder implacável de seus senhores. (Miranda, p. 133)

Agindo sob hipnose, atuava precisamente naquilo que constitua o principal problema do companheiro encarnado: sexo. Encontrava-se muito bem preparada pelos seus instrutores. Quando eu lhe disse que era mero instrumento em mãos alheias, ela respondeu que não, pois gozava de inteira liberdade. Não é maldosa, é irresponsável e perturbada. Conta que, ainda ontem, na missa, Monsenhor falou que ‘era preciso evitar o aguilhão’. Sabem assim, que se saírem dali, por fuga ou fraqueza, encontrarão o espectro temido da dor, as lágrimas, o desespero. Enquanto estão ali, têm diversões, prazeres, vestidos bonitos e até mesmo “tranquilizantes” psicológicos para a consciências atormentada, porque ex-sacerdotes fanatizados e duros ministram-lhe “sacramentos”, levam-nas às missas que celebram e absolvem-nas dos pecados que porventura tenham cometido. É, sem dúvida, um plano maquiavélico, com o qual “ex-ministros de Deus” conseguem manipular, à vontade, pobres inocentes úteis que lhes caem sob o poder. A despeito de seus desvairamentos, sinto-a interiormente ingênua, quase pura. Poderia ser minha filha, digo-lhe, e ela responde que, se eu fosse seu pai, ela não teria coragem de vir me ver. Aproveito o ensejo para dizer-lhe que, nesse caso, não anda fazendo boas coisas, como alega, o que parece impressioná-la. Nesse ponto, ela me confessa que veio, escondida. “Eles” Não podem saber...

Portanto – digo-lhe eu você não tem liberdade, como disse.

Mais um argumento que ela intimamente reconhece legítimo. Mas , prossegue, tagarelando inconseqüentemente, para dizer que, “quando eu vou lá, todas se escondem”.

Por fim, faço uma prece e ela se sente perdida, sem saber o que fazer. Vê uma jovem serena e bela que a chama, mas ela teme e hesita: acaba cedendo e parte com ela.

Na sessão seguinte, compareceu um sacerdote. Tinha forte sotaque alemão e era o “guia espiritual” do nosso companheiro encarnado, então sob tratamento em nosso grupo, Viera em busca da filha, que desaparecera, precisamente a moça da semana anterior. Pobre irmão desgovernado! Ignorava que a ela estava sendo vergonhosamente explorada pela mesma “organização” a que servia. (Miranda, p. 134)

Personagens:

- a) Espírito feminino, ingênuo e manipulado.
- b) Sacerdote ligado ao Mal, genitor desencarnado do espírito feminino (pai consanguíneo) e guia espiritual do obsediado (pai simbólico).
- c) Encarnado obsidiado pela jovem desencarnada.

Nesta narrativa de Hermínio Miranda, a obsessão gira, de um lado, em torno do sexo, manifestado como excesso, desvario, *hybris*, orgia, e, de outro lado, na perfídia do sacerdote, que manipula o espírito obsessor feminino através da vaidade (recompensa em falsos presentes). Esta narrativa põe em circulação o tradicional estoque simbólico do feminino nas narrativas populares no qual as mulheres tendem a ser representadas como “ingênuas” e “manipuláveis”, dicotomizadas entre a casta mulher doméstica e a ambivalente mulher pública, a prostituta, fora dos controles religiosos e familiares e onde a iniciativa da ação na trama é prerrogativa masculina.

O supra-sumo da perfídia é corporificado no sacerdote do Mal – evidentemente um padre católico. A história reproduz o antagonismo histórico do espiritismo com relação à Igreja Católica, ligando-a ao motivo de uma guerra épica entre as forças organizadas do

Bem e do Mal, do qual cada microdrama particular não passa de um episódio¹⁶⁴. O padre – personagem culturalmente ligado à pureza, à renúncia, à divindade e ao celibato – é aqui o anti-padre, ostentando o inverso das qualificações esperadas: ele é sequioso de poder e materialista, logo não renuncia; é manipulador e inescrupuloso, pois, além de induzir a mulher à transgressão, oferece a contrapartida de absolvições ilegítimas em nome de Deus e (falsos) presentes a fim de manter cativo o seu instrumento de vingança, logo, é impuro e profano; e, finalmente não é celibatário pois tanto a mulher quanto o obsidiado são seus “filhos”, uma carnal no plano espiritual e o outro, espiritual no plano carnal.

Semanticamente, há um incesto agravando a tensão dramática da narrativa, pois o sacerdote desencarnado é pai simbólico (guia espiritual) do encarnado e pai carnal de uma desencarnada que obsidia àquele. Logo a irmã que tem relacionamento incestuoso com o irmão e com o pai (sacerdote do mal) que a desencaminhou configuram uma transgressão – nos planos do sexo e do poder – pontuando os relacionamentos nesta narrativa. O tema do incesto não chega a ser explicitado no comentário espírita, mas coaduna-se com a interpretação das duas vertentes familiares da obsessão: o excesso de valorização dos laços familiares ou “acúmulo do idêntico” - tradicionalmente incestuoso, como nas análises de Lévi-Strauss (1975) sobre o Édipo e de Ovídio de Abreu Filho (1981) sobre Dona Beija – ou então a sua desvalorização nas histórias de vingança ou aliança espúria entre indivíduos de moral duvidosa, casos que são resolvidos através do reajuste probatório, como nos amantes que reencarnam como mãe e filho em *Laços Eternos*, de Zibia Gasparetto.

¹⁶⁴ - A idéia que liga os espíritos obsessores a organizações espirituais voltadas ao Mal, as quais tem as suas *gangs* e cidades próprias, faz a narrativa não se esgotar em episódios isolados mas num embate maniqueístico que confere sentido a cada caso como particularização de um drama geral.

A ligação sexualizada entre dois indivíduos que são classificatoriamente posicionados como irmão e irmã, mesmo que um deles situe-se no plano espiritual e outro no material, configura simbolicamente uma situação de incesto. De um ponto de vista semântico, o “incesto” é a máxima expressão de conjunções ilícitas, tal como a obsessão também é uma associação transgressora entre dois indivíduos (incesto: parentesco :: obsessão : ligações entre indivíduos). No espiritismo há uma fusão entre leis naturais e leis religiosas ou morais, elas são comutáveis umas nas outras. Qualquer lei moral no espiritismo tem a mesma naturalidade e obrigatoriedade das leis naturais: assim a “lei do amor” é como a “lei da gravidade”, com a possível diferença de que as sanções morais de sua infração abrem conseqüências cármicas, imediatamente traduzíveis em narrativas. O incesto e sua interdição – concebido por Lévi-Strauss (1976) como um *dublê* de cultura, pela sua variabilidade enquanto regra, e de natureza ou de lei natural pelo caráter universal de sua proibição – são aptos para funcionarem como operadores da ambivalência simbólica das leis morais espíritas entre o divino e o humano, entre o moral e o natural ou, mais abstratamente, entre natureza e cultura. Desta forma a presença do “incesto” não apenas simboliza essa duplicidade intrínseca das leis morais no espiritismo, mas também significa a transgressão em estado bruto simbolizada pelo mau uso do poder e pelos excessos sexuais. O incesto é o signo da conjunção sexual e conjugal ilícita, tal como a obsessão é a conjunção espiritual ilícita.

A narrativa dramatiza os dois grandes temas recorrentes da obsessão, o **abuso de laços formais de poder** e a **quebra do pacto de parentesco**, ambos redutíveis ao tema da infração da lei e suas conseqüências cármicas para os envolvidos.

De um ponto de vista seqüencial, os relatos de desobsessão apresentam uma

característica ternária, E_1 (Desequilíbrio) + E_2 (Intervenção do espiritismo) + E_3 (Reequilíbrio) sendo que o núcleo principal encontra-se E_2 , quando surge a narrativa de origem cármica da obsessão¹⁶⁵.

(E_1). A narrativa de obsessão sempre se apresenta como um *relato clínico* de um paciente que contém uma moléstia desconhecida, que causa loucura, esta descrita na logotécnica correspondente ao estado da arte da medicina

(E_2) Esgotados os recursos da medicina o doente é encaminhado a um centro espírita, onde as causas da enfermidade são investigadas através de recursos mediúnicos. A “cura” depende de um conhecimento das causas do processo obsessivo, que são dadas na forma de narrativas de transgressão de mandamentos, interdições e leis tendo como quadros as relações de parentesco ou as relações sociais formais. Essas causas são desvendadas sempre através de procedimentos mediúnicos de contato com mentores espirituais do trabalho, na forma de uma **revelação**, na verdade, clímax da narrativa. Muitas vezes há uma conjugação de faculdades mediúnicas em que, antes de uma evocação, entra primeiro em cena uma vidência, na qual uma cena ou “*quadro fluídico*” é vislumbrado: por intermédio desta os médiuns tentam identificar as forças e entidades atuantes, bem como as supostas causas do processo obsessivo, geralmente localizadas numa vida passada do paciente. Assim, no Laudo 19 de *Laudos espíritas da loucura*, uma esposa desconfia que o marido que perdeu a mãe recentemente está obsidiado, tendo encaminhado a questão a um centro espírita:

¹⁶⁵ Temos a “narrativa” aqui reduzida á sua expressão mínima, uma relação entre sucessão temporal e transformações, convergindo também com a proposta ternária de Claude Brémont (1971) Carência- Processo de Liquidação da Carência.

À visão espiritual de uma das médiuns surgiu a figura de uma mulher emurhecida, enrugada:

- Essa entidade está intrometida entre os dois cônjuges. Há algo vindo do passado: vejo uma casa grande, uma cena da roça, com crianças e a mãe das crianças, que é essa mulher cadavérica. Trata-se da mãe do paciente em questão. Transmite um sentimento de ciúme. Ela está igual a um guarda-chuva, emborcada sobre o filho, numa tentativa de envolvê-lo todo. Ela precisa ser esclarecida. (Palhano Jr, p. 80)

Pode haver situações em que a cena do paciente é visualizada sem identificação das entidades que o assediam para, posteriormente, o grupo realizar a invocação da entidade obsessora, que, em primeira pessoa narra a sua história, o que pode levar uma ou várias sessões. Nesse ínterim há também a intervenção de espíritos pela voz, mas preferencialmente pela psicografia, geralmente no estilo de um sermão moralizante, empregando uma linguagem solene. Neste mesmo laudo, os espíritos orientadores transmitiram mensagem comentando o caso:

Creia ou não o homem, a inter-relação com o mundo espiritual se faz no cotidiano de sua vida. É pelo pensamento que atraímos aqueles que passam a compartilhar os nossos momentos, seja no lar, seja no ambiente de trabalho. Se nos ressentimos de influências infelizes, não nos podemos queixar senão de nós mesmos que temos alimentados sentimentos e influências que atraem essas influências. (idem: 81)

Nesta psicografia o registro discursivo é impessoal e abstrato, em oposição à linguagem típica dos *espíritos baixos, ignorantes ou de pouca luz*, que funciona num registro eminentemente subjetivo, oral, dramático e freqüentemente próximo ao popular. Como já havíamos salientamos, a manifestação dos *espíritos baixos* utiliza-se de recursos

ilocucionários e corporais em abundância, como o movimento corporal, os soluços, o aumento de volume da voz até chegar ao grito, evidenciando os marcas espíritas do excesso e da desrazão. Quanto à presença de tipos populares nas narrativas, é preciso enfatizar que estamos diante de uma representação de camadas médias urbanas a respeito dos indivíduos dos segmentos populares, subalternos e marginais, tendendo à estereotipia cultural dos personagens, em que os elementos marginais, como bêbados e vagabundos ou inferiores, como as mulheres, só podem protagonizar o mal, a ignorância, sendo presa fácil de espíritos manipuladores. Já a presença de tipos populares, como “boêmios”, “bêbados”, “drogados”, “iletrados” e “devassos” sempre indicará espíritos “necessitados de esclarecimento”: eles nunca funcionarão como mediadores, nem operadores do desenlace nas histórias. Do contrário, eles é que devem sofrer a influência de mediadores, cuja operação principal é resgatá-los, incluí-los numa rede de parentesco, convertê-los ao espiritismo no papel familiar de “filhos”, obviamente preparatório ao de “cidadãos”, na concepção espírita.

Nesse meio tempo, os familiares do paciente são orientados a receber passes, a praticar a leitura e o estudo do *Evangelho segundo o espiritismo* e a indefectível água fluidificada. Assim, atinge-se um estágio posterior de reequilíbrio, hipotética situação suposta como posterior ao desenlace da história. A cura depende, além da revelação da narrativa de origem, de moralizações sucessivas dos envolvidos, tanto os espíritos quanto o obsidiado e os familiares ou seja, de conversão ao espiritismo e seus preceitos morais. Nem sempre há uma “cura” enquanto eliminação completa dos problemas mas sempre são registrados alívios sensíveis de sintomas nos relatos. Em alguns casos trata-se de assumir a resignação diante dos processos expiatórios consubstanciados em deficiências físicas severas ou casos de esquizofrenia, como no relatado a seguir.

Narrativa 2 - Um caso de esquizofrenia

Este caso, como os demais de *Laudos espíritas da loucura*, de Lamartine Palhano Jr. (1997), é vazado num estilo mais sóbrio, dentro de um figurino de relatos clínicos, menos polêmico do que os outros textos consultados, como era o caso do clássico *Novos Rumos à Medicina*, do falecido médico espírita Inácio Ferreira (1990). Apresenta um claro predomínio do discurso indireto, um estrito controle do autor sobre a narrativa. O discurso direto, quando existe, é a transcrição da voz do médium da equipe de Lamartine Palhano Jr., que mesmo é um discurso descritivo sobre a visão da mente dos esquizofrênicos. Em Ferreira – década de 1930 - havia uma grande exortação aos poderes da terapia espírita, tanto que em alguns prontuários ele escrevia: “curado sem o auxílio dos recursos da Medicina”. A tendência das Associações Médicas Espíritas atuais é tratar os casos de obsessão como uma especialidade médica ou seja, a equipe de desobsessão deve ser coordenada por um médico encarnado , enquanto que a tendência anterior era a prática da desobsessão em Centros Espíritas tendo a participação de “médicos do além”, como o Dr. Bezerra. Ou seja a nova onda experimental capitaneada pelas Associações Médicas Espíritas re-medicaliza num novo patamar o já medicalizado espiritismo.

