



**UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA**  
**“JÚLIO DE MESQUITA FILHO”**  
Câmpus de Marília

**FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS**

**RONALDO TERRA**

**FLUXOS DO ESPIRITISMO KARDECISTA NO BRASIL:  
DENTRO E FORA DO *CONTINUUM* MEDIÚNICO**

**MARÍLIA**  
**2011**

**RONALDO TERRA**

**FLUXOS DO ESPIRITISMO KARDECISTA NO BRASIL:  
DENTRO E FORA DO *CONTINUUM* MEDIÚNICO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista – UNESP – Campus de Marília, para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Orientador: Prof. Dr. Andreas Hofbauer

**MARÍLIA  
2011**

Ficha Catalográfica  
Serviço de Biblioteca e Documentação – UNESP - Campus de Marília

Terra, Ronaldo.

T323f Fluxos do espiritismo kardecista no Brasil : dentro e fora do continuum mediúnico / Ronaldo Terra. – Marília, 2011. 192 f. ; 30 cm.

Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista, 2011.

Bibliografia: f. 126-133.

Orientador: Andreas Hofbauer.

1. Kardecismo. 2. Espiritismo - Brasil. 3. Reencarnação. 4. Secularização. 5. Teodiceia. 6. Kardec, Allan, 1803-1869. I. Autor. II. Título.

CDD 133.90981

**RONALDO TERRA**

**FLUXOS DO ESPIRITISMO KARDECISTA NO BRASIL:  
DENTRO E FORA DO *CONTINUUM* MEDIÚNICO**

**Dissertação de Mestrado para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais**

**BANCA EXAMINADORA**

**Orientador:** \_\_\_\_\_  
Prof. Dr. Andreas Hofbauer

**2º Examinador:** \_\_\_\_\_  
Prof. Dr. Milton Carlos Costa

**3º Examinador:** \_\_\_\_\_  
Prof. Dr. Antonio Mendes da Costa Braga

Marília, 22 de março de 2011.

## **AGRADECIMENTOS**

Se não consegui atingir o sucesso pleno nesse empreendimento, foi principalmente, pelo fato de conciliar as atividades de pesquisador com as tarefas de educador e diretor escolar. Por outro lado, sempre pude contar com a competência, atenção e paciência do orientador e companheiro Andreas Hofbauer.

Nos vários momentos de angústias e incertezas, fui encorajado pela pessoa que despertou em mim o gosto pelos estudos, minha mãe Dona Celina.

Em casa, sempre paciente, minha amável esposa Maria Fernanda nunca reclamou dos chiliques, ao contrário, entendeu e, juntamente com a tia Cristina, cuidou do pequeno Igor que chegara ao mundo. Aliás, é a ele que dedico este trabalho.

A todos, minha gratidão e reconhecimento. Jamais esquecerei.

TERRA, Ronaldo. *Fluxos do Espiritismo Kardecista no Brasil: dentro e fora do continuum mediúnico*. 2011. 192 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista, Marília, 2011.

## RESUMO

O presente trabalho propõe uma interpretação do campo religioso brasileiro, a partir do kardecismo e sua teodiceia. Essa abordagem se justifica devido aos elevados índices de supostos adeptos da reencarnação apresentados por pesquisas de opinião pública no Brasil, à intensa exposição da cosmologia kardecista na mídia e ao fato do país ser o centro de propagação do espiritismo. O ponto de partida é o permanente debate entre teóricos da religião sobre os eventuais processos de secularização e desencantamento das sociedades contemporâneas. Ao se demonstrar uma série de evidências históricas relativas aos hibridismos e adaptações religiosas no Brasil colonial, foi possível relacionar a tendência atual de religiosidade “descentralizada e errante” com a modernidade e as tradições locais. O segundo passo desta pesquisa visa investigar o surgimento da doutrina espírita no século XIX, a metodologia adotada pelo codificador Allan Kardec na organização de suas obras, a teodiceia kardecista fundamentada na noção de carma e a trajetória de perseguições e adequações religiosas do espiritismo no Brasil. Ao sugerir o pressuposto teórico de *continuum* elaborado por Camargo para definir o universo das religiões mediúnicas no Brasil, pondera-se que a teodiceia kardecista centrada no evolucionismo e na reencarnação, tem como função racionalizar o segmento espírita. No entanto, a descentralização do kardecismo ortodoxo e a fluência de sua teodiceia entre movimentos dissidentes indicariam sua reinterpretção tanto em âmbitos seculares como religiosos. Essas tendências, provavelmente, estariam contribuindo para a expansão da cosmologia espírita e o aumento de adeptos da reencarnação no Brasil. A título de exemplo, foi analisada a “noção de pessoa” na Projeciologia, uma paraciência sistematizada por um ex-espírita, o médico Waldo Vieira.

Palavras-chave: kardecismo, reencarnação, secularização, teodiceia, descentralização.

TERRA, Ronaldo. *Flows of Kardecist Spiritism in Brazil: inside and outside the mediumistic continuum*. 2011. 192 p. Master's Dissertation (Social Science) - Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista, Marília, 2011.

## ABSTRACT

This dissertation proposes an interpretation of the Brazilian religious scenario, from Kardecism and its theodicy on. Such an approach is justified due to the high rates of presumed believers in reincarnation shown in public opinion poles in Brazil, to the vivid exposure of the Kardecist cosmology in the media, and to the fact that Brazil is the center of dissemination of spiritism. The point of departure is the continuing debate among religious theoreticians about the contingent secularization processes and the disenchantment of contemporary societies. After showing a series of historical evidence concerning hybridisms and religious adaptations in colonial Brazil, it was possible to relate the current trend of “decentralized and astray” religiosity with modernity and local traditions. The second step of this research aims at investigating the emergence of the spiritist doctrine in the 19th century, the approach used by its codifier, Allan Kardec, in the organization of his works, the Kardecist theodicy based on the concept of the karma and the course of harassments and religious adaptations of spiritism in Brazil. By proposing a theoretical presupposition of continuum developed by Pedro de Camargo in order to define the universe of mediumistic religions in Brazil, one ponders that in Kardecist theodicy centered on evolutionism and on reincarnation is intended to rationalize the spiritist segment. However, the decentralization of the orthodox Kardecism and the fluency of its theodicy among dissident movements might indicate its reinterpretation both in the secular and religious fields. Such trends would probably contribute to the development of the spiritist cosmology and to an increase in the number of believers in reincarnation in Brazil. On pretence of providing an example, one carried out an analysis of the “concept of person” in Projeciology, a systematized parascience by a former spiritist follower, Doctor Waldo Vieira.

Keywords: Kardecism, reincarnation, secularization, theodicy, decentralization.

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AIEC	Associação Internacional para Expansão da Conscienciologia
APEX	Associação Internacional da Programação Existencial
ARACÊ	Associação Internacional para a Evolução da Consciência
ASSINVEXIS	Associação Internacional de Inversão Existencial
BIC-UFJF	Bolsa de Iniciação Científica da Universidade Federal de Juiz de Fora
CEAEC	Centro de Altos Estudos da Conscienciologia
CERIS	Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais
COMUNICONS	Associação Internacional de Comunicação Conscienciológica
CONSCIUS	Associação Internacional de Conscienciometria Interassistencial
EDITARES	Associação Internacional Editares
EVOLUCIN	Associação Internacional de Conscienciologia para a Infância
FAEFIJA	Faculdade de Educação Física e Fisioterapia de Jacarezinho
FAFICOP	Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Cornélio Procópio
FAFIJA	Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Jacarezinho
FAPEMIG	Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais
FEB	Federação Espírita Brasileira
FFALM	Fundação Faculdades Luiz Meneghel
FUNDINOPI	Faculdade de Direito do Norte Pioneiro
IAC	International Academy of Consciousness
IIPC	Instituto Internacional de Projeciologia e Conscienciologia
INTERCAMPI	Associação Internacional do Campus da Conscienciologia
LBV	Legião da Boa Vontade
OIC	Organização Internacional de Consciencioterapia
PIBIC-CNPQ	Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica do CNPq
SIMAVE	Sistema Mineiro de Avaliação da Educação Pública
UENP	Universidade Estadual do Norte Pioneiro
UFMG	Universidade Federal de Minas Gerais
UNICIN	União das Instituições Conscienciocêntricas Internacionais
UNIESCON	Associação Internacional de Escritores da Conscienciologia



## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	08
1 A SECULARIZAÇÃO DA SOCIEDADE BRASILEIRA NA CONTEMPORANEIDADE .....	12
1.1 A Relação entre Secularização, Globalização e os Históricos Nacionais .....	13
1.2 A Secularização de uma Sociedade Historicamente Encantada .....	21
1.3 O Declínio da Religião no Brasil .....	23
1.4 O Multiculturalismo Espiritual Brasileiro .....	26
1.5 A Religião Descentralizada e Errante do Mundo Pós-Moderno .....	29
1.6 O Pluralismo Religioso Brasileiro como Legado da Religiosidade Colonial .....	31
1.7 Considerações Relativas à Secularização do Brasil .....	40
2 A TRAJETÓRIA DO KARDECISMO NO BRASIL E SUA TEODICEIA RACIONALISTA .....	42
2.1 Aspectos Teóricos do Espiritismo Brasileiro .....	43
2.2 Entre o Místico e o Racional .....	48
2.3 O Kardecismo no Brasil - adesões e perseguições .....	69
2.3.1 O Código Penal de 1890 .....	73
2.3.2 O espiritismo e as ditaduras brasileiras .....	78
2.3.3 O espiritismo e a Igreja Católica .....	84
3 A FLUÊNCIA DO KARDECISMO NO BRASIL CONTEMPORÂNEO .....	89
3.1 As Tendências Religiosas no Brasil Contemporâneo .....	90
3.2 A Contestação da Pragmática Identidade Kardecista .....	104
3.3 Um Caso Específico de Dissidência Espírita: Waldo Vieira e a Projeciologia .....	109
3.3.1 O discurso antirreligioso dos projeciólogos .....	111
3.3.2 Noção de pessoa: o processo evolucionista da Projeciologia e do kardecismo .....	114
3.3.3 Observações sobre a Projeciologia .....	119
CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	122
REFERÊNCIAS .....	126
APÊNDICES .....	134
ANEXOS .....	168

## INTRODUÇÃO

O projeto de pesquisa que resultou no presente trabalho começou a ser esboçado em 2004, após tomarmos conhecimento sobre os elevados índices de pessoas hipoteticamente adeptas da reencarnação no Brasil.

Na ocasião, o Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais (CERIS), após realizar uma pesquisa em 1999, divulgara uma tabela de crenças preferenciais em seis metrópoles brasileiras, onde o número de reencarnacionistas ultrapassava os 30% dos entrevistados<sup>1</sup>. Em 1988, o instituto Gallup já estimara em 45,4% os partidários da reencarnação no país.

Os números do CERIS e do Gallup pertinentes à reencarnação no Brasil nos chamaram a atenção, pois observávamos na mesma época a intensa exposição midiática da cosmologia kardecista. O interesse nato por assuntos religiosos aguçou nossa curiosidade a tal ponto, que passamos a reunir vasto material (artigos científicos, livros, reportagens de revistas semanais, informações da internet, literatura espírita e obras de Allan Kardec) referente ao kardecismo e sua teodiceia.

O fato da mídia escrita e falada geralmente relacionar os temas do universo espírita como mediunidade, curas espirituais, premonições, reencarnação e obsessão ao kardecismo, nos incentivou, de início, a pensarmos a reencarnação no Brasil como consequência direta dessa religião.

Na maioria das vezes, as reportagens não-científicas sobre a “temática espírita” citam as obras de Allan Kardec como referências, a organização do kardecismo no Brasil em torno da Federação Espírita Brasileira (FEB), as vultosas publicações e vendas de romances ou livros doutrinários e a importância de Chico Xavier para a divulgação das ideias no país e no mundo. Essas informações, de certa forma, induzem os leitores leigos a pensarem o espiritismo kardecista como condutor de uma teodiceia perceptível entre as demais religiões mediúnicas.

Assim, iniciamos a leitura das fontes documentais<sup>2</sup> e das referências bibliográficas com a impressão de que era possível delimitar o papel do kardecismo na divulgação da

---

<sup>1</sup> Em 1999, a pedido da Igreja Católica, o CERIS ouviu 5.218 pessoas sobre os novos hábitos e práticas urbanas em seis importantes metrópoles brasileiras: São Paulo, Rio de Janeiro, Belo Horizonte, Porto Alegre, Recife e Salvador. Entre os católicos entrevistados, 35,8% afirmaram crer em reencarnação, enquanto 30,3% dos não-católicos assumiram a mesma crença.

<sup>2</sup> Textos de Allan Kardec sobre a reencarnação citados na bibliografia deste trabalho.

reencarnação no Brasil. O projeto inicial de pesquisa previa, ainda, a análise da concepção kardecista sobre a pluralidade das existências.

Antes de avaliarmos o histórico do espiritismo no Brasil, deparamo-nos com uma dificuldade típica do campo religioso brasileiro na atualidade. Afinal, a diversidade de crenças e rituais representaria a secularização e o desencantamento das sociedades modernas, conforme previsões de Weber, ou apenas a adequação do sagrado aos novos hábitos e estilos de vida na contemporaneidade?

Assim, o primeiro capítulo deste trabalho foi desenvolvido visando abordar as principais teorias apresentadas por sociólogos e antropólogos sobre o papel da religião no Brasil contemporâneo. Citamos, de antemão, a produção intelectual de Peter Berger e suas constantes revisões acerca do eventual processo de secularização das sociedades modernas.

A produtividade acadêmica de Berger, entre as décadas de 1960 e 2000, evidencia que a complexidade de se entender o suposto fenômeno secularizador muito se deve à globalização. Todavia, propomos um breve relato sobre as tradições religiosas no Brasil colonial com o intuito de ressaltar a importância das especificidades, ou seja, buscamos demonstrar que, se por um lado, a modernidade e o processo globalizante são fatores complementares para interpretarmos o universo religioso brasileiro, por outro, os hábitos e as tradições são elementos-base, dado às particularidades e aos hibridismos.

Entre as propostas teóricas elaboradas sobre o kardecismo no Brasil, ficamos, de início, relutantes com a ideia de a doutrina espírita fazer parte de um *continuum* de religiões mediúnicas, conceito esse, formulado por Camargo na década de 1960. Na realidade, pensávamos que a sistematização doutrinária por Allan Kardec e a “centralização” das casas espíritas pela FEB, diferenciavam efetivamente o espiritismo kardecista dos cultos de tradição africana no país<sup>3</sup>.

Conforme as leituras fluíam, detectamos por meio da observação de Lísias Negrão (1996), que, de fato, o kardecismo sugere um discurso pseudocientífico acrescentado de valores cristãos. Ao pesquisarmos o contexto histórico em que a doutrina espírita foi sistematizada por Allan Kardec, apuramos que são os conceitos típicos do século XIX como racionalismo, determinismo e evolucionismo que norteiam a teodiceia kardeciana e lhe conferem maior consistência lógico-racional.

Assim, a justificativa do carma transforma-se, na visão de Lísias Negrão (1996), em um dos pilares do espiritismo kardecista no Brasil e extrapola o *continuum* mediúnico, isto é,

---

<sup>3</sup> No início das leituras ainda não tínhamos noção de que o próprio kardecismo ortodoxo enfrenta dissidências ou, até mesmo, hibridismos em centros filiados à FEB.

a doutrina kardeciana passa a confortar indivíduos de qualquer religião e de maneira singular, pois a morte acaba se integrando à vida ao se transformar numa simples etapa do aperfeiçoamento espiritual.

Em outras palavras, no kardecismo, a morte simplesmente deixa de existir. Essa consistência lógico-racional da teodiceia kardecista é que o coloca num dos polos do *continuum*, em contraposição à magia das religiões africanizadas, mas não os separa.

Observando as considerações de Camargo (1961; 1973) acerca do kardecismo, podemos constatar que o sociólogo considera o desenvolvimento dessa religião no Brasil como consequência dos processos de urbanização e secularização do país. Embora tenha destacado, nas décadas de 1960 e 1970, o caráter predominantemente religioso do espiritismo, Camargo não deixa de mencionar o aspecto racional do movimento.

Além do mais, é sabido que, na atualidade, muitos médiuns que comandam centros espíritas filiados à FEB adotam práticas tipicamente umbandistas e se orientam com outros líderes por meio de códigos verbais, relegando o estudo das obras de Kardec (LEWGOY, 2006b).

Há ainda resistências declaradas – como a da família Gasparetto – ao tradicionalismo imposto pela FEB, condição que contribui para o surgimento de novas cosmologias e que reforça não só a teoria apresentada por Camargo (1961; 1973) sobre o *continuum*, mas também a ideia de que a teodiceia kardecista flui entre outros universos religiosos como o Vale do Amanhecer, a Umbanda Esotérica e o Espaço Vida e Consciência.

Na sequência do segundo capítulo, prosseguimos nosso trabalho de investigação sobre o método supostamente experimental de Allan Kardec na codificação da doutrina espírita, suas atualizações teóricas conforme as descobertas do século XIX e, principalmente, a importância do codificador na disposição dos temas e na formulação de questões filosóficas que, segundo ele, estabelecem a “lógica” do espiritismo. Veremos que praticamente todos os assuntos mencionados pelos “mentores espirituais” de Kardec são devidamente comentados por ele próprio.

No terceiro e último capítulo, apresentamos os resultados de seis pesquisas de opinião pública realizadas entre as décadas de 1980 e 2000, sobre as tendências religiosas no Brasil contemporâneo. Como complemento, buscamos informações com um grupo de universitários da Universidade Estadual do Norte Pioneiro (UENP), em Jacarezinho - Paraná. Após a análise e comparação desses estudos, optamos por investigar o processo atual de descentralização do kardecismo, pois a principal propensão observada na atualidade foi a desinstitucionalização das religiões.

A título de exemplos, citaremos o surgimento de dois movimentos liderados por pessoas que contribuíram no passado para a expansão do espiritismo kardecista no Brasil. O primeiro deles é o Espaço Vida e Consciência que foi criado pela família Gasparetto, na década de 1980. Após conhecer outros sistemas de ideias, Luiz Gasparetto, principal mentor do projeto, rompe com a Federação Espírita Brasileira (FEB), em 1995, depois de inovar suas atividades religiosas.

Fundamentado em conceitos kardecistas como individualismo, racionalismo e evolucionismo e temas como ufologia, tarô e cristais do circuito *new age*, Luiz Antonio, juntamente com a mãe Zíbia Gasparetto, passa a realizar palestras, cursos e workshops sobre temas ligados à autoajuda. O principal conselheiro espiritual do Espaço Vida e Consciência vêm do universo umbandista, o preto-velho Calunga.

O segundo caso que ilustra a fragmentação do kardecismo é a Projeciologia, uma paraciência que também surge na década de 1980, sob liderança do médico e ex-médium Waldo Vieira. Em decorrência das pesquisas de Vieira, o projeto inicial que visava investigar as supostas “experiências fora do corpo” se expande dando origem à Conscienciologia, em 1994.

Na atualidade, a Projeciologia é definida pelos seguidores como um subcampo de pesquisas da Conscienciologia, um movimento mais amplo e que se propõe a estudar a pessoa em sua totalidade. Na formulação teórica proposta por Waldo Vieira (1994), o indivíduo é compreendido por meio de quatro corpos (*holossoma*), condição que permite ao homem, por meio de técnicas racionalizadas, “sair de maneira lúcida do corpo físico” para adquirir o autoconhecimento.

De acordo com Vieira (1994), somente por meio das experiências da própria consciência (espírito) no universo é que o indivíduo alcança o conhecimento completo de si próprio (*holossoma*) e das várias dimensões universais (*multidimensionalidade*). No entanto, é necessário buscar o equilíbrio com todas as formas de energia da vida (*bioenergias*) e o controle ético (*cosmoética*).

Apesar de Waldo Vieira e seus discípulos negarem qualquer tipo de conotação religiosa para as práticas projeciológicas e reivindicarem o reconhecimento de ciência, sugerimos que a noção de pessoa e a conexão com o “além” propostas na Projeciologia possam indicar formas de continuísmos com a teodiceia kardecista.

## 1 A SECULARIZAÇÃO DA SOCIEDADE BRASILEIRA NA CONTEMPORANEIDADE

Entramos na segunda década do terceiro milênio e a discussão aparentemente esgotada sobre a relevância da religião nas modernas sociedades ganha cada vez mais fôlego entre as Ciências Sociais. Impulsionado pelos avanços científicos, pela globalização e pelos diferentes contextos históricos, o debate reacende uma área de estudos incentivando os intelectuais a repensarem uma questão: Que significado tem a religião na contemporaneidade?

Estaríamos presenciando a consolidação de sociedades predominantemente laicas<sup>4</sup>, em que as práticas religiosas e os sistemas de crenças estariam restritos às individualidades e aos espaços privados? Ou faríamos parte de um conjunto global, no qual o sagrado revestido pelos novos hábitos de vida estaria apenas camuflado, mas ditando normas, estabelecendo conceitos e participando ativamente das decisões políticas determinantes em nossas vidas?

A inexistência de uma resposta solúvel nos incentiva a estudar os argumentos apresentados pelos teóricos sobre o eventual declínio da religião na modernidade como também os critérios favoráveis à possível efervescência religiosa.

Não temos a pretensão de solucionar a polêmica relativa ao tema, pois entendemos tratar-se de visões díspares, envolvendo, de um lado, a análise institucional dos sociólogos da religião, e de outro, a valorização das experiências pessoais como ponto crucial da abordagem antropológica.

Assim, nosso objetivo inicial, é entender até que ponto a modernização do Brasil afetou os modos de vida e a religiosidade de sua população, caracterizada atualmente pelo pluralismo oriundo do catolicismo popular, protestantismos, judaísmo, religiões afro-ameríndias e espiritismo kardecista<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> Termo relativo ao laicismo, princípio que visa à construção de uma sociedade em que qualquer grupo não possa se impor aos demais elementos que a integram. Uma sociedade organizada em espaço público pertencente a todos os indivíduos que nela convivem, independente das identidades. O Estado, enquanto entidade política, tem o papel de garantir a neutralidade do espaço e a isenção de caracteres particulares, sejam eles, estéticos, linguísticos ou religiosos como forma de apropriação e manutenção do poder ou exemplo de conduta.

<sup>5</sup> Vertentes religiosas tradicionais no Brasil até meados do século XX e, de modo geral, constituintes também entre as novas formas de pensamentos religiosos da contemporaneidade.

## 1.1 A Relação entre Secularização, Globalização e os Históricos Nacionais

Duas décadas após o lançamento de sua primeira obra dedicada exclusivamente à religião<sup>6</sup>, o sociólogo austro-americano Peter Berger (2000) demonstra o grau de complexidade e a dificuldade de se chegar a um consenso sobre a teoria da secularização<sup>7</sup>. Em um artigo posterior, Berger (2000) faz uma *mea culpa* ao considerar-se equivocado quanto às evidências secularizadoras defendidas anteriormente por ele.

A obra *O Dossel Sagrado*, de 1967, retrata o pensamento de um dos principais sociólogos contemporâneos, na época, defensor da secularização das sociedades modernas. Berger (1985) entendia o contínuo processo secularizante como consequência direta da modernidade e das novas formas de pensamento. Para ele, esse fenômeno era, em parte, compreensível pelo avanço do protestantismo e regressão da doutrina católica, repleta de objetos e símbolos sagrados.

Na ocasião, o autor explicou que os protestantes teriam eliminado três dos mais poderosos elementos sagrados: o milagre, o mistério e a magia, responsáveis diretamente pelo encantamento do mundo. Além disso, desaparece a intercessão, isto é, o elo dos católicos com os santos. No protestantismo, os mortos não recebem mais as orações, os milagres se tornam menos rotineiros e os sacramentos são diminuídos em sua quase totalidade.

Inspirado pela lógica da ética protestante, Berger (1985) defende a secularização como efeito da economia capitalista e do desenvolvimento industrial em determinadas áreas. Esses locais, chamados por ele de “territórios livres”, representam os centros do capitalismo e qualquer tentativa transcendental em recuperá-los, significa ameaçar a continuidade da economia de mercado e o racionalismo das sociedades modernas em expansão.

No entanto, a religião continuaria a ter papel relevante no âmbito familiar e, sobretudo, se tornaria um assunto de escolha ou preferência individual. O pluralismo é

---

<sup>6</sup> *O Dossel Sagrado* foi publicado originalmente nos Estados Unidos, em 1967, com o título *The sacred canopy: elements of a sociological theory of religion*.

<sup>7</sup> Segundo Berger (1985), a secularização manifesta-se com a retirada das igrejas cristãs de áreas anteriormente sob seu controle: separação de determinada Igreja junto ao Estado, expropriação de terras da Igreja ou emancipação da educação do poder eclesiástico. Mais que um processo socioestrutural, a secularização afeta a totalidade da vida cultural e pode ser observada por meio do declínio dos conteúdos religiosos nas artes, na filosofia, na literatura e, sobretudo, na ascensão da ciência como perspectiva autônoma e secular do mundo. Como há a secularização da sociedade e da cultura, também há a secularização da consciência, o que implica um crescente número de indivíduos que encaram suas próprias vidas sem o recurso das interpretações religiosas.

explicado, então, como quebra do monopólio das tradicionais instituições e o religioso como simples mercadoria. Dessa forma, Berger (1985, p. 139) afirma que

A “crise de credibilidade” na religião é uma das formas mais evidentes do efeito da secularização para o homem comum. Dito de outro modo, a secularização acarretou um amplo colapso da plausibilidade das definições religiosas tradicionais da realidade. [...] O fenômeno do “pluralismo” é um correlato socioestrutural de secularização da consciência.

No final da década de 1970, Berger (1979) reafirma a liberdade de escolha religiosa e as novas visões de mundo como consequências das modernas transformações sociais, no entanto, não relaciona a secularização com o completo desaparecimento das religiões institucionais. Para o sociólogo, seu desenvolvimento está vinculado ao pluralismo religioso e ao ecumenismo, traduzido no encontro entre religiões monoteístas e místicas orientais. Menciona ainda o pungente processo de globalização como fator decisivo dessa realidade, devido às intensas trocas comerciais e aos fluxos migratórios e turísticos.

Em *The Capitalism Revolution*, de 1986, Berger já admitia a compatibilidade da religião com a modernidade e, principalmente, as importantes funções que ela exerce na reprodução capitalista, já que mantém em esfera privada a solidariedade comunitária contrabalançando as fortes tendências individualistas do mundo moderno. Embora conflitante com o pensamento religioso, devido à fortíssima racionalidade científica, o capitalismo necessita delimitar a autonomia individual e, nesse sentido, juntamente com a família, o sagrado continuaria exercendo grandes poderes.

No início dos anos 90 do século passado, mais especificamente no livro *A Far Glory*, Berger (1992) procura rever seus conceitos por meio do islamismo e do evangelismo. Quanto ao islã, sugere uma continuidade peculiar entre religião e sociedade. O reavivamento do muçulmanismo seria um indício de reação contra a modernidade, pois suas comunidades se voltam para as leis do Alcorão criando sérios obstáculos para o desenvolvimento econômico e tecnológico.

Já os evangélicos demonstram suas insatisfações valorizando a época dos apóstolos e por meio da nostalgia do período em que o estilo de vida protestante, além de exemplar, era um fator de modernização<sup>8</sup>. No entanto, sugere por intermédio da expansão do protestantismo na América Latina, África e Ásia que sua ética não sobreviveu nos locais originários, mas em

---

<sup>8</sup> Na concepção de Berger (1992), o saudosismo é justificado pela expansão dos movimentos evangélicos e a ética protestante, não pelo desenvolvimento econômico da época.



outros diferentes, e que são os valores e os comportamentos religiosos que continuam a incentivar a modernidade.

Dessa forma, os dois movimentos dão sinais claros de descontentamento em relação à modernização social contemporânea. O islamismo chega a ser um obstáculo tanto para a modernidade como para a secularização, enquanto os evangélicos, contraditoriamente, acabam contribuindo para o processo de desenvolvimento capitalista.

As gradativas revisões bergerianas acabaram, por fim, se transformando em confissão de culpa. Antes, porém, o sociólogo se justifica afirmando que o erro não foi somente seu, pois com a modernidade tornou-se comum entre os estudiosos da religião, a ideia de que a modernização acarretava o desenvolvimento automático de secularização das sociedades.

No texto “A dessecularização do mundo: uma visão global”, de 2000, Berger retoma o assunto reconhecendo ser um equívoco considerar que a modernização leva necessariamente ao declínio da religião, tanto em nível social como individual. Porém, o autor escorrega nas palavras ao adotar o termo “dessecularização”, causando mais dúvidas entre os leitores. Ainda que o objetivo central desse novo trabalho seja demonstrar os “erros” da teoria da secularização, o uso questionável de determinados conceitos evidencia o quanto tem sido caro para os especialistas, tratar do assunto:

[...] toda a literatura escrita por historiadores e cientistas sociais vagamente chamada de “teoria da secularização” está essencialmente equivocada. Em trabalhos anteriores, contribuí para essa literatura. [...] Com certeza, a modernização teve alguns efeitos secularizantes, em alguns lugares mais do que em outros. Mas ela também provocou o surgimento de poderosos movimentos de contra-secularização. [...] Algumas instituições religiosas perderam poder e influência em muitas sociedades, mas crenças e práticas religiosas antigas ou novas permaneceram na vida das pessoas, às vezes assumindo novas formas institucionais e às vezes levando grandes explosões de fervor religioso. [...] Para dizer o mínimo, a relação entre religião e modernidade é bastante complicada. (BERGER, 2000, p. 10).

Quando coloca que a “teoria da secularização está essencialmente equivocada”, Berger afirma que a religião jamais enfrentou qualquer tipo de crise no passado. Nesse caso, como é possível um processo de “dessecularização” se a secularização nem mesmo ocorreu?

A concepção de uma secularização parcial vem com o trecho “a modernização teve alguns efeitos secularizantes, em alguns lugares mais do que em outros”. Dessa forma, o processo secularizador, de alguma maneira aconteceu, não estando a teoria (secularização) totalmente equivocada como o próprio Berger alegou estar.

Contudo, ao se referir ao correlato de antigas e novas crenças e práticas religiosas com o aparecimento de instituições até então inexistentes, “às vezes levando grandes explosões de

fervor religioso”, Berger reforça a teoria de reencantamento do mundo<sup>9</sup>, hipótese questionável pelos autores weberianos, mesmo em escala regional como consta na citação de Berger.

Por outro lado, Berger (2000) menciona, oportunamente, a expansão de ortodoxias religiosas no cenário mundial, fato que nos leva a repensar a religiosidade do homem moderno, sua relação institucional e as experiências pessoais. Segundo o sociólogo, as instituições em declínio são aquelas que se esforçaram no sentido de se adequar à modernidade. As religiões tradicionais como a Católica Romana e a Católica Ortodoxa, na visão de Berger, reacenderam o entusiasmo de seus fiéis da mesma forma que islamismo, hinduísmo e budismo.

O exemplo do islã, citado anteriormente na obra *A Far Glory*, reaparece como tendência contramodernizante e contrassecularizadora. Berger (2000) entende que, além de continuar ganhando adeptos, especialmente na África subsaariana, a religião está em visibilidade através das comunidades muçulmanas da Europa e da América do Norte.

O islamismo chama a atenção do sociólogo por despertar as crenças e toda a visão de mundo, evidenciada por meio da intensa participação política, do restrito papel da mulher na sociedade, dos códigos ultraconservadores de comportamento moral e da intolerância religiosa, realidade que não impede seu desenvolvimento em áreas extremamente modernas do globo. Todavia, o islã continua tendo dificuldades com o pluralismo, a democracia e a economia de mercado, características típicas do capitalismo.

De maneira quase idêntica ao islamismo, Berger (2000) recorre ao evangelismo com um diferencial: o conservadorismo observado entre os pentecostais nas áreas com maiores conversões<sup>10</sup> combina elementos tradicionais – como a ortodoxia bíblica e a típica moralidade (modelo extático de culto e ênfase na cura espiritual) – com novas atitudes de trabalho e consumo, reorientação educacional e combate ao comportamento machista.

Assim, a expansão evangélica representaria, juntamente com o muçulmanismo, um indício contrário à secularização. No entanto, o evangelismo continua demonstrando que a ética protestante de Weber, segundo palavras do próprio Berger (2000), manteve-se numa “pureza quase cristalina”, no sentido de continuar contribuindo (ética da prosperidade e valores capitalistas) com o processo de desenvolvimento econômico.

---

<sup>9</sup> De acordo com Weber (1991), o homem moderno não deixaria de ser religioso, mas perderia sua magia, isto é, ao invés de conviver com o mistério, procuraria respostas racionais e científicas para os acontecimentos do dia a dia, processo denominado por ele como “desencantamento do mundo”. O retrocesso desse fenômeno representaria, assim, o “reencantamento do mundo”.

<sup>10</sup> Entre os grupos evangélicos, o pentecostal é o grupo mais numeroso e em expansão no Extremo Oriente, Pacífico Sul, África subsaariana, América Latina e sul dos Estados Unidos.

De acordo com as últimas considerações de Berger (2000), existem, na contemporaneidade, somente dois casos que evidenciam a disposição secularizante<sup>11</sup>. O primeiro deles decorre do comportamento antirreligioso dos europeus ocidentais, expresso, sobretudo, pela descrença e rejeição eclesiástica (frequência litúrgica, adesão a códigos morais de conduta e recrutamento clerical). Já o segundo, manifesta-se por meio da subcultura internacional elitizada, característica das pessoas com nível superior de escolaridade<sup>12</sup>.

Ao comentar a trajetória intelectual de Peter Berger, Mariz (2000) destaca que, na maturidade, o sociólogo sugere uma relação mais complexa entre religião e modernidade. No entanto, a autora entende que, já no início da produção acadêmica, Berger considera tanto as inclinações contrárias ao fenômeno secularizador como a viabilidade de novos processos secularizantes ou fatos não-religiosos característicos da modernização.

Mariz (2000, p. 28) salienta que uma das ideias-chave do revisado trabalho bergeriano é “[...] que para o entendimento do papel da religião no mundo contemporâneo não há alternativa senão fazer um estudo caso por caso que leve em conta todas as nuances e especificidades”.

Assim, antes de analisarmos a situação específica do Brasil, temos que considerar a mundialização de ideias típicas da modernidade, pois, na atualidade, as diversas formas de religiosidades ganham cada vez mais espaços na mídia sob a forma de documentários, produções cinematográficas, telenovelas e artigos de jornais e revistas semanais. Reportagens abordam temas ligados à expansão evangélica, aos fundamentalismos religiosos, à crise institucional do catolicismo, às religiões mediúnicas e aos movimentos Nova Era<sup>13</sup>. Na internet, sites de relacionamentos e comunidades afins propagam suas crenças agitando a rede.

Segundo Pace (1997), com a globalização, aumentou a quantidade de zonas francas, áreas não identificadas como desta ou daquela cultura, economia ou sociedade. Essa propensão acabou gerando o desenraizamento planetário e a perda de identidade. No campo religioso, as consequências da mundialização seriam o desligamento de fiéis de suas

---

<sup>11</sup> Na verdade, Berger (2000) utiliza-se uma vez mais do conceito “dessecularização” o que denota sua predisposição em aceitar o processo parcial de secularização.

<sup>12</sup> Mesmo representada pela elite intelectual globalizada, Berger (2000) ressalta a subcultura internacional como um dos fatores responsáveis pela plausibilidade da teoria secularizante, pois o contato permanente entre pessoas de diferentes locais do mundo com igualdade de pensamento contribui decisivamente para a conclusão de que a propensão é generalizada. Além disso, essas pessoas influentes controlam os sistemas educacionais, os meios de comunicação de massa e os altos níveis do sistema legal.

<sup>13</sup> Segundo Amaral (1994), o fenômeno Nova Era se constitui como um campo de discurso variado e em cruzamento, por onde passam as comunidades alternativas, os adeptos das propostas terapêuticas oriundas de experiências místicas e filosofias holistas, os curiosos do oculto ligados aos esoterismos do século XIX e os defensores da sacralização da natureza. Portanto, não se trata de um movimento organizado, pois envolve uma série de estilos e comportamentos variados. A chave espiritual está na crença de que Deus encontra-se no interior de cada um e na busca da integração entre corpo, mente e espírito.

instituições de origem e o interesse por novas experiências. Na visão desse autor, as bases das tradicionais religiões teriam sido corroídas, favorecendo o processo secularizador<sup>14</sup>.

A teoria proposta por Prandi (1997) corrobora igualmente para o fenômeno da secularização. Para o autor, o desenraizamento decorre da sociedade global problemática, heterogênea e fragmentária. Como as descobertas científicas e tecnológicas ficaram restritas a uma pequena parcela da população mundial, nas áreas marcadas pela pobreza material, saúde precária e carência de autoestima, as religiões de massa progrediram em ritmo acelerado.

O fato das instituições profanas oferecerem, às vezes, uma estrutura adequada para a vida (moradia, saúde, educação e segurança) contribui para a desvalorização da figura de Deus. Somente em casos esporádicos, como um risco à felicidade ou numa tragédia pessoal, Ele é aclamado a prestar socorro momentâneo. Porém, muitas vezes, o pagamento acaba por desobrigar o indivíduo a manter uma relação religiosa estável. Assim, “[...] tal procura não significa, contudo, nem um retorno permanente a Deus e muito menos indício de reencantamento do mundo, ainda que se dê aos milhões de casos” (PRANDI, 1997, p. 65).

No Brasil, a ideia de sociedade global fragmentada e problemática, tornou-se argumento para os teóricos defensores da secularização. Contudo, nos parece que as sociedades contemporâneas trazem em seu histórico, particularidades políticas, econômicas e culturais que extrapolam a globalização e influenciam diretamente o imaginário das pessoas.

Seria um equívoco generalizar questões religiosas como se todos os países tivessem uma única história. A completa secularização de um país envolve o campo cultural e também as esferas política, jurídica e social e pode ser contemplada como consequência de lutas travadas por diferentes segmentos ao longo dos anos. O significado da religião numa determinada sociedade resulta das disputas e rupturas sociais.

Em ensaio voltado para a relação religião/política no cone sul, Mariano (2006) procura esclarecer o fato citado acima, demonstrando não ser tão simples avaliar a intensidade religiosa num Estado. Por mais “imparcial” que seja a Constituição de um país, sempre haverá participação política nas questões religiosas. Da mesma forma, o pluralismo e a liberdade de culto são preservados em países que possuem uma religião oficial.

No Uruguai, por exemplo, tivemos um radical processo de secularização que contou com a mobilização de vários setores da sociedade (maçons, socialistas, positivistas, liberais,

---

<sup>14</sup> As grandes religiões institucionais passaram a valorizar o ecumenismo adotando um discurso pautado em temas voltados para a paz mundial, os direitos humanos e o meio ambiente, o que representa, para Pace (1997), uma espécie de “secularização interna”.

imigrantes italianos e protestantes), fato que acabou por caracterizá-lo durante a maior parte do século XX como país mais laicizado da América Latina<sup>15</sup>.

A partir da década de 1960, esse cenário passou a apresentar uma pequena alteração, com a presença de setores das igrejas Católica e Metodista em espaços públicos e o crescente pluralismo, com a presença de pentecostais e religiões afro-brasileiras.

Já na Argentina, esse processo foi totalmente oposto. Desde 1949 (primeiro mandato do presidente Perón), o Estado passou a reconhecer o catolicismo de forma oficial. Nas décadas seguintes, a Igreja se aproveitou da fragilidade dos governos liberais e da aliança com os militares para garantir-se politicamente, apoiando, inclusive, todos os golpes políticos.

Somente no governo de Nestor Kirchner, em 2003, essa relação foi abalada. O Estado adotou medidas divergentes, como a liberdade de conduta sexual, o pluralismo religioso e a laicização, levando a Conferência Episcopal Argentina a lançar, em 2005, uma campanha nacional para arrecadar fundos, visando a sua independência financeira, decisão que evidencia o desejo da própria Igreja de libertar-se do domínio estatal e, principalmente, seu enfraquecimento, pois, diferentemente de outras épocas, evitou um confronto direto com o Estado (MARIANO, 2006).

No Brasil, o estreito laço imperial com a Igreja Católica e a conseqüente separação após a Proclamação da República (15/11/1889) podem não ser interpretados como indícios de secularização<sup>16</sup>, já que o próprio rompimento do clero com o Estado é questionado.

Para Mariano (2006), o combate ao catolicismo popular, a romanização da Igreja Católica e a expansão da rede de seminários, paróquias, dioceses e escolas no país só foi possível após a separação entre Igreja e Estado. Com o fortalecimento institucional e o apoio de governantes como Getúlio Vargas, o clero permaneceu ao longo do século XX participando ativamente do jogo político, já não monopolizando como outrora, devido ao pluralismo religioso e ao crescente interesse dos pentecostais.

Oro (2006) entende que a instalação da república brasileira e a medida do Governo Provisório (1889-1891) de separar o Estado da Igreja Católica acabaram com o monopólio exercido até então, secularizando o aparato estatal, o casamento e os cemitérios. Porém, tais medidas não foram suficientes para alcançar o seu completo desligamento e o total processo secularizador. Além disso, a igreja romana não perdeu todos os privilégios, seus bens foram

---

<sup>15</sup> De acordo com Mariano (2006) a sociedade uruguaia organizou-se por meio de associações, clubes, jornais e grupos em defesa da laicidade da educação, do sistema jurídico e das instituições estatais, ao mesmo tempo em que combatia qualquer pretensão política da Igreja Católica.

<sup>16</sup> Ver Negrão (2005).

conservados, as congregações continuaram funcionando, subvenções permaneceram e, em alguns locais, os documentos continuaram sob seu controle.

A partir de década de 1930 até a Constituição de 1967, a Igreja praticamente se reconciliou com o Estado brasileiro<sup>17</sup>. Contudo, a perspectiva de Oro não representa a ideia irreversível de nenhum dos processos (secularização ou dessecularização), pois inspirado pelos sociólogos franceses Daniele Hervieu-Léger e Jean Séguy, ele concebe a coexistência da secularização e da dessecularização nos mesmos meios socioculturais (HERVIEU-LÉGER, 1999) e a convivência concomitante da racionalidade e da religiosidade como elementos do mesmo processo histórico-social:

As épocas de prosperidade econômica concomitantemente ao desenvolvimento científico e técnico favorecem a recessão do religioso [...]; contrariamente, os períodos de crise global, econômica, política, cultural, etc. desnudam a racionalidade, a ciência, a técnica, de sua aura de necessidade; neste caso, então, tornam-se importantes as especulações irracionais, os saberes rejeitados. (SÉGUY apud ORO, 2006, p. 147).

Grosso modo, as perspectivas de Mariano e Oro, em relação à secularização, valorizam os acontecimentos sociopolíticos regionais. Antes de analisar os possíveis efeitos da globalização sobre as formas de pensamento nas sociedades modernas, esses autores procuraram verificar a atuação das igrejas em diferentes países ao longo dos anos. Os fatores cruciais de seus estudos são as eventuais participações burocráticas de religiosos em suas nações, a influência institucional das religiões sobre a educação e culturas nacionais, e ainda, os diálogos entre políticos, líderes espirituais e os diversos segmentos sociais.

Dessa forma, as abordagens de Pace e Prandi, mencionadas anteriormente, são pertinentes e plausíveis, pois em áreas como a Europa Ocidental onde a secularização aparece mais evidenciada (BERGER, 2000), a religião pode ser apenas uma opção para os problemas sociais. No entanto, generalizar as religiosidades contemporâneas como consequências das dificuldades globais significa reduzir o histórico dos diferentes povos. Além disso, a globalização é um fenômeno que ocorre de maneira totalmente desigual nas diversas regiões do mundo.

---

<sup>17</sup> Oro (2006) destaca o fato da Constituição de 1934 (governo Vargas) ter introduzido o princípio de “colaboração recíproca” entre Estado e religião (subentenda-se catolicismo) e a existência na mesma década da Liga Eleitoral Católica, responsável por julgar, recomendar ou vetar os candidatos a cargos políticos de acordo com os interesses católicos. O mesmo ideal de colaboração foi mantido na carta magna de 1946 (embora reafirmasse a separação Estado-religião). Somente em 1967, por intermédio do artigo 9º da nova Constituição, foi proibida qualquer relação de dependência ou aliança, dispositivo mantido em 1988 de forma indireta.

## 1.2 A Secularização de uma Sociedade Historicamente Encantada

As discussões mais contundentes no meio acadêmico relativas à religião no Brasil contemporâneo são decorrentes da variedade de movimentos que surgem constantemente. Estudiosos como Lísias Negrão e Silas Guerriero analisam essas religiosidades independentemente do eventual processo de secularização.

Negrão (1997) faz uma leitura do universo religioso no Brasil a partir da história do país, pois a restrita atuação da Igreja Católica e o fraco controle exercido pelos clérigos durante a formação da sociedade brasileira teriam implicado na composição de um catolicismo popular totalmente à margem da oficialidade.

Na visão de Negrão (1997), a negligência da Igreja Católica durante a evangelização do Brasil contribuiu para o surgimento de características comuns à religiosidade brasileira, como a dupla pertença, a ideia de que todas as religiões são boas, a visão cristã de Deus como divindade sempre num segundo plano, substituída pelos santos, orixás, guias ou Jesus Cristo, a crença nos espíritos e na possibilidade de comunicação com eles e, ainda, o caráter protetor das religiões contra todos os males do mundo.

Segundo Negrão (2005), esse histórico acabou favorecendo o surgimento de um hibridismo religioso mágico, o que sugere a permanência de uma religiosidade totalmente encantada. Assim, junto ao catolicismo popular, tivemos a convivência

[...] com religiões afro-brasileiras e indígenas com as quais trocou deuses, crenças e rituais, formando uma mentalidade religiosa híbrida e sincrética, densamente mágica e encantada. Não se quebrou o feitiço, nem sua influência sobre a mentalidade popular. [...] Hoje, apesar de religião ainda majoritária, a maior parte dos católicos é formal, despossuída de habitus religioso, sendo que provavelmente um terço deles (conforme apontam os resultados de minhas pesquisas atuais) frequentam outros grupos religiosos, têm crenças e práticas não católicas, sobretudo mágicas. (NEGRÃO, 2005, p. 34).

O racionalismo e a ascese puritana descritos por Weber não foram, para Negrão (2005), tão significativos no Brasil, já que o protestantismo histórico, representado pelos batistas, presbiterianos ou metodistas sempre foi minoritário. Na verdade, a presença dos primeiros grupos pentecostais (Assembleia de Deus e Congregação Cristã) veio confirmar a tendência miraculosa do espírito, reafirmada com a explosão das igrejas protestantes centradas na emoção e nas manifestações do Espírito Santo<sup>18</sup>. É dessa forma que

<sup>18</sup> Entre as igrejas pentecostais que se desenvolveram no Brasil após a Assembleia de Deus e a Congregação Cristã, Negrão (2005) cita O Brasil para Cristo e Deus é Amor. A partir da década de 1970, as neopentecostais como a Igreja Universal do Reino de Deus, Internacional da Graça de Deus e Renascer em Cristo.

[...] em plena época da consolidação do Estado republicano modernizante e do surto da urbanização e industrialização a partir dos anos de 1930 que os grupos pentecostais iniciam seu percurso para se tornar religiões de massa, rivalizando com o catolicismo popular. Além deles, várias modalidades de cultos afro-brasileiros, tais como umbanda, candomblé, batuque e outros, fixaram-se, sobretudo no cenário urbano, onde adquiriram uma importância cultural maior que o número de seus adeptos faria supor. Religiões mágicas, encantadas, portanto. Juntas compuseram todas elas um campo religioso amplo e popular, no Brasil do século XX urbano e rural. (NEGRÃO, 2005, p. 34).

Porém, para Negrão (2005), a não efetivação da desmagificação ou desencantamento da sociedade brasileira não significa a ausência da secularização, perceptível por meio da separação entre o Estado e a Igreja, dos órgãos executivos seculares e do domínio científico e tecnológico sobre as mais variadas formas de produtividade.

Na visão de Guerriero (2003), a explosão de movimentos e novos tipos de espiritualidades no Brasil são explicados a partir das características culturais da sociedade somadas à modernidade e ao complexo desenvolvimento secularizador. Dessa forma, a secularização não pode ser responsável pelo desaparecimento total das atividades religiosas, nem pelo desencantamento do mundo.

O autor entende que a secularização provoca a quebra dos compromissos religiosos, o avanço do pluralismo e do trânsito religioso, sem abrir mão do racionalismo<sup>19</sup>. Além disso, a religião deixa de estabelecer os padrões de ética e comportamento. Guerriero (2004) acredita ainda, que esses novos movimentos espirituais não só oferecem apoio emocional, mas também a visão sacralizada e mágica do mundo:

[...] Secularização e encantamento do mundo não são processos excludentes, mas sim características próprias do atual estágio de desenvolvimento da sociedade brasileira. [...] Em suma, queremos afirmar que não houve um desencantamento do mundo e que, em consequência também não houve o reencantamento da pós – modernidade. Não houve desencantamento, pois não chegou a termo a racionalização dos objetos sacrais por parte da própria religião, nem a magia desapareceu e nem as entidades sobrenaturais deixaram de conviver com os personagens sociais. O crente também nunca se desencantou. Continua vivendo num mundo encantado. Podemos dizer que o mundo não está encantado da mesma maneira de antes, mas que, de alguma maneira, o encantamento permanece. Os NMRs<sup>20</sup> são diferentes possibilidades de vivência desse mundo encantado, carregado de forças invisíveis e de manipulações mágicas. (GUERRIERO, 2004, p. 167-168).

<sup>19</sup> Guerriero (2003) acredita que houve um arranjo entre a racionalidade mítica e mágica com a científica, própria da pós-modernidade.

<sup>20</sup> Os “novos movimentos religiosos” ou NMRs abrangem, na visão de Guerriero (2004), os grupos espirituais claramente novos em relação às correntes religiosas tradicionais e que possuem uma organização tipicamente formal (Família e Mórmons). Pode-se incluir, também, os movimentos espiritualistas que rejeitam as religiões tradicionais (Nova Era, os esoterismos, a magia e os misticismos). Da mesma forma, cabem nessa denominação as organizações que ofertam técnicas de desenvolvimento de potencial humano com dimensão espiritual como terapias alternativas, meditação transcendental e biodança. Os NMRs rompem com as ortodoxias religiosas e crescem devido à adesão de indivíduos que negam a religião de herança para exercer sua autonomia no campo das experiências religiosas.



Nem mesmo o desenvolvimento tecnológico do Brasil nas últimas décadas somado à estabilidade monetária e financeira, ao reaquecimento econômico e ao crescente processo de urbanização convenceu esses estudiosos quanto ao desencantamento religioso descrito por Weber.

Assim, o pluralismo religioso traz à tona uma série de análises e dúvidas sobre o atual significado da religião na sociedade brasileira. Afinal, não sabemos ao certo se ela teria perdido seu poder devido ao avanço científico (WEBER, 2006), se estaria dando provas de sua sobrevivência ou passando apenas por um breve ressurgimento decorrente das crises internas das sociedades contemporâneas (PRANDI, 1997).

### **1.3 O Declínio da Religião no Brasil**

Certamente, ninguém duvida de que a partir das três últimas décadas do século XX, a espiritualidade no Brasil passou a ser vista no mundo de maneira totalmente peculiar, devido às inúmeras denominações religiosas. Iniciado o terceiro milênio, é praticamente impossível enumerarmos as igrejas, seitas ou movimentos, os ritos, as práticas religiosas e as crenças no país. O que se questiona é o significado social desse diversificado campo, antes restrito praticamente ao catolicismo.

Pierucci e Prandi (1996) partem das concepções weberianas adotadas por Camargo para justificar as religiões atuais como ruptura e inovação das instituições religiosas tradicionais, o que confirmaria as tendências de dessacralização e da secularização.

Ao empregar o termo “internalização” para designar as mudanças religiosas, Camargo (1973) sugere a presença da racionalidade, própria das sociedades em transformações, em oposição ao tradicionalismo, realidade que representaria rejeição, crítica e ruptura social.