A esquizofrenia é objeto de um forte investimento semântico por ser a doença anti-social por excelência numa cultura relacional: é a doença que isola, que transforma o agente num indivíduo desagregado, afastado dos laços pessoais e sociais, condenando a sua pessoa à morte social. A esquizofrenia é também a doença da divisão do *self* através da perda progressiva do livre-arbítrio da soberania de si. Justamente por ser uma doença cujos sintomas opõem-se ao ideal de pessoa valorizado no espiritismo, ela não poderia deixar de

ser considerada como resultando de uma etiologia cármica onde as razões morais imperam como causa principal .

Poderíamos comparar o lugar dessa doença no espiritismo com a psicopatia de tendências suicidas na sociedade americana, emblematicamente representado pelo “assassino serial” da mídia, do cinema e da literatura. Nas típicas histórias de *serial killer*, as vítimas não conhecem o agressor, elas são escolhidas por qualidades abstratas não havendo uma relação interpessoal prévia que possa justificar os motivos do crime, pois os “motivos” não passam de signos capengas de uma causa natural, a psicopatia do homicida. recente mitologia criminal americana, o serial killer cedo aprende que toda moralidade é hipócrita porque ele mesmo foi dela vítima em tenra idade através de abusos ou violências, que o fizeram crer que a única realidade é a dos desejos individuais, que não conhecem outro freio além da força .Sua indistinção amoral entre bem e mal leva-o a praticar o seus crimes como produtos de uma forte “racionalidade” e de um ‘livre-arbítrio’ soberano. Na situação típica, o contato assassino envolve dois indivíduos anônimos um ao outro ou melhor, entre o sujeito homicida e um indivíduo mínimo reduzido a uma qualidade (uma fonte de pele para fazer um casaco, um personagem de um quadro sobre os pecados humanos) ou seja, um mero representante individual de uma “série”, noção eminentemente classificatória e abstrata. Através da série das vítimas, relação do assassino é estabelecida consigo mesmo com sua loucura e, de forma mediata, com a “sociedade”, de quem se vinga, na figura de relações familiares desagregadas (presentes quando mais como reminiscências fragmentárias), de médicos e de policiais, estes últimos não como um jogo de vingança, mas como uma competição onde um dos dois sofrerá uma derrota final – outro tema caro ao individualismo americano. Não há mediações ou negociações que aproximem os competidores, há apenas a disputa no qual apenas um restará. No caso de

um filme como *O Silêncio dos Inocentes* toda a aproximação com o assassino é realizada por intermédio de um personagem que nunca se regenera, o Dr. Hannibal the Cannibal. Tão ou mais macabro que o vilão, a relação com o Dr. Hannibal é sempre conduzida como uma negociação de interesses entre dois indivíduos ou seja na lógica de mercado. O caráter de *trickster* macabro da cultura americana, marginal, ambíguo mas não subalterno, conhecedor dos dois mundos, híbrido entre médico e monstro ou seja, salvador de vidas e assassino e, ao mesmo tempo, detentor de um saber sobre a mente de um psicopata, (atualizando o velho tema do gênio do mal) habilita-o a funcionar como mediador ou doador de um saber que resolve o história no filme¹⁶⁶.

Também o maníaco de tendências homicidas é aparentemente um “*regular guy*”, infantil ou não, que se superindividualiza numa ação suicida, matando de uma vez vítimas inocentes é um presença constante na mídia mundial¹⁶⁷. Na narrativa de maníaco homicida é freqüente a descrição do comportamento desviante anterior dos personagens, seja daqueles que voltam do Vietnã carregados de revolta e insanidade seja dos garotos de escola que tomam as armas dos pais e atiram indiscriminadamente no pátio do colégio. Ou seja é uma ação espetacular e definitiva num espaço público.

Como no caso dos *serial killers* trata-se da ação de indivíduos contra outros indivíduos sem laços anteriores revestidos de um significado maior, sem portanto, uma lógica relacional prévia que pudesse construir o conflito como o resultado de uma história anterior. Mas as diferenças param por aí. Nesse caso, há elementos explosivos de desrazão

166 Claro que isto é feito ao preço de um ardil que o liberta ao final e no qual a resolução de um problemas engendra outro de natureza semelhante ou maior.

¹⁶⁷ Para alguns especialistas, há um efeito de epidemia nesses distúrbios mentais.

não presentes nas narrativas de *serial killer* (nestas últimas o que funciona é uma espécie de razão louca sem parâmetros morais). A ação do maníaco é uma só, explosiva e suicida – não se importa tanto com o cálculo nem com as consequências de seus atos. Ele não é “vilão” mas simplesmente “louco”. Termina por morrer na mesma ação homicida onde ganha notoriedade, pois nada mais é do que outra vítima da mesma insanidade sem sentido que o fez matar, sendo a história lida como ‘tragédia’ e não como drama *maniqueu* da justiça.

Já o *serial killer* tem uma conduta metódico-racional no planejamento e execução de seus crimes, bem ao gosto do calvinismo clássico, apto a desempenhar o papel de vilão, de encarnação do Mal perverso. Com a diferença de que, à moda romântica, ele reaparece como um demente ambíguo, por um lado ele quer executar um plano artístico (roupa de pele humana, obra de arte feita com órgãos retirados de vítimas, etc.) provando que a essência do individualismo é a-ética, formada de desejos amorais e que as outras pessoas são meros instrumentos da consecução ou seja, trata-se de um Super-homem do Mal, que reduz a individualidade a pulsões e as relações sociais a jogos de poder, sem dádiva, sem reciprocidade. Essa é a imagem do “gênio do mal”, do superindivíduo socialmente nocivo que não quer mais conquistar o mundo – como nas antigas narrativas de espionagem e de ficção científica - mas aterrorizá-lo. Uma segunda abordagem, complementar à primeira, medicaliza o personagem interpreta-o alguém que simplesmente quer chamar atenção ou se vingar da sociedade que o enlouqueceu, ou seja a perspectiva da doença socializa a narrativa, conferindo-lhe verossimilhança, aproximando-a do cotidiano do público. Nesse sentido as histórias de *serial killers* e de maníacos homicidas não rompem a lógica da cultura que os engendrou apenas atualizam de forma perversa uma possibilidade estrutural, a do indivíduo maior do que a sociedade. A vingança não é aqui um ato relacional de

reciprocidade negativa como nas histórias de obsessão mas uma relação do indivíduo com a esfera abstrata da “sociedade”, de onde retira suas vítimas anônimas.

Um rapaz apresentava conduta extremamente agressiva para com o irmão, chegando ao extremo de não reconhecer os próprios pais. Vivia isolado em seu quarto, fixado em crimes que afirmava enxergar. Tendo sido diagnosticado como esquizofrênico, a família conduziu-o ao centro espírita. A “psicoscopia” – técnica de vidência mediúnica - vislumbrou uma cena de homicídio em sua mente. Lembrava-se de ter, no passado (Século XVI), empurrado alguém do alto de uma torre e reconhece na sua atual mãe a antiga vítima.

A equipe de médiuns “revelou” que o atual paciente fora um homem rico em existência anterior e ficara noivo de uma moça que o tolerava por mera conveniência, pois seu irmão desta via no matrimônio a grande solução para a falência familiar. Contrariada com a situação, a mãe do noiva valeu-se da ajuda de um inescrupuloso padre para tentar impedir a realização das bodas. Após insuflar-lhe suspeitas sobre a fidelidade de sua futura consorte no jovem noivo, bastou o ingresso de um novo pretendente para a precipitação da tragédia. Os antigos inimigos reencontraram-se na atual encarnação:

O pai atual do paciente era o confessor da família; o irmão atual era o irmão da noiva; e a mãe atual era a mãe da noiva, a vítima, que hoje está fora do campo de resgate, quer ajudar mas não está ainda preparada para isso. (p. 150)

Após o desvendamento das causas espirituais da obsessão, seguem-se as prescrições dos espíritos na forma de psicografia, estudo do Evangelho no lar, água fluidificada e, principalmente, uma melhoria no interesse do pai pelo filho:

O pai vai ter que esforçar-se muito para aumentar em si o sentimento de amor pelo filho. Há necessidade de que ele dê mostras de um amor mais profundo, exercitando-se, vendo o rapaz como criancinha, que vem crescendo aos poucos na lembrança. É preciso um amor paternal em alto grau.(p. 150)

Assim, junto ao diagnóstico médico, é acrescentada a anamnese espírita, como interpretação semântica da situação de acordo com o seu sistema de crenças: *Um criminoso do passado, fazendo transe patológico, intuindo cenas de seus crimes e convivendo com seus inimigos diariamente no lar (p. 151) ...* O indivíduo traumatizado, com sérias fixações, vindas de amargas experiências de um passado de conflitos, compulsoriamente instalado no mesmo ambiente de seus adversários, algozes ou cúmplices (p. 151).

Como no caso anterior o esquema do relato é ternário:

E₁: Problema mental não-resolvido. Desequilíbrio suposto como espiritual. Ida ao Centro Espírita.

E₂: Busca de recursos espíritas e terapia espírita - descoberta de fatos originadores da situação no passado espiritual do paciente – narração que assume o caráter de revelação, onde o centro detonador foi a ação que levou a um homicídio. Logo, explicação da situação atual como resgate centrado no tratamento de um conjunto de relações cuja fase atual concentra-se em **mecanismos expiatórios e tarefas probatórias**.

E₃: Resolução, novo patamar atingido após as mudanças orientadas pela prescrições espíritas. Equilíbrio final.

Esta esquizofrenia não apresenta o conteúdo clássico da obsessão como assédio espiritual, mas segue, no entanto, as características estruturais da narrativa das “origens cármicas” do problema. O **erro** (mandamento violado, transgressão de lei moral tal como definida pela codificação espírita) em outra encarnação – o assassinato de adversário, a antiga noiva - é seguido pela necessidade do **resgate** que toma um caráter **expiatório** como doença mental. Os antigos adversários reencontram-se na atual encarnação para o processo de “**reajuste**”, cada qual enfrentando a situação como **prova**: o antigo irmão da vítima como seu irmão, o padre como seu pai e a ex-quase sogra como sua mãe. Não se trata de uma narrativa centrada em “ego” - que envolva apenas o paciente - mas ela enfatiza o aspecto **relacional** da trama, na qual todos os membros da família estão implicados, cada qual com a sua carga de responsabilização, bem como com um papel a desempenhar no processo terapêutico. Assim, do ponto de vista do envolvimento dos personagens na história temos:

- a) Esquizofrênico atual: **Erro** (Assassinato da noiva em outra encarnação) – **Resgate – Expição** (esquizofrenia)
- b) Pai atual (antigo padre): **Erro** (indução ao crime) - **Resgate - Prova** (reajuste com o filho)
- c) Irmão atual (antigo irmão da noiva): **Erro** (Incentivo ao casamento por interesse); **Resgate – Prova.** (reajuste com o irmão)
- c) Mãe atual (antiga mãe da noiva): **Erro** (Oposição ao casamento por meios vis)
Resgate – Prova (dedicar-se do filho)

O velhos inimigos encontrando-se para reparar erros de encarnações passadas, eis o motivo aparente dessa narrativa de origem cármica da esquizofrenia. Como muitas do gênero ela transcorre entre antigos protagonistas de uma sociedade cortesã, nobres decadentes e burgueses ascendentes. A importância estrutural deste cenário poderia ser comparável à importância que uma imaginável sociedade de nobres tem nos enredos dos desfiles carnavalescos brasileiros, não fosse a recusa à carnavalização no sistema espírita. O tema maniqueísta da corrupção da igreja é aqui corporificado pelo sacerdote perverso (um padre católico, pelas vestes). Como indutor do crime, ele aparece nessa narrativa como o atual pai, daí a dificuldade de relacionamento com seu filho carnal e o conseqüente destaque para o tratamento essa relação.

Evidente ainda é a tensão entre parentes por afinidade, cuja solução mais comum nas narrativas espíritas é a reencarnação como consangüíneos, para as finalidades de **“reajuste”** (chamada em alguns contextos de “sublimação”, dado o caráter “elevado” ou sublime de sua função). Reflete, portanto, o destaque espírita conferido aos elos consangüíneos (com especial destaque para o laço filial, cujo protótipo é a relação mãe-filho, logo após vindo a relação de fraternidade): estes são entendidos como purificadores, em oposição às relações potencialmente conflituosas (ou “contaminadoras” entre afins), como na narrativa em pauta.

Entretanto, não há uma absolutização dessa relação, pois a supervalorização dos laços de parentesco é entendida também como detonadora de alguns processos

obsessivos¹⁶⁸. Na história acima, os parentes atuais são simplesmente novos papéis de antigos personagens já ligados por “endividamentos mútuos” ou seja, por uma **reciprocidade desviante** – vingança, “justiça” pelas próprias mãos - cuja tarefa implícita é transformar numa **reciprocidade virtuosa** através da aquisição de um saber que é simultaneamente um deve-ser. Nesse sentido, boa parte das narrativas espíritas são variações em torno do tema das relações familiares – enfeixado na categoria englobante “lar”- e da ética que as deve conduzir.