A constatação feita por Camargo nas décadas de 1960 e 1970 decorre de seus estudos sobre o kardecismo, a umbanda e o pentecostalismo, feitos exatamente com o objetivo de confirmar as mudanças religiosas e seu caráter secularizante e fragmentador na época<sup>21</sup>.

O método funcionalista, empregado por Camargo para classificar e diferenciar as “religiões étnicas” (preservam as culturas do grupo) das “religiões universais” (independem das etnias e são abertas a qualquer indivíduo) continua sendo, para Pierucci (2006), de

---

<sup>21</sup> Camargo só passou a se interessar pelo candomblé quando este deixou suas barreiras étnicas e geográficas para transformar-se numa das várias religiões universais (PIERUCCI; PRANDI, 1996).

extrema importância no Brasil, já que nas décadas seguintes às pesquisas de Camargo, as religiões étnicas teriam se transformado em universalistas, inclusive as afro-brasileiras.

Um índice revelador é a porcentagem de seguidores brancos (51,2%) nas religiões afro-brasileiras<sup>22</sup>. Os negros, que supostamente estariam enraizados às suas origens, representam o maior número de conversões das religiões evangélicas (em sua maioria pentecostal). No censo de 2000, os negros evangélicos chegaram a praticamente 1,7 milhão contra menos de 100 mil adeptos dos cultos afro-brasileiros. Ao apresentar esses dados, Pierucci (2006, p. 122) reforça o legado individualista de Weber e evidencia o crescimento das religiões universalistas:

[...] religião de conversão não tem a menor consideração. Destaca partes e desata nós, despedaça relações sociais herdadas e desmembra coletividades já constituídas. Congregacionista, “con-grega” indivíduos que ela própria “des(a)grega” de outras greis, por secessão ou abdução, indivíduos que ela recruta desenraizando, desterritorializando-os de seus assentamentos convencionais, desviando-os de suas rotas convencionais, desqualificando sistematicamente outros sistemas religiosos de crença e vida prática, criticando ou condenando sem pedir licença outras condutas de vida e pautas de comportamento, religiosas ou não, coletivas ou não, significativas ou não.

Segundo Pierucci (2006), o termo “comunalização religiosa”<sup>23</sup> empregado por Weber é estratégico, pois o primeiro passo para se formar uma comunidade religiosa é dissolver os antigos laços comunitários. Destruir toda a herança religiosa é essencial para a nova configuração. Esta é a mensagem principal de Weber: a religião como parte das mudanças sociais e não da estabilidade das sociedades.

O que interessa para a sociologia religiosa weberiana é a religião que inventa novas comunidades, mesmo que para isso tenha de destruir outras ordens sociais, esse é o modelo no qual firma-se toda a produção intelectual de Pierucci.

Incisivo em sua postura, Pierucci tem se dedicado à sociologia religiosa como um dos maiores defensores da teoria do “declínio da religião” na contemporaneidade. Profundo conhecedor do legado weberiano, observa que esse conceito é o mais apropriado para o momento, já que ele vem ao encontro das previsões de Weber, comprova os avanços científicos e é notado facilmente por meio das artes, nos lazeres e nas condutas morais.

<sup>22</sup> Analisadas separadamente, a umbanda tem um total de seguidores brancos de 56,6%. No candomblé, os brancos representam 40%, o que significa não ser apenas um reduto de negros (PIERUCCI, 2006).

<sup>23</sup> Ao invés de “comunidade religiosa”, Weber tem preferência por esta nomenclatura.

No artigo “Reencantamento e dessecularização - a propósito do auto-engano em sociologia da religião”, Pierucci (1997b) aponta a regressão religiosa na pintura, no cinema<sup>24</sup> e na música pop, ilustrando tais fenômenos por meio da mudança comportamental das pessoas no dia de domingo, anteriormente reservado para as práticas religiosas cristãs e hoje classificado como mais um dia profano de compras, trânsito ou conforto.

No mesmo texto citado acima, Pierucci questiona o estilo livre de vida dos jovens e os compromissos religiosos entre os universitários, reforça o desenvolvimento da ciência como esperança até mesmo para aqueles que se dizem religiosos, afinal, o possível anúncio sobre a cura da Aids pode vir das universidades e laboratórios e não das igrejas. Mesmo assim, a principal contribuição do autor é sua interpretação sobre o atual “ressurgimento” religioso.

Pierucci baseia-se na análise de Bryan Wilson (1996), autor considerado por ele, um dos mais sofisticados teóricos da secularização. Para Pierucci, o atual interesse religioso decorre desse fenômeno. Pierucci entende, ainda, que em decorrência do descompromisso religioso e da histórica perda de hegemonia da religião (cristã), os novos movimentos espirituais foram, de certa forma, oportunistas, ocupando espaços até então demarcados e sob domínio das tradicionais instituições.

Assim, os atuais movimentos não representariam a volta do sagrado, mas ao contrário, confirmariam a ausência de compromisso, sendo as experiências religiosas apenas itens de um “supermercado espiritual”, no qual os consumidores experimentam suas mercadorias, optam por aquilo que julgam melhor, dependendo, é claro, da eficácia do produto e de suas necessidades.

Além de julgar a secularização como um processo irreversível no mundo globalizado, Pierucci (1997a) não concorda nem mesmo com a ideia de pluralismo religioso no Brasil, pois

[...] Das chamadas “grandes religiões da humanidade” ou “religiões mundiais”, quais são as que nos fertilizaram com idéias e instituições, quais as nos têm formado pra valer? Temos o cristianismo e só. Um cristianismo, é verdade, cada vez mais variegado em formas e unidades de representação e dispensação, mas é só o cristianismo, o que mais? Das religiões constituintes da nossa cultura, as afro-brasileiras são as únicas não cristãs e, mesmo assim, extremamente minoritárias: tudo somado, calcula-se que abrangem em torno de 1% da população brasileira os que se declaram adeptos dos cultos afro. (PIERUCCI, 1997a, p. 259).

Também adepta do “declínio religioso”, Nunes (2004) entende que a secularização contribui para a diversidade e para o aumento da cultura profana na sociedade brasileira. Após

---

<sup>24</sup> Recentemente tivemos os lançamentos nos cinemas nacionais de “Chico Xavier - O Filme” (02/04/2010), uma adaptação que descreve a vida do médium brasileiro e de “Nosso Lar - O Filme” (03/09/2010), primeiro romance psicografado por Chico Xavier em parceria com o “espírito” André Luiz. Ambas as produções resultam de investimentos recordes da Globo Filmes. Com elencos de alta qualidade, retratam a cosmologia kardecista e despertam a atenção de milhões de pessoas.

observar a espiritualidade estampada nas manchetes de jornais e revistas de maior tiragem, chega à conclusão de que as transformações religiosas no Brasil indicam a dessacralização das instituições, em especial da Igreja Católica, já que

[...] desfaz-se a naturalidade da aura sacral de que se revestia a instituição. A legitimidade de uma autoridade que “vinha do alto” deve agora legitimar-se por vias mais terrenas. Já não basta ser uma instituição que reclama sua relação com uma esfera divina e transcendente para que ela seja intocável. Em face de outras religiões e em uma sociedade trabalhada por uma enorme diversidade religiosa, a Igreja e o catolicismo passam a ser uma entre tantas outras possibilidades de aderir à fé, e são julgados social e culturalmente pelos mesmos critérios de coerência e autenticidade. (NUNES, 2004, p. 27).

O que observamos, portanto, é que a teoria do “declínio” parte do pressuposto de que a plausibilidade e a efetividade religiosa estão relacionadas à autoridade institucional e à agregação dos indivíduos, abordagem tipicamente sociológica, pautada no legado weberiano.

#### **1.4 O Multiculturalismo Espiritual Brasileiro**

Nesse início de século XXI, observamos, no Brasil, o aumento concomitante dos “sem religião” e dos indivíduos que buscam algo de transcendente à realidade secular<sup>25</sup>. O fator que mais tem dificultado e provocado dúvidas sobre o campo religioso brasileiro é o aumento das ofertas. Se por um lado nos parece um indício de que as tradicionais instituições religiosas estariam em crise, por outro, não há como ignorar a movimentação de pessoas e a quantidade de locais ditos sagrados, prontos para recebê-las. Esse detalhe impede uma interpretação unânime quanto ao desencantamento do mundo, ao mesmo tempo em que nos leva a pensar seu significado.

A notável presença de elementos simbólicos, crenças e rituais católicos, protestantes e espíritas misturados às práticas esotéricas e orientais (CARVALHO, 1992; 1999) tem levado alguns autores a pensar o religioso como resultado do multiculturalismo contemporâneo.

A análise de Segato (1997) parte desse pressuposto, pois a autora entende que a pluralidade presente no Brasil representa um multiculturalismo praticamente sem fronteiras, capaz de abranger uma parcela muito grande da população, não ficando restrito a um determinado grupo.

---

<sup>25</sup> Dados do Censo de 2000.

Os componentes étnicos introduziram suas tradições no Brasil de tal forma que, atualmente, fazem parte de seu próprio mundo<sup>26</sup>. Essa é uma maneira mais subversiva de ser multicultural, em que as várias linhagens de culturas não aceitam um espaço demarcado.

Assim, os vários povos aqui presentes visam participar do conjunto total do Brasil, estabelecendo um multiculturalismo sem identificação de etnias, ou seja, a prática mercadológica das etnicidades, comum no mundo globalizado, estaria distante da nossa realidade.

Outro ferrenho defensor do multiculturalismo religioso no Brasil é o conceituado antropólogo José Jorge de Carvalho. Em seus trabalhos relacionados ao tema, Carvalho (1992; 1999) tem citado dois casos que acomodam vários elementos da religiosidade brasileira contemporânea. Esses exemplos contrariam, segundo ele, qualquer diagnóstico de desencantamento e reforçam os pareceres de reavivamento e diversidade.

Na visão de Carvalho, o Vale do Amanhecer, em Planaltina, retrata a harmonização de ideias a partir do espiritismo e define o *ethos* religioso do Brasil contemporâneo, podendo ser considerado um dos exemplos do atual multiculturalismo religioso brasileiro. Após filtrar e combinar elementos da doutrina espírita com várias outras categorias, Tia Neiva<sup>27</sup> amplia o universo espírita de tal forma que nem o próprio Allan Kardec jamais imaginou.

O arranjo ritual e teológico estabelecido por Tia Neiva acomoda uma entidade da linha umbandista, o caboclo Seta Branca<sup>28</sup> é o mentor espiritual que rege o Vale. Embora o índio identifique-se com as tradições afro-brasileiras, pai Seta Branca reivindica um status cristão ao julgar-se um *avatar* de São Francisco.

O termo Sétimo Raio vem da cosmologia teosófica e apresenta uma caracterização simbólica: Tia Neiva surge como o Sétimo Raio do caboclo Seta Branca, enquanto ele, como o de São Francisco, que, por sua vez, é o de Jesus Cristo, o Sétimo Raio de Deus. Assim, Seta Branca desempenha o papel de representar o próprio Cristo.

Outra particularidade do Vale é a imaginação simbólica traduzida pela variedade de espíritos astecas, incas, maias, egípcios, indianos, tibetanos, chineses e cristãos representados

---

<sup>26</sup> Como exemplos desse multiculturalismo, Segato (1997) cita o envolvimento da sociedade brasileira com os cultos afro-brasileiros como alternativo para os problemas, a marcante crença nos espíritos em todos os segmentos sociais, a ideia de reencarnação, a ampla participação no festivo carnaval, a referência ao índio como identidade singular do país e a participação dos habitantes de São Paulo e Brasília nas comemorações anuais dos japoneses.

<sup>27</sup> Responsável direta pela construção do complexo Vale do Amanhecer. Carvalho (1992; 1999) a descreve como uma espécie de “Madalena”: uma mulher mundana que, no passado, foi chofer de caminhão, mas conseguiu se elevar a condição de grande líder religiosa por meio de revelações, criando o mais sofisticado sistema de crenças conhecido por ele.

<sup>28</sup> Carvalho (1999) lembra o fato de que essa entidade representa o índio e as matas, o mestiço, ou seja, o brasileiro.

por pessoas vestidas de acordo com a tradição cultural desses povos. Essa imensa diversidade de entidades denominada por Tia Neiva como “Corrente Indiana do Espaço” frequenta um ambiente religioso onde até a arquitetura foi previamente pensada, com espaço para um lago artificial e estátuas femininas que remetem à própria imagem de Tia Neiva, além de rituais de cura, também caracterizados pela retórica espírita.

Para Carvalho, o Vale do Amanhecer reflete a maior e mais rica combinação de elementos religiosos. Marcada por constantes mutações após sua criação, continuará superando qualquer tipo de conexão entre espiritismo, cristianismo, umbanda e esoterismo no país, constituindo-se numa religiosidade brasileira do tipo tradicional, não tendo nenhuma ligação com os estilos Nova Era.

O segundo sistema religioso descrito por Carvalho, característico do atual multiculturalismo espiritual brasileiro, ocorre no interior do templo da LBV, em Brasília, e é marcado também por uma teologia tradicional. Sua arquitetura lembra as pirâmides egípcias e rosa-cruzes, uma homenagem às religiões da antiguidade e às tradições esotéricas. Em contrapartida, transmite a ideia de um Deus transcultural e de Cristo como “Estadista Universal”.

Na parte superior do templo há um imenso cristal refletindo luz até o centro inferior de sua nave, local onde as pessoas buscam energias físicas e espirituais. Como existem duas espirais, a chegada ao templo sempre ocorre pelo lado direito, através de um circuito negro, após sete voltas é possível chegar ao centro da nave onde fica o cristal. Terminado o ritual pessoal de energização (ecclético e irrestrito), saem do lado negro da materialidade, retornando pelo lado branco da transcendência. Ao final da sétima volta, encontram-se com o altar localizado no extremo oposto à entrada da nave<sup>29</sup>.

Nesse altar estão presentes os quatro elementos: água, terra, fogo e ar num quadro panteísta reforçando a mensagem do ecumenismo universal. Outra prática comum no ambiente é a fluidificação, pois a existência de uma fonte de água filtrada abaixo do cristal, faz com que as pessoas encham uma garrafa identificada com o nome e coloquem sobre uma mesa. Às 18 horas dá-se o ritual, lembrando os universos kardecista, umbandista e católico tradicional.

Além da fluidificação, temos, ainda, o momento do passe, ou seja, ritual de energização nos moldes do universo espírita, uma vez por semana, praticado pelos seguidores sensitivos da LBV. Enfim, observa-se a presença do mestre de maneira singular, pois seu

---

<sup>29</sup> Carvalho (1992; 1999) descreve todo o ritual de entrada, energização e saída do templo como uma prática totalmente espontânea, não imaginada por ninguém antes de sua construção.

fundador Alziro Zarur, já falecido, tem presença diária por meio da voz gravada (CARVALHO, 1992; 1999).

Ao citar esses dois casos na capital brasileira, Carvalho (1992; 1999) pretende não só exemplificar a diversidade religiosa brasileira, mas estabelecer uma leitura desse universo a partir das religiões mediúnicas. Embora faça questão de salientar a importância do catolicismo popular para qualquer tipo de diagnóstico religioso no Brasil.

Uma observação feita por Carvalho parece-nos bastante plausível: é o cruzamento do cristianismo com as tradições esotéricas iniciado na década de 1930 por intermédio do kardecismo. Dessa relação surge uma característica praticamente generalizada no campo religioso brasileiro, denominada pelo autor de “querela dos espíritos”, pois atualmente é visível uma complexa ideologia da evolução espiritual presente no kardecismo e também no candomblé, na umbanda, nas novas religiões orientais e até mesmo nas seitas pentecostais.

Outra contribuição do antropólogo para pensarmos a espiritualidade no Brasil é que, segundo ele, não convivemos mais no antigo modelo religioso pacífico, mas vivenciamos uma atualidade em que a autenticidade das identidades dos grupos está constantemente em destaque, ou a religião se fecha como um fator etnicizante ou se abre para o trânsito livre como mais uma opção religiosa, tornando-se um alvo público para as mais diversas avaliações, desde as mais civilizadas e dialogantes (críticas orientais e esotéricas ao cristianismo) até as mais agressivas e violentas (cruzada da Igreja Universal contra os cultos afros).

Assim, uma das particularidades da interpretação de José Jorge de Carvalho sobre a religiosidade brasileira contemporânea é sua visão totalmente favorável ao pluralismo de busca, contrariando qualquer perspectiva de racionalização e secularização.

### **1.5 A Religião Descentralizada e Errante do Mundo Pós-Moderno**

Observados os argumentos contrários e favoráveis à secularização e à desmagificação<sup>30</sup>, partimos para uma alternativa baseada nos avanços e recuos desses processos e da qual nos declaramos adeptos, pois entendemos que, no Brasil, o processo de secularização ocorre de forma parcial tanto no âmbito político, como no social e cultural.

---

<sup>30</sup> Aqui nos referimos às teorias da “secularização do espaço encantado”, do “declínio da religião” e do “multiculturalismo espiritual”.

Embora o desenvolvimento do processo secularizador tenha chegado ao auge na virada dos séculos XX e XXI, ele nunca provocou a total dessacralização da sociedade brasileira.

Assim, entendemos que, no Brasil, a modernização provocou uma crescente crise nas instituições religiosas mais tradicionais, visto que, na atualidade, muitas vezes, a religião não é mais passada de pai para filho. As pessoas se sentem livres para buscar os rituais e crenças que atendam melhor às suas necessidades. As experiências sem compromissos tornaram-se opções para muitos e o ecumenismo uma forma de respeito às individualidades.

Por esta razão, a concepção de “cultura religiosa descentralizada e errante” proposta por Amaral (2003), talvez reflita melhor a situação das modernas sociedades, incluindo a brasileira. Para a autora, esse tipo de religiosidade está diretamente ligado à cultura de consumo e à cultura popular<sup>31</sup>. Se por um lado, a religião deixou de ser monopolizada pelas grandes instituições, por outro, ganhou espaço entre as várias atividades humanas, as sociedades contemporâneas mudaram a maneira de se expressar religiosamente.

Comungando com os pressupostos teóricos de Hervieu-Léger (1997), Amaral entende que os significados religiosos são construídos por meio das experiências emocionais que são individuais e não obrigatoriamente privadas<sup>32</sup>. Além disso, os novos surtos religiosos colocam as narrativas religiosas tradicionais em contato com outras, sejam individuais sejam oriundas de religiões não-universais. Em outras palavras, Amaral interpreta a religiosidade contemporânea como busca incessante por significados, sendo expressa por meio de música, comida, esportes ou filmes totalmente alheios às instituições.

A religião encontra-se, assim, misturada com as formas de arte secular para criar interessantes formas híbridas, quando grupos religiosos ou pessoas, em sua busca religiosa, estão cada vez mais envolvidas com as artes populares como tevê, filmes, livros, músicas, viagens e outras formas variadas de entretenimento que possam ajudá-los a alcançar fins, significados ou identidades religiosas. (AMARAL, 2003, p. 102).

Diante disso, vale observar a correspondência entre essa religiosidade não-institucional e a prática do consumo moderno, que não significa, para Amaral (2003, p. 103), a mercantilização promovida pelo sistema capitalista, mas o resultado da própria cultura contemporânea, pois é por meio da cultura popular de consumo

<sup>31</sup> Segundo Amaral (2003) a cultura popular refere-se à dispersão específica da cultura de consumo que está presente em toda parte.

<sup>32</sup> A religião deixa de ocupar espaços públicos oficiais para se instalar em domínios públicos não-oficiais, como nos meios de comunicação de massa.



[...] que os diferentes discursos se cruzam e as diversas áreas da vida se misturam, nas experiências cotidianas de pessoas comuns, ocorrendo não apenas a interpenetração dos diferentes campos religiosos entre si. É nela, também, que as coisas religiosas e não-religiosas se misturam muito: quando a religião se apresenta em todos os lugares).

A transitividade, considerada uma característica da atualidade, é justificada por Amaral pelo fato do sagrado não ter mais um lugar ou tempo específico na contemporaneidade. As experiências religiosas ocorrem nos mais variados espaços (cura, consumo, cultura popular, entretenimento e diversão), confundindo-se com atitudes não espirituais, o que significa dizer que a constante presença religiosa nos mais variados locais é uma realidade decorrente de sua dispersão nos diferentes campos culturais.

## 1.6 O Pluralismo Religioso Brasileiro como Legado da Religiosidade Colonial

Apesar de o catolicismo vir apresentando alguns sintomas gradativos de crise e significativas perdas de adeptos na atualidade, sempre ouvimos que o Brasil era uma das maiores nações católicas do mundo. Ao conceber a ideia, comprovamos certa negligência no modo como avaliamos a religiosidade brasileira ao longo dos anos, pois nem ao menos questionamos a participação do clero romano na construção de tão importante identidade cultural.

Estamos convictos de que qualquer análise sobre a espiritualidade no Brasil passa obrigatoriamente pelo catolicismo (CARVALHO, 1922; 1999), mas ao “modo brasileiro”, isto é, totalmente popular. Assim, os aspectos nacionais, os hibridismos<sup>33</sup> e a ausência de

---

<sup>33</sup> Para Hannerz (1997), o termo hibridismo passou por uma reformulação teórica na segunda metade do século XX. O antropólogo sueco entende que os novos contatos culturais, ao invés de confusões morais, tornaram-se motivos de “celebrações” para os intelectuais de regiões até então marginalizadas. Assim, Hannerz (1997) concebe o hibridismo como uma possibilidade de reconciliação, de uma desejável renovação cultural entre os diversos povos do globo. Na realidade, a hibridação deixou de ser um termo exclusivo das Ciências Biológicas para se tornar uma das palavras-chave das Ciências Sociais e áreas adjacentes. Como exemplo, poderíamos citar as referências encontradas nos estudos literários a partir da obra de Mikhail Bakhtin (1993), isto é, a hibridez pensada como a coexistência de duas línguas, duas concepções linguísticas numa única fala, ironia e ambiguidade. O hibridismo é utilizado também como crítica à autoridade cultural dos colonizadores, pois Homi Bhabha (1998) parte do pressuposto de que devido às resistências dos colonizados, a hibridação acaba se caracterizando pela duplicidade de sentimentos. Na visão de Bhabha (1998), o hibridismo expressa a linguagem e a representação, tanto de colonizadores como de colonizados, e não o discurso autêntico sobre a noção de sujeito (identidade). No decorrer do trabalho, utilizaremos o termo hibridismo pensado de uma forma mais abrangente, já que a nosso ver, o processo de combinações culturais resulta da modernidade e da globalização, mas também das adequações e adaptações históricas. Ainda assim, optamos pela definição de Néstor Canclini (1998) haja vista que para esse autor, tal combinação de elementos e práticas socioculturais antes separadas, seria responsável pelo surgimento de novos objetos e atividades interculturais no século XX. Ao adotar o termo hibridismo, Canclini (1998) visa representar as diversas e modernas manifestações culturais e artísticas como passeatas, pinturas, arquiteturas, músicas, grafites, quadrinhos e monumentos.

autoridade do Vaticano durante o processo de catequização e formação da sociedade brasileira requerem maior atenção de nossa parte.

Na verdade, desde o início da colonização brasileira, coube à coroa portuguesa, por intermédio da instituição do Padroado<sup>34</sup>, administrar todas as missões católicas e o trabalho eclesiástico. De acordo com Souza (1989), só a partir do século XVII a Igreja Católica passou a se preocupar com o Novo Mundo, criando, em 1622, a “Congregação para a Propagação da Fé”.

Até então, a evangelização ficou a cargo dos capelães de engenho subordinados ao *pater familias*<sup>35</sup>. Além disso, as visitas pastorais recomendadas pelo Concílio de Trento<sup>36</sup> só ocorreram no século XIX, sendo as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia (1707) a única legislação de todo o período colonial.

Assim sendo, o catolicismo popular que se desenvolveu no Brasil não pode ser classificado como religião idealizada pela Igreja Católica Romana. Souza (1989) sublinha que o que ocorreu de fato no Brasil foi uma espécie de cristianismo marcado pelo desconhecimento de dogmas e a participação litúrgica de um povo que nem ao menos conhecia o significado dos sacramentos e da missa. Esta situação religiosa vivenciada pelos brasileiros evidencia um contexto não muito distante da religiosidade europeia do século XV, repleta de crenças e práticas não cristãs.

Entendemos que, no Brasil, os acontecimentos e fenômenos relacionados ao sagrado, são em parte, consequências do processo histórico-cultural iniciado com essa primeira matriz católica totalmente diversificada. Assim, as especificidades atuais do campo religioso brasileiro, como a crença generalizada nos espíritos<sup>37</sup>, a crescente adesão, principalmente de católicos, à teoria da reencarnação (CARNEIRO; SOARES, 1992), a transitividade, a desvinculação institucional e o pluralismo seriam resultantes de uma tradição aberta às experiências.

A existência do modelo popular de catolicismo e da religiosidade diversificada tem origem no período colonial. A dedicação do antropólogo Luiz Mott em estudar essa época da

---

<sup>34</sup> Instituição firmada após o acordo da Igreja Católica com a Coroa Portuguesa, o Padroado dava aos reis lusitanos o direito de comandar as incursões religiosas no Novo Mundo, construir igrejas e nomear religiosos. Em contrapartida, os custos eram de responsabilidade do Estado português.

<sup>35</sup> Gilberto Freyre denominou essa organização religiosa de “catolicismo de família”. Aglutinada em torno dos engenhos, integrava Casa Grande, Senzala e Capela e tinha como principal característica o familismo (SOUZA, 1989).

<sup>36</sup> Convocado pelo papa Paulo III, o Concílio de Trento foi realizado na cidade italiana entre 1545 e 1563. É de extrema importância na história da Igreja Católica, pois visava assegurar a unidade cristã abalada na Europa pela Reforma Protestante. Entre as principais medidas, podemos destacar a especificação de doutrinas católicas relativas à salvação; a confirmação dos sacramentos, do celibato clerical, da hierarquia institucional, do culto dos santos e da superioridade papal. Além disso, instituiu o *Index Librorum Prohibitorum* (lista de livros proibidos) e reorganizou a Inquisição. É conhecido também como o Concílio da Contra-Reforma.

<sup>37</sup> Entre outros autores ver Carvalho (1992; 1999), Maggie (1992) e Velho (1991).

histórica brasileira vem sendo de extrema importância, pois oferece subsídios para pensarmos a atualidade como extensão da tradição, enriquecida nas últimas décadas pelas adaptações de novos conceitos, práticas e crenças.

Segundo Mott (1997), a carência de templos, de pastores e de liturgias teria obrigado os colonos a transferirem seus rituais para o próprio lar, incrementando-os privadamente. O antropólogo explica que era bastante comum a existência de oratórios nas residências coloniais, muitas vezes adornados por relíquias, como “pedaços de ossos de algum santo” ou o “leite em pó de Nossa Senhora”, e ainda, talismãs como a rosa-de-jericó, palhas do Domingo de Ramos, medalhinhas de festas, escapulários e livrinhos de oração. Também era corriqueira a prática da mortificação como complemento às orações, destacando-se as penitências públicas e privadas e a autoflagelação.

Como a religião representava para muitos o motivo da própria existência, a ameaça de castigos divinos era constante, o que condicionava alguns indivíduos a levarem uma vida beata e piedosa. Mesmo assim, sempre havia os insatisfeitos que recorriam a idolatria, superstições e feitiçarias, em busca, principalmente, da cura para uma série de doenças.

As Constituições do Arcebispado da Bahia comprovam as práticas de feitiçarias e superstições e evidenciam que as penitências públicas, o degredo para África e a excomunhão eram algumas das punições para os meliantes<sup>38</sup>. Contudo, tais penalidades não eram capazes de evitar totalmente os “desvios” de conduta religiosa praticados pelo povo.

Apesar da repreensão por parte da Igreja Católica, os benzimentos faziam parte do cotidiano colonial e costumavam ser utilizados como um meio para solucionar problemas como quebranto, bicheiras, retenção urinária, picadas de cobras, dores de dentes, maleita, feridas na boca, entre outros.

Como exemplo da religiosidade colonial, Mott (1997) descreve o episódio ocorrido no século XVIII envolvendo frei Alberto de Santo Tomás, o vigário-geral dos dominicanos no Brasil. Desiludido com as tentativas de combater os feitiços, o religioso criou um método próprio para evitar a fuga generalizada para os calundus<sup>39</sup>:

[...] mandava o enfermo começar com um dia de jejum e dar-lhe algumas esmolas para celebrar missas. Em seguida, vestido com a estola e a sobrepeliz, benzia a água e o sal, e com essa água benta aspergia o doente que de joelhos, conservava uma vela acesa. Mandava que trouxessem as roupas de cama e de uso pessoal do enfermo, e muitas vezes encontrava aí escondidos bonecos de feitiço, retalhos

<sup>38</sup> Veremos adiante, o que realmente incomodavam os padres eram os rituais que envolviam o transe, as feitiçarias e outras fórmulas mágicas, práticas classificadas pela Igreja como demoníacas.

<sup>39</sup> Série de práticas negras de adivinhações, possessões, sortilégios, curas e folguedos com batuques (VAINFAS; SOUZA, 2002).

suspeitos, bichos vivos, mandando queimar tais sevandijas. Ordenava também às pessoas que lhe dessem mirra, ouro moído, cera, sal, folhas de oliveira, arruda, e, benzendo cada coisa, misturava-as e repartia em quatro ou mais partes, metendo-as em bolsinhas, mandando-as coser nos colchões e determinando que uma delas fosse trazida dependurada no pescoço ou presa na roupa. (MOTT, 1997, p. 196-197).

Temendo a acusação de feiticeiro, frei Alberto se submeteu ao julgamento da inquisição. Ao final, quatro teólogos concluíram

[...] que as práticas e rituais de frei Alberto não se configuravam como heresia, nem em suspeita de pacto com o demônio, nem sequer superstição; contudo, para se manter a homogeneidade do ritual católico e evitar dúvidas no tocante à expulsão dos demônios, determinaram que o dominicano “só usasse dos exorcismos que manda o Ritual Romano”, abandonando as abençoadas bolsinhas piedosamente trazidas pelos colonos no pescoço ou na cama de dormir. (MOTT, 1997, p. 198).

Para Mott (1997), o fato ocorrido com o frei comprova um traço característico do Brasil colonial. Embora as Constituições do Arcebispado da Bahia condenassem veementemente rituais anticristãos, os próprios clérigos e o Tribunal da Inquisição não respeitavam as normas eclesiásticas, agindo com indiferença em relação aos costumes oriundos da Europa medieval e, também, quanto aos hábitos dos nativos e africanos.

O fato é que alguns costumes, muitas vezes trazidos pelos próprios portugueses, como a feitiçaria ou as adivinhações, eram vistos como obras do demônio (SOUZA, 1989) e, por isso mesmo, combatidos não só na metrópole, mas também na colônia. No entanto, havia tolerâncias, tanto por parte das autoridades policiais como eclesiásticas, no que se refere às tradições espirituais, exceto nos casos que envolvessem a figura de satanás.

De modo geral, os estudos específicos revelam a religiosidade colonial impregnada de magia e misticismos populares<sup>40</sup>. Montes (1998) corrobora com os pressupostos apresentados por Luiz Mott, ao explicar que, para despertar o interesse coletivo, os jesuítas recorriam a teatro, música, danças e poesias a fim de criar um clima mágico que favorecesse a projeção do sentimento e da imaginação junto ao sagrado. Como complemento desse ambiente, Montes destaca também os templos entalhados e decorados a ouro, as representações dos santos protetores por meio de imagens esculpidas com perfeição, os objetos litúrgicos e a fumaça perfumada do incenso.

As comemorações religiosas, que ocorriam ao longo do ano, eram realizadas de modo marcante, refletindo o intenso empenho dos fiéis em celebrar suas crenças da maneira mais entusiástica possível. O calendário litúrgico do catolicismo iniciava-se com a festa de Reis, na

<sup>40</sup> Entre outros autores destacamos Mott (1997), Montes (1998), Souza (1989) e Vainfas e Souza (2002).

sequência a Semana Santa com suas procissões e solenidades, as comemorações de *Corpus Christi* representando a transubstanciação do corpo de Cristo, as festividades em louvor ao Divino Espírito Santo, Santo Antônio, São João e São Pedro. O encerramento deste vasto calendário se dava com a alegria do Natal e toda a representação do nascimento do filho de Deus.

Toda essa liturgia oficial era acompanhada pelas festividades civis, como os casamentos ou funerais que envolviam a família real e os rituais em ação de graças motivados pelos milagres alcançados em casos de doenças, pestes, secas e fome. Dessa forma, Montes (1998) demonstra que o estreito vínculo tornava praticamente impossível o estabelecimento de fronteiras entre os acontecimentos religiosos e seculares.

Independentemente da natureza do evento festivo, o anúncio da comemoração era feito por intermédio de pessoas travestidas, mascaradas e, geralmente a cavalo. Embora as missas e as procissões ocupassem o centro dessas celebrações, a estrutura das festas variava. Nas mais expressivas, além do espaço garantido para a música, dança e declamações poéticas, havia também segmentos mais próximos do profano, compostos pela queima de fogos, peças teatrais, touradas, banquetes e serenatas.

Há de se considerar que mesmo fugindo dos moldes oficiais, os rituais católicos tinham poderes de atos mágicos. As ladainhas ritmadas, as rezas em latim, o barulho das matracas, o luxo das vestimentas sacerdotais, os pedestais ornamentados com imagens e relíquias e a fumaça do incenso criavam um ambiente fascinante e atraente para os colonos. É esse tipo de celebração que atraía índios e negros, que acabavam adaptando e somando aos seus cultos de origem, alguns dos valores católicos (SILVA, 1994).

Aliás, ao contrário do que imaginavam os jesuítas, os índios não foram facilmente convencidos a adotar a nova religião proposta por eles. Identificados inicialmente pelo padre Manoel da Nóbrega como indivíduos sem qualquer tipo de religião, os nativos surpreenderam os evangelizadores católicos não só pela complexidade de seus rituais e crenças, mas também pela resistência.

Segundo Silva (1994), é muito difícil reconstituir as religiões originais dos índios no Brasil. No entanto, comparando as práticas atuais com as poucas informações da época posterior ao “descobrimento”, temos noção das características básicas da religiosidade aborígine:

[...] Seu ponto central era o culto à natureza deificada. O pajé e o feiticeiro ou xamã eram os que tinham acesso ao mundo dos mortos e dos espíritos da floresta, e geralmente a eles competia realizar rituais de cura de doenças, expulsar maus espíritos que se alojavam nos corpos das pessoas e desfazer feitiços mandados pelos inimigos. A ingestão de alimentos e bebidas fermentadas em muitos grupos

tinha uma função ritual. Mesmo a antropofagia que caracterizou os tupinambás se revestia de um tom sagrado. Acreditavam que, comendo a carne dos seus inimigos, apoderavam-se de sua valentia e coragem. O uso de instrumentos mágicos, chocalhos (maracás) e adornos feitos com penas de aves era indispensável para o cerimonial do pajé. A fumaça derivada da queima do fumo também assumia um papel ritualístico importante. (SILVA, 1994, p. 24).

Como os demais colonos, os índios também tiveram oportunidade de agregar alguns valores da religião do colonizador à sua tradição. Embora, algumas práticas como a antropofagia, a magia e a poligamia fossem duramente combatidas pelos jesuítas devido ao caráter pecaminoso, observa-se a tolerância dos evangelizadores com os nativos.

O conceito “santidade falsa” foi utilizado por Manoel da Nóbrega para denominar um tipo específico de cerimonial indígena no litoral nordestino, ritual que acabou se difundindo entre os colonos da região. Reconhecidas como manifestações de resistências, as “santidades” incentivavam os nativos à guerra e à migração e eram caracterizadas por bailes, transes e embriaguez fumageira. Os jesuítas as classificavam também como exemplo de possessão diabólica. Descritos por Vainfas e Souza (2002, p. 18) como “[...] verdadeiro frenesi religioso, tempero e acicate de revoltas [...]”, esses movimentos provocavam ataques indígenas a povoados e engenhos e destruição de igrejas e aldeamentos.

A mais importante das “santidades” ocorreu em Jaguaripe, no Recôncavo Baiano, durante o século XVI e por meio dela podemos entender a intensidade dos hibridismos e das adaptações culturais também entre os índios brasileiros.

De acordo com os relatos de Vainfas e Souza (2002), um índio fugitivo do aldeamento de Tinharé, chamado Antônio e que dizia ser *Tamandaré* (ancestral mítico dos Tupinambás), liderava a “Santidade de Jaguaripe”. Ele afirmava ser o papa, nomeava seus bispos e sacristãos, sua principal esposa era uma índia chamada Santa Maria Mãe de Deus. Na igreja erguida nos domínios de um engenho da Bahia, ocorriam os rituais idólatras caracterizados pelos hibridismos:

[...] Cerimônias de batismo com fumaça de tabaco ou com “os santos óleos”; bailes tribais e orações com rosários feitos de sementes de frutas; confissões em cadeiras de “um pau só” com sucções de fumo em longos caniços, num transe coletivo a um só tempo cristão e indígena. Tudo presidido, [...] pela índia chamada “Mãe de Deus”, a Virgem Tupinambá, a qual comandava as danças e fumaças em torno de um ídolo de pedra, adornado com nariz, boca e cabelos, à semelhança dos maracás. Ídolo chamado *Tupanasu*, grande Deus. (VAINFAS; SOUZA, 2002, p. 19).

Os rituais de idolatria não eram exclusivos aos índios. Entre os negros encontramos o cerimonial do Acotundá, praticado nas Minas Gerais durante o século XVIII. A celebração se

dava em torno de um boneco espetado em uma ponta de ferro. O mesmo era colocado sobre um tapete pequeno em cima de travesseiros em cruces, em volta, panelas com ervas cozidas, ervas cruas e terra com mau cheiro. No ritmo do som e das danças, os negros proclamavam o boneco como o santo da terra natal (VAINFAS; SOUZA, 2002).

Além dos ritos de idolatria, os negros apreciavam também as atividades dos calundus, as superstições e as práticas de feitiçaria e mandingas. Silva (1994) explica que, geralmente, bastava um verniz católico como o batismo ou a adoção de um nome cristão, para que eles conquistassem a confiança dos padres.

A política adotada pelos clérigos em relação aos negros era ambígua. Se por um lado tentava-se implantar a disciplina religiosa, por outro, procuravam justificar os batuques, danças, cânticos e rezas como puro folclore.

Para Silva (1994), o fator que realmente despertava a preocupação dos padres era o caráter mágico da religiosidade africana. A manipulação de objetos sagrados, os sacrifícios de animais e as invocações secretas tinham como finalidades, prever o futuro, curar doenças, melhorar a sorte e transformar o destino das pessoas, práticas classificadas pela Igreja como diabólicas. Assim, todas as atividades identificadas com os sabás europeus<sup>41</sup> e caracterizadas por transe, adivinhações, sacrifícios e outras práticas mágicas eram vistas como bruxaria ou “magia negra”.

Dessa forma, muitos indivíduos se envolveram ao longo da história brasileira com cerimônias religiosas híbridas e elementos culturais de origens diversas. No Brasil, tornou-se hábito para boa parte da população, recorrer às simpatias, promessas, patuás, orações, feitiços e passes.

Condenado pela Igreja Católica, o imaginário popular passou a ser combatido pelos clérigos no início do século XX, pois promovia a aproximação dos fiéis junto às culturas afro-ameríndias, fundindo ao universo católico novas visões de mundo. Contudo, os esforços da igreja no sentido de se modernizar acabaram afastando ainda mais o povo de suas liturgias (MONTES, 1998).

Quando Camargo (1961; 1973) pesquisou as principais religiões brasileiras nas décadas de 1960 e 1970, o Brasil passava por um processo de mudanças socioeconômicas, reconhecidas pela crescente industrialização e urbanização, fatores apontados pelo autor como alguns dos principais motivos da secularização do país.

---

<sup>41</sup> Sobre os sabás, ver Ginzburg (1991).

Adotando o método funcional (função religiosa), Camargo classificou o catolicismo em duas categorias: o tradicional e o internalizado, ambos desenvolvidos em contexto rural e urbano. O internalizado, característico da época estudada pelo autor, apresentava proposta clara e consciente dos valores religiosos. Segundo ele, “[...] o conceito de internalização refere-se à maneira pela qual o fiel participa da vida religiosa, adotando seus valores, normas e práticas de modo consciente e deliberado” (CAMARGO, 1973, p. 77).

Entre as principais funções do catolicismo internalizado, Camargo (1973) destaca a adoção de novos padrões comportamentais adequados à modernidade (fraternidade e dignidade humana), a contestação por alterações na estrutura social e o valor da antiga religião como forma de tradicionalismo. No entanto, para esse pesquisador, tratava-se de um movimento consciente que desvinculava a Igreja Católica dos padrões tradicionais de comportamento e visava reformular não apenas a teologia, mas a ética e a pastoral, recorrendo, às vezes, às interpretações da Psicologia e das Ciências Sociais.

Ao criticar os antigos modos de vida, a Igreja se aproximava mais dos preceitos científicos e cristãos, encontrando obstáculos na própria natureza das normas sacrais. A modificação na postura da Igreja, analisada por Camargo, pode ser confirmada por meio do abandono do latim nas cerimônias litúrgicas, da celebração de missas informais, e da orientação dos fiéis sobre o real significado dos sacramentos do batismo e do matrimônio.

Camargo (1973) adverte que, com o início da urbanização e do processo secularizador da sociedade brasileira, mesmo passando por transformações, os rituais católicos mantiveram-se entre a maioria da população, contudo, só alcançavam notoriedade nos momentos de crise. Tal situação desencadeou uma grande preocupação por parte da Igreja Católica, na década de 1950, circunstância descrita pelo Pe. Júlio Maria (apud CAMARGO, 1973, p. 75):

[...] Mas o atraso do clero, concorrendo com o pequeno número de dioceses e a falta de pregação, o que podia e devia produzir? [...] o ensino e o estado das paróquias no Brasil, produziu a denegação do culto. Cerimônias que não edificam, devoções que não apuram a espiritualidade; novenários que não revelam fervor, procissões que apenas divertem; festas, enfim, que não aproveitam às almas nem dão glória a Deus – eis ao que está reduzido, geralmente, nas paróquias brasileiras, [...] A principal necessidade das paróquias brasileiras é a doutrinação; mas o nosso púlpito, se ainda fala, isto é, se faz panegíricos e sermões de festa, não ensina. Nas paróquias a maioria dos fiéis não tem idéia clara do que crê e pratica, não conhece o valor do sacrifício da missa; não sabe o que é um sacramento; não discerne as partes da penitência; não conhece senão literalmente o Decálogo [...].

O contundente texto do padre Júlio Maria comprova que em pleno século XX, parte dos desafios a serem enfrentados pelo catolicismo no Brasil seria decorrente da trajetória



popular, do descuido institucional (parte organizacional e deficiente sistema de evangelização) e desconhecimento doutrinário dos fiéis.

Não bastassem os problemas internos, com a modernidade, a Igreja Católica passa a enfrentar a concorrência de novas instituições. Porém, o maior desafio, na atualidade, para católicos e outros religiosos conservadores, é a incompatibilidade entre as concepções doutrinárias de outrora e os conceitos de ética e comportamento da contemporaneidade<sup>42</sup>.

Com o avanço científico, temáticas contemporâneas passaram a gerar polêmicas discussões entre lideranças religiosas tradicionais, autoridades laicas e representantes de diversas áreas da ciência<sup>43</sup>, o que implica prejuízo não só para católicos, os evangélicos históricos também têm demonstrado dificuldades nas questões relacionadas a homossexualidade e prostituição, entre outras.

Nesse contexto, surgem retóricas científicas (fundamentadas em conceitos espiritualistas) como alternativas não-religiosas capazes de promover o autoconhecimento. A título de exemplo entre as paraciências, abordaremos a Projeciologia (denominada posteriormente de Conscienciologia), liderada por Waldo Vieira, antigo parceiro de Chico Xavier no trabalho da psicografia<sup>44</sup>.

Baseados em concepções pertencentes ao universo de crenças espíritas (espírito, energia, vida pós-morte e existência de vida em outros mundos) os adeptos da Projeciologia tratam a teoria da reencarnação e a suposta existência do espírito como “fatos pretensamente científicos”.

O desenvolvimento da Conscienciologia pode demonstrar o revigoramento do *ethos* espírita no Brasil contemporâneo, ou seja, diferentemente dos dogmas católicos e da ortodoxia dos protestantes históricos, o espiritismo estaria se revestindo de novos discursos hipoteticamente mais racionalistas e adequados aos valores da atualidade.

A possível ampliação da cosmologia espírita ocorreria simultaneamente à exposição na mídia de assuntos como vida pós-morte, mediunidade, obsessão e premonição. Ao mesmo tempo, pesquisas brasileiras apontam elevados índices de pessoas que dizem acreditar em reencarnação<sup>45</sup>.

---

<sup>42</sup> No catolicismo, podemos destacar a condenação do uso do preservativo e o restrito papel da mulher na hierarquia eclesial. Entre os evangélicos conservadores, o visual recomendado e a proibição da transfusão de sangue (Testemunhas de Jeová).

<sup>43</sup> Assuntos como a legalização do aborto, as pesquisas na medicina envolvendo células-tronco ou o casamento entre pessoas do mesmo sexo geram impasses e aumentam as divergências entre religião e ciência.

<sup>44</sup> A Projeciologia será devidamente analisada no final do capítulo 3.

<sup>45</sup> Ver Carneiro e Soares (1992), Martins (2002), Novaes e Mello (2002), Sanchis (2006) e Tavares e Camurça (2006).

A intensa divulgação do espiritismo na mídia nos leva a crer que a visão de mundo construída pelas religiões mediúnicas no Brasil aparece entre as principais tendências da religiosidade brasileira na contemporaneidade. Além disso, a etiqueta kardecista aplicada pelos meios de comunicação aos temas do universo espírita deve-se ao reconhecimento do kardecismo como religião de classe média, condição adquirida após a construção do *continuum* mediúnico<sup>46</sup> e do aspecto racionalista adotado por Allan Kardec e representado, principalmente, por meio da reencarnação<sup>47</sup>.

Dessa forma, propomos, na sequência, um estudo sobre o espiritismo kardecista e seu “aspecto racionalista”, decorrente dos evolucionismos do século XIX e expresso por meio da reencarnação. Além disso, sua trajetória essencialmente cristã no Brasil (santidade e caridade) e o permanente diálogo com as diversas camadas sociais, movimentos religiosos e sistemas políticos, conferem ao kardecismo um caráter universal com possibilidades de atualizações teóricas e construções de novos imaginários.

### **1.7 Considerações Relativas à Secularização do Brasil**

Com o advento da modernidade, tornou-se comum entre sociólogos, a ideia de que o desenvolvimento econômico e científico dos países caminhava na contramão das religiões, fato que ocasionaria o irreversível processo de secularização.

No Brasil não foi diferente. Inspirados no legado weberiano, teóricos como Procópio Camargo na década de 1960 e seus atuais discípulos Antonio Flávio Pierucci e Reginaldo Prandi adotaram como base da discussão, a relação de fiéis com suas instituições de origem. Conseqüentemente, passaram a interpretar as buscas e experiências religiosas como indícios de descompromisso e desagregação institucional, ou seja, o declínio da religião seria resultado do possível “rompimento de relações” e das supostas “práticas mercadológicas” da atualidade.

---

<sup>46</sup> Entendemos o *continuum* espírita além da perspectiva de Camargo (1961; 1973), pois como Stoll (2002; 2003) e Lewgoy (2001) pensamos que o catolicismo constitui-se uma parte fundamental desse imaginário.

<sup>47</sup> Das religiões mediúnicas no Brasil, somente o kardecismo obteve na primeira metade do século XX, o reconhecimento de “alto espiritismo”, expressão que denota o tratamento preconceituoso dado pelas autoridades policiais às religiões de origem africana. Embora o movimento espírita tivesse contado com a participação das várias camadas sociais, a presença de militares, políticos e representantes da elite, deu aos kardecistas enorme vantagem sobre as demais religiões de transe. A prática da caridade somada à fundação da FEB (Federação Espírita Brasileira) e a teodiceia lógico-racional completa o modelo “ideal” de espiritismo descrito pelas lideranças policiais da época. Ao contrário, as crenças e rituais mágicos eram duramente perseguidos. Ver Giumbelli (1997) e Maggie (1992).

A necessidade de considerarmos a religiosidade do Brasil colonial nesse debate justifica-se pelo fato da História indicar uma variedade de atividades e crenças daquela época, resultantes de hibridismos e adaptações, herdadas de universos religiosos totalmente distintos. Essa tendência implicaria na construção e na manutenção de práticas e imaginários independentes das autoridades.

Assim, nas abordagens antropológicas, o trânsito e a busca religiosa não significam necessariamente ruptura, mas o complemento das necessidades pessoais. Além disso, a desvinculação estatal da Igreja Católica no Brasil, geralmente citada nas análises sociológicas como vestígio da secularização (NEGRÃO, 2005), passa a ser interpretada também como sinal da parcialidade do processo secularizador (ORO, 2006) e da sua improbabilidade (MARIANO, 2006)<sup>48</sup>.

A posição atual de Peter Berger, contrária às suas antigas concepções secularizantes, denota a complexidade da temática. Aliás, ao citar a trajetória intelectual de Berger, procuramos evidenciar o seguinte: As maiores dificuldades para interpretar o significado da religião na contemporaneidade são decorrentes das condições políticas e econômicas do mundo globalizado e dos históricos valores de cada povo.

Dito de outro modo, entendemos que a crise de autoridade das instituições religiosas não representa o declínio da religião no Brasil contemporâneo. Como vimos, a propensão em não acatar dogmas é histórica no país. O “compromisso institucional” pode ser questionado até mesmo durante a efervescência do período colonial<sup>49</sup>, tendência que nos incentiva pensar a religiosidade brasileira a partir das experiências.

Uma possibilidade de análise sobre a religiosidade do Brasil contemporâneo é focarmos o espiritismo kardecista como objeto de estudo. Além de ter contribuído para a construção do *continuum* mediúnico (CAMARGO, 1961; 1973), o kardecismo conserva suas raízes cristãs por meio dos laços com o catolicismo (LEWGOY, 2001; STOLL, 2002; 2003) e, ao mesmo tempo, corrobora com o desenvolvimento de movimentos ditos científicos (paracientíficos) a partir da teodiceia do carma (reencarnação), classificada por Weber como a de maior consistência lógico-racional (LEWGOY, 2006a; NEGRÃO, 2009).

---

<sup>48</sup> Para Negrão (2005), a separação da Igreja Católica do Estado brasileiro teria contribuído para a secularização da sociedade brasileira devido ao aparecimento de órgãos e repartições administrativas seculares. Oro (2006) pensa num processo secularizador parcial, já que o clero católico conseguiu manter alguns privilégios, enquanto Mariano (2006) entende que a ruptura acabou fortalecendo o catolicismo, pois sua romanização eliminou as tradições populares, o que significaria negar tal fenômeno.

<sup>49</sup> Ver Vainfas e Souza (2002).

## 2 A TRAJETÓRIA DO KARDECISMO NO BRASIL E SUA TEODICEIA RACIONALISTA<sup>50</sup>

Sugerimos, no primeiro capítulo, que o fator motivador da discussão sobre a secularização do Brasil contemporâneo resulta do antagonismo de duas abordagens: uma sociológica, centrada no papel sociopolítico das instituições religiosas e suas relações com os fiéis; a outra baseada nas experiências espirituais do indivíduo como indício da sobrevivência do sagrado.

Vista como produto do mercado global, a diversidade religiosa é citada pelos teóricos da primeira corrente como fator de “desagregação social”. Além disso, segundo eles, com o suposto desaparecimento da magia e a expansão do racionalismo, a religião perderia espaço nas sociedades modernas.

Tratando-se de Brasil, o auxílio da História nos pareceu essencial para o debate, pois as pesquisas que focam a religiosidade no período colonial indicam que as experiências e os hibridismos religiosos eram habituais entre os colonizadores, colonos, escravos e índios. Assim, procuramos demonstrar que historicamente as instituições religiosas (principalmente a Igreja Católica) tiveram dificuldade em “controlar” seus fiéis. A desinstitucionalização foi incentivada pela modernidade, mas não é uma consequência apenas dela.