Ao valorizar a consangüinidade como ideal comunitário, o espiritismo projeta em suas narrativas um código de relações de parentesco que sublinha os laços de filiação e de fraternidade (em oposição às relações de afinidade, como a conjugal, onde aparece o do “outro”, só domesticado como consangüíneo) como princípio de valorização das relações de sociabilidade em geral, como se a vivência da esfera do “coração” não tivesse um outro nicho desejável que o “sangue”¹⁶⁹. Por isso os grandes reajustes terminam nas sublimações enfeixadas nas díades mãe-filho e irmão-irmã. A semântica dos relacionamentos tem o seu sentido engendrado, no quadro de explicação espírita, pelas relações de causa-e-efeito, daí a grande aptidão das histórias espíritas de ensejarem desdobramentos narrativos comparáveis ao romance popular.

Se do ponto de vista do enredo do laudo temos a estrutura ternária, no âmbito estrutural ou semântico, o núcleo original que empresta sentido à obsessão, está contido na

¹⁶⁸ Como afirmam os autores referindo-se a outro caso de obsessão: “Temos aqui o mesmo quadro espiritual encontrado nos casos de esquizofrenia: criminosos, cúmplices e vítimas que se feriram, traíram e que se encontram enjaulados em corpos ligados pela consangüinidade.” (Laudo 14: 184).

¹⁶⁹ Código sem novidades numa sociedade relacional onde as relações têm tanta importância. Apenas que, como destaquei anteriormente, os tema mediterrâneo da honra nas relações familiares enseja, numa dinâmica de parábola, sua substituição pela ética cristã do perdão e da fraternidade.

narrativa de origem, contida em E_{2b} :

E_{2a} = Ida ao centro espírita, início do processo de liquidação da carência.

E_{2b} = Desvendamento da esquizofrenia através de anamnese espírita, onde **surge uma narrativa como revelação** num contexto ritual [Erro gera uma **carência** ou processo a ser suprimido através de resgate] + [Reajuste ou reencarnação de antigos inimigos como familiares numa situação de alta dramaticidade devido à esquizofrenia do rapaz]

Assim, a história de erros que explica os motivos do processo obsessivo surge como uma **revelação**, como uma narrativa dentro de outra que leva a

E_{2n} = (A ação transformadora da terapia espírita).

E_3 = Equilíbrio final, momento hipotético de desfecho.

Usamos E_{2n} diferenciado de E_3 pois o primeiro é o momento do término da ação ligada ao segundo episódio, que pode se subdividir numa série indefinida de pequenas ações ou catálises(daí a possibilidade de escrever e publicar inúmeras histórias com essa estrutura), enquanto que E_3 é o resultado do desenlace, é uma espécie de epílogo.

Para usarmos a linguagem dos “papéis actanciais” de Greimas (1976) o ato de vingança como uma luta situada na oposição entre “adjuvante” e “oponente” é transformada pelo fazer de um sujeito (no caso é um sujeito coletivo, formado de relações, médiuns, espíritos amigos, familiares, etc.) que procura os recursos espíritas mas cujo sucesso só pode ser alcançado pela aquisição de um saber do qual ele é destinatário. Trata-se da cura como um momento de processo de conversão de um grupo, e não apenas de um

indivíduo, pois várias relações tem o seu sentido oculto desvendado na história, que funciona ao modo de um mito de origem da enfermidade¹⁷⁰.

Como já havíamos mencionado, esse jogo de narrativas dentro de narrativas, onde uma desempenha o papel mais importante (a que contém a revelação, contida dentro de um episódio, que desvenda todo o périplo da enfermidade), juntamente com o trânsito metatextual entre o relato e o comentário, (característico tanto dos “relatos de caso” das narrativas clínicas quanto das fábulas clássicas, que continham uma moral num plano metalingüístico na história) e a constante oscilação entre fato e ficção no caso dos romances psicografados, são alguns dos mecanismos de verossimilhança nas narrativas espíritas.

Ora essa **revelação** ligada ao uso de diferentes recursos mediúnicos e à intervenção de entidades situadas no plano espiritual, repete, no plano da comunicação literária o esquema canônico do espiritismo kardecista, vinculado à interação entre agrupamentos de espíritos que, do plano do invisível doam um saber revelado, moral, cosmológico e narrativo sobre o sentido e as finalidades das vidas dos “encarnados”. Captadas por médiuns essas mensagens estão constantemente sujeitas a críticas, pois seu teor e legitimidade são sempre passíveis de exame e refutação por parte de outros membros do grupo, como desdobramento da tensão entre revelação e razão, constitutiva da dinâmica interna do sistema espírita. No entanto, é a função **revelação**, como doação ou

¹⁷⁰ Como no esquema de Lévi-Strauss (1975) este é, teoricamente, o momento da ab-reação no desenrolar da terapia espírita, excetuando-se o fato de que o paciente não está presente à sessão. Donald Warren estranhou a ausência do paciente nas sessões e interpretou a terapia espírita um tanto literalmente como autoritária. Seu erro foi não se deter na tradição posterior de desobsessão tendo comparado uma terapia religiosa com a ortodoxia médica, discutindo pragmaticamente os seus resultados, onde o que importa é ação

aquisição de um saber cujo ângulo de visão é englobado pelos valores do plano espiritual, que realiza o nexos com as narrativas populares tanto no plano oral quanto na literatura de massas. Sendo uma revelação doada com os auxílios do transe mediúnico, pode-se então falar em **construção ritual de narrativas** no espiritismo kardecista através das reuniões mediúnicas.

Se do ponto de vista do relato clínico, temos uma série narrativa ternária marcada pelo ciclo desequilíbrio (carência) - ação para suprimir o desequilíbrio (processo de liquidação da carência) – reequilíbrio, do ponto de vista que qualificarei de “lógica narrativa cármica”, o grande tema são as consequências da infração de uma lei moral geralmente movida pela excesso, pelo abuso, realizando-se através de duas grandes injunções temáticas,

- 1) o abuso de poder dos laços sociais formais como nas relações entre patrão/empregado, senhor/escravo, esta o máximo da figuração da injustiça;
- 2) o abuso nas relações familiares: a) pela supervalorização dos elos de parentesco, onde por exemplo a pessoa que desencarna não quer descolar-se de sua família e b) pela desvalorização dos elos de parentesco, onde há casos de traição conjugal, desavenças entre irmãos, abortos, manipulação de parentes, etc.

Nesse sentido o que as narrativas espíritas de desobsessão buscam é uma síntese entre conto popular, pelos temas e códigos desenvolvidos, de orientação secular e mundana

e a parábola, que elabora uma crítica religiosa dos valores expressos na narrativa. Como no conto popular, o bem é recompensado e o mal punido mas sempre se abre uma janela para a inclusão de todos no grupo dos eleitos pois na perspectiva kardecista o mal não é outra coisa que “ignorância” e “apego à matéria”. A segunda promessa contida na desobsessão é a da fraternidade universal simbolicamente expressa no papel regenerador atribuído aos laços de parentesco consanguíneo

5.2.1 Os Obsessores

Uma das obras mais citadas pelos informantes pesquisados é *Diálogo com as Sombras* (1976) do pesquisador espírita Hermínio Miranda. Nesta obra, que funciona como referência para o estudo da obsessão em muitos centros espíritas o autor classifica os espíritos obsessores como “dirigentes das trevas”, “planejadores”, “juristas”, “executores”, “religiosos”, “materialistas”, “vingadores”, “magos e feiticeiros”, “magnetizadores e hipnotizadores” e “mulheres”. Cada tipo é explicado através de uma narrativa que liga sua identidade a uma identidade passada, bem como são oferecidos casos exemplares, que indicariam as dificuldades e algumas linhas de conduta a serem seguidas pela equipe da desobsessão, como mostra o quadro das páginas seguintes, extraído dos exemplos fornecidos no livro:

Quadro 5: Classificação dos Obsessores segundo Hermínio Miranda

CLASSIFICAÇÃO	CARACTERÍSTICAS	EXISTÊNCIA ANTERIOR	NARRATIVA EXEMPLO
Dirigente das trevas	Frio, calculista, dirigente, pouco dado ao diálogo, inteligente, autoritário, não executa, apenas dirige	Ocupou posições de mando	Um dirigente informou que, quando se deslocava, iam à frente áulicos tocando campanhas portáteis, para todos abrirem alas Regressão de memória revelou que havia participado do drama da crucificação de Cristo.
Planejador	Frio, impessoal, inteligente, culto, amável, sofismador, confunde o doutrinador, são elementos respeitáveis na comunidade do crime.	Em caso relatado, foi sacerdote, em outro caso, foi discípulo de Cristo na Galiléia	Sacerdote que procurava restabelecer o prestígio da Igreja. Um esclarecimento contínuo estabeleceu a verdadeira natureza dos propósitos que supunha defender, abandonando as hostes das trevas. Sua conversão representou perda irreparável ao domínio das sombras
Juristas do espaço	Autoritários, frios aplicadores da lei	Sem informação	Na narrativa apresentada, o “jurista” lia os autos de um processo, com uma lista de crimes. Descobriu, após, que os autos do processo que estava lendo eram os dele próprios

Quadro 5: Classificação dos Obsessores segundo Hermínio Miranda(continuação)

CLASSIFICAÇÃO	CARACTERÍSTICAS	EXISTÊNCIA ANTERIOR	NARRATIVA EXEMPLO
Executor	Desligado da responsabilidade, crueldade agressiva e fria contra a vítima, vivencia prazeres e condecorações que recebe em pagamento aos atos executados	“Trazem dores milenares e, a despeito de si próprios, preservou-se em seu coração a pequenina chama do amor.” (p. 130)	Conhecia o narrador de longa data, acusando-o de herético. Cede após longo diálogo e oferta de ajuda, descobrindo que o doutrinador servia a um “Espírito muito querido de seu coração que em outra encarnação fora seu filho”.
Religiosos	Apresentam-se como sacerdotes, argutos, inteligentes, agressivos, impiedosos, violentos e arrogantes. Falam linguagem teológica deformada, fixados no problema do poder.	Sacerdotes que exerceram posições de mando e destaque, especialmente nos quadros da Igreja Católica.	Indução de atos ilícitos a pessoas, em especial aos espíritos de mulheres.
Materialista	Ignorante a respeito das realidades espirituais, deseja a volta à carne para desfrutar prazeres, reluta em admitir que morreu.	Filósofos e negociantes.	Espírito que viveu agarrado a seus bens. Continuava na imaginação a manipular moedas no mundo espiritual, de modo desligado da realidade.
Intelectual	Vaidosos, narcisistas, bons argumentadores, de difícil persuasão, Espíritos que quebraram o equilíbrio entre cérebro e coração em favor do primeiro.	Escritores, sacerdotes, artistas, poetas, médicos, advogados, nobres, ricos, pobres.	Um grande argumentador se manifestou ao narrador. Com o tempo foi perdendo a calma pela ação da música, que o desestruturou e o fez chorar, conectando-o com a dimensão do coração.

Quadro 5: Classificação dos Obsessores segundo Hermínio Miranda(continuação)

CLASSIFICAÇÃO	CARACTERÍSTICAS	EXISTÊNCIA ANTERIOR	NARRATIVA EXEMPLO
Vingador	Violento, impulsivo, sem perdão. Sofre do “paradoxo amor-ódio”, odeia aquele que ama.	Tiveram casos de amor frustrados em existências anteriores; outros foram assassinados, espoliados, etc.	Na Idade Média foi marido traído de atual obsidiada, tendo assassinado-a e suicidado-se após. Tentava promover o suicídio da antiga mulher. Foi promovida uma reconciliação pelo encontro espiritual com o Espírito da ex-mulher, fazendo-o abandonar a vingança.
Magos e feiticeiros	Apresentam-se como magos, com seus paramentos; inteligentes, conhecedores das mazelas e fraquezas humanas.	Foram feiticeiros.	Mago conhecedor de sua arte. Mantinha subjugado, por magnetismo, a mente de 4 encarnados.
Hipnotizadores e magnetizadores.	Sua identificação é feita pelos métodos adotados e pelos efeitos alucinadores sobre as vítimas	Não é feito este relato.	O hipnotismo ocorre por invigilância da vítima. Os casos são de sugestão de idéias de vingança, destruição e morte.

Fonte: Miranda (1976).

Uma última categoria de obsessores são as mulheres, para quem Miranda reserva um estatuto à parte, pois esses casos são considerados pouco freqüentes. O autor explica que, embora os espíritos não tenham sexo, há uma tendência de encarnações sucessivas no mesmo sexo, guardando na espiritualidade as marcas materiais e compartimentais do feminino e do masculino quais sejam:

O homem é mais agressivo, dado a gestos de coragem física, menos sentimental, ao passo que a mulher inclina-se mais à compassividade, à renúncia, ao recato, sendo, portanto, mais acessível à emoção e aos sentimentos.(Miranda, p. 172).