Entendemos que, por meio das religiões de transe, podemos obter respostas parciais para essas questões, já que mesmo discriminada e perseguida, a prática da mediunidade se torna, na atualidade, uma das principais características da religiosidade brasileira.

Atualmente, a constituição de um segmento de religiões mediúnicas no Brasil continua representando resistência e adaptação de valores, sendo um valioso campo para pesquisas. Apesar das discriminações e perseguições históricas, a prática da mediunidade mantém-se como uma das características do campo religioso brasileiro. Além disso, a corrente kardecista, teoricamente racionalizada e legitimada por suas lideranças de classe média, desponta-se como condutora de uma teodiceia totalmente peculiar, baseada na concepção anticristã de reencarnação.

---

<sup>50</sup> Empregamos a palavra teodiceia conforme definição bergeriana, isto é, pensada como conjunto de argumentos capazes de explicar a organização e funcionamento (nomos) de uma sociedade. Como nos momentos de intenso sofrimento, os indivíduos buscam significados para suas angústias, a plausibilidade das teodiceias está relacionada às respostas dadas para as indagações de sentido. Uma função extremamente importante é a justificativa das desigualdades de poder, fato que muitas vezes acaba servindo de legitimações tanto para os privilegiados como para os desfavorecidos (BERGER, 1985).

Dessa maneira, procuraremos, neste capítulo, analisar a expansão do kardecismo no país e a formatação de sua teodiceia hipoteticamente lógica, atualmente presente entre novas cosmologias.

## 2.1 Aspectos Teóricos do Espiritismo Brasileiro

Analisar a presença do kardecismo junto às demais religiões de transe no Brasil e a consequente formação de um *continuum* mediúnico nas condições estabelecidas por Camargo (1961; 1973) pode contribuir para o surgimento de ideias e o enriquecimento teórico do espiritismo.

No entanto, quando Camargo estudou o kardecismo e a Umbanda, nas décadas de 1960 e 1970, a suposta identidade católica construída pelo espiritismo por meio do fenômeno Chico Xavier e seu comportamento santificado, não havia sido destacada por nenhum autor.

Atualmente, há fortes vestígios da presença católica no *continuum* não só por meio da Umbanda, como da vertente kardecista. Essa tendência nos motiva a considerar os pressupostos teóricos apresentados por Sandra Jacqueline Stoll e Bernardo Lewgoy em torno da biografia de Chico Xavier, maior representante espírita em território brasileiro.

Ao filtrar as práticas religiosas no Brasil, os kardecistas adotam a caridade como princípio adequado à tradição cristã. Além de contribuir para o processo de legitimação do movimento, as atividades humanitárias do espiritismo servem para aproximá-lo das demais religiões presentes no país.

Stoll (2002; 2003; 2004) explica que é o *ethos* católico que define o perfil religioso do kardecismo no Brasil em oposição ao modelo originalmente científico de Allan Kardec. A consolidação do movimento teria ocorrido, segundo ela, simultaneamente à projeção do médium Chico Xavier, transformado num verdadeiro fenômeno de popularidade a partir dos anos de 1940 e 1950<sup>51</sup>.

A primeira fase da vida do médium é caracterizada pela manifestação dos dons mediúnicos e revela uma trajetória de abandono, maus tratos, penitências, restrições e zombarias resultantes da visão católica de que o menino estava “com o diabo no corpo”. O conforto vinha dos conselhos do “espírito Maria João de Deus”, sua mãe falecida quando ele

---

<sup>51</sup> Sobre a biografia de Chico Xavier, ver Maior (2003).

tinha apenas cinco anos de idade, fato que indicaria a estreita relação maternal e lembraria, como no catolicismo, as aparições de Nossa Senhora.

A partir da conversão de Chico Xavier para o espiritismo, aos 17 anos, inicia-se o período de obediência, paciência e humildade. O encontro com seu guia espiritual Emmanuel, em 1931, marcaria o continuísmo de um perfil reconhecidamente católico devido, entre outros fatores, à firmação de um rígido contrato de trabalho com o mundo espiritual. O relacionamento de Chico com Emmanuel nos remete diretamente à história do catolicismo.

Ao avistar pela primeira vez o espírito de Emmanuel, Chico é orientado que, para exercer o serviço da mediunidade, era preciso respeitar três pontos básicos, ouvindo na sequência, a palavra “disciplina” ser repetida três vezes. A relação de ordem ritual é parecida com o histórico dos santos e extravasa para a vida cotidiana uma intimidade tipo filial. A autoridade do “guia” representa o modelo institucional católico fundamentado no preceito hierárquico de obediência. Além disso, Emmanuel aparece com trajés sacerdotais semelhantes às de um padre jesuíta (STOLL, 2004).

O comportamento de Chico Xavier ao longo da vida também se constitui, de acordo com Stoll (2002; 2003; 2004), num elemento imprescindível para a análise de sua biografia santificada. A humildade resulta da rígida disciplina imposta pela espiritualidade e, juntamente com a renúncia, isola o médium da sociedade. O modelo monástico do catolicismo é seguido ainda pela abdicação ao sexo, ao casamento e às riquezas materiais.

Segundo a antropóloga, a prática da caridade é personificada por meio das peregrinações de Chico Xavier até as famílias que viviam embaixo de uma ponte em Pedro Leopoldo, sua cidade de origem. Mais tarde, já em Uberaba, onde viveu até o falecimento em 2002, a atividade estende-se a bairros pobres, hospitais e presídios. A conduta de Chico emerge da ideia de que o modo de vida santificado resulta da doação, fundamento que surge do conceito de missão, elemento-chave da ética cristã de santidade.

A perspectiva de análise adotada por Stoll é reforçada por Lewgoy (2001), já que o autor parte das concepções de “renunciante” e “caxias” para definir o estilo de vida de Chico Xavier. Para esse analista, o médium, talvez tenha sido uma das únicas pessoas a se adequar de maneira totalmente resignada às normas de disciplina no mundo secular. Lewgoy aponta como indício, a resignação de Chico perante o incômodo nos olhos causado por uma catarata e a falta de amparo espiritual, para que ele não imaginasse ser um privilegiado.

A missão de transcrever uma série de 30 livros, ditada pelo “espírito Emmanuel”, acaba revelando que seu mentor espiritual havia contribuído com a Igreja Católica na

evangelização do Brasil, pois numa de suas encarnações, o “guia” teria sido o padre jesuíta Manoel da Nóbrega.

A recusa de presentes e doações, tais como a fortuna concedida em testamento pelo milionário Federico Figner e repassada para a Federação Espírita Brasileira e a inexistência de uma única falta em sua ficha funcional de auxiliar de serviços no Ministério da Agricultura, atestam o desapego material e a conduta ética do médium mineiro (LEWGOY, 2001). Na atualidade, as romarias até o túmulo de Chico Xavier em Uberaba, conservariam os traços eminentemente católicos construídos por ele em vida.

Apesar da inovação teórica de Stoll e Lewgoy sobre o possível vínculo entre kardecismo e catolicismo, o trabalho de Camargo continua sendo referência para qualquer pesquisa sobre o espiritismo no Brasil.

O conceito de *continuum* elaborado por Camargo (1961; 1973) visa delinear o segmento religioso proveniente das tradições africanas e da mistura de elementos kardecistas como mediunidade, reencarnação e evolução. Na ocasião, o autor defendeu o florescimento das religiões mediúnicas como correlato do processo de racionalização e secularização do país.

Em sua análise, Camargo (1973) estabelece o fenômeno mediúnico como fundamento central das modalidades inseridas no *continuum*, destaca a característica religiosa do kardecismo e defende, como principais funções do gradiente as práticas terapêuticas e a integração humana à sociedade industrial.

Quanto ao kardecismo, a maior contribuição de Camargo nos parece ser a observação dos aspectos simultaneamente religiosos e racionais e, principalmente, seu estabelecimento como um dos polos do *continuum*. Diferentemente de autores como Machado (1997) e Ortiz (1991), que postulam a supremacia religiosa do espiritismo kardeciano em detrimento do pensamento racionalista de Kardec, Camargo (1973) procura conciliar as duas tendências, justificando o racionalismo como resultado das transformações econômicas e sociais do país.

O caráter taumatúrgico e mágico dado ao kardecismo por elementos das classes populares é o argumento adotado pelos discípulos de Roger Bastide (1985) para explicar a adesão do povo ao movimento. Para Ortiz (1991), um dos principais teóricos que defende essa ideia, a aproximação dos representantes das camadas menos abastadas da população brasileira se justifica devido à magia que o kardecismo passou a ter entre eles.

Assim, o principal fator de conversão do espiritismo kardecista, segundo Ortiz (1991), é o poder de cura. Porém, o autor observa que após a integração do indivíduo na religião, ele acaba assimilando as racionalizações da instituição, de tal forma, que relega o problema terapêutico para um segundo plano.

No entanto, Ortiz (1991) entende que os kardecistas se distanciam das práticas mágico-religiosas negras, presentes, por exemplo, na umbanda. A oposição se processa em nível espiritual com a recusa da presença de entidades afro-ameríndias nos centros espíritas e pelas práticas habituais dos umbandistas em oferecer bebidas e charutos aos guias, realizar o despacho de Exu ou utilizar pólvora para eliminar os maus fluidos, atividades essas, consideradas rudimentares e toscas pelos adeptos do kardecismo.

Se entre os espíritas kardecistas é comum encontrarmos resistências às tradições mágicas de origem africana, Ortiz (1991) lembra que o mesmo não ocorre entre as religiões afro-brasileiras, em que o candomblé se sobressai na preservação dessa simbologia. Já a umbanda, na perspectiva desse autor, procura manter a magia por meio do discurso pseudocientífico, ou seja, há uma adaptação dos antigos valores africanos aos conceitos kardecistas para que sejam reconhecidos socialmente. Embora essas práticas passem por uma transformação, e daí a ideia da morte branca do feiticeiro negro, segundo o autor, o conteúdo originalmente afro é mantido.

Em sua pesquisa, Damazio (1994) também aponta a prática da medicina mágica como principal fator para a difusão das crenças espíritas<sup>52</sup>. Porém, não admite denominar como espiritismo as várias correntes que têm em comum a utilização da mediunidade. Sua justificativa parte do pressuposto de que *O Livro dos Espíritos* é considerado como uma espécie de Bíblia para os kardecistas, é ele que orienta e conduz seus seguidores a adotarem uma única cosmologia.

Um ponto de discordância de Lísias Negrão quanto aos critérios de Renato Ortiz, em relação às religiões mediúnicas e que merece ser destacado, é a possível influência religiosa moralizadora herdada do catolicismo pela umbanda. Para Negrão (1996), após filtrar os valores cristãos pelos próprios conceitos de caridade e evolução cármica, é o kardecismo que passa a desempenhar esse papel. Além disso, o discurso pseudocientífico que é cultivado em âmbito umbandista provém da tradição filosófica e científica da doutrina kardecista.

Outra possibilidade de interpretação lembrada por Negrão (2009) é o fato de muitos simpatizantes entenderem a doutrina de Allan Kardec como crença e não religião. Assim, a teoria kardecista da reencarnação constituir-se-ia, de acordo com esse autor, no cerne das crenças espíritas, extrapolando o *continuum* mediúnico. Segundo Negrão (2009), esse fator é compreensível pelo modo característico dos kardecistas aceitarem a morte como parte de um

---

<sup>52</sup> Consideramos como diferença básica entre a argumentação de Sylvania Damazio e Renato Ortiz, o fato da autora entender que a magia está arraigada na cultura brasileira, enquanto Ortiz, seguindo o mestre Bastide, classifica as práticas mágicas como costume das categorias populares da sociedade.



contexto religioso que se integra à vida por meio das gerações e do aperfeiçoamento espiritual, eliminando, assim, o medo de morrer.

Não é por acaso que a maioria dos adeptos esclarece que a opção pelo kardecismo deve-se ao poder de explicação da doutrina sobre os acontecimentos da vida e da morte, realidade que, segundo os espíritas, colocaria o espiritismo Kardeciano na órbita da ciência e da filosofia e não naquela da religião (NEGRÃO, 2009).

Assim, entendemos que as principais formulações teóricas relativas ao kardecismo no Brasil foram citadas nesse breve tópico. Foram esses conceitos que nos ajudaram a repensar a proposta elaborada por Camargo nos anos de 1960 e 1970. Afinal, são notáveis a influência de Chico Xavier para o desenvolvimento do espiritismo na segunda metade do século XX e a consistência lógico-racional da teodiceia kardeciana como opção para as aflições cotidianas de qualquer indivíduo, independentemente da religião de origem.

Se a teoria de Camargo, a nosso ver, revela-se insuficiente para a contemporaneidade, é porque a postura religiosa-racional do kardecismo citada por ele, passou por novos desdobramentos, os quais o autor não vivenciou.

Em outras palavras, entendemos que é a teodiceia do carma e da evolução espiritual que estabelece o rumo lógico-racional do *continuum*<sup>53</sup>. Ela orienta os fiéis e conduz o sagrado de maneira peculiar, chegando, atualmente, a incentivar seus seguidores a reivindicar o reconhecimento científico para a reencarnação.

Dessa forma, procuraremos, na sequência, desenvolver um estudo sobre o momento histórico da origem do kardecismo e, principalmente, a concatenação da teodiceia kardecista racionalizada e centrada na ideia da reencarnação.

Tal pesquisa se justifica pelo fato de entendermos que, na contemporaneidade, o discurso racional dos kardecistas, além de possibilitar o surgimento e o desenvolvimento de teorias seculares de autoconhecimento (Projeciologia), permanece juntamente com a visão mágica de outras religiões mediúnicas, constituindo e ampliando, cada um a seu modo, o *continuum* espírita, condição que leva muitos indivíduos com imaginários diferentes, a compartilharem o mesmo conceito, a possibilidade de vivências físicas em tempos e corpos diferentes.

---

<sup>53</sup> A doutrina kardeciana orienta os adeptos a ter uma postura condizente com a razão, já que os “espíritos de luz” e a codificação espírita dão respostas racionais para quase tudo. Nas religiões de origem africana, há mais espaço para as práticas que envolvem o mistério e a magia.

## 2.2 Entre o Místico e o Racional

Para compreendermos o espiritismo e as correntes espiritualistas do século XIX, devemos considerar as décadas precedentes e suas tendências. Além do racionalismo dos pensadores franceses, o século XVIII foi caracterizado, também, pela insatisfação. Não suportando mais as “verdades” estabelecidas pela ilustração, muitos indivíduos partiam em busca de respostas “convincentes”, procurando seitas e lojas misteriosas.

O momento histórico representado pelo início do século XIX é descrito por Machado (1997) como uma espécie de “renascimento do maravilhoso”. Em toda a Europa, magos, alquimistas e taumaturgos passaram a ser cortejados, ganhando enorme credibilidade por parte da população. De acordo com o autor, a discrepância entre racionalismo e misticismo é simbolizada pelas figuras de Voltaire coroado pela deusa Razão e Swedenborg conversando com os anjos nas ruas de Londres.

A historiadora Eliane Moura Silva (1997) coloca que, para a maioria dos especialistas em espiritualismo, todo o imaginário do século XIX perpassa as mentes de Swedenborg e Lavater. Segundo ela, em 1745, após a manifestação de um espectro, Swedenborg teria recebido a missão de ser o novo mensageiro de Deus. A partir daí, passou a conversar com espíritos e visitar diversos planos e dimensões espirituais.

Swedenborg construiu um imaginário próprio sobre a morte e o destino das almas. Seu discurso é fundamentado na existência de anjos, entidades espirituais e locais de habitação após a morte. Ele vislumbrava o mundo transcendental dividido em esferas e contemplava a condição do momento da morte como determinante no destino das almas<sup>54</sup>. Antes, porém, entendia que cada pessoa passava pelo mundo dos espíritos, localizado entre essas dimensões.

As principais contribuições de Swedenborg para os estudos sobre o espiritismo são as concepções do Mundo Invisível, dividido em três esferas e destinado a todos os mortos, a manutenção das individualidades, os encontros e deslocamentos espirituais, os impulsos e as projeções mentais. A visão de mundo do teórico se tornou uma alternativa para aqueles que recusavam os pressupostos científicos do Iluminismo ou não admitiam mais a escatologia cristã fundamentada na ideia de céu e inferno.

Se considerarmos que, há pelo menos cem anos, toda a Europa vinha enfrentando o absolutismo político, e que os valores religiosos predominantemente católicos eram

---

<sup>54</sup> Diferente do mundo dos espíritos, Swedenborg entendia o mundo espiritual como o céu e o inferno, destino dos anjos que eram as almas evoluídas e dos demônios, almas atrasadas.

duramente combatidos pelos filósofos iluministas, entenderemos a repercussão do pensamento de Swedenborg<sup>55</sup>.

Conan Doyle (1985) explica que, com a interpretação de Swedenborg, a morte se tornou um tema mais suave, pois a presença de seres celestiais passou a confortar os indivíduos e acabou com o sentimento de perda e a ideia de castigo eterno.

Adepto confesso do espiritismo, Doyle pede maior reconhecimento por parte dos espíritas para aquele que foi, a seu ver, o primeiro e maior dos médiuns modernos:

Verificou que o outro mundo, para onde vamos após a morte, consiste em várias esferas, representando outros tantos graus de luminosidade e de felicidade; cada um de nós irá para aquela a que se adapta a nossa condição espiritual. Somos julgados automaticamente, por uma lei espiritual das similitudes; o resultado é determinado pelo resultado global de nossa vida, de modo que a absolvição ou o arrependimento no leito de morte têm pouco proveito. Nessas esferas verificou que o cenário e as condições deste mundo eram reproduzidas fielmente, do mesmo modo que a estrutura da sociedade. Viu casas onde viviam famílias, templos onde praticavam o culto, auditórios onde se reuniam para fins sociais, palácios onde deveriam morar os chefes. (CONAN DOYLE, 1985, p. 38).

De acordo com Silva (1997), outros traços característicos do espiritualismo do século XIX, como o aperfeiçoamento das qualidades espirituais durante a vida material, a aproximação das almas, após a morte física, conforme as afinidades, a possibilidade de comunicação e a troca de pensamentos entre vivos e mortos, vêm do imaginário de Lavater. Denis (2006) chega a considerá-lo como o precursor de Allan Kardec<sup>56</sup>.

Entre 1778 e 1785, Paris se tornou palco do mesmerismo ou magnetismo animal, denominação usada pelo próprio mentor, o médico austríaco Franz Anton Mesmer. Segundo

<sup>55</sup> Desde o Renascimento e a Reforma Religiosa no século XVI, a Europa passava por transformações socioeconômicas, políticas e culturais. Após a Revolução Gloriosa na Inglaterra (1688) e o surgimento da máquina, o liberalismo e o pensamento científico alastraram-se por todo o continente. Na França, o ideal burguês fortaleceu-se e com as revoltas camponesas, conduziu o país ao momento mais marcante de sua História, a revolução de 1789.

<sup>56</sup> Pastor Johann Kaspar Lavater (1741-1801), filósofo, poeta e teólogo suíço. Além de entusiasta do mesmerismo em seu país, é considerado fundador da fisionomia, arte de conhecer a personalidade através dos traços fisionômicos. Escreveu célebres cartas a Imperatriz Maria Feodorawna, esposa do Imperador Paulo I da Rússia. Segundo Denis (2006), nessas cartas Lavater expressa ideias sobre o estado da alma após a morte: Dizia que a alma aperfeiçoa em sua existência material as qualidades do corpo espiritual, veículo com que continuará a existir depois da morte e pelo qual atuará em sua nova existência. Entendia que o homem colhe o que plantou e que cada alma separada do seu corpo se apresenta a si própria depois da morte, tal como ela é na realidade (individualidade). O bom espírito eleva-se até os bons e o perverso é empurrado para os maus, atendendo as leis das afinidades. Essas cartas escritas entre 1796 e 1798 foram enviadas de Zurique, onde conheceu o Conde e a Condessa do Norte, títulos usados pelo Grão-Duque da Rússia e sua esposa em sua viagem pela Europa. Estabelece também nas cartas, que a alma, depois de deixar o corpo, pode inspirar ideias a qualquer pessoa que esteja apta a recebê-las por escrito (psicografia). Nessas correspondências, teria encaminhado à Imperatriz cartas de um espírito.

Lantier (1971), Mesmer defendia a existência de um fluído universal que penetrava os corpos. Os efeitos eram parecidos aos de um imã.

Para o indivíduo estar saudável, tal substância magnética deveria fluir normalmente pelo corpo, caso contrário, o organismo apresentaria alguma espécie de anomalia. A cura do enfermo aconteceria quando o fluído magnético se restabelecesse normalmente. Para isso, Mesmer e seus seguidores usavam os dedos ou varetas como condutores. Uma carga adicional no ponto de desequilíbrio representava a retomada normal do fluxo, reequilibrando o organismo e restabelecendo a saúde.<sup>57</sup>

Após a morte de Mesmer, o magnetismo continuou. Machado (1997) explica que, em 1784, o Marquês de Puységur<sup>58</sup> percebeu que, por intermédio do hipnotismo, o magnetizado revelava conhecimentos surpreendentes. Alguns pacientes chegavam a apresentar poderes ilimitados.

Damazio (1994) relata que outros indivíduos ampliavam suas percepções durante o sono, dizendo enxergar o interior do corpo e a própria doença. Além disso, também conseguiam desenvolver a clarividência, comunicando-se com os mortos. As observações do Marquês de Puységur contribuíram para o aprimoramento da técnica, facilitando o contato com o mundo dos espíritos.

A homeopatia, teoria simultânea ao magnetismo animal, tem sua origem ligada às experimentações do médico alemão Samuel Hahnemann (1755-1843). Ele teria concluído que todo medicamento que produzisse uma série de efeitos em uma pessoa saudável, seria eficaz no tratamento desses mesmos sintomas em um enfermo. Dessa forma, os experimentos de Hahnemann também passariam a ter relações com a doutrina espírita.

Conforme descrito por Santos (2004), o alemão, ao constatar os efeitos de doses infinitesimais de substâncias nos remédios homeopáticos<sup>59</sup>, concebe a existência de uma dimensão não material relacionada a essas porções ínfimas e também ao corpo humano. Assim, o que liga o espiritismo à homeopatia é o conceito de medicamento criado por Hahnemann<sup>60</sup>. Esse postulado apareceria na doutrina espírita com o nome de perispírito.<sup>61</sup>

<sup>57</sup> Sobre o método de Mesmer, ver também Damazio (1994), Machado (1997) e Kloppenburg (2002).

<sup>58</sup> O Marquês de Puységur (1751-1825) foi um aristocrata francês. É conhecido como um dos fundadores da hipnose, denominada na sua época de magnetismo animal ou mesmerismo. Iniciou-se nessa prática por intermédio de seu irmão, o Conde de Chastenet, tornando-se em pouco tempo um reputado hipnotizador. Em 1785, chegou a dar curso sobre magnetismo para a sociedade maçônica francesa. Até a revolução de 1789, seu instituto de ensino de hipnose cresceu rapidamente, sendo fechado durante o período. No governo napoleônico tornou-se referência para os praticantes do hipnotismo. Embora tenha desenvolvido a técnica de indução hipnótica, sempre se definiu como discípulo de Mesmer.

<sup>59</sup> Quantidades tão minúsculas que passavam despercebidas em testes físicos ou químicos de verificação.

<sup>60</sup> Saúde e doença são entendidas na doutrina espírita como consequências do estágio moral e espiritual do espírito.

Em outras palavras, além dos imaginários de Swedenborg e Lavater, os conceitos de fluido universal e princípio vital defendidos, respectivamente, por Mesmer e Hahnemann, estão diretamente relacionados à doutrina espírita. Os teóricos, bem como seus conceitos, fundamentam duas concepções centrais do espiritismo, a mediunidade e a reencarnação. Vejamos a descrição de Cavalcanti (1983, p. 42-43) sobre o kardecismo, que corrobora com a relevância desses legados:

A pessoa, como o Espiritismo a concebe, é uma reunião de três elementos ou componentes básicos: o corpo, o perispírito e o Espírito. Nesse sistema de pensamento, a vida de cada Espírito é [...] uma sucessão de encarnações, desencarnações e reencarnações. [...] os Espíritos revestem-se temporariamente de um invólucro material percível, o corpo. O corpo é animado pelo mesmo princípio que anima os seres vivos não-dotados de inteligência, o princípio vital. [...] O espírito transcendente torna-se alma, e o corpo com seus órgãos torna-se o instrumento material de ação da inteligência que nele se encarna. Alma e corpo estão unidos por um laço semi-material, o perispírito. O perispírito, juntamente com outro elemento, o fluido universal, são os mediadores nas passagens e comunicações entre os dois mundos. [...] O fluido universal é o veículo do pensamento, sentimento e vontade dos Espíritos. [...] O corpo é fluido universal condensado e tangível, o perispírito é fluido universal numa forma imponderável e etérea. Quanto a natureza do Espírito, não foi ainda permitido aos homens conhecê-la. O perispírito compõe-se de duas partes: uma, mais grosseira que a morte, destrói libertando o Espírito, e a outra, mais sutil que o Espírito, o conserva. Desse modo, encarnado ou não, o espírito tem sempre seu perispírito, o intermediário de todas as sensações, o instrumento por meio do qual sua vontade se transmite ao exterior. Quando encarnado é através dele que o Espírito age sobre os órgãos do corpo. Quando desencarnado, o Espírito age por meio dele diretamente sobre o fluido universal. [...] Os fluidos, componentes de ambos os mundos, são assim os principais veículos do permanente intercâmbio que vigora entre Mundo Invisível [Espíritos desencarnados] e Mundo Visível [Espíritos encarnados].

Portanto, o espiritismo codificado por Allan Kardec surge em uma época caracterizada tanto pelo misticismo como pelas experiências e valorização das ciências. Os questionamentos do ser e do destino delimitavam uma fronteira na qual o sobrenatural ficava muito próximo do científico.

Na realidade, o verdadeiro nome de Allan Kardec, francês nascido em Lyon, era Hippolyte Léon Denizard Rivail (1804-1869). O pseudônimo pelo qual ficou conhecido mundialmente foi adotado em decorrência da codificação espírita e de sua suposta existência entre os druidas na Gália, revelação feita por um espírito chamado Zéfiro.

Rivail nasceu em uma família católica, estudou na Escola de Pestalozzi em Yverdon, Suíça, e desde cedo manifestou interesse pelas ciências e filosofia. Profundo conhecedor da

---

<sup>61</sup> Elemento semimaterial responsável, segundo Kardec, pela união entre espírito e matéria.

língua alemã, retornou à França após concluir os estudos, passando a traduzir diferentes obras de educação e moral, principalmente, as de Fénelon.

Desenvolveu importante trabalho como pedagogo, lutando pela democratização do ensino público. Manteve em sua residência, na Rua Sévres, entre os anos de 1835 e 1840, cursos gratuitos de Química, Física, Anatomia, Astronomia, entre outros. Chegou a criar um método de ensino e um quadro mnemônico sobre a História da França, facilitando a memorização das datas e acontecimentos de maior expressão do país. Também publicou várias obras sobre educação.

Em *Obras Póstumas*, Rivail revela que, em 1854, por intermédio do amigo e magnetizador Fortier, ouviu falar pela primeira vez das “mesas girantes”<sup>62</sup>, fenômeno muito comentado na época. Inicialmente não deu atenção, dedicando-se apenas ao magnetismo animal, do qual era estudioso, mas, futuramente, modificou seus posicionamentos, conferindo devida atenção ao fato.

A partir de maio de 1855, passou a se interessar efetivamente pelas mesas girantes. A partir de então, convencendo-se de que os movimentos e respostas eram decorrentes de manifestações espíritas, concentrou-se na criação de uma proposta fundamentada nos conhecimentos científicos, filosóficos e morais, e que fosse capaz de compreender a realidade. No entanto, sua preocupação era não negligenciar a investigação empírica do conhecimento, nem a dimensão espiritual do homem.

Assim, publicou, em 18 de abril de 1857, *O Livro dos Espíritos*, que além de ser o primeiro livro da codificação espírita, também pode ser considerado o marco da fundação do espiritismo.

A doutrina espírita resulta das comunicações mediúnicas de Allan Kardec com os seus “guias espirituais”. Foi assim que ele obteve respostas para questões previamente elaboradas sobre os mais diversos temas. O resultado de seu método aparece, nitidamente, em seu primeiro trabalho como codificador, pois *O Livro dos Espíritos* é composto do início ao fim por perguntas, respostas e comentários.

Considerado pelos seguidores como a terceira revelação de Deus<sup>63</sup>, o espiritismo é composto por princípios já pregados anteriormente em outras religiões. Silva (1997) destaca que

---

<sup>62</sup> Prática muito utilizada pelos europeus no século XIX para comunicar-se com os espíritos. Santos (2004) explica que o movimento espalhou-se pelo mundo devido aos acontecimentos em 1848, em Hydesville, Estados Unidos, envolvendo as irmãs Margaret e Katie Fox. Após ouvir barulhos estranhos, elas criaram uma técnica a qual os espíritos, por intermédio de pancadas e movimentos na mesa, respondiam questões elaboradas por um grupo de pessoas sentadas em torno dela.

<sup>63</sup> Para os espíritas, Deus manifestou-se primeiramente por intermédio de Moisés e depois com Jesus Cristo. A terceira revelação divina veio por meio das comunicações dos espíritos com Allan Kardec.

o próprio Kardec – após conferir o conteúdo doutrinário apresentado por seus mentores espirituais em *O Livro dos Espíritos* – não encontrou novidades quanto às demais religiões. Para o codificador, o diferencial estava nas comprovações científicas, elemento capaz de combater o materialismo e aproximar a humanidade, garantindo o progresso moral e intelectual.

A dedicação de Kardec levou-o a concluir, em praticamente uma década (1860), a base doutrinária do espiritismo. Em 1860, descreveu o caráter científico da doutrina em *O Livro dos Médiuns*. Relatou em *O Evangelho Segundo o Espiritismo* (1864), o aspecto moral dos ensinamentos. Trouxe novas revelações, em 1865, sobre as penas após a morte, com a publicação de *O Céu e o Inferno*. Com *A Gênese* (1868), anunciou as leis universais verificadas nos fenômenos espíritas (SILVA, 1997).

Como dissemos, o espiritismo traz, em sua essência, traços de outras religiões, sobretudo as orientais, como o hinduísmo e o budismo. Contudo, o trabalho de Kardec e a atualização teórica sobre certas concepções religiosas são, para nós, os elementos de análise mais importantes da doutrina. Comungando com as ideias de Stoll (2003), consideramos as hipóteses da imortalidade da alma e a reencarnação como as mais significativas revisões conceituais de Kardec.

Entendemos que todo o sistema de crença no espiritismo gira em torno da reencarnação. É a pluralidade das existências que possibilita a Kardec juntar os elementos religiosos trazidos pelos espíritos nas sessões mediúnicas, os questionamentos filosóficos e as descobertas científicas da época.

Segundo Stoll (2003), o reconhecimento científico e filosófico, tão reivindicado pelos kardecistas, deve-se, inclusive, a alguns expedientes adotados por Allan Kardec. A evolução, concepção central da doutrina, é a característica principal das ciências do século XIX. A possibilidade de atualização do conteúdo elimina a ideia tradicional dos dogmas. Os diversos seguimentos de espíritos<sup>64</sup> e a influência positivista na objetividade das questões e generalização das respostas dão um novo formato às entrevistas. As constantes referências sobre as evidências empíricas, as citações de passagens bíblicas e as teorias inovadoras da época resultam em um confronto de pensamentos, prática comum nos meios acadêmicos.

A descrição de Stoll (2003) sobre a metodologia de Kardec é de grande valia para entendermos a amarração teórica da doutrina espírita e sua aparência religiosa, filosófica e científica. Contudo, entendemos que a teodiceia do carma é o elemento principal de todo o

---

<sup>64</sup> Na codificação kardeciana encontramos referências aos mitos da antiguidade Sócrates, Platão e Aristóteles. A Igreja Católica e o cristianismo são representados por São Luís, Santo Agostinho e o apóstolo Paulo. Nomes como Fénelon e Hahnemann, comuns a Rivail também são citados.

trabalho, é ela que possibilita a formatação da obra pelo codificador, apesar dessa função ter passado despercebida pelos estudiosos do espiritismo.

A possibilidade de termos sucessivas existências físicas é a chave de toda a formulação doutrinária espírita. Praticamente todos os temas citados na obra de Allan Kardec, como a atual situação moral e espiritual do ser, o destino após a morte, a lei de ação e reação, as desigualdades sociais, os sofrimentos, as deficiências físicas e mentais ou a genialidade de algumas crianças, são justificados por meio das inúmeras reencarnações.

Em outras palavras, a hipótese da pluralidade de vidas tem como função atar todo o conteúdo revelado pelos mentores espirituais de Kardec, conferindo uma aparência racional para as questões teológicas e filosóficas. Toda a revelação obtida por Kardec mediante as comunicações mediúnicas está firmada na teoria cármica.

Ao classificar o método experimental e dedutivo das sessões espíritas como científico, Kardec consegue racionalizar os conceitos religiosos conforme previsão de Weber (1991). Contudo, toda a cosmologia kardecista e organização do conteúdo doutrinário estão diretamente ligadas à possibilidade do renascimento físico.

Verificando os textos específicos de Kardec sobre reencarnação, podemos constatar que a composição do sistema espírita é estabelecida a partir dessa hipótese, considerada por seus guias espirituais uma lei universal.

Embora os seguidores não atribuam a Kardec um perfil profético, conforme o pensamento weberiano<sup>65</sup>, podemos afirmar que, ao postular as condições de revelação divina e de ciência, o espiritismo se torna uma opção religiosa testemunhada e condizente com a modernidade e as inovações científicas.

Em *O Livro dos Espíritos*, Deus é descrito como um ser infinitamente superior e incapaz de ser compreendido por qualquer criatura da Terra<sup>66</sup>. Representado como o que há de mais misericordioso no universo, o Criador está sempre disposto a perdoar seus filhos com uma nova oportunidade de vida, o que proporcionaria a evolução da alma.

Na segunda parte d'*O Livro dos Espíritos*, quatro capítulos são dedicados exclusivamente à reencarnação dos mortos. No primeiro deles, intitulado “Da encarnação dos Espíritos”, Kardec (1993a) comenta que os argumentos filosóficos e religiosos do espiritismo adquirem caracteres científicos devido, não apenas ao raciocínio lógico, mas principalmente às manifestações reais dos seres de além-túmulo<sup>67</sup>.

<sup>65</sup> A doutrina espírita é considerada pelos adeptos uma revelação dos espíritos e não uma profecia de Kardec.

<sup>66</sup> A complexidade da natureza e o estágio espiritual pouco desenvolvido dos terráqueos impedem qualquer compreensão sobre o Criador.

<sup>67</sup> Nossa análise está centrada nos comentários do codificador. O fato de esses textos serem atribuídos ao próprio Kardec nos possibilita uma melhor compreensão de seu imaginário e a importância na construção da doutrina espírita.



Observamos, assim, que os fenômenos espíritas, ao contrário dos princípios doutrinários, são considerados como fatos reais inquestionáveis<sup>68</sup>. Dessa forma, a aparência científica do espiritismo é construída a partir da mediunidade, que resulta de uma técnica supostamente experimental, possibilitando que os testemunhos dos espíritos sejam tratados como a mais pura realidade.

O sistematizador relaciona o horror causado pela morte com o fato dos indivíduos materialistas acreditarem no fim definitivo. Dessa forma, o espiritismo busca solucioná-lo dando um novo significado para a morte, isto é, a ideia de passagem para outro plano espiritual elimina a ameaça do término existencial.

A visão que Kardec tinha em relação à morte e seu efeito sobre os indivíduos sem religião, nos remete ao pensamento de Berger (1985), ou seja, a morte analisada como a maior das causas marginais de uma sociedade<sup>69</sup> e de Geertz (1989), pois vista como motivo de sofrimento e dor, ela aproxima as pessoas da religião.

Como não há nada que se equipare à religião, no sentido de legitimar a morte (BERGER, 1985), a teodiceia kardeciana visa eliminar a ameaça do abismo eterno e estabelece a conduta na Terra como principal critério para a felicidade futura dos seres de além-túmulo.

Além de recorrer aos ensinamentos religiosos para justificar o continuísmo existencial, Kardec (1993a, p. 111) sugere uma reflexão de caráter filosófico:

[...] A religião ainda nos ensina que seremos felizes ou desgraçados, conforme ao bem ou ao mal que houvermos feito. Que vem a ser, porém, essa felicidade que nos aguarda no seio de Deus? Será uma beatitude, uma contemplação eterna, sem outra ocupação mais do que entoar louvores ao Criador? As chamas do inferno serão uma realidade ou um símbolo? A própria Igreja lhes dá esta última significação; mas, então, que são aqueles sofrimentos? Onde esse lugar de suplício? [...].

Para o codificador, o espiritismo é contrário às probabilidades e ficções, não podendo assim, ser concebido como uma simples religião. Para ele, além do raciocínio, temos manifestações espíritas reais (obra codificada) que confirmam as versões dos seres do outro mundo sobre o futuro pós-morte:

---

<sup>68</sup> Um dos princípios da doutrina espírita consiste exatamente no questionamento do conteúdo e na flexibilidade das respostas. Para Kardec, as religiões que não acompanhassem as descobertas científicas ficariam isoladas e atrasadas em relação às ciências. Assim, o importante era estar aberto às inovações e repudiar quaisquer ideias dogmáticas.

<sup>69</sup> Para Berger (1985), as causas marginais (divórcio, doenças ou morte) podem provocar o estado de anomia ou desordem social.

[...] e a missão do Espiritismo consiste precisamente em nos esclarecer acerca desse futuro, [...] não mais pelo raciocínio somente, porém, pelos fatos. Graças às comunicações espíritas, não se trata mais de uma simples presunção, de uma probabilidade sobre a qual cada um conjecture à vontade, que os poetas embelezem com suas ficções, ou cumulem de enganadoras imagens alegóricas. É a realidade que nos aparece, pois que são os próprios seres de além-túmulo que nos vêm descrever a situação em que se acham, relatar o que fazem, facultando-nos assistir, por assim dizer, a todas as peripécias da nova vida que lá vivem e mostrando-nos, por esse meio, a sorte inevitável que nos está reservada, de acordo com os nossos méritos e deméritos [...]. (KARDEC, 1993a, p. 111).

A versão espírita visa sempre racionalizar o espiritual. Todo argumento religioso não confirmado pelos espíritos “não tem lógica”<sup>70</sup> e deve ser descartado. Léon Denis (1989, p. 34), um dos principais discípulos de Kardec, corrobora com nossa interpretação:

Há duas coisas na doutrina dos Espíritos: - uma revelação do mundo espiritual e uma descoberta humana, isto é, de uma parte, um ensinamento universal, extraterrestre, idêntico a si mesmo nas suas partes essenciais e no seu sentido geral; da outra, uma confirmação pessoal e humana, que continua a ser feita segundo as regras da lógica, da experiência e da razão.

O *ethos* kardeciano apresenta, assim, uma combinação de argumentos religiosos racionalizados. Além disso, o fato de o kardecismo pregar a reencarnação e a possibilidade de comunicação com os espíritos não permite ao pesquisador descrevê-lo apenas como mais uma vertente dos espiritismos<sup>71</sup>.

No Brasil, por exemplo, as particularidades do espiritismo kardecista nos fazem pensá-lo como parte de um *continuum* junto às demais religiões mediúnicas (CAMARGO, 1961; 1973). Porém, a consistência lógico-racional de sua teodiceia misturada aos traços do catolicismo (LEWGOY, 2001; STOLL, 2002; 2003) amplia suas possibilidades de conversações e o coloca em polo oposto às religiões mais africanizadas e mágicas<sup>72</sup>.

Cavalcanti (1983) entende que o segredo da cosmologia kardecista está na oposição e no complemento entre o Mundo Invisível com o Mundo Visível. Para a autora, a realidade religiosa do espiritismo surge dessa relação, pois é a esfera transcendental que dá sentido ao mundo material.

<sup>70</sup> Kardec busca legitimar os conceitos como lógicos ou não a partir dos testemunhos dos espíritos e também dos conhecimentos experimentais de sua época.

<sup>71</sup> Ao contrário do kardecismo, o espiritismo na Inglaterra não prega a reencarnação. Essa opção dos ingleses cria uma enorme disparidade entre os dois movimentos. Ver Conan Doyle (1985).

<sup>72</sup> A Umbanda, citada por Camargo (1961; 1973) como um dos polos do *continuum* mediúnico no Brasil é interpretada por Negrão (1996) como extensão do kardecismo. O candomblé estaria, segundo esse autor, mais próximo das tradições africanas, devido ao aspecto mágico mais acentuado.

A autora entende que a relação entre os dois mundos se dá por meio de um eixo sincrônico, em alusão aos permanentes contatos entre seres de diferentes planos espirituais, e um eixo diacrônico, devido às passagens que os espíritos fazem de um mundo para outro por meio das reencarnações.

A interpretação de Cavalcanti concentra-se nos dois princípios mais relevantes da doutrina espírita. Afinal, mediunidade e reencarnação são responsáveis, no entendimento da autora, pelo permanente contato entre os dois mundos. Acrescentaríamos, ainda, que por intermédio das sessões mediúnicas e do suposto método experimental aplicado por Kardec, que é construída a imagem científica do espiritismo, enquanto a pluralidade existencial constitui-se na principal força legitimadora da teodiceia espírita.

Assim, no espiritismo, a vida pós-morte é “comprovada cientificamente” por meio das comunicações mediúnicas, além disso, a possibilidade de melhoramento espiritual e moral de cada um são garantidas com a lei universal das múltiplas existências físicas.

O segundo capítulo d’*O Livro dos Espíritos* sobre a temática é denominado “Da pluralidade das existências”. Segundo os comentários de Kardec (1993b), a justiça de Deus só é possível com a reencarnação, porque ela garante o melhoramento individual, é imparcial, explica o futuro e renova as esperanças de todos.

O desenvolvimento moral e espiritual do planeta Terra é relacionado por Kardec (1993b) às condições de seus habitantes, já que o progresso de todos os “mundos habitados” acompanha o de seus moradores<sup>73</sup>.

É importante observarmos que, no espiritismo, essa escala evolutiva desenvolve-se também em outros planos ou mundos físicos, já que os espíritos podem reencarnar em outros planetas. Dessa forma, a Terra é apenas um, entre vários locais habitados e sua condição de inferioridade e sofrimento é justificada por Kardec (1993b) devido à presença de raças inferiores<sup>74</sup>.

No espiritismo, o evolucionismo abrange uma dimensão enorme. Classificada como mundo de expiações, a Terra abriga espíritos com graus distintos de evolução. Considerando que, para chegarmos ao estágio terráqueo, podemos ter passado por experiências físicas em

<sup>73</sup> O espiritismo prega a existência de vários mundos habitados. Assim como os espíritos, esses mundos também são caracterizados de acordo com o progresso moral e espiritual de seus habitantes. A Terra ainda é considerada um mundo de expiação e sofrimento. Segundo as informações mais recentes obtidas por médiuns por meio da psicografia, o planeta já estaria se transformando. Os espíritos que não acompanharem essa evolução terão que reencarnar futuramente num outro mundo para não impedir a evolução natural da Terra. Damazio (1994) entende que o evolucionismo das espécies e o progresso humano são duas das principais ideias defendidas por Allan Kardec n’*O Livro dos Espíritos*. Para a autora, enquanto Comte acreditava na evolução do homem apenas no plano físico, Kardec recorre à dimensão espiritual como complemento desse percurso.

<sup>74</sup> Sobre as teorias raciais do século XIX, ver Schwarcz (2005).

locais mais atrasados e que para alcançarmos a perfeição espiritual deveremos renascer em moradas mais desenvolvidas. Nessa perspectiva, o ciclo evolutivo parece infinito.

Em nenhum momento Kardec (1993b) põe em dúvida a justiça divina. Contudo, sua exposição favorável ao Criador é fundamentada não apenas na hipótese da reencarnação, mas, principalmente, na contestação da teoria contrária a ela. Segundo o codificador espírita, uma questão insolúvel sem o renascimento físico é a morte de crianças em tenra idade.

Convicto sobre a vida pós-morte, Kardec (1993b, p. 134) passa a defender a justiça divina e a reencarnação a partir de questionamentos teóricos lógico-rationais:

Se uma única existência tivesse o homem e se, extinguindo-se-lhe ela, sua sorte ficasse decidida para a eternidade, qual seria o mérito de metade do gênero humano, da que morre na infância, para gozar, sem esforços, da felicidade eterna e com que direito se acharia isenta das condições, às vezes tão duras, a que se vê submetida a outra metade? [...] Aliás, não é racional, considerar-se a infância como um estado normal de inocência. Não se vêem crianças dos piores instintos, numa idade em que ainda nenhuma influência pode ter tido a educação? Algumas não há que parecem trazer do berço a astúcia, a felonía, a perfídia, até pendor para o roubo e para o assassinio, não obstante os bons exemplos que de todos os lados se lhe dão? [...].

O codificador continua expondo suas ideias por meio de argumentações filosóficas:

[...] Donde, porém, provirão instintos tão diversos em crianças da mesma idade, educadas em condições idênticas e sujeitas às mesmas influências? Donde a precoce perversidade, senão da inferioridade do Espírito, uma vez que a educação em nada contribuiu para isso? As que se revelam viciosas, é porque seus Espíritos muito pouco hão progredido. Sofrem então, por efeito dessa falta de progresso, as consequências, não dos atos que praticam na infância, mas dos de suas existências anteriores. Assim é que a lei é uma só para todos e que todos são atingidos pela justiça de Deus. (KARDEC, 1993b, p. 134).

Assim, o conteúdo doutrinário espírita é reforçado pelos comentários do próprio Kardec por meio de perguntas e dúvidas comuns a qualquer indivíduo racional de sua época, questões que, segundo ele, não tinham respostas em outras religiões.

Ao adotar Jesus Cristo como exemplo de vida e de perfeição espiritual<sup>75</sup>, o kardecismo se compara às demais religiões cristãs. Contudo, uma característica peculiar o coloca, ao mesmo tempo, na contramão do cristianismo e de sua essência doutrinária. Ao rejeitar a ideia cristã de que a salvação humana resulta dos sofrimentos e da morte do Cristo redentor, o

---

<sup>75</sup> Um princípio defendido no Kardecismo é que, por meio das reencarnações, todos os filhos de Deus podem alcançar a perfeição moral e espiritual como Jesus Cristo. Afinal, se o Cristo não tivesse alcançado sua perfeição pelos próprios esforços onde estaria a justiça do pai?

espiritismo demonstra, uma vez mais, seu poder de adaptação teórica por meio da reencarnação.

No espiritismo kardeciano, as perguntas filosóficas sobre os problemas existenciais e as revelações oriundas das comunicações espirituais servem para reafirmar a existência de Deus e suas leis universais. Porém, a maior parte das respostas para os dilemas do dia a dia é fundamentada na crença das múltiplas existências físicas.

A questão 222 se constitui, também, em um dos importantes capítulos d'*O Livro dos Espíritos* sobre a reencarnação. Nesse extenso comentário de 11 páginas, Kardec (1993c) adota, novamente, o método comparativo como recurso para suas considerações.

O referido capítulo é imprescindível para a análise do conceito kardecista de reencarnação. Apesar dos espíritas considerarem a doutrina como revelação do mundo espiritual, a influência de Kardec é notável, visto que ele mesmo declara que a credibilidade da crença não decorre apenas dos ensinamentos dos espíritos, mas das probabilidades favoráveis.

As observações de Kardec (1993c) partem do pressuposto religioso da existência de vida pós-morte e vão se caracterizando pela forte argumentação filosófica. Ele explica que não havendo reencarnação, a única possibilidade é a de Deus ter criado a alma juntamente com o corpo, o que deixaria, segundo o francês, algumas perguntas sem respostas:

1° Por que mostra a alma aptidões tão diversas e independentes das idéias que a educação lhe fez adquirir?

2° Donde vem a aptidão extranormal que muitas crianças em tenra idade revelam, para esta ou aquela arte, para esta ou aquela ciência, enquanto outras se conservam inferiores ou medíocres durante a vida toda?

3° Donde, em uns, as idéias inatas ou intuitivas, que noutros não existem? [...]. (KARDEC, 1993c, p. 148).

Esses questionamentos, elaborados por Kardec (1993c) contribuem muito para a obra com o intuito de justificar a reencarnação. Assim, além do conteúdo atribuído aos espíritos, parte da doutrina vem do imaginário do próprio codificador, expressa em forma de comentários, comparações e interrogações filosóficas. Como Kardec dá uma aparência científica para o espiritismo, por intermédio da mediunidade (método comparativo) e do evolucionismo universal e natural, o lado religioso do kardecismo fica reservado a Deus e aos traços cristãos.

Como nem todas as correntes espíritas são adeptas da reencarnação<sup>76</sup>, tampouco as religiões cristãs, uma possibilidade de justificativa para a adoção dessa crença pelo espiritismo francês é o contexto cultural e científico da época<sup>77</sup>.

O fato de, na Inglaterra, o espiritismo não ter adotado a reencarnação, levou Denis (1989) a contestar as mensagens mediúnicas naquele país. Para ele, as contestações referentes à pluralidade das existências sempre vieram de espíritos pouco adiantados que sempre retornaram à vida material sem a menor consciência.

Para esse discípulo de Kardec, a crença dos protestantes ortodoxos no julgamento eterno leva-os a se fecharem para outros conhecimentos após a morte. Diferentes dos católicos, que acreditam no purgatório como lugar indefinido no qual a alma possa resgatar as dívidas por meios incertos, os puritanos têm a necessidade de combater qualquer aprendizado diverso daquele adquirido na última experiência física.

Ao contrário da Inglaterra, a criação de um método composto por perguntas, experiências, confirmações e filtragens, permitiu a Kardec e seus discípulos darem um formato científico para o espiritismo francês, daí a importância de sua obra e a sistematização do conteúdo.

Essa combinação de técnicas, exposta anteriormente, resulta em um conjunto de princípios religiosos com aparência científica, capaz de solucionar as principais dúvidas e legitimar os sofrimentos humanos. Entre os elementos doutrinários, a reencarnação aparece como o principal deles, já que amarra toda a argumentação teórica, criando uma teodiceia extremamente racionalista.

No kardecismo, as desigualdades morais, físicas, mentais e sociais passam a ser explicadas a partir de outras supostas vidas. Para Kardec (1993c), a “inferioridade de algumas raças”, tão discutida pelas teorias raciais do século XIX, era justificada por meio da reencarnação. Segundo ele, não é obra do acaso a criação de duas raças tão diferenciadas como a hotentote<sup>78</sup> e a caucásica. A diversidade humana é explicada pelos diferentes graus de evolução espiritual e a busca incessante da perfeição.

---

<sup>76</sup> Conan Doyle (1985) afirma que, na Inglaterra, os espíritas não chegaram a uma conclusão sobre a reencarnação. Como não obtiveram comprovação científica nem consenso entre os espíritos (mediunidade) preferiram excluí-la do espiritismo inglês.

<sup>77</sup> Alexander Aksakof, num artigo sobre o grupo de Allan Kardec (*The Spiritual Magazine*, 1876), indica que a reencarnação era bem divulgada na França. Entre outros trabalhos, ele destaca “A Pluralidade das Existências” de M. Pezzani (CONAN DOYLE, 1985). Além disso, o século XIX foi caracterizado por várias teorias científicas pautadas no evolucionismo.

<sup>78</sup> Conhecidos também como khoisan ou bosquímanos, os hotentotes pertencem a uma família de grupos étnicos existentes na região sudoeste da África que partilham algumas semelhanças físicas e linguísticas. Aparentemente, estes povos têm uma longa história, mas atualmente existem apenas pequenas populações no deserto do Kalahari, na Namíbia.

Depois das considerações sobre as aptidões inatas, Kardec (1993c, p. 150) volta a questionar a vida pós-morte sem a teoria das múltiplas existências:

1ª Se a nossa existência atual é que, só ela, decidirá da nossa sorte vindoura, quais, na vida futura, as posições respectivas do selvagem e do homem civilizado? Estarão no mesmo nível, ou se acharão distanciados um do outro, no tocante à soma de felicidade eterna que lhes caiba?