Quando aparecem mulheres obsessoras, seu comportamento é na maioria das vezes, o inverso do modelo materno e passivo valorizado na religião espírita: são figuras femininas sedutoras e disruptivas, mas muitas vezes manipuladas por um Espírito masculino. Ora isso remete-nos para o nexo entre valores normativos de gênero e o espiritismo. Sendo este uma religião que enfatiza o “interno”, o “íntimo”, o “espiritual”, a “casa” e a “família”, há uma dominância de valores culturalmente adscritos como “femininos”, como os mencionados por Miranda: a “renúncia”, a “compaixão”, a “passividade” e o “recato”. A própria mediunidade é relacionada com a *passividade* que se dá aos Espíritos e os comportamentos tidos como masculinos são negativamente sancionados nesta religião. Como consequência, o espiritismo elabora o poder, a competição, a força e a vingança como qualidades “masculinas”, condenadas e dramatizadas no processo de Desobsessão. Em sua versão feminina, a Obsessão tematiza o modelo espírita de gênero através de qualidades estigmatizadas:

É que, levando para o Além as suas frustrações, seus desvios, suas ânsias, recaem, fatalmente, em faixas desarmonizadas, onde se consorciam com outros seres igualmente desarvorados, para darem prosseguimento ao exercício de paixões incontroladas. Neste estado, continuam mulheres, sentindo e agindo como tais. Exercem seus poderes de sedução sobre outros seres, ganham “vestimentas”, “jóias”, “sapatos” e “perfumes” a troco de favores. Prestam serviços tenebrosos junto a companheiros encarnados, mancomunados aos seus comparsas das sombras, que lhes asseguram uma “boa vida” de prazeres e proteção contra a dor que as espera fatalmente, para o reencontro, um dia, lá na frente. (op.cit. p. 175)

A vaidade exagerada nas aparências, o uso do sexo e da sedução como armas de poder e a troca de favores sexuais por favores materiais compõem o quadro de um modelo de feminino desviante no espiritismo, problematizado nas narrativas de obsessão. Nestas, o obsessor feminino é inevitavelmente marcado pelas características atribuídas a seu gênero,

o que não acontece com os espíritos masculinos. Para estes, ainda que se pressuponha a sua identidade “masculina”, não é esta definição que marcará todo o conteúdo de seu comportamento, mas a identidade acoplada, de sacerdote, intelectual, vingador, materialista, etc.

Os exemplos apresentados por Miranda mostram o esforço dos espíritas em tipificar os personagens do drama da obsessão e testemunhar em pequenos casos a experiência acumulada no trato da questão. Desde Allan Kardec as narrativas de intercâmbio mediúnico representam a principal instância de legitimação discursiva do sistema espírita, ao modo de relatos clínicos, que seriam validados pela abundância e recorrência de traços comuns¹⁷¹. Nas narrativas de caráter testemunhal, o ponto-chave para a elaboração de uma linha de ação é o estabelecimento do nexos causal que constrói o sentido espiritual da perseguição ao obsidiado, construindo a ligação com o trabalho de doutrinação. Os principais temas do sistema de representações espírita são elaborados nessas narrativas, como a perseguição aos cristãos, a Inquisição, a ligação aos vícios, o amor frustrado, o reajuste das ligações familiares através das leis divinas, a fixação no antigo poder, etc.

Como anteriormente destaquei, certos padrões são recorrentes nas narrativas de obsessão/ desobsessão consultadas, como o do embate dialógico entre o Bem e o Mal, as Trevas e a Luz, sendo quase sempre um combate indireto, sem um enfrentamento aberto, alojando-se na relação entre obsessor/obsidiado, como arena onde essa luta é travada. De

¹⁷¹ - Em “*O céu e o inferno*” há múltiplos casos apresentados por Kardec de diálogos com Espíritos que comparecem às mesas e contam suas histórias. No entanto, o diálogo, à essa época, tinha um sentido mais exploratório e experimental. A trajetória do espiritismo brasileiro consagrou os diálogos “terapêuticos”.

um ponto de vista ético a narrativa da obsessão gira em torno da substituição da ética da vingança pela ética cristã do perdão e do amor desinteressado ao próximo e a Deus, através de um diálogo paciente com os espíritos que acorrem às mesas. A doutrinação do obsessor convida-o na maioria das vezes “a seguir os emissários de Cristo no mundo espiritual, desligando-os da influência dos espíritos de alta hierarquia nas Trevas”. A conversão do espírito exige qualidades especiais do doutrinador, como a persistência e a paciência, mas é também produto de sua criatividade em explorar os pontos fracos da constituição psicológica e espiritual do obsessor. As soluções inesperadas, através de táticas não-verbais de abordagem, introduzem surpresas que tornam cada narrativa literária de Obsessão como diferenciada das demais, depositando novas versões em torno do tema. Diante disso, é plausível afirmar que, para os leitores, isto constrói um efeito de verossimilhança relacionado à exploração de um tema em aberto, sob permanente investigação, como se fosse um acúmulo permanente de “casos clínicos”.

Podemos esquematizar o roteiro da performance ritual de desobsessão, nas seguintes ações:

- a) Manifestação do espírito obsessor, exposição de suas intenções, geralmente de vingança - Introdução;
- b) Inicia-se uma tentativa de diálogo com o espírito, que invariavelmente resiste à doutrinação - Desenvolvimento da trama, início do diálogo hierárquico doutrinador x obsessor;
- c) O espírito é chamado a “seguir o caminho do bem”, aos “emissários de Cristo” através de persuasão racional e exortação – Continuação;

- d) Os passos 2) e 3) podem repetir-se várias vezes, variando os argumento e as reações;
- e) Uma tática extra-discursiva, como o *passe*, a *projeção fluídica* ou a *regressão de memória* é usada para vencer a resistência do espírito, seja fazendo-o entrar em contato com suas emoções endurecidas (*passe*), seja obrigando-o a encarar a causa de seus atos num passado que desconhecia, em busca do *núcleo afetivo* de seu comportamento (*projeção fluídica*)- Clímax I;
- f) Outra alternativa é a intervenção de uma figura familiar ao obsessor, na maior parte das vezes a mãe, que pela proximidade consegue dissuadi-lo de seus propósitos.- Clímax II. (os climaxes são excludentes podendo se agregar);
- g) A desistência da perseguição é seguida de uma conversão do obsessor à doutrina espírita – Desfecho.

Os desfechos das narrativas não apontam para a “derrota” ou “subjugação” da vontade do obsessor, mas para a mediação ou conciliação através de um dado novo, que demonstraria a fragilidade de propósitos da empreitada. A mediação está presente em todas as etapas do processo: na relação entre Trevas e Luz, por não ser uma relação direta mas indiretamente representada pela díade obsessor/obsidiado, muitas vezes a “serviço de manipulações” por outros espíritos; na manifestação do espírito obsessor à mesa mediúnica, por ser considerado um passo espontâneo no sentido de sua regeneração; na ausência do obsidiado à reunião, empregando-se um médium para representá-lo; no comando da sessão pelos *mentores espirituais*, os quais agregam um controle à ação do obsessor. No esquema narrativo o conflito da desobsessão é progressivamente substituído

por mediações estruturais que suavizam e resolvem o drama no sentido de uma reconciliação. Como no ensaio de Tarlei de Aragão (1983) - em que a mãe simbolizaria de modo paradigmático, a vertente relacional da sociedade brasileira - também no espiritismo o aparecimento da mãe é exemplar deste argumento. Seu aparecimento faria o obsessor deixar de ser um indivíduo vingativo para tornar-se uma entidade espiritualmente reintegrada a uma família através da figura, relacional por excelência, que melhor tipifica a representação espírita dos laços familiares.

Importa aqui recapitular que a obsessão coloca em cena os principais componentes da identidade espírita por intermédio de um Outro que encenaria o inverso de seu sistema ético. Enquanto a *obsessão* espírita funda-se na ponderação racional e no respeito a determinadas leis, o espírito obsessor age de forma irracional e excessiva, transgredindo normas e preceitos religiosos, exemplificando o comportamento desviante típico para o grupo, que é assimilado a uma patologia moral. No plano ético, a vingança funciona como seu motivo principal, figurando como a antípoda dos códigos cristãos de amor, caridade e desprendimento. Nesse sentido, o problema da obsessão é o do espiritismo em geral: a conversão da humanidade, do código da vingança para o da caridade.

Através as narrativas de obsessão/desobsessão, o que é problematizado são justamente os códigos morais do grupo através do Outro, que exemplificam conseqüências, seja do desconhecimento ético, seja de uma opção encarnizada do Espírito pelo mal moral. Ou seja, a diferença, no espiritismo, se não é assimilada imediatamente a uma escala evolutiva, sempre pode ser convertida em *enfermidade espiritual*, cuja cura depende da elaboração pelo grupo dos nexos narrativos que estão em sua origem.

Tal como nas outras situações, a ligação da cosmologia à narrativa é estrutural no espiritismo: individualiza suas grandes questões éticas em testemunhos individuais, que assumem o valor de exemplos, cuja redundância e coerência vão construindo a verossimilhança para os adeptos através da interpenetração entre o que lêem, ouvem e assistem em sua trajetória religiosa.

5.3 Esquema e Dinâmica da Sessão de Desobsessão

Sendo uma tarefa praticamente obrigatória para os médiuns e compondo uma importante parcela de sua trajetória religiosa, a obsessão é uma das ricas vertentes de produção narrativa no espiritismo em que se pode detectar a interação mútua entre oralidade e escrita. Não apenas as narrativas de obsessão/desobsessão são recorrentes nos centros espíritas¹⁷² como a maioria das obras literárias, técnicas e doutrinárias que os espíritas lêem fazem referência aos processos obsessivos. A obsessão é objeto de um saber oriundo das mais diversas fontes, e os dirigentes de centros encorajam os médiuns a informar-se ao máximo sobre o assunto, recomendando leituras e iniciando os novatos nas *sessões de mesa*, divididas em “desenvolvimento mediúnico” e “desobsessão”.

O esquema ritual da desobsessão envolve os seguintes personagens:

- o obsidiado (ausente)

¹⁷² - Lembro aqui Gilberto Velho (1994), quando afirma que a linguagem dos Espíritos é uma espécie de sistema cultural comum à sociedade brasileira, onde a idéia de *encosto* permeia os mais diferentes segmentos sociais.

- a equipe de médiuns
- a equipe espiritual
- o obsessor

Há todo um conjunto de recomendações sobre a alimentação, a higiene e as disposições emocionais no dia da desobsessão: não fumar, não cometer excessos alimentares, não indispor-se com outras pessoas, manter os *pensamentos elevados*, preparar o *clima espiritual* através de preces e meditação, tudo isto concorrendo para habilitar o médium a participar eficazmente do trabalho, tido como dos mais importantes e delicados no sistema espírita. Os médiuns que participam do trabalho devem ter uma já vasta experiência neste tipo de ritual pois, em que pese a *autoridade moral*, a experiência e a credibilidade de que estão investidos, a situação é considerada de alto risco, podendo ser os médiuns vítimas de *ardis* e *mistificações* da parte dos espíritos. O esquema das sessões assistidas consistia em

- 1) Prece de abertura.
- 2) Palestra doutrinária, acompanhada de música.
- 3) Concentração dos médiuns para receber os espíritos.
- 4) Incorporação e diálogo do doutrinador com o espírito.
- 5) Desincorporação.
- 6) Prece de encerramento

Não se trata aqui de aprofundar detalhes desse esquema, exemplarmente tratado no clássico de Maria Laura Cavalcanti (1981), mas de propor uma abordagem complementar, baseada na organização do diálogo com os espíritos, em suas marcas lingüísticas e nas estratégias empregadas pelo doutrinador para a persuasão. Uma etnografia da fala na desobsessão desenvolve a hipótese da distribuição diferencial e complementar da linguagem nas situações de performance observadas. Esta proposta intenta comparar estruturalmente o grupo de estudos e a desobsessão, partindo da hipótese de que ambas as situações manifestam características opostas e complementares da linguagem no espiritismo, atuando como pólos de investimento simbólico e de aprendizagem de performances.

Quadro 6: Estrutura dos Diálogos no Grupo de Estudos e na Reunião de Desobsessão

	DESOBSESSÃO	GRUPO DE ESTUDOS
DURAÇÃO	Breve	Longa
ASPECTOS SUBJETIVOS/ ETHOS	Intenso, emocional, dramático, vivido como imprevisível ainda que a regularidade aponte a vitória da doutrinação. Metáfora da oralidade para o espiritismo	“Racional”, equilibrado, ponderado, prolixo. Metáfora do ideal de cultura letrada valorizado no sistema espírita.
INTERLOCUTORES RATIFICADOS	Concentrado, diádico, somente o doutrinador e um espírito de cada vez podem tomar a palavra. O espírito é ratificado como “obsessor” mas não como portador de um conteúdo ratificável no diálogo. Sua fala é enferma por definição.	Difuso, múltiplo. todos os participantes são interlocutores ratificados
ATOS DE FALA ENVOLVIDOS	Durante a parte do ritual que envolve o contato com os obsessores performatiza-se uma fala hierárquica com a alteridade – assimetria estrutural entre médium doutrinador e espírito manifestante doutrinação e conversão (pela mediação), <exortação, persuasão>	Fala igualitária dentro do grupo, sem assimetrias <i>a priori</i> , reflexão e desenvolvimento, ponderação, estudo, meditação e prece. Desenvolve-se entre as narrativas e a generalização, entre a exegese e o caso exemplar.

Quadro 6: Estrutura dos Diálogos no Grupo de Estudos e na Reunião de Desobsessão (continuação)

	DESOBSESSÃO	GRUPO DE ESTUDOS
CONCEPÇÃO DE INTERAÇÃO	Hierarquia negativa dos mistificadores X hierarquia positiva dos Espíritos de luz	Interação entre indivíduos com a assistência do plano espiritual.
STATUS RITUAL DENTRO DO SISTEMA ESPÍRITA	Transe mediúnico diferenciado das sessões de desenvolvimento	Fora de transe, vigília completa. No entanto pode haver participantes de olhos fechados e corpo em contenção na típica atitude espírita de concentração.
CENÁRIO	Iluminação baixa no ambiente	Iluminação completa
MODELO CULTURAL	Antropologicamente entre o xamanismo e a psicanálise, viés medicalizado.	Escola laica, hermenêutica racionalista com finalidades morais, exegese bíblica, etc..

Fonte: observação participativa.