[...] 3ª O que praticou o mal, por não ter podido instruir-se, será culpado de um estado de coisas cuja existência em nada dependeu dele?

[...] 5ª Que sorte aguarda os que morrem na infância, quando ainda não puderam fazer nem o bem, nem o mal? Se vão para o meio dos eleitos, por que esse favor, sem que coisa alguma hajam feito para merecê-lo? Em virtude de que privilégio eles se vêem isentos das tribulações da vida?

Por intermédio de termos e teorias científicas do século XIX, é possível identificar a influência do contexto histórico-cultural no discurso de Allan Kardec<sup>79</sup>. Além disso, o método dedutivo aplicado por ele nas comunicações mediúnicas aparece nitidamente no conjunto da obra.

Apesar das revelações espirituais e do suposto procedimento experimental terem conferido um aspecto científico para o espiritismo, Kardec (1993c) “escorrega” nas palavras ao afirmar que, independentemente dos testemunhos dos espíritos, a crença na reencarnação é uma consequência do raciocínio lógico obtido com as comparações. Já no final do texto, deparamo-nos com o seguinte pensamento:

Temos raciocinado, abstraído, como dissemos, de qualquer ensinamento espírita que, para certas pessoas, carece de autoridade. Não é somente porque veio dos Espíritos que nós e tantos outros nos fizemos adeptos da pluralidade das existências. É porque essa doutrina nos pareceu a mais lógica e porque só ela resolve questões até então insolúveis. (KARDEC, 1993c, p. 152).

Na perspectiva de Damazio (1994), essa passagem demonstra que a aceitação da reencarnação por Kardec não aconteceu de imediato, mas resultou de profunda reflexão. A constatação de particularidades no espiritismo como a afirmação da individualidade, o processo contínuo da perfeição e a rejeição da metempsicose<sup>80</sup> reforçam a ideia de reformulação teórica.

<sup>79</sup> Termos como “selvagens”, “civilizados”, “instrução” ou “civilização” usados por Kardec refletem bem o discurso dos teóricos evolucionistas do século XIX. As preocupações referentes à humanidade, sua origem e diversidade são as mesmas.

<sup>80</sup> Doutrina segundo a qual a mesma alma pode animar sucessivamente corpos diversos, tanto de homens, como de animais e vegetais.

No quarto capítulo d'*O Livro dos Espíritos*, relativo à reencarnação, Kardec (1993d) obtém explicações dos espíritos sobre o processo de volta à vida física. Em seus comentários, o codificador analisa e complementa as orientações recebidas, não se preocupando em justificar a teoria como nos capítulos anteriores.

Kardec (1993d) compara a volta à matéria a uma espécie de aprisionamento, pois é a única forma do espírito apressar sua purificação. Além disso, a incerteza de sucesso na nova jornada causa agonia e sofrimento. Porém, já encarnado, o indivíduo passa a demonstrar todas as faculdades adquiridas ao longo de suas existências.

Se por um lado, o espiritismo tranquiliza as pessoas devido à concepção de eternidade e de melhoramento espiritual, por outro, busca conscientizá-las de que os efeitos futuros num outro plano existencial são determinados pelos atos de cada um. A reencarnação não é descrita como castigo, mas como uma forma de resgate dos erros cometidos em outras vidas, uma lei universal para aprimorar os dons e a índole.

A valorização das individualidades é parte crucial da teodiceia espírita. Cada um escolhe o percurso que melhor atenda às suas necessidades na Terra. Se faltar sabedoria ou merecimento para a escolha das provas, os seres mais evoluídos intercedem junto aos necessitados.

Assim, o kardecismo consegue se impor como religião legitimadora contra as causas marginais da sociedade. Os problemas pessoais são justificados como meros instrumentos da espiritualidade para o aperfeiçoamento individual. Dessa forma, no espiritismo, as deficiências físicas, as carências materiais, as doenças e as decepções mundanas são consideradas como as provas mais simples de serem vencidas. Por outro lado, a beleza, a riqueza, os altos cargos e posições sociais podem conduzir as pessoas à vaidade, ao orgulho e ao egoísmo, retardando a marcha evolutiva.

Kardec (1993d) explica, ainda, que o esquecimento das outras encarnações é uma dádiva do criador, pois as lembranças causariam humilhações para alguns e orgulho para outros. Recordar os antigos desafetos poderia, segundo ele, prejudicar as relações sociais e contribuir para o fracasso individual na nova empreitada.

Em outras palavras, diríamos que por meio da reencarnação o kardecismo se consolida como religião racionalizada, principalmente porque passa a exercer, como nenhuma outra teodiceia ocidental, o papel legitimador contra todos os problemas do mundo, alienando e harmonizando seus seguidores como homens de bem, resignados e éticos<sup>81</sup>.

---

<sup>81</sup> As ideias de legitimação e alienação que adotamos vêm de Berger, o qual considera que a religião destaca-se como principal força legitimadora da história por dar respostas às tradições sociais. Já o poder de alienação da religião contribui para o convívio social e a manutenção do mundo cultural previamente construído pelo homem (BERGER, 1985).



A felicidade ou sofrimentos momentâneos são consequências dos atos de cada indivíduo, mas a possibilidade de um recomeço faz de Deus um ser extremamente misericordioso. A purificação espiritual e a vida eterna entre os espíritos evoluídos dependem dos esforços pessoais. O que os materialistas entendem como desigualdades ou injustiças, para os espíritas, são provas ou expiações para uma vida melhor.

*O Evangelho Segundo o Espiritismo* (1864), livro que compõe a doutrina espírita, traz, no capítulo IV, a reencarnação como tema principal e tem como objetivo aproximar a ideia dos conceitos cristãos.

De acordo com o texto do Evangelho kardecista, a reencarnação foi pregada por Cristo e seus profetas com o nome de ressurreição. Além disso, com a lei das múltiplas existências, as passagens evangélicas tornam-se mais coerentes com as observações e as ciências<sup>82</sup>.

Existindo uma nova vida física, a morte passa a representar uma breve separação, o que reforça os laços de família, o amor e as afeições pessoais. Na interpretação kardecista do Evangelho, os espíritos permanecem unidos pelo pensamento, mesmo estando em mundos diferentes. Após a volta para o plano material, altera-se apenas o estado de consciência da alma, já que o convívio familiar e as afinidades adquiridas são totalmente asseguradas, possibilidades inviáveis com a crença do juízo final.

Ao citar o fim definitivo, a absorção universal panteísta, a fixação individual eterna conforme os dogmas da igreja e a teoria da permanente progressão espiritual como alternativas para o homem após a morte, Kardec (1993e) acaba legitimando a versão espírita sobre a eternidade e, ao mesmo tempo, aproximando o espiritismo do discurso cristão.

Ao elaborar e formatar esse texto para o Evangelho, Kardec (1993e) visa conciliar os ensinamentos bíblicos e a teoria reencarnacionista, estranha às religiões cristãs. Assim, podemos afirmar que o escopo da exposição é interpretar questões teológicas por meio de uma análise filosófica e científicista.

O principal legado cristão adotado pelos kardecistas é o exemplo de vida de Jesus Cristo e sua conduta impecável, obtido, segundo a doutrina, devido à perfeição espiritual decorrente das várias reencarnações. Para Damazio (1994), essa tendência espírita em conciliar conceitos religiosos é explicada pela influência de Pestalozzi na formação de Rivail.

Outro texto de extrema valia para a análise do conceito kardecista de reencarnação intitula-se “Gênese Espiritual” e aparece no último livro da codificação espírita, *A Gênese*

---

<sup>82</sup> No espiritismo, a concepção cristã de ressurreição é interpretada como um processo improvável e incoerente com as ciências, já que a matéria, uma vez destruída, não pode se reconstituir. A reencarnação é entendida como uma lei natural, enquanto a ressurreição uma figura que a simboliza.

(1868). Nele, a influência do contexto histórico e os traços cientificistas do século XIX aparecem de modo ainda mais explícito. A origem do homem e o eventual vínculo com o macaco passam a ter uma versão simultaneamente espiritualista e cientificista.

Segundo Kardec (1988), essa teoria defendida pelos fisiologistas era perfeitamente possível. Como o grau de espiritualidade dos primeiros seres humanos era compatível com o físico e a inteligência desses primatas, provavelmente nossos ancestrais tenham feito uso temporário de corpos animais.

A versão kardecista – sobre a hipótese de os primeiros espíritos humanos na Terra terem ocupado corpos de macacos – está muito distante da metempsicose defendida pelos gregos, na Antiguidade, ou pelas religiões orientais. Para Kardec (1988), a matéria é um instrumento para a evolução espiritual, o que não permite comparar um espírito humano com os animais.

Por serem espíritos primitivos, os primeiros seres humanos na Terra não precisavam de corpos dotados de muita inteligência e mobilidades físicas. Kardec (1988) menciona a existência de “espécies humanas”, no século XIX, como praticamente idênticas ao macaco, o que denota a influência das versões racistas da época:

Como em a Natureza não há transições bruscas, é provável que os primeiros homens aparecidos na Terra pouco diferissem do macaco pela forma exterior e não muito também pela inteligência. Em nossos dias ainda há selvagens que, pelo comprimento dos braços e dos pés e pela conformação da cabeça, têm tanta parecença com o macaco, que só lhes falta ser peludos, para se tornar completa a semelhante (sic). (KARDEC, 1988, p. 213).

Observa-se na análise de Kardec a relevância dos membros e do crânio humano como indicadores da inteligência. Esse conceito teve origem na Frenologia e na Antropometria, teorias que interpretavam a capacidade dos diferentes povos tendo como referência o formato do cérebro (SCHWARCZ, 2005).

Não pretendemos analisar as teorias raciais do século XIX, queremos apenas lembrar que a discussão relacionada ao vínculo do homem com o macaco se tornou comum na Europa devido às correntes evolucionistas da época.

Para o kardecismo, é o desenvolvimento espiritual que determina as melhorias do corpo e o embelezamento físico. Os espíritas acreditam que, devido à purificação obtida por meio das sucessivas encarnações, os espíritos foram substituindo seus corpos grosseiros e inábeis por físicos belos e habilidosos.

As etnias classificadas pelos cientistas racistas do século XIX como inferiores, são justificadas, no kardecismo, como consequências das idades espirituais prematuras e do pouco desenvolvimento moral, ou seja, no espiritismo, as respostas para as questões raciais discutidas na época também são fundamentadas na reencarnação.

Na realidade, o corpo é tratado como um importante instrumento de purificação espiritual, nada mais do que isso. Se por um lado, a matéria é essencial na empreitada evolutiva, por outro, a diversidade humana é reduzida à evolução moral momentânea da alma. A história, as condições socioeconômicas e a complexidade cultural de todo um povo são explicadas a partir, apenas, das necessidades e dos merecimentos espirituais de cada indivíduo.

Como o objetivo das sucessivas encarnações é a completa perfeição espiritual, o kardecismo vislumbra a possibilidade da total desmaterialização. Ao término do intercâmbio individual entre o Mundo Visível e o Mundo Invisível e a plena purificação da alma, o ser finalmente se liberta de sua prisão, que é o corpo físico.

Alcançada a plenitude moral, a vida se limitará, então, ao plano espiritual, encerrando o ciclo das reencarnações. A felicidade eterna é caracterizada pela proximidade com o Criador por meio dos pensamentos recebidos e pelo trabalho de auxílio aos diversos mundos habitados.

O contato permanente com seres dos mais diversos níveis de evolução espiritual e a condição de mensageiros de Deus são as recompensas eternas para aqueles que obtiveram sucesso e concluíram a longa jornada das reencarnações.

Um dos pontos de maior relevância desse texto de *A Gênese* é o conhecimento demonstrado por Kardec e sua estreita relação com a Geologia, a Antropologia e a História. Ao admitir possíveis migrações coletivas de seres de um mundo para outro e a existência de um suposto grupo denominado “raça adâmica”, em referência ao personagem bíblico de Adão<sup>83</sup>, Kardec (1988) defende a superioridade intelectual de certos povos como resultado da idade espiritual avançada e do maior número de experiências físicas.

Segundo Kardec (1988), observando diferentes culturas da Antiguidade, não era difícil perceber o avanço dos adâmicos em relação às demais civilizações. Os conhecimentos industriais, artísticos e culturais desse grupo comprovariam uma superioridade comparada à dos europeus sobre os americanos à época da descoberta do Novo Mundo.

---

<sup>83</sup> Como a doutrina espírita defende a progressão moral dos seres e do próprio mundo habitado por eles, há duas possibilidades para os espíritos. Eles entendem que se um determinado mundo não atende mais às necessidades de um grupo de espíritos, eles podem partir para uma nova experiência num local de maior desenvolvimento. Da mesma forma, se um grupo de espíritos pouco desenvolvidos atrapalhar o progresso do mundo em que habitam, é excluído dele, migrando para outro ambiente compatível com sua evolução moral.

Com base nas observações geológicas e antropológicas, Kardec (1988) busca legitimar a ideia de que os adâmicos constituíram um grupo de indivíduos animados por espíritos antigos, que por não terem acompanhado a gradativa evolução moral de seu planeta anterior, foram obrigados a retornarem fisicamente para um lugar menos desenvolvido e compatível com sua moralidade.

Como a pureza de espírito, muitas vezes, não se relaciona com os conhecimentos gerais, a Terra teria abrigado espíritos imorais, mas de muita sabedoria. Assim, a variedade humana é, na concepção espírita, uma evidência das diferentes origens<sup>84</sup>.

Durante o período em que se deu a organização e a publicação dos livros que compõem a doutrina espírita (1857-1868), tivemos, em toda a Europa, uma fervorosa discussão sobre a provável origem do homem. A polêmica exerceu considerável influência sobre os comentários de Kardec, o que confirma a estreita relação do codificador com os assuntos de interesse científico da época.

No início de seu trabalho como sistematizador das revelações espíritas, Kardec interpreta a versão bíblica sobre a origem humana de maneira totalmente simbólica. Embora não aceite a data do dilúvio e a ideia de Adão ser o primeiro homem a surgir na Terra, n’*O Livro dos Espíritos* (1857), ele não descarta o termo “criação”.

Ao reconhecer o homem como obra de Deus, Kardec concilia duas teorias totalmente opostas. O conceito de “criação divina”, conforme os textos bíblicos, era comum entre os monogenistas defensores da unicidade humana quanto à origem.

Com o desenvolvimento das ciências biológicas, a partir de meados do século XIX, tornou-se comum a adesão de pensadores à teoria poligenista, crença na qual as diferenças raciais eram decorrentes dos diversos centros da origem humana (SCHWARCZ, 2005).

Em *O Livro dos Espíritos* (1857), Kardec concilia a ideia monogenista de “criação divina” com a teoria poligenista das “diversas origens”. Contudo, a publicação de *A Origem das Espécies* (1859), de Darwin, revolucionaria os conceitos científicos do século XIX, refletindo, também, sobre o espiritismo kardecista (STOLL, 2003).

O livro de Darwin consolida a monogenia no que diz respeito à unicidade da espécie e à origem comum das “raças humanas”, tornando-se um paradigma para a época (SCHWARCZ, 2005), fato que leva Kardec a rever as concepções espíritas.

Segundo Stoll (2003), o trabalho de revisão da doutrina espírita é todo de Allan Kardec. Como acompanhou os debates científicos de perto, pôde atualizar o espiritismo de acordo com

---

<sup>84</sup> Sobre as teorias da monogenia e poligenia, ver Schwarcz (2005).

as descobertas. Adequar-se ao novo paradigma não foi fácil. Porém, em *A Gênese* (1868) a ideia de “criação divina” é substituída pelo conceito evolucionista de “fenômeno natural”.

Mesmo revendo alguns conceitos doutrinários e adequando-se às novidades, nem todas as teorias evolucionistas convenceram o codificador. As diferenças físicas mantinham Kardec convicto sobre a pluralidade dos troncos:

[...] o que Allan Kardec sustenta é uma combinação de ideias que se sedimentam em versões concorrentes do evolucionismo: De um lado, defende a tese corrente entre os monogenistas de que a humanidade teria uma origem única (a princípio divina, depois natural); de outro, mantém o argumento dos poligenistas quanto à pluralidade de origem das raças que conformam o gênero humano. (STOLL, 2003, p. 47).

O resultado é um novo arranjo teórico fundamentado no discurso científico/evolucionista e na reencarnação, pois é a crença e, conseqüentemente, os diferentes graus de evolução espiritual que explicam toda a diversidade humana presente no espiritismo.

Antes de concluir seus comentários sobre o texto, Kardec (1988) estabelece uma nova relação entre a reencarnação e o cristianismo, utilizando a técnica comparativa. Ao citar a “raça adâmica”, procura demonstrar como se dá o vínculo e o conhecimento entre os filhos de Deus na constituição da obra divina:

Sem a reencarnação, a missão do Cristo seria um contra-senso, assim como a promessa feita por Deus. Suponhamos, com efeito, que a alma de cada homem seja criada por ocasião do nascimento do corpo e não faça mais do que aparecer e desaparecer da Terra: nenhuma relação haveria entre as que vieram desde Adão até Jesus Cristo, nem entre as que vieram depois; todas são estranhas umas às outras. A promessa que Deus fez de um Salvador não poderia entender-se com os descendentes de Adão, uma vez que suas almas ainda não estavam criadas. [...] A doutrina vulgar do pecado original implica, conseqüentemente, a necessidade de uma relação entre as almas do tempo do Cristo e as do tempo de Adão; implica, portanto, a reencarnação. (KARDEC, 1988, p. 232).

Os recursos da comparação e da dedução estão presentes não apenas n’*A Gênese*, mas no conjunto da codificação espírita. O que nos chama mais a atenção é que o discurso espírita ao mesmo tempo em que destrói a redenção, principal alicerce do cristianismo, racionaliza a doutrina como religião cristã por meio da reencarnação.

Uma observação também essencial e que nos orienta na compreensão da cosmologia kardecista é a de que a construção do seu *ethos*, centrado na noção de carma, está totalmente relacionada à história do cristianismo.

Quando Kardec comenta a hipótese da reencarnação, procura justificá-la como a mais plausível das alternativas pós-morte, a única capaz de salvar a humanidade. A nosso ver, a

teoria das múltiplas existências, além de responder aos questionamentos do codificador de maneira compatível com os discursos evolucionistas do século XIX, é totalmente adaptada ao conteúdo bíblico cristão e à perfeição do Cristo.

Assim, ao mesmo tempo em que busca se legitimar como religião cristã, o espiritismo combate as demais teodiceias ocidentais que pregam a ideia escatológica do juízo final. Podemos constatar facilmente que o principal recurso utilizado por Kardec em seus comentários é o método comparativo, e a principal versão teológica contestada após os cotejos é a que ele próprio denomina de crença vulgar da igreja (subentenda-se Igreja Católica).

Por outro lado, existem religiões ocidentais que adotam a reencarnação como parte elementar de seu sistema de crenças. No entanto, o viés eminentemente cristão atribuído a ela no kardecismo é substituído pelos conceitos mágicos de reaproximação com os ancestrais.

A formação do *continuum* mediúnico brasileiro revela antagonismos doutrinários quanto à reencarnação. De um lado, a crença como parte do sistema kardecista racionalizado e voltado para o aperfeiçoamento individual. Do outro, como forma das religiões africanizadas e mágicas manterem os laços familiares e as tradições dos antepassados. No entanto, na prática, o que se observa são continuísmos decorrentes das adaptações e da proximidade.

A visão de mundo iorubá reflete os conceitos sobre reencarnação adotados por parte dos africanos estabelecidos no Brasil. Conhecido como Atúnwa, o processo de ida e vinda do espírito sempre ocorre no ambiente familiar ao qual pertencia. Os iorubás não encaram o renascimento da alma como motivo de sofrimento, pois entendem que o mundo dos vivos é o melhor lugar para se viver.

Para os iorubás, o nascimento de uma criança significa o retorno de um antepassado da linhagem paterna ou materna, identidade essa, revelada por meio de consulta ao Babalaô<sup>85</sup>. Porém, mesmo depois de conhecido o ancestral reencarnado, os iorubás entendem que seu espírito continua entre os desencarnados, ou seja, a reencarnação é parcial.

Na cosmologia iorubá, as pessoas contemplan o retorno do antepassado junto à família e, ao mesmo tempo, comemoram sua presença no mundo dos mortos como garantia de auxílio espiritual. Assim, o ser humano transforma-se num representante do Deus ancestral.

Além do mais, as religiões afro-brasileiras, ainda hoje, cultuam uma noção de tempo muito diferente da cultura ocidental. Prandi (2001) explica que para os iorubás e outros povos africanos tudo ocorre em três planos: o Aiê que é o nosso mundo; o Orum que é o mundo dos orixás e dos antepassados; e um mundo intermediário, no qual os mortos aguardam a hora de voltar a nascer.

---

<sup>85</sup> No culto iorubano, é o sacerdote dedicado a Ifá, Deus da adivinhação.

O ciclo das reencarnações e o intercâmbio entre os três mundos estão vinculados à concepção de tempo adotada pelos africanos. Assim, para os iorubás, as principais realizações da vida ocorrem no mundo atual, o Aiê. É nele também que toda a coletividade sofre as punições dos deuses. Entre eles não há espaço para o individualismo.

Os iorubás entendem que no mundo transitório e temporário dos mortos nada ocorre, nele só resta a expectativa das lembranças dos familiares, já que para poderem nascer novamente precisam ser lembrados por suas proles.

Quando um indivíduo é lembrado após sua morte por membros de outras famílias e comunidades, não precisa mais renascer no Aiê. Seu destino passa a ser então o Orum, mundo mítico dos orixás. Assim, como mais um dos deuses iorubás, também passa a ter influência sobre o Aiê.

### **2.3 O Kardecismo no Brasil - adesões e perseguições**

Descrever a história do kardecismo no Brasil em sua totalidade constitui-se uma tarefa difícil e emblemática. A complexidade para a realização de tal empreitada é fruto das relações sociopolíticas e institucionais que condicionaram o desenvolvimento do espiritismo brasileiro.

A adoção de um determinado recorte nos proporcionaria um melhor direcionamento da pesquisa. No entanto, ao contrário da técnica utilizada na primeira parte do capítulo, quando interpretamos os textos específicos de Allan Kardec sobre a reencarnação, e a relevância desse conceito de crença na construção da teodiceia kardecista, aqui, procuraremos relatar brevemente a trajetória do movimento espírita no Brasil.

Portanto, o objetivo principal do tópico passa a ser o destaque de questões que tornaram-se fundamentais para o processo de legitimação do kardecismo na sociedade brasileira. Não pretendemos concentrar atenção em um ou outro tema, pois entendemos que a sofisticada etiqueta atribuída ao movimento, na atualidade, resulta do conjunto de ações adotadas pelas lideranças espíritas e pelo discurso eminentemente cristão.

A análise sobre o desenvolvimento e a consolidação do kardecismo no Brasil inicia-se com o contexto histórico-cultural do país no século XIX. Trazido da França diretamente para a Corte imperial, o espiritismo não fica restrito à capital do império e tampouco aos

franceses<sup>86</sup>, já que sua divulgação tem início a partir da década de 1860, em dois núcleos distintos: Rio de Janeiro e Salvador.

Para Machado (1997), o surgimento do kardecismo no Rio de Janeiro estava entrelaçado às concepções liberais, principalmente o Socialismo Utópico<sup>87</sup>, de Charles Fourier e Pierre Leroux, que procuravam justificar as desigualdades sociais por meio da reencarnação.

Os primeiros espíritas responsáveis pela chegada do kardecismo ao Brasil, como Casimir Lieutaud, Adolphe Hubert, Monsieur Morin e Madame Perret Collard eram pessoas de prestígio social e boa situação econômica. Devido ao fato do contato desses franceses ser limitado à elite imperial, a doutrina nasce restrita a um influente grupo da Corte, situação que perdurou por pouquíssimo tempo.

Assim, podemos considerar que a apresentação pública do kardecismo acontece em Salvador, com a fundação do “Grupo Familiar do Espiritismo” (1865), pelo professor e jornalista Luís Olímpio Teles de Meneses, o que conferiu temporariamente à cidade a condição de principal núcleo kardecista do país.

O maior mérito do elitizado grupo baiano talvez tenha sido a divulgação da doutrina. Em 1866, Luís Olímpio publica a tradução da *Filosofia espiritualista*, contendo fragmentos de *O Livro dos Espíritos*, de Allan Kardec e, em 1869, o primeiro jornal espírita do país, *O Echo d’Além Túmulo*.

Já em 1870, o Rio de Janeiro volta a ser o centro do espiritismo no Brasil. A formação do “Grupo Confúcio”, em 1873, o efetivo contato com os baianos e a repercussão da obra de Luís Olímpio incentivaram os espíritas cariocas a traduzirem os livros de Allan Kardec<sup>88</sup>, que foram publicados pela editora Garnier. Além disso, o próprio jornalista baiano, Luís Olímpio, passaria a residir na capital (DAMAZIO, 1994).

Na verdade, toda essa receptividade deve-se à predisposição cultural da população brasileira em aceitar a ideia da comunicação terrena com os espíritos, condição interpretada por Santos (2004) como legado das tradições africana, indígena e até mesmo católica, devido ao aspecto transcendental atribuído às almas e à possibilidade de contato com o mundo espiritual como forma de milagre.

<sup>86</sup> De acordo com Machado (1997), o primeiro livro espírita impresso no Brasil foi publicado em 1860, na Corte, pelo educador Casimir Lieutaud, em francês: *Les temps sont arrivés*.

<sup>87</sup> O pensamento socialista foi primeiramente formulado por Saint-Simon, Charles Fourier, Louis Blanc e Robert Owen no século XIX e mais tarde, denominado de socialismo Utópico por seus opositores marxistas (os quais, por oposição, se autodenominavam socialistas científicos) pelo fato de seus teóricos exporem os princípios de uma sociedade ideal sem indicar os meios para alcançá-la. O nome vem do livro *Utopia*, de Thomas More.

<sup>88</sup> Nessa época, o responsável pela tradução dos livros de Kardec foi o secretário geral do Grupo Confúcio, o Dr. Joaquim Carlos Travassos. Entre 1875 e 1876 ficaram respectivamente prontas para a publicação as seguintes obras: *O Livro dos Espíritos*, *O Livro dos Médiuns*, *O Céu e o Inferno* e *O Evangelho segundo o Espiritismo*.