O grupo de estudos opera a construção de um *habitus* lingüístico que é a transposição de seu *ethos* para a fala: longas conversas, em que se enfatiza um tom de voz calmo, firme e constante. A racionalidade e a ponderação devem ser cultivadas, e cada frase deve ser pensada antes da fala. Não há espaço para a expressão de assuntos e frases que não digam respeito ao tema da conversa. Todos devem esperar a sua vez para intervir, mas o fluxo da conversa viabiliza a todos como interlocutores potencialmente ratificáveis do debate, configurando um diálogo difuso a múltiplas vozes.

Na desobsessão, há uma desigualdade de modos de expressão entre o doutrinador e o espírito: a fala do espírito é breve, tumultuada e abundantemente emotiva, contra a prolixidade, ponderação e “racionalidade” do doutrinador. Muitas vezes há prantos e gritos entrecortando as falas, ainda que isto não se verifique em todos os casos. No entanto prevalece a regra: um espírito fala de cada vez, ainda que vários médiuns estejam em transe. Assim, a organização da conversa é estritamente diádica entre doutrinador e

obsessor. O diálogo tem as características de uma fala hierárquica: o espírito não é um autêntico interlocutor mas um *enfermo espiritual* e o rumo da conversa deve ter um sentido terapêutico, não de polêmica. O seguinte trecho de meu diário de campo fornece um exemplo destas afirmações:

*Ao chegar no centro espírita fui recebido por Ida e por Tina, diretora do trabalho espiritual. Esta explicou-me o trabalho de desobsessão, rogando para eu ficar tranqüilo quanto ao que iria acontecer, que eu ficasse mandando **vibrações de paz**. As pessoas comentavam alguma coisa que não entendi direito, queixavam-se de alguém. Alguns minutos antes sentei-me numa cadeira atrás da mesa onde se colocaram cerca de nove médiuns. Uma música suave foi colocada. Havia uma série de papéis em cima da mesa, com nomes e endereços de pessoas obsidiadas. Após uma prece (pai-nosso), uma passagem do Evangelho foi lida por Carla e comentada por Maria, diretora do trabalho e doutrinadora da sessão. Pediu que as pessoas fossem se concentrando. Maria dava passes em todo mundo, invocando para que algum Espírito se manifestasse. Primeiro chegou um Espírito através de Regina, que logo foi falando:*

- Por que é que vocês ficam me chamando? Vocês querem me humilhar? É isso, vocês querem me humilhar. Eu era uma pessoa que tinha poder, dinheiro. Agora eu não tenho mais nada, só vejo a minha pele cheia dessas feridas horríveis.

O Espírito chorava muito. Maria falou-lhe para procurar os emissários de Cristo, que eles iriam curar as suas feridas, que ele tinha que aceitar que estava em outro plano, que as suas posses e o seu poder de nada valiam agora. Alguns cânticos foram sendo entoados. Através de outra senhora (cerca de 60 anos), um outro Espírito, de voz baixa, disse:

- Eu não sei por que essa gente chora tanto. Eu nunca fui de chorar. Tudo o que eu consegui na minha vida foi através da espada. Eu fui guerreiro. Maria retrucou:

- Agora você não precisa mais da espada, você precisa se integrar à falange de Cristo, que luta sem espadas pelo caminho do bem.

Juarez esboçou uma fala, colocava as mãos sobre a cabeça e chorou, sem dizer palavra (Regina pegou então, em sua mão). Maria falava da importância dos irmãozinhos aparecerem para receber o consolo dos emissários de Cristo. Alguém anunciou que se aproximava um Espírito que gostava muito da noite, dos prazeres da boêmia. Este manifestou-se através de Regina, que olhou para Tina dizendo:

- Eu quero essa mulher, eu quero essa mulher (Tina ficou assustada, com contou depois). Eu quero a noite, eu quero me divertir, etc.

- *Agora não dá mais*”- disse Maria, tu não estás mais na Terra. Agora tu tens que te regenerar, que seguir os emissários de Cristo, que estão perto de ti.

- Não, eu não quero isso. Eu quero a minha vida de volta (gritando).

- Então reencarna, que tu vais ter a tua vida de volta - replicou Maria.

- Ah, mas eles não me deixam, querem que eu aceite as condições.

- É, para reencarnar a gente tem que aceitar as condições do Cristo.

O Espírito estava irredutível. Alguém teve a idéia de fazê-lo regredir para a infância, de modo a aceitar melhor a doutrinação.

- *Eu quero a minha mãe. Eu quero a minha mãe.*” O Espírito começou a chorar, tendo sido trazido o espírito de sua mãe, de quem ficou junto. A estratégia foi considerada eficaz. A sessão se encerrou com uma prece e alguns comentários foram feitos. Tina disse que não entendia o que aquele espírito queria com ela, que é uma pessoa que não gosta de noite, que quase não sai de casa. Maria explicou que ela tinha que tomar cuidado para não ser afetada por alguma coisa que não entendi muito bem. O rumo da conversa foi sobre o espírito que apareceu por último, que veio para confundir os participantes da sessão. Pediram para que eu me retirasse, pois o assunto era interno. Fiquei com muitas dúvidas sobre a interpretação que deram ao fato, o que só me foi esclarecido no dia seguinte por Juliana. Ela explicou-me que os espíritos nunca vêm sozinhos, atraindo outros, mais encarnados no mal, que por vezes vêm para confundir os participantes da corrente, caso do espírito que apareceu por último. Este caso de desobsessão tem a ver com uma mulher que trabalhou no centro espírita e foi expulsa, por conduta moral desaprovada (parece que envolveu-se amorosamente com um médium casado do centro). Por vingança, procurou terreiros de umbanda, quimbanda e candomblé (Juliana falou indiferenciadamente os três termos) e passou a fazer trabalhos para prejudicar as pessoas do centro, especialmente Juliana (por ser esposa do presidente) e Tina (esposa do diretor de trabalho espiritual, o Sr. Quevedo). O espírito que chegou na sessão era de uma “faixa vibratória inferior”, chegado em todo o tipo de vícios, e acompanhava a mulher em questão - “esses espíritos obsessores comprazem-se com os fluidos de prazer da pessoa apegada a vícios”. O espírito atacou Tina como uma espécie de vingança, representando a mulher ressentida, pois os espíritas não acreditam na eficácia de trabalhos de magia negra, senão por intermédio de espíritos obsessores.

Nem sempre os espíritos que aparecem na desobsessão são vingativos obsessores, podem simplesmente ser *sufredores* necessitados de *esclarecimento* ou então ignorantes

apegados a vícios, casos considerados mais fáceis. A narrativa em questão é instrutiva das várias dimensões acionadas no ritual de desobsessão, mostrando as estratégias retóricas e táticas não-discursivas empregadas no trabalho. A fala dos dois primeiros espíritos é curta e sintética, ressaltando qualidades que o identificariam, o primeiro pelo poder e pelo dinheiro, o segundo pela espada (guerreiro). A seguir o primeiro espírito referiu-se às “feridas horríveis no corpo” e este foi o gancho no qual a doutrinadora iniciou o diálogo.

As primeiras expressões de muitos espíritos manifestantes encadeiam **qualidades** (poder, dinheiro, espada guerreiro) e **sintomas**, como dores, feridas, ou emoções de ódio. Tudo se passa no âmbito de uma rigorosa economia de expressão dramática, com seu *script*, *timing* e texto, ainda que seja sempre vivido como novidade, como indeterminação, risco e desafio¹⁷³.

O tratamento não se completa se apenas os sintomas são expostos, são as qualidades que permitem a construção da narrativa e a adoção de uma linha de ação articulando identidade e conversão.

O discurso é sempre o mais breve e genérico possível, como se tentasse passar o máximo de informação possível, dentro de um tempo curto, respeitando o *timing* do

¹⁷³ - Como apontou Rubem Fernandes, certa vez, o nativo vê a magia como ontológica, real, enquanto o cientista social a divisa como metafórica, como transposição de relações sociais de competição, estas sim fornecedoras das “reais” chaves de leitura da situação. Eu diria que o que funda a nossa leitura científica não é apenas um nível mais “verdadeiro” de realidade do qual o resto não passaria de expressões sublimadas mas justamente a **presunção da diferença de níveis**, a instauração do corte entre eles e o trabalho posterior de estabelecer as suas equivalências através de relações de causa e efeito. Como no espiritismo, há uma junção entre uma linguagem própria, que exprime as possibilidades paradigmáticas de recorte do real e um furor classificatório /causal, que tudo enquadra como derivação de uma grande matriz de pensamento.

ritual¹⁷⁴. É justamente o caráter genérico do binômio qualidades/sintomas que permite uma rápida abordagem da doutrinadora. Esta geralmente se dá a partir de uma resposta que devolve uma parte da fala do espírito, como em: *Agora você não precisa mais da espada, você precisa se integrar à falange de Cristo, que luta sem espadas pelo caminho do bem.*

A persuasão dá-se pela reelaboração simbólica da “inclinação à luta” identificada no espírito, despojando-o do gosto por armas. A maioria das abordagens da doutrinadora cria improvisos em torno dos mesmos temas, tomando como base a última coisa dita pelo espírito manifestante. Assim, o caráter agonístico do diálogo é progressivamente substituído por mediações que ressemantizam qualidades do espírito sem descaracterizar a identificação de suas inclinações.

Não há uma mera expulsão do espírito mas a tentativa de sua conversão. Ainda que o espírito deva ser convencido pela persuasão racional, a entonação da doutrinadora é de exortação, chamando o espírito a desistir de sua atitude e tomar contato com as causas de seu sofrimento. Nunca a idéia de atos de fala descreveu tão bem uma situação como a do ritual de Desobsessão: a persuasão e a exortação devem ostentar grande força ilocucionária induzindo o destinatário aos efeitos de resignação e conversão. A fala da doutrinadora é longa e quase constante no ritual de desobsessão, enquanto as dos espíritos são pequenos episódios no fluxo de um discurso cuja autoridade está completamente depositada no protagonista da cura. Nesse sentido, a fala do doutrinador é hierárquica: parte do pressuposto de uma impossibilidade do diálogo com o Outro que se manifesta ser uma interlocução igualitária, sendo a situação assimilada a uma “clínica espiritual pela linguagem”. Se a vantagem fica temporariamente do lado do obsessor, como na investida

¹⁷⁴ - A despeito das narrativas expostas em Miranda, não testemunhei espíritos que debatem calmamente com o doutrinador.

sobre Tina, isto é considerado um desastre em potencial, daí a dramaticidade e os riscos atribuídos à situação.

O comportamento do último espírito a se manifestar foi explicado como um ardil para desagregar a corrente e a sessão de desobsessão serviu para reinterpretar o conflito com a mulher de acordo o sistema de significados do grupo. A acusação de comportamento desviante que me fora narrada (amante de médium casado, freqüentadora do baixo espiritismo, vingativa), pertencente ao que pode ser qualificado de “domínio sociológico” foi interpretada nos termos da *vingança por um espírito das Trevas* que acompanhava a mulher. A observação desta peculiaridade sociológica abre a possibilidade de que em diversos conflitos envolvendo espíritas, uma reinterpretação da situação segundo os moldes do processo obsessivo seja acionada para recompor os danos causados à ordenação de significados do grupo atingido. Importa ressaltar também que a obsessão nunca é uma crise isolada entre obsessor e vítima, ela afeta a um feixe de relações sociais dos envolvidos, exigindo o reposicionamento das relações familiares e afetivas do indivíduo em novas bases, pois o Outro é o veículo por excelência do aperfeiçoamento moral de si no kardecismo.

O ataque a Tina foi precedido do anúncio das qualidades do espírito: boêmio, ligado aos “vícios da noite”. O gancho para a intervenção da doutrinadora foi ensejado por sua declaração de que *queria a sua vida de volta, para voltar aos prazeres da noite*. A resposta da doutrinadora *então reencarna* abriu uma brecha no confronto discursivo, levando o espírito para uma atitude interpretada como *defensiva (eu não quero aceitar as condições deles)*.

Não surtindo efeito a persuasão racional, houve uma mudança para uma

tática não-verbal, induzindo o espírito a uma *regressão*, onde voltava a ser *criança*. O choro e o pedido pela mãe configuraram sinais claros de que tinha cedido ante a estratégia adotada. Mais uma vez a intervenção da mãe vez resolvia pela mediação um processo de obsessão.

Quanto ao uso da linguagem, o esquema anterior pode ser reformulado da seguinte forma:

- a) Manifestação do espírito enfermo e seu reconhecimento através de uma linguagem e de um comportamento corporal inquieto. No entanto, se muitos médiuns podem entrar em transe simultâneo, a regra é: somente um espírito fala de cada vez.
- b) Exibição de qualidades e/ou sintomas do espírito.
- c) Intervenção do doutrinador através de um gancho retórico.
- d) Resistência do espírito
- e) Persuasão e exortação do espírito pelo doutrinador.
- f) Os passos 4 e 5 podem se repetir, não necessariamente nesta ordem.
- g) Adoção de táticas não-verbais pelo doutrinador, como passes, projeção fluídica ou regressão de memória. Um ponto crítico do obsessor é atingido, mudando sua perspectiva e curando a obsessão.
- h) Invocação mediadora: a mãe ou outra figura familiar aparecem e a resistência

cede, convertendo o obsessor e curando a obsessão.

Os passos 7 e 8 não são necessariamente encadeados, mas podem ser facultativos¹⁷⁵.

Recapitulando: na desobsessão não é apenas um sistema de valores que é realçado. Os espíritos problematizam a si através do Outro também através da linguagem. A fala dos espíritos representaria uma expressão enferma da linguagem, ostentando as características invertidas de tudo o que é valorizado positivamente na expressão verbal do grupo. Sendo uma religião terapêutica, para usamos a expressão de Aubrée & Laplantine (1990), é compreensível que o processo de desobsessão seja definido como uma terapia espiritual, ao lado de outras práticas, como o passe e a prece. Nas crenças nativas, a manifestação dos espíritos obsessores realiza-se pela fala pois, sendo inferiores eles ainda estão “dependentes da materialidade do som e da fala” para a sua comunicação. Estão abaixo do pensamento e da escrita, formas nobres de comunicação, empregadas pelos espíritos superiores. Nesse sentido, além de evidenciar os valores consagrados pelo grupo, na desobsessão é ritualizada a concepção espírita de oralidade / linguagem em seus pólos são (doutrinador) e enfermo (espírito).

Mesmo sendo uma expressão defeituosa de linguagem, a fala do obsessor não consegue ser expressa senão infletida por uma perspectiva letrada, que exige clareza e articulação lógica na enunciação, daí as narrativas curtas e genéricas, como se fossem fábulas ou pequenos contos, ouvidas nas sessões. Tudo se passa, na desobsessão, como se a

fala enferma do espírito manifestante fosse a imagem que a cultura letrada faz da oralidade, onde as verbalizações portam agudas marcas literárias.

5.4 Narrativa, Conversão e Cura no Ritual de Desobsessão

A conversão e a cura estão intimamente relacionadas no processo de obsessão, pela elaboração narrativa dos nexos causais envolvidos.

Uma comparação com a cura xamanística e a cura psicanalítica pode ser útil na exploração do código espírita da desobsessão. Segundo o modelo de Lévi-Strauss (1975), na cura xamanística o paciente ouve e o xamã fala enquanto na cura psicanalítica ocorre o inverso. Na cura xamanística a ab-reação é provocada pelo xamã através da enunciação do mito, tornando as dores suportáveis através de um modelo coerente, em que uma linguagem estrutura em novas bases a enfermidade do paciente. Articulando a tríade doente, xamã e grupo, é o último o principal destinatário do espetáculo xamanístico, agora reestruturado por intermédio do enfermo:

O papel reservado ao grupo nas duas técnicas é mais delicado para definir, pois a magia readapta o grupo a problemas pré-definidos, por intermédio do doente, ao passo que a psicanálise readapta o doente ao grupo, por meio de soluções introduzidas.(p. 211)

¹⁷⁵ - Não quero passar a impressão de que uma obsessão resolve-se em uma sessão. Nas histórias que ouvi havia um piso médio de 3 sessões por espírito, podendo haver variações. Estou tratando do esquema geral da desobsessão, onde se impõe a necessidade de vitórias a cada sessão.

É o grupo que é atingido pela cura xamanística. A ab-reação na psicanálise é feita pelo doente contra o médico; o grupo só está presente de forma mediata, não se trata aqui da resolução de uma perturbação mas da reorganização do universo simbólico do paciente em função das interpretações psicanalíticas.

Na desobsessão, o quadro é diferenciado. O paciente não está presente, a não ser pela mediação do médium que o representa e a cura é produzida por intermédio do tratamento do Espírito obsessor. É o universo espiritual que é reorganizado por meio da doutrinação. O mito em questão é o da causalidade moral das enfermidades e infortúnios, sempre dimensionado em casos individuais. Por extensão, tudo o que acontece no Universo é causado, na cosmologia espírita, por decisões de espíritos em relacionarem-se ao Bem ou ao Mal, em progredir seguindo as “leis divinas” ou em afastar-se delas, estacionando o processo evolutivo.

Os nexos espirituais que co-responsabilizam obsessor e obsidiado e a cura têm início na descoberta de uma causa que os implica mutuamente numa narrativa. Um livre-arbítrio mal empregado pelo par obsessor/obsidiado coincide com o determinismo das transgressão à leis morais. Ambos têm a palavra, obsessor e doutrinador e o terceiro termo, formado pelo grupo-destinatário, é representado pela audiência à sessão. Há um diálogo agonístico: o enfermo (espírito) fala, como na psicanálise, mas a palavra final é do doutrinador, como na cura xamanística. Nesse sentido, a desobsessão representa um meio-termo ou terceiro tipo além da psicanálise e do xamanismo. A reorganização do universo espiritual é promovida pela conversão do obsessor, alterando a correlação de forças entre “Trevas” e “Luz” no plano invisível. A ab-reação coincide idealmente com o termo de uma persuasão racional do Espírito através de argumentos tidos como moralmente superiores, o

que aproxima a desobsessão da “talking-cure”, mas o doutrinador sabe que eventualmente terá de agir de modo oportunista ou “malandro”, mas de qualquer forma um intermediário entre os opostos, navega entre situações através de improvisos e artimanhas, transitando ora da persuasão, ora para uma espécie de coação mágica. Seja qual for a tática adotada, a cura ou moralização, coincide com a aceitação da cristalização dos nexos causais e doutrinários da situação, produzidos pela reorganização narrativa de sua biografia espiritual. Na versão espírita, o obsessor e a vítima - tal como todas as pessoas que têm conflitos - são espíritos que *contraíram dívidas*, com a Lei e entre si, devendo obrigatoriamente passar por um processo de *reajuste*. Assim, ambos os sistemas, o da dívida, que opera num nível mais abstrato e “jurídico” e o da dádiva, mais pessoal e relacional, são acionados no processo de desobsessão e a desobsessão é tentativa de lançar pontes entre os dois sistemas.

Sendo esta reorganização promovida pela máquina narrativa espírita, o resultado do trabalho é, supostamente, um salto evolutivo que se dissemina por todos os participantes. Deste modo, a conversão do Espírito corresponde à cura do obsidiado, quando todos os afetados aceitam, em maior ou menor grau, não tanto a definição espírita da situação, mas a matriz de significados e os princípios doutrinários que a produzem.

Este teatro de operações e embates espirituais traduz uma impossibilidade de um confronto direto e decisivo entre os representantes maiores das facções do Bem e do Mal, ao enfatizar soluções mediadas e relacionais para os conflitos. A desobsessão reflete assim, um certo ideal espírita de laços familiares e profissionais, onde todos pertencem a uma rede social imaginária, como se fora uma grande consangüinidade espiritual, que a todos os conflitos no fundo mascarariam, coerente com a leitura espírita da noção de fraternidade.

O Mal, à moda espírita brasileira é sempre dirigido por indivíduos cultos tendo como presa fácil, os personagens *ignorantes*, indivíduos despossuídos de laços e intensamente emotivos ou seja, o obsessor, quando não é um líder, aproxima-se de uma gama de representações que as camadas médias urbanas brasileiras têm a respeito das classes populares, “perigosas”, “incultas” e “desregradas”. A perigosa *hybris* que é evidenciada neste ritual, expressa uma concepção inteira de sociabilidade e cultura, simultaneamente relacional e racionalista, cristã, pela ênfase no perdão e na reconciliação e brasileira, pelo acentuado peso relacional e familiar das soluções mediadas e sublimadas dos conflitos.

Para o grupo estudado, além de representar uma espécie de “serviço religioso obrigatório”, ligado à prática da caridade, a desobsessão encena a eficácia simbólica de suas dimensões ética e cosmológica, assim como a superioridade hierárquica de seu sistema de crenças perante as “religiões”, pois ele não se reconhece como “religião”, dada a alta naturalização de seu sistema de crenças, transfigurado numa esfera universal de leis naturais e divinas. Ou seja, trata-se de uma autoridade religiosa derivada da linguagem moderna do direito, da ciência e da medicina. De onde se pode entender os freqüentes relatos sobre a aparição de sacerdotes nos trabalhos e a referência aos grandes episódios da história do Cristianismo, como as histórias da crucificação, dos mártires cristãos e da Inquisição. Nas narrativas de desobsessão há uma constante reprodução dos significados centrais que constituem o seu sistema de crenças em que a cura de enfermidades desempenha um lugar proeminente. Parafraseando Clifford Geertz (1979), trata-se de histórias sobre si mesmos através do Outro que os espíritas kardecistas ouvem e lêem e assistem para si próprios, por intermédio da obsessão. O Outro do espiritismo é neste caso, grandemente revelador de concepções teológicas de Mal e de Justiça mas também do *ethos* e do *habitus* lingüístico do grupo, na medida em que os personagens que encarnam esse

Outro aparecem evidenciando enunciações consistentes com uma certa representação literária de camadas médias a respeito da linguagem e do comportamento de pobres, mendigos, malandros e criminosos. Tudo isto se passa numa escala valorativa que liga o Mal à ignorância até o Mal oriundo de uma opção encarniçada caso dos chamados “dirigentes das trevas”.

CONCLUSÃO

“Uma religião se faz com médiuns e livros” – para fazer uma paráfrase da famosa frase de Monteiro Lobato – poderia ser a divisa que melhor caracteriza o espiritismo no Século XX. Uma religião que, sem reduzir-se completamente a isso, constitui-se e divulga a sua proposta com base em práticas de escrita e de leitura é, sem dúvida, original no contexto sócio-cultural brasileiro.

Sustentei, neste trabalho, que há todo um conjunto de relações necessárias, todo um conjunto de importantes relações entre espiritismo kardecista e cultura letrada, que funcionam como a principal chave de análise de sua especificidade no âmbito das religiosidades contemporâneas e como tal vividas por segmentos particulares da sociedade brasileira ao longo do período histórico em que se consolida neste país. Desenvolvi esta tese ao longo da pesquisa, inicialmente na forma de um reposicionamento do estatuto desta religião, a partir da equação oralidade e escrita. Ou seja, tentei cruzar uma discussão teórica e um objeto que lhe parecia feito sob medida, pois combinava os fatores religiosos e devocionais, fortemente marcados em nosso país pelo catolicismo, enquanto religião, cultura e cosmologia, com os fatores tradicionalmente associados à secularização e promoção de uma “consciência moderna” nas sociedades contemporâneas, como a escola pública, o letramento, a racionalidade científica e a leitura de romances. Caracterizei a particularidade do espiritismo kardecista não apenas por ser uma “religião do Livro” mas por ser uma religião dos livros, da leitura e da escrita. Nesse sentido, ele extrapola qualquer comparação com outras “Religiões do Livro” pois, ao engajar os seus participantes em práticas e valores associados à cultura escrita – e não apenas sofrer a influência especializada de sua autoridade – ela supõe a socialização prévia nas práticas e valores da cultura escrita ou, em outras palavras, uma longa passagem pela escola. Supõe o “letramento”, conceito que indica o status cognitivo e social dos indivíduos que passaram por esses processos com uma proficiência que os diferencia dos analfabetos funcionais. Voltando as proposições de David Olson (1997), a relação com a escrita é sempre ambivalente: ela pressupõe o seu domínio como acesso à cultura e à racionalidade ou seja é o *locus* por excelência do ideário da Modernidade e, de outro lado, é denunciada como rito

de instituição que consagra diferenças sociais, separando a elite letrada do resto da sociedade.

Em sociedade a transmissão da cultura letrada bifurca-se em sua transmissão em escolas públicas e confessionais. No entanto, mesmo em escolas confessionais não há como identificar um modo religioso distinto de formar pessoas letradas. Seus professores são profissionais oriundos de um mundo escolar e cultural irreversivelmente secularizado, que aplicam propostas pedagógicas sob controle do Estado, onde a área de influência caracterização confessional parece não ter uma maior incidência na construção de uma visão de mundo do estudante, senão quando articulada à sua religiosidade familiar.

Não que não se possa “participar” do espiritismo sem imergir em sua cultura escrita. Pelo contrário, há uma pluralidade de modos de crer e participar desse movimento, mas não há como explorar as possibilidades mais valorizadas de participação no movimento espírita sem absorver um certo cultivo literário de si, pressuposto no hábito de leitura das obras espíritas. Nesse sentido, sem construir escolas espíritas (por singular uma composição com uma concepção laicizada e pública de escola) o kardecismo traz a escola para dentro de si, incentivando as práticas e valores implicados por essa singular ênfase na mediação letrada.

Assim, no espiritismo realizam-se as práticas da cultura letrada, idealmente encarnadas, de um lado na “academia”, como a leitura, o acúmulo de erudição, a citação, a crítica e o comentário de textos, (mas também a narrativa e a retórica); de outra parte também na “burocracia” como registro em documentos escritos a associação voluntária e federativa estão ali presentes, como procurei demonstrar em minha etnografia. O próprio transe mediúnico dá um marcante privilégio à escrita pois as comunicações psicográficas acabam por consignar uma hierarquia entre escrita e oralidade de alta reverberação na sociedade brasileira do Século XX.

Esses fatores se revelam muito importantes ao contextualizarem as práticas culturais de uma religião ordinariamente qualificada como de elite e que seus participantes definem como simultaneamente científica, filosófica e religiosa.

Mais abstrato, racionalista e liberal por sua adesão ao iluminismo francês do que propriamente pela congruência teológica com o protestantismo, o espiritismo ocupa uma espécie de termo médio entre o catolicismo das mediações e hierarquias, de um lado, e o discurso laico, moderno e científico, de outro. Ora, ambos convivem no espiritismo

articulando-se sem uma resolução definitiva. É essa tentativa sincrética, nunca completamente resolvida, de congregar os opostos que é sustentada como fortuna do sistema espírita por seus seguidores, os quais propalam sua condição de síntese superadora das oposições entre as figuras culturais da filosofia, ciência e religião. De fato, é difícil exagerar a atração que exerce um sistema de crenças que, além de “revelado” oferece-se como “científico”, isto é que pretende estar despido de preconceitos de ordem religiosa – pois que se apresenta como uma “fé racional” fundada em provas empíricas da sobrevivência do espírito e comunicação com os mortos, em busca de compatibilizações com o estado da arte das ciências em cada época¹⁷⁶.

No entanto, nem tudo são lucros nessa tentativa de síntese ou somatório sincrético de traços. Um dos primeiros efeitos dessa legítima “âncora cambial” entre religião e ciência no espiritismo mais culto – para usar metáfora oriunda da economia – é a exacerbação de sua verve polêmica, ou seja, é justamente por que as suas pretensões de validade fundam-se duplamente na revelação e na prova empírica que ele acabou enfatizando essa instância da “prova” como um permanente *locus* de julgamento e interlocução com cientistas laicos e religiosos católicos. O católico não tem outra necessidade de justificar-se senão através dos dogmas confirmados na história e legitimidade da instituição “Igreja” e na cultura mais ampla que a acompanha. Modernamente, é o caráter revelado em que se estriba a sua fé que lhe permite realizar uma partilha entre verdades da religião e verdades da ciência, sem ter que, a cada momento questionar a credibilidade de cada uma dessas instâncias devido a alegações que poderiam derrubar o edifício evangélico. Ou seja, à exceção de fundamentalismos mais agudos de setores religiosos com comportamento de seita ou então, de divergências pentecostalizantes, é possível ser e participar do catolicismo no plano da fé, e mesmo ser um cientista, sem ter de comprometer o rumo de sua pesquisa para afinar-se com teses oriundas dos documentos assinados pela autoridade papal.

¹⁷⁶ Isto tanto é verdadeiro que são os próprios espíritas que escrevem livros descrevendo o seu sistema a leigos em coleções nas quais escrevem antropólogos e historiadores. No Brasil destaco as obras de Roque Jacintho, “O que é espiritismo” (1985) na coleção primeiros passos da editora Brasiliense, que aliás mereceu uma segunda versão de Maria Laura Cavalcanti, na mesma coleção, “Espiritismo”, de Eduardo Araia (1996), na coleção As religiões na história, da editora Ática e, finalmente, “Espiritismo sem mistérios”, de Alberto Luís de Mello Rosato (1995) publicado pela editora Eme.

O problema da compatibilidade entre ciência e religião não é a tônica dos cultos afro-brasileiros, vide o grande número de cientistas sociais que acabaram desempenhando um posto religioso qualquer em terreiros, como resultado e condição de seu trabalho junto a essa clientela. Nesse caso, pode-se falar numa relação como cliente ou iniciado da religião¹⁷⁷, enquanto as pretensões de validade dos espíritas levam-nos antes à competição do que à articulação com outras ciências e saberes. Tudo se passa como se, ao tentar traduzir umas nas outras as esferas axiológicas distintas de produção de valor e de sentido, o espiritismo letrado promovesse um reencantamento às avessas do mundo. O que o espiritismo faz, ao tentar sincretizar os domínios que estavam separados, é realizar a fusão com tendências ao englobamento pelo “religioso” das diferentes esferas, dada a sua antiga vocação totalizante. Isso viabiliza a compreensão do isolamento dos científicos face à histórica hegemonia dos místicos do movimento espírita brasileiro, num país cuja “Ciência” nunca foi tão bem conhecida assim, o que já não acontece com a religiosidade. Ou seja, nem sempre o acúmulo de identidades e códigos culturais distintos numa mesma proposta é vivido como soma, vide as colisões entre posicionamentos mais “evangélicos” e outros, mais científicos e experimentais, no interior do movimento espírita.

Isso permite compreender a sorte de uma religião letrada num país cuja modernização teve uma grande participação da esfera pública estatal, tendo percorrido um caminho diferenciado de outros países, onde essa modernização deu-se à luz de revoluções igualitárias. No Brasil do Século XX, que se modernizou sem desfigurar a mentalidade hierárquica, o Estado apareceu como o grande promotor de uma transformação modernizante, igualitária e leiga das relações sociais, como o lugar por excelência da racionalidade. Ora, o espiritismo traduziu essas concepções principalmente através de posicionamentos que encontram na vida e obra de Chico Xavier o seu modelo exemplar, ainda que datado, como discuti no capítulo 3.

Na caracterização da especificidade do espiritismo no Brasil, concordo com a tese de François Laplantine e Marion Aubrée (1990) quando estes qualificam-no a partir da importância cultural das mediações na sociedade brasileira. Se o espiritismo é originalmente uma religião européia baseada em comunicações, no Brasil a mediação carrega um sentido necessariamente relacional e hierárquico, não se estabelecendo sem se

¹⁷⁷ É Vagner Gonçalves da Silva quem vem levantando essa questão em seus trabalhos (1995).

compor com o culto popular aos santos mas também com importância com importância crucial do sistema de relações pessoais. Ora foi essa síntese com o catolicismo popular (ou com a cultura católica brasileira, como já discuti) das mediações e das graças, que mais contribui para o enfraquecimento das resistências à consagração do espiritismo junto aos mais diversos setores da população brasileira. Pode-se inferir que essa mesma dinâmica, social e imperativa, levou à santificação de Chico Xavier, como exemplo do carisma atribuído aos intermediários, na verdade uma reinterpretação do culto aos santos.

Mas essa caracterização de um espiritismo mais sincrético, que envolve 1) a difusão de uma cultura bibliográfica de teses e de narrativas, 2) a promoção de um ideal de cidadão antes que de indivíduo e 3) a uma composição com elementos da cultura católica, está se transformando no Brasil dos últimos anos, sendo um fenômeno fundamentalmente datado. Continua em curso uma difusão da cultura espírita, mas associada a uma lenta destradicionalização de seus modos de crer e de pertencer, onde cada vez mais é questionado o controle da definição ritual e doutrinária da religião por instâncias federativas. Vários fatores poderiam ser invocados para dimensionar essa questão como o crescimento da Nova Era, a privatização da experiência religiosa ou mesmo a deslegitimação das instituições religiosas em benefício de religiosidades mais sincréticas no plano individual. O fato é que o espiritismo está mudando, e suas transformações são indicializadas por sua literatura: entre *Violetas na Janela* e as publicações das Associações Médicas Espíritas há uma grande distância, que traduz um espectro genérico de simpatias em diferentes segmentos sociais, mas também de distâncias na moderna sociedade brasileira, onde a fronteira letrada – signo do valor que a escolarização tem no país – continua operando como fator de inclusão e exclusão de adeptos. Isto ocorre no interior de uma religião cujos membros encontram grande dificuldade em se reconhecer num único modelo e cuja expansão aos diversos setores sociais emergentes continua a indicar que, além do fator “mediação”, o espiritismo impõe-se no Brasil, porque essa mediação é fundamentalmente “letrada”.

REFERÊNCIAS

1- Obras espíritas

MAES, Ercílio. **Fisiologia da alma.** (pelo espírito Ramatis) . Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1995.

PEREIRA, Yvonne. **Devassando o invisível.** Brasília: Federação Espírita Brasileira, 1963.

PIRES, Clóvis. **Cinqüenta anos de Parnaso.** Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 1982.

ARMOND, Edgard. **Passes e radiações.** São Paulo: Aliança, 1950.

ARAIA, Eduardo. **Espiritismo: doutrina de fé e ciência.** São Paulo: Ática, 1996.

ASSOCIAÇÃO MÉDICO-ESPÍRITA DO BRASIL. **Saúde e espiritismo: campos de força, mediunidade, sexualidade e abordagens na prática médica.** São Paulo: Associação Médico-Espírita do Brasil, 1998

BEZERRA DE MENEZES. Adolfo. **A loucura sob novo prisma: estudo psíquico-fisiológico.** Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 1963.

BARBOSA, Elias. **No mundo de Chico Xavier.** Araras: Instituto de Difusão Espírita, 1992

CONAN DOYLE, Sir Arthur. **História do espiritismo.** São Paulo: Pensamento, 1992.

FERREIRA, Inácio. **Novos rumos à medicina.** São Paulo: FEESP, 1990.

GAMA, Ramiro. **Lindos casos de Chico Xavier.** São Paulo: Lake, 1986 ;

JACINTHO, Roque. **Chico Xavier: 40 anos no mundo da mediunidade.** Rio de

Janeiro, Federação Espírita Brasileira, 1968.

KARDEC, Allan. **A gênese: os milagres e as predições segundo o espiritismo.** Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 1982.

KARDEC, Allan. **O céu e o inferno ou a justiça divina segundo o espiritismo.** Brasília: Federação Espírita Brasileira, 1984.

KARDEC, Allan. **O Livro dos espíritos.** Brasília: Federação Espírita Brasileira, 1991.

KARDEC, Allan. **O Livro dos médiuns.** Brasília: Federação Espírita Brasileira, 1991.

KARDEC, Allan. **Obras póstumas.** São Paulo: Lake, 1996.

MACHADO, Ubiratan. **Chico Xavier: uma vida de amor.** Araras: Instituto de Difusão Espírita, 1996.

MAYRINZEK DE CARVALHO, Vera Lúcia. **A casa do escritor** (pelo espírito Patrícia). São Paulo: Petit, 1996.

MAYRINZEK DE CARVALHO, Vera Lúcia. **Violetas na janela** (pelo espírito Patrícia). São Paulo: Petit, 1993.

MIRANDA, Hermínio. **Diálogo com as sombras.** Brasília: Federação Espírita Brasileira, 1976.

PALHANO JR., Lamartine. & OLIVEIRA, Júlia Anália S. **Laudos espíritas da loucura.** Niterói: Lachâtre, 1997.

PEREIRA, Yvonne. **Devassando o invisível.** Brasília: Federação Espírita Brasileira, 1963.

PEREIRA, Yvonne. **Recordações da mediunidade.** Brasília: Federação Espírita Brasileira, 1984.

PIRES, Clóvis. **Cinqüenta anos de Parnaso.** Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 1982.

RANIERI, R.A. **Chico Xavier: um santo para nossos dias.** Rio de Janeiro: Eco, s.d.

SCHUBERT, Sueli Caldas. **Testemunhos de Chico Xavier**. Brasília: Federação Espírita Brasileira, 1986.

TIMPONI, Miguel. **A psicografia ante os tribunais**. Brasília: Federação Espírita Brasileira, 1985.

TOLEDO, Wenefredo. **Passes e curas espirituais**. São Paulo: Pensamento, 1993.

VIEIRA, Waldo. **Conduta espírita** (pelo espírito André Luiz). Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 1960.

WANTUIL, Zeus & THIESEN, Francisco. **Allan Kardec**. Grandes espíritas do Brasil. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 1990.

WANTUIL, Zeus. **Grandes espíritas do Brasil**. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 1976.

WORM, Fernando. **A ponte: diálogos com Chico Xavier/Emmanuel**. São Paulo: LAKE, 1992.

XAVIER, Francisco Cândido & VIEIRA, Waldo **Desobssessão**. (pelo espírito André Luiz). Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 1969.

XAVIER, Francisco Cândido. **Brasil, coração do mundo Pátria do Evangelho** (pelo espírito Humberto de Campos). Brasília: Federação Espírita Brasileira, 1983.

XAVIER, Francisco Cândido. **Evangelho em casa (pelo espírito Meimei)**. Brasília: Federação Espírita Brasileira, 1959.

XAVIER, Francisco Cândido. **Libertação (pelo espírito André Luiz)**. Brasília: Federação Espírita Brasileira, 1949.

XAVIER, Francisco Cândido. **Nosso Lar** (pelo espírito André Luiz). Brasília: Federação Espírita Brasileira, 1984.

XAVIER, Francisco Cândido. **Parnaso de Além-Túmulo**. (vários espíritos). Brasília: Federação Espírita Brasileira, 1991.

2- Obras não-espíritas:

ABREU FILHO, Ovídio. “Dona Beija: Análise de um mito.” DURHAM, Eunice.(coord.). **Perspectivas antropológicas da mulher**. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

ADAM, Jean-Michel & REVAZ, Françoise. **A análise de narrativa**. Lisboa: Gradiva. 1996.

ARMSTRONG, Karen. **Uma história de Deus**. São Paulo: Cia das Letras, 1993.

AUBRÉE, Marion. “De la histoire au mythe. La dynamique des romans spirites au Brésil”: In LAPLANTINE, François (coord.). **Le défi magique**. Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 1994.

BARTHES, Roland (coord.). **Lo verossímil**. Buenos Aires: Ed. Tempo Contemporâneo, 1970

BARTHES, Roland. (coord.) **Análise estrutural da narrativa**. Petrópolis: Vozes, 1971.

BERCOVITCH, Sacvan. “A retórica como autoridade: puritanismo, a Bíblia e o mito da América”. In: SACHS, Viola. (coord.) **Brasil & EUA: religião e identidade nacional**. Rio de Janeiro: Graal, 1998.

BERTOLI FILHO, Cláudio. “O quase silêncio da história. A literatura espírita e a crítica literária brasileira.” In: VÁRIOS AUTORES. **Gêneros de fronteira: literatura e história**. São Paulo: Xamã, 1997.

BORELLI, Silvia. **Ação, suspense e emoção: literatura e cultura de massas no Brasil**. São Paulo: EDUC, 1996.

BOURDIEU, Pierre. “O campo intelectual: um mundo à parte”. In: **Coisas ditas**. São Paulo: Brasiliense 1991.

BOYARIN, Jonathan (org.). **The ethnography of reading**. Berkeley: University of California Press, 1993.

BRUMER, Jerome. **Atos de significação**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1997

BRUNEL, Pierre. (coord.) **Dicionário de mitos literários**. Brasília: ed. UnB, José

Olímpio, 1998.

CAMARGO, Cândido Procópio. **Kardecismo e umbanda: uma interpretação sociológica**. São Paulo: Livraria Pioneira, 1961.

CÂNDIDO. Antônio. **Literatura e sociedade**. São Paulo: T.A. Queiroz, 2000; Publifolha, 2000.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Sobre o pensamento antropológico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1988.

CARVALHO, José Jorge. “O Encontro entre velhas e novas religiões: esboço de uma teoria dos estilos de espiritualidade.” In: MOREIRA, Alberto & ZICMAN, Renée. (orgs.) **Misticismo e novas religiões**. Petrópolis: Vozes, 1994.

CARVALHO, José Murilo. **Pontos e bordados: escritos de história e política**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

CASTRO, Celso. **Os militares e a república: um estudo sobre cultura e ação política**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

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

CAVALCANTI, Maria Laura. **O que é espiritismo**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

CHARTIER, Roger (coord.). **Práticas de Leitura**. São Paulo: Estação Liberdade, 1996.

CHARTIER, Roger. & CAVALO, Guglielmo. **História da leitura no mundo ocidental**. São Paulo: Ática, 1999.

CHARTIER, Roger. **A história cultural: entre práticas e representações**. Lisboa: Difel, 1990.

CLIFFORD, James. **The predicament of culture**. Cambridge: Harvard University Press, 1988.

CORTEN, André. **Os pobres e o espírito santo. O Pentecostalismo no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1996.

DABEZIES, André. “Jesus Cristo na Literatura”. In: BRUNEL (coord.), op.cit.

DAMATTA, Roberto. **A casa e a rua**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

DAMATTA, Roberto. **Carnavais , malandros e heróis**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

DAMATTA, Roberto. **Conta de mentiroso: sete ensaios de antropologia brasileira**. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

DAMAZIO, Sylvia. **Da elite ao povo: advento e expansão do espiritismo no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994.

DANTAS, Beatriz Góes. **Vovó nagô e papai branco**. Petrópolis: Vozes, 1988.

DARNTON, Robert. **O beijo de Lamourette**. . São Paulo: Cia. das Letras, 1990.

DUARTE, Luiz Fernando Dias. “O culto do eu no templo da Razão”. In: **Três ensaios sobre pessoa e modernidade**. Rio de Janeiro, Museu Nacional, 1983.

DUARTE, Luiz Fernando Dias. **Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

DINOLA, Alfonso. “Livro” In: ROMANO Ruggiero. (coord.) **Enciclopédia Einaudi: Mythos / Logos , Sagrado / Profano**. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1987.

DUMONT, Louis. **Homo hierarquicus**. São Paulo: EDUSP, 1992

DUMONT, Louis. **O individualismo**. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

DUNDES, Alan. **Morfologia e estrutura do conto folclórico**. São Paulo: Perspectiva, s.d.

EBON, Martin. **Eles conheceram o desconhecido**. São Paulo : Pensamento, 1972.

ECO, Umberto. **Lector in fabula**. São Paulo: Perspectiva, 1979.

ECO, Umberto. **O super-homem de massas**. São Paulo: Perspectiva, 1991.

FERNANDES, Magali Oliveira. **Luiz Olympio Telles de Menezes: Os primeiros momentos da edição kardecista no Brasil**. São Paulo: Escola de Comunicação e Artes da USP, 1993. Dissertação de mestrado.

FERNÁNDEZ-ARMESTO, Felipe & WILSON, Derek. **Reforma: o cristianismo e o mundo 1500-2000**. Rio de Janeiro: Record, 1997.

FERRETI, Sérgio. **Repensando o sincretismo**. São Paulo : EDUSP, 1995.

FOUCAULT, Michel “Qu’est-ce qu’un auteur?”. In: **Bulletin de la Société Française de Philosophie**. Paris: 1969.

FRYE, Northrop. **El camino crítico: ensayo sobre el contexto social de la crítica literaria**. Madrid: Taurus, 1986.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

GEERTZ, Clifford. **El antropólogo como autor**. Barcelona: Ediciones Paidós, 1989.

GIUMBELLI, Emerson. **O cuidado dos mortos : uma história da condenação e da legitimação do espiritismo**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.

GNERRE, Mauricio. **Linguagem, escrita e poder**. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 1994.

GOLDMAN, Márcio. “A construção ritual da pessoa: a possessão no candomblé.” In: **Religião e sociedade**. (7). Rio de Janeiro : Campus

GOLDMAN, Márcio. **Alguma antropologia**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

GONÇALVES DA SILVA, Vagner. “A crítica pós-moderna em Antropologia e a construção textual da etnografia afro-brasileira”. In: **Cadernos de Campo(1)**. São Paulo, Departamento de Antropologia/USP, 1991.

GONÇALVES, José Reginaldo. “Autenticidade, memória e ideologias nacionais: o problema dos patrimônios culturais”. In: **Estudos Históricos (2)**. Rio de Janeiro: CPDOC/FGV, 1988.

GOODY, Jack. **A lógica da escrita e a organização do sociedade**. Lisboa: Ed. 70, 1987

GOODY, Jack. **Domesticação do pensamento selvagem**. Lisboa: Editorial Presença, 1988.

GREENFIELD, Sidnei. **Cirurgias do além: perspectivas antropológicas sobre curas espirituais**. Petrópolis: Vozes, 1999.

GREIMAS, Aljirdas Julien. **Semântica estrutural**. São Paulo: Cultrix, 1976.

HAVELOCK, Eric. **A musa aprende a escrever**. Lisboa: Gradiva, 1996.

HAVELOCK, Eric. **A revolução da escrita na Grécia e suas conseqüências culturais**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1996b.

HAVELOCK, Eric. **Preface to Plato**. Cambridge: Harvard University Press, 1963.

HUTCHEON, Linda. **Poética do pós-modernismo**. Rio de Janeiro: Imago, 1991.

INGLIS, Brian. **O mistério da intuição**. São Paulo, Círculo do Livro. 1992.

ISER, Wolfgang. “A interação do texto com o leitor.” COSTA LIMA, Luiz. **A literatura e o leitor: textos de estética da recepção**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

JOBIM, José Luís et alli. **Palavras da crítica: tendências e conceitos no estudo da literatura**. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

KILANI, Mondher. “Que de hau: le débat autour de l’Essai sur le don et la construction de l’object en anthropologie.” In: ADAM, Jean-Michel; BOREL, Marie-Jeanne; CALAME, Claude; KILANI, Mondher. **Le discours anthropologique: description, narration, savoir**. Paris: Méridiens Klincksieck, 1990

KLOPPENBURG, Boaventura. **O espiritismo no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1960.

LANTIER, Jacques. **O espiritismo**. Lisboa, edições 70, 1971.

LAPLANTINE, François & AUBRÉE, Marion. **La table, livre et les esprits: naissance, évolution et atualité du mouvement social spirite entre France et Brésil**. Paris: J.C.Lattès, 1990.

LEACH. Edmund. “Gênesis como um mito”. In: DAMATTA, Roberto (coord.). **Grandes Cientistas sociais**. São Paulo, Ática, 1981.

LEENHARDT, Jacques. “A construção da identidade pessoal e social através da leitura”. In: LEENHARDT, Jacques & PESAVENTO, Sandra. (coord.). **Discurso histórico e narrativa literária**. Campinas : Unicamp, 1998.

LÉVI-STRAUSS, Claude. “A eficácia simbólica”. . In: **Antropologia estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975a.

LÉVI-STRAUSS, Claude. “Introdução à obra de Marcel Mauss”. In: **MAUSS, Marcel. Ensaios de Sociologia**. São Paulo: EDUSP, 1980.

LÉVI-STRAUSS, Claude. “O feiticeiro e sua magia.” In: **Antropologia estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975b.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. Campinas: Papyrus, 1989.

LÉVI-STRAUSS, Claude.. “A estrutura dos mitos.” In: **Antropologia estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975c.

MACHADO, Ubiratan. **Os intelectuais e o espiritismo**. Rio de Janeiro: Edições Antares, 1983.

MAGNANI, José Guilherme. **Mystica Urbe: um estudo antropológico sobre o circuito neo-esotérico na metrópole**. São Paulo: Studio Nobel, 1999.

MAINGUENEAU, Dominique. **O contexto da obra literária**. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 1995.

MALUF, Sonia. **Encontros noturnos : bruxas e bruxarias na lagoa da conceição**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1992.

MANGUEL , Alberto. **Uma história da leitura**. São Paulo: Cia. das Letras, 1997.

MARCUS, George & FISCHER, Michael. **Anthropology as cultural critique**. Chicago, University of Chicago Press, 1986.

MARCUS, George. “O que vem (logo) depois do ‘pós’: o caso da etnografia”. In: **Revista de Antropologia**(37). São Paulo: Departamento de Antropologia da USP, 1994.

MEYER, Marlyse. “Página virada, descartada, de meu folhetim.” In: AVERBUCK, Lígia (coord.). **Literatura em tempo de comunicação de massa**. São Paulo: Nobel, 1984.

MEYER, Marlyse. **As mil faces de um herói canalha**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998.

MEYER, Marlyse. **Folhetim: uma história**. São Paulo: Cia. Das Letras, 1998.

MICELI, Sérgio. **Poder, sexo e letras na república velha**. São Paulo: Perspectiva, 1977.

MONTERO, Paula. & DELLA CAVA, Ralph ...**E o verbo se fez imagem. Igreja Católica e os meios de comunicação de massa no Brasil: 1962-1989**. Petrópolis : Vozes, 1991.

MONTERO, Paula. “O papel das editoras católicas na formação cultural brasileira.” SANCHIS, Pierre. (coord.) **Catolicismo: modernidade e tradição**. São Paulo: Loyola, 1992.

NESTROVSKY, Arthur. “Influência”. In: JOBIM et alli (op.cit.)

OLSON, David & TORRENCE, Nancy. **Cultura escrita e oralidade**. São Paulo: Ática, 1995.

OLSON, David. **O mundo no papel. Implicações conceituais e cognitivas da leitura e da escrita**. São Paulo: Ática, 1997.

ONG, Walter. **Orality and Literacy: the technologizing of the word**. Nova York: Methuen & Co., 1982.

ORO, Ari & STEIL, Carlos (orgs.). **Religião e Globalização**. Petrópolis: Vozes, 1997.

PEIRANO, Mariza. **Uma antropologia no plural**. Brasília: UNB, 1992.

PIERUCCI, Antônio Flávio & PRANDI, Reginaldo. **A realidade social das religiões no Brasil**. São Paulo: HUCITEC, 1996.

PISANTY, Valentina. **Como se lê um conto popular**. Buenos Aires: Paidós, 1995.

PROPP, Vladimir. **Morfologia do conto**. Lisboa: Vega, 1992.

REIMÃO, Sandra. **O mercado editorial brasileiro**. São Paulo: FAPESP, 1996.

RIBEIRO, Branca Telles & GARCEZ, Pedro (orgs.). **Sociolinguística interacional**. Porto Alegre: AGE, 1998.

ROCHA, João Cezar de Castro. **Literatura e cordialidade: o público e o privado na cultura brasileira**. Rio de Janeiro: UERJ, 1998.

RÜDIGER, Francisco. **Literatura de Auto-ajuda e individualismo**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1997.

SADEK, Maria Tereza Aina. **Machiavel, Machiavéis: a Tragédia Octaviana**. São Paulo: Símbolo, 1978.

SANCHIS, Pierre. “O repto pentecostal à cultura católico-brasileira.” In: **Revista de Antropologia(37)**. São Paulo: Departamento de Antropologia da USP, 1994a.

SANCHIS, Pierre. “Pra não dizer que não falei de sincretismo”. In: **Comunicações do ISER (45), ano 13**. Rio de Janeiro , ISER, 1994b.

SANTOS, José Luiz. **Espiritismo: uma religião brasileira**. São Paulo: Moderna, 1997.

SCHOLES, Robert. **Protocolos de leitura**. Lisboa: edições 70, 1991.

SCHÜLLER, Donaldo. **Teoria do Romance**. São Paulo: Ática, 1989.

SCHWARCZ, Roberto. “As idéias fora do lugar”. **Estudos CEBRAP (3)**. São Paulo: Editora Brasileira de Ciência Ltda., janeiro de 1973.

SCMHITT, Jean-Claude. **Os vivos e os mortos na sociedade medieval**. São Paulo: Cia. Das Letras, 1999.

SOARES, Luís Eduardo. “O autor e seu duplo: a psicografia e as proezas do simulacro”. In: **Religião e Sociedade (4)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

SOARES, Luís Eduardo. **O rigor da indisciplina: ensaios de antropologia interpretativa**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

SORJ , Bernardo. **A nova sociedade brasileira**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

SOUTO MAIOR, Marcel. **As vidas de Chico Xavier**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

SPINA, Segismundo. **Na madrugada das formas poéticas**. São Paulo: Ática, 1982.

STEIL, Carlos Alberto. **O sertão das romarias: um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa – Bahia**. Petrópolis: Vozes, 1996

TARLEI DE ARAGÃO, Luiz. “Em nome da mãe: posição estrutural e disposições que envolvem a categoria mãe na civilização mediterrânea e na sociedade brasileira.” In: DURHAM, Eunice.(coord.). **Perspectivas antropológicas da mulher**. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

TODOROV, Tzvetan. **A literatura fantástica**. São Paulo: Perspectiva, 1992.

TURNER, Victor. **O processo ritual: estrutura e anti-estrutura**. Petrópolis: Vozes, 1974.

VELHO, Otávio. “O cativo da besta-fera.” **Religião e sociedade**, (13), março de 1986, p. 46-70.

VELHO, Gilberto. **Projeto e metamorfose**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

VEYNE, Paul. **Acreditavam os gregos em seus mitos?** São Paulo: Brasiliense, 1982.

WHITE, Hayden. **Trópicos do discurso: ensaios sobre a crítica da cultura**. São Paulo: Edusp, 1994.

ZUMTHOR, Paul. **A letra e a voz: a “literatura” medieval**. São Paulo: Cia. das Letras, 1993.

ZUMTHOR, Paul. **Introdução á poesia oral**. São Paulo: Hucitec - Educ, 1997.