É evidente que, além das práticas habituais de curandeirismo existentes entre os brasileiros no período colonial<sup>89</sup>, o espiritismo enriqueceria essa cultura por meio dos receituários mediúnicos<sup>90</sup>, oferecendo uma alternativa a mais para aqueles que se encontravam desamparados e sem assistência médico-hospitalar.

As reivindicações sociais não ficavam restritas às camadas populares. A segunda metade do século XIX é caracterizada como uma época de instabilidade política, econômica e social. Assim, além do clima tenso da Guerra do Paraguai, tivemos o fechamento de indústrias brasileiras devido à concorrência dos produtos ingleses<sup>91</sup>, a crise da mão-de-obra entre os cafeicultores conservadores da baixada fluminense<sup>92</sup>, a exposição do Estado brasileiro e o descontentamento dos católicos devido à Questão Religiosa<sup>93</sup>, a campanha abolicionista incentivada pelos interesses dos cafeicultores paulistas e pela pressão da Inglaterra e, principalmente, o movimento republicano reforçado com o manifesto de 1870 e a adesão do exército, fatos que culminaram na Proclamação da República Brasileira (15/11/1889).

Há fortes evidências de que a doutrina espírita se identifica, inicialmente, com os segmentos progressistas e liberais da sociedade brasileira. Entre os republicanos que participaram da manifestação de 1870, sabemos que Bittencourt Sampaio, Otaviano Hudson e Antonio da Silva Neto eram espíritas declarados, enquanto Quintino Bocaiúva e Saldanha Marinho, embora não adeptos, demonstravam-se simpatizantes quanto às ideias<sup>94</sup>. Também é certo que grandes vultos do espiritismo no Brasil tinham ligações com a campanha

---

<sup>89</sup> Referência aos benzimentos, mandingas, feitiços e superstições como práticas do catolicismo popular citados no capítulo 1.

<sup>90</sup> Analisaremos a atividade e suas consequências em tópico específico deste capítulo sobre o Código Penal de 1890.

<sup>91</sup> Falência econômica e fim do ciclo denominado na História do Brasil de “Era Mauá” (surto industrial liderado pelo empresário brasileiro Irineu Evangelista de Sousa).

<sup>92</sup> Entre os cafeicultores brasileiros havia os monarquistas e os escravocratas convictos que se recusavam a aceitar o trabalho assalariado.

<sup>93</sup> Em março de 1872, o padre Almeida Martins proferiu um sermão no Rio utilizando a linguagem maçônica à favor da lei do Ventre Livre, desrespeitando a Encíclica Syllabus do papa Pio IX que exigia a exclusão dos maçons (as bulas papais só tinham efeito no Brasil com a permissão do imperador, o que não aconteceu nesse caso). O bispo Dom Pedro Maria de Lacerda suspendeu o padre. Em maio desse mesmo ano, o bispo de Olinda Dom Vital de Oliveira afastou de sua diocese dois padres que se recusaram a abandonar a maçonaria e impediu que o monsenhor Pinto Campos celebrasse o casamento de um cidadão pertencente à ordem. Dom Antônio de Macedo Costa, bispo no Pará, também interdito padres frequentadores da maçonaria. Em 1873, o Visconde de Rio Branco mandou prender o bispo do Pará e o bispo de Olinda, que foram condenados a trabalhos forçados por quatro anos. O imperador mandou aliviar a pena para um encarceramento simples, liberando-os em 1875. O papa levou o problema a se alastrar em nível internacional. Para resolver o impasse, D. Pedro II teve que anistiar os bispos e substituir o gabinete do Visconde de Rio Branco pelo do Duque de Caxias, gerando uma crise política irreversível e o descontentamento popular.

<sup>94</sup> Sobre a participação dos republicanos no movimento espírita do Rio de Janeiro, ver Damazio (1994).

abolicionista<sup>95</sup> e com a maçonaria, inclusive por serem aliados dos maçons na luta contra o catolicismo (MACHADO, 1997).

A proliferação das ideias e a expansão do kardecismo provocaram discussões internas nos grupos espíritas e o surgimento de correntes com divergência de pensamentos<sup>96</sup>. A criação da Federação Espírita Brasileira (FEB)<sup>97</sup>, em 1884, com sede no Rio de Janeiro, evitou o desmembramento do movimento e a formação de facções. Damazio (1994) chega a citar a FEB como resultado da conscientização dos espíritas quanto à preservação doutrinária e uma forma de defesa contra os ataques da Igreja Católica.

Apesar do principal objetivo da FEB ser incerto, Santos (2004) entende que sua criação foi determinante no sentido de mobilizar todos os grupos e tendências espíritas e dar uma direção unificada ao movimento. Já Giumbelli (1997) defende a ideia de que o interesse maior era a divulgação do espiritismo pela imprensa. Esse autor baseia-se no conteúdo do *Reformador*<sup>98</sup>, periódico criado pela federação na época de sua fundação, e no pequeno número de sócios fundadores pertencentes a outras províncias<sup>99</sup>.

Mesmo não chegando a uma conclusão exata sobre a finalidade inicial da FEB, é certo o fato desta organização ter conseguido implantar em todo o país um modelo único de evangelização espírita<sup>100</sup>, mantendo apenas as obras de Kardec como referência doutrinária<sup>101</sup>. A nosso ver, essa particularidade é fundamental, pois entre as vertentes espíritas, presentes no

---

<sup>95</sup> Um dos maiores representantes do espiritismo no Brasil, o Dr. Bezerra de Meneses escreveu sua tese em 1869, intitulada *A escravidão no Brasil e medidas que convém tomar para extingui-la sem danos para a nação*. O primeiro presidente da Federação Espírita Brasileira, Ewerton Quadros (1884-1888) era um bravo defensor da causa. Já Antônio da Silva Neto alforriou os escravos de suas propriedades, escreveu vários artigos liberais no *Diário do Rio de Janeiro*, nas décadas de 1860 e 1870, e publicou em 1866 seus *Estudos sobre a emancipação dos escravos no Brasil* (DAMAZIO, 1994).

<sup>96</sup> Uma discussão inicial entre os kardecistas ocorreu devido às concepções de outro espírita francês, Jean Baptiste Roustaing e sua obra *Os quatro evangelhos*. Roustaing entendia que Cristo não tivera um corpo físico em sua passagem pela Terra, conceito interpretado pelos kardecistas como misticismo. Apesar de a teoria ser contrária ao conteúdo kardecista, muitos espíritas no Brasil acataram a concepção roustainista. Porém, o debate maior era sobre o caráter religioso, científico e filosófico da doutrina.

<sup>97</sup> A partir deste ponto usaremos sempre a sigla FEB quando nos referirmos à Federação Espírita Brasileira.

<sup>98</sup> No *Reformador* do dia 15/01/1884, a FEB é anunciada não como entidade representativa, mas sim um instrumento de divulgação da doutrina espírita (GIUMBELLI, 1997).

<sup>99</sup> Dos 40 fundadores da FEB, apenas três grupos não eram do Rio de Janeiro (GIUMBELLI, 1997).

<sup>100</sup> Todos os centros e casas espíritas filiadas à FEB têm suas evangelizações fundamentadas nas obras de Kardec. O estudo sistemático é obrigatório para aqueles que pretendem desenvolver a mediunidade ou declarar-se de fato, kardecista.

<sup>101</sup> O ritual de uma casa espírita é marcado por uma oração inicial e palestra (leitura do evangelho e comentário do tema escolhido antecipadamente). Na sequência, as pessoas recebem o passe numa sala à meia luz e a água fluidificada. Aqueles que têm permissão (estudaram a doutrina) participam da sessão mediúnica reservada, os demais voltam para casa quando não há estudo agendado. Ver Cavalcanti (1983).

*continuum* brasileiro, o kardecismo possui um conjunto de obras como referencial para suas práticas religiosas<sup>102</sup> e é normatizado por meio do sistema federativo nacional.

Leal à máxima de Kardec, na qual sem caridade não há salvação, a FEB se constituiu em uma respeitada instituição graças às atividades voltadas para a filantropia. Essa característica eminentemente cristã contribuiu decisivamente para a legitimidade do movimento.

Santos (2004) ressalta que a prática da caridade foi muito importante para o crescimento do kardecismo, visto que associou essa religião a entidades como albergues noturnos, orfanatos, asilos e hospitais. De acordo com Giumbelli (1997), os próprios estatutos da FEB demonstram que a benevolência tornou-se prioridade do espiritismo, deixando a propaganda e a filiação de grupos em segundo plano.

Já a partir de 1900, a FEB passaria a atender uma multidão de doentes em um gabinete clínico e a oferecer remédios homeopáticos aviados em farmácia própria. Mesmo com a falta de espaço, eram ofertadas, também, aulas de português, francês, inglês, aritmética, filosofia, geografia, assistência judiciária e odontológica, atividades que se estenderiam até a década de 1950. Além do amparo educacional, ainda efetuavam o pagamento de pensões e aluguéis para os mais pobres.

### 2.3.1 O Código Penal de 1890

A homeopatia teve origem a partir dos estudos do médico Samuel Hahnemann, apresentadas no livro *Organon*. O elemento básico desse ramo da medicina era a existência de um “princípio vital”, conceito esse, que favoreceu a adoção dessa técnica medicinal pelos espíritas após ser concebido pela doutrina kardeciana com o nome de perispírito.

O fato de interpretar a doença como efeito das condições morais e espirituais das pessoas não eliminou as atividades de cura no espiritismo. Ao contrário do esperado, o curandeirismo foi fortemente influenciado pela homeopatia e pelo magnetismo animal, que a princípio teve, nas práticas terapêuticas, um de seus principais atrativos, sobretudo entre as camadas populares do Brasil.

---

<sup>102</sup> Os centros espíritas filiados à FEB são orientados a incentivar o estudo das obras de Kardec e combater qualquer atividade que fuja dos padrões estabelecidos por ela. Mesmo assim, entre os não filiados é comum encontrarmos altares decorados com imagens de santos católicos, preto-velhos, caboclos e Iemanjá, juntamente com os livros de Allan Kardec, o que denota a influência do espiritismo na constituição do *continuum* mediúnico e sua relação com a umbanda.

Quando o kardecismo se alastrou no Rio de Janeiro durante os anos da década de 1870, o receituário mediúnico se tornou a principal atividade terapêutica do movimento, pois, além de “solucionar” os problemas físicos, colocava os indivíduos em contato direto com o mundo dos mortos. Giumbelli (1997, p. 77-78) assim descreve o fenômeno:

Mas em se tratando de práticas terapêuticas, os personagens mais expressivos e curiosos eram os “médiums receitistas”, cuja existência desde a década de 1870 pode ser percebida não só através das menções que lhe fazem os espíritas, mas também vários jornais da época, o que os tornava responsáveis por boa parte da popularidade e das imagens associadas ao espiritismo no Rio de Janeiro pré-republicano. [...] O médium receitista era, [...] o indivíduo que, inspirado pelo espírito de um médico já falecido, diagnosticava doenças e prescrevia um tratamento que residia na quase totalidade das vezes em uma medicação homeopática. [...] Outra prática à qual a “mediunidade receitista” estava referenciada eram os “consultórios de sonambulismo” que proliferavam no Rio de Janeiro durante a década de 1850. Geralmente do sexo feminino, as “sonâmbulas”, acompanhadas ou não de um “magnetizador”, se arrogavam o poder de diagnosticar doenças e de encontrar pessoas e objetos desaparecidos. [...] Juntos, a homeopatia e o sonambulismo foram os principais precursores da “mediunidade receitista”, legando-lhes, um, os meios terapêuticos, e o outro, a relação estabelecida entre curandeiro e paciente. [...] menos difusos nesse período os “médiums curadores”, ao invés de receitarem medicamentos, limitavam-se a impor as mãos sobre os enfermos, supondo que com isso transmitissem os “fluidos” benfazejos emanados de “espíritos auxiliares”.

Até a Proclamação da República (1889), o movimento espírita permanecia às margens da legalidade e, apesar de conduzido pela elite, via-se dividido entre os aspectos científicos e religiosos. Além disso, o império reconhecia o catolicismo como religião oficial.

Antes mesmo de promulgar a nova Constituição Federal, em 24 de fevereiro de 1891, o Governo Provisório instituiu em 11 de outubro de 1890, pelo Decreto nº 847, o Código Penal associado às causas republicanas.

O Código Penal de 1890 marca o início de uma nova fase para o espiritismo no Brasil. Para Giumbelli (1997), o novo Código de leis não representava grandes mudanças, apresentando inovações apenas quanto aos artigos que incriminavam as atividades espíritas.

No capítulo III do Código de 1890, aparecem três artigos que visavam combater as práticas ilegais da medicina e da magia, aspectos contrários aos interesses da Igreja Católica. Grosso modo, os artigos puniam as seguintes condutas:

Art. 156 - Exercer a medicina em qualquer de seus ramos, a arte dentária ou a farmácia; praticar a homeopatia, a dosimetria, o hipnotismo ou o magnetismo animal, sem estar habilitado segundo leis e regulamentos: [...]

Art. 157 - Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismãs e cartomancias para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar curas de moléstias curáveis ou incuráveis, enfim, para fascinar e subjugar a credulidade pública: [...]

Art. 158 - Administrar ou simplesmente prescrever, como meio curativo para uso interno ou externo, e sob qualquer forma preparada, substância de qualquer dos reinos da natureza, fazendo ou exercendo assim, o ofício denominado de curandeirismo: [...]. (DAMAZIO, 1994, p. 94-95).

A repercussão das leis dispostas acima é fundamental para compreendermos a sobrevivência do movimento espírita no Brasil. Considerando que quatro meses depois do Decreto, a primeira Constituição Republicana implantava definitivamente o Estado laico, observaremos que, mais do que nunca, a atuação dos médiuns receitistas reforçaria decisivamente a tendência religiosa do kardecismo perante os pretensos grupos científicos.

Giumbelli (1997) relata que a ilegalidade do espiritismo, evidenciada no Código, era justificada na época pelas práticas medicinais e o poder supraindividual de ilusão. Esse feito associava o movimento ao curandeirismo, tornando-o uma espécie de “esquema lucrativo”, baseado na ignorância do povo.

Outra acusação muito comum, destacada por Maggie (1992) em sua pesquisa sobre “o medo do feitiço no Brasil”, é o fato de o espiritismo ter sido classificado como um motivador de distúrbios mentais nos brasileiros. A autora explica que entre as décadas de 1920 e 1940, por tratar-se de um assunto de interesse público, os centros espíritas<sup>103</sup> ficaram sob controle da polícia. O funcionamento dependia de alvará e licença expedida pelas autoridades policiais.

O assunto era banal e, ao mesmo tempo, delicado, por isso tornou-se tema de estudo para alguns médicos na década de 1930. Leonídio Ribeiro e Murilo de Campos (1931) condenam as sessões públicas do espiritismo como causadoras da desagregação psíquica. O psiquiatra Osório César (1939) informa, em sua obra, que para a maioria dos neuropatologistas, os médiuns eram vistos como “psicopatas mitômanos” e classifica as atividades espíritas como exercício de impostores e herança dos povos primitivos<sup>104</sup>. No livro do Dr. Xavier de Oliveira (1931), o espiritismo é apontado como “terceiro fator de alienação mental”, ficando atrás apenas da sífilis e do álcool. Contudo, o fato mais estarrecedor é o de comparar *O Livro dos Médiuns* à cocaína (SANTOS, 2004).

O que essas fontes históricas oferecem não são vestígios, mas evidências claríssimas de que houve uma preocupação muito grande quanto aos fenômenos mediúnicos, por isso o

<sup>103</sup> Maggie (1992) explica que no início das perseguições, as autoridades generalizavam as diferentes religiões mediúnicas. Analisando as conclusões da própria autora, entendemos que ao final da polêmica, os marginalizados acabam sendo os cultos de descendência africana.

<sup>104</sup> Osório César observa, contudo, tratar-se do “baixo espiritismo”, o que denota o preconceito característico de sua época em relação aos cultos afro-brasileiros. Santos (2004) explica que esse termo abrange uma série de ramificações que englobam desde as ações exclusivas do mal até a magia praticada pelas religiões de origem africana.

ataque direto contra *O Livro dos Médiuns* e os centros espíritas<sup>105</sup>. Os próprios autores afirmam que o objetivo de suas investigações era o efeito patológico do espiritismo.

O médico Xavier de Oliveira fazia questão de afirmar sua indiferença quanto aos assuntos religiosos e policiais, o que reforça ainda mais nossa visão de que os aspectos doutrinários do espiritismo pouco importavam aos médicos e demais autoridades brasileiras. Santos (2004) entende que o desprezo da medicina em relação às teorias espíritas se dava pelo não reconhecimento científico da doutrina e por se tratar de análises fundamentadas exclusivamente no conhecimento medicinal da época.

O segundo indicativo importante é que, mesmo generalizando o exercício da mediunidade, há uma interpretação sociológica crucial nesse contexto. Para Maggie (1992), havia duas vertentes que abordavam o direito para as crenças mágicas.

A versão liberal, representada pelo juiz maranhense Viveiros de Castro, defendia a legalidade da magia e sua restrição para aqueles que mentiam ou a usavam em proveito próprio. Essa prática era vista como uma etapa da evolução compatível com a civilização, mas proibida aos fraudulentos.

Já a versão do direito positivo, liderada pelo juiz Gabriel Luiz Ferreira, penalizava o espiritismo como um mau objetivo, desacreditando, assim, os efeitos mágicos e relacionando a mentira, o charlatanismo e a exacerbação a produtos de degeneração social.

Nina Rodrigues e seus discípulos eram adeptos da segunda corrente, apresentada anteriormente, e por isso não entendia a magia como sistema produtor de malefícios ocultos, mas como resultado da anomia e do descontrole. Nem todos os espíritas deveriam ser punidos, apenas os segmentos desequilibrados da sociedade que usassem mal os preceitos espíritas provocando a loucura, ou seja, visavam combater os feiticeiros. Dessa forma, as perseguições eram decorrentes também da teoria positiva, responsável pela visão determinista de que as atividades mágicas produziam o desequilíbrio social.

Em relação aos aspectos abordados no parágrafo anterior, Nina Rodrigues teve papel decisivo e paradoxal na questão. Maggie (2007) afirma que, se por um lado, o médico e antropólogo representava o racismo típico entre os intelectuais da época, chegando a defender uma lei específica para os inferiores, por outro, também demonstrou uma sensibilidade rara ao interpretar a crença e a relação da sociedade brasileira com o candomblé.

No artigo “Ilusões da catequese no Brasil”, escrito em 1897 para a *Revista Brasileira*, Nina Rodrigues já defendia a ideia de que toda a sociedade baiana, inclusive a elite, frequentava o candomblé devido ao medo do feitiço (MAGGIE, 2007).

---

<sup>105</sup> No início do século XX todos os locais identificados pela prática da mediunidade eram denominados pejorativamente como centros espíritas.

Quinze anos depois, Maggie (2007) reafirma as constatações obtidas em 1992, período em que estudou o feitiço no Brasil. Atenta ao Código Penal de 1890 e à obra de Nina Rodrigues sobre a perfeita harmonia entre o catolicismo e as religiões animísticas, a autora enfatiza:

[...] Ninguém pode dizer que essa crença é de negros e ignorantes e também apenas de descendentes de africanos. O Estado participa dela como nos processos de caça às bruxas européias. [...] Há nesse sistema de crenças, portanto, distinções: há poderes mágicos para curar e poderes mágicos para produzir malefícios, e há ainda a fraude. [...] O Estado através dos três artigos do Código Penal, procura classificar os mistificadores, feitiçeiros e curadores e também distinguir os que usam para o mal os preceitos do espiritismo dos que usam os verdadeiros preceitos. Assim sendo, como oráculos, as instituições policiais, os peritos e a própria justiça terão que desvendar o mistério e separar os bons dos maus, os bruxos dos inocentes e curadores, os baixos dos altos espíritas. Para separar o joio do trigo utilizam o ordálio da mesma forma que o oráculo azande, ou o juiz da inquisição. [...] A forma mais comum para se descobrir se o acusado é feitiçeiro, xamã ou charlatão é arrecadar os objetos (apetrechos) na hora da prisão e mandá-los para os peritos. Conhecendo a fundo a feitiçaria, os peritos vão poder dizer se são objetos próprios para fazer o mal ou objetos (arsenal) usados pelos mistificadores e charlatões [...]. (MAGGIE, 2007, p. 368-369).

Nas primeiras décadas do século XX, juristas e médicos participaram da acirrada discussão sobre os artigos 156, 157 e 158 do Código Penal de 1890. Somente em 1942, com a promulgação do novo Código Penal<sup>106</sup>, ficam definidas as situações condenáveis. Maggie (1992) expõe em nota de rodapé a nova versão apresentada pelos artigos 282, 283 e 284 e aqueles que seriam considerados infratores:

Exercício ilegal da medicina, arte dentária ou farmácia – Art. 282 – Exercer, ainda que a título gratuito a profissão de médico, dentista ou farmacêutico, sem autorização legal ou excedendo-lhes os limites: [...]  
Charlatanismo – Art. 283 – Inculcar ou anunciar cura por meio secreto ou infalível: [...]  
Curandeirismo – Art. 284 – Exercer o curandeirismo: I - prescrevendo, ministrando ou aplicando habitualmente qualquer substância; II - usando gestos, palavras ou qualquer outro meio; III - fazendo diagnósticos: [...]. (MAGGIE, 1992, p. 47).

O termo espiritismo é retirado definitivamente do texto sendo esta a única alteração considerável no conteúdo que continuou o mesmo no Código Penal de 1985, inclusive a numeração dos artigos. Com a revisão do primeiro Código republicano, a polêmica chega ao fim, fica estabelecido que a feitiçaria é prática comum ao candomblé e à macumba, também

<sup>106</sup> O Decreto- Lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940, foi publicado no Diário Oficial de 31-12-1940, mas só vigorou com a Lei das Convenções Penais, em 1942.

classificados como locais de magia, charlatanismo, loucura e crime. O kardecismo e a umbanda são, portanto, reconhecidos e legitimados (MAGGIE, 1992).

Constatamos, assim, que o pensamento predominante entre os intelectuais brasileiros interpretava a magia e suas fraudes como produtos da degeneração social e causas da alienação mental. O espiritismo kardecista já não era totalmente condenado e, por causa das atividades da FEB voltadas para a caridade, o movimento foi se caracterizando como religião cristã praticada por pessoas do bem.

Para Damazio (1994), até mesmo a escolha do Dr. Bezerra de Menezes, prestigiado político e médico do exército, para a presidência da FEB, em 1895, ajudou os kardecianos na empreitada em busca da legitimidade e reconhecimento social, afinal, pessoas influentes da sociedade dificilmente eram incomodadas por policiais.

Outra observação dessa autora merece ser destacada. Com as perseguições nas primeiras décadas do século XX, o kardecismo foi se caracterizando no Brasil, sobretudo, pelo estudo sistemático das obras de Allan Kardec, apesar do exercício da mediunidade acompanhado do receituário homeopático, prática bastante comum nas camadas populares, continuar sendo o principal motivo de sua expansão.

Talvez, o bom relacionamento social e a articulação política dos kardecistas expliquem a aceitação do movimento durante sua trajetória no país, inclusive durante os regimes ditatoriais. É o que procuraremos analisar no tópico 2.3.2.

### **2.3.2 O espiritismo e as ditaduras brasileiras**

Após a implantação da República, o Brasil atravessou dois períodos considerados ditatoriais não só pela forma centralizadora de governo, mas devido, também, à adoção da censura, repressões e propagandas ufanistas.

Com a suspensão das eleições presidenciais em 1937 e a outorga da nova Constituição<sup>107</sup>, criou-se um regime autoritário, fundamentado na ameaça comunista fortalecida com a intentona de 1935 e a divulgação do suposto “plano Cohen”<sup>108</sup>.

<sup>107</sup> Conhecida como “polaca”, a Constituição brasileira de 1937 (3ª republicana) é considerada extremamente totalitária, devido à influência dos regimes nazi-fascistas. Substituiu a Constituição liberal de 1934 estabelecendo, assim, o “Estado Novo”.

<sup>108</sup> Em 1935, os comunistas planejaram, de maneira totalmente desorganizada, tomar o poder no Brasil. Aproveitando-se desse episódio e do crescimento dos partidos comunistas nos países europeus, o presidente Vargas divulga para o país a existência de um novo plano denominado “Cohen”, esse foi o pretexto para a instalação do Estado Novo.



Em termos religiosos, o Estado Novo (1937-1945) foi marcado pela proximidade entre governo e Igreja Católica. Essa relação incentivou as perseguições contra maçons, kardecistas, umbandistas e demais religiões afro-brasileiras, embora os alvos preferidos tenham sido os sindicatos e organizações políticas de esquerda.

Para Brown (1985), o kardecismo, diferentemente da umbanda e de outros cultos afro-brasileiros, sobreviveu às perseguições políticas graças à representatividade dos setores médios da sociedade civil. Apesar disso, há relatos sobre o fechamento de algumas instituições, situação comprovada pelo fato da FEB ter chegado a ser intimada, em julho de 1937, pelo 1º Delegado Auxiliar do Rio de Janeiro, Anésio Frota Aguiar, a colaborar com a polícia no combate às fraudes entre os espíritas, além de precisar informar a lista com os nomes das entidades filiadas.

A FEB não só contribuiu com a polícia, mas, principalmente, procurou se adequar às exigências militares. Giumbelli (1997) relata que a federação se organizou por meio de encontros mensais e já em 1938 publicou as “normas” relativas às sessões públicas e privadas de estudo e às práticas mediúnicas. O autor entende que o vínculo da FEB com outros grupos e a ação disciplinadora da polícia acabou normatizando a conduta dos kardecistas.

Adequando-se às determinações policiais, a FEB padronizou o conjunto de atividades dos associados como se fosse um adendo ao estatuto<sup>109</sup>. Dois momentos expressivos dessa ação referem-se às atitudes de Filinto Müller. Homem forte do governo e chefe da polícia no Distrito Federal, ele relata, em dezembro de 1938, os aspectos políticos e econômicos do espiritismo<sup>110</sup>.

Giumbelli (1997) compara o texto de Müller aos relatórios da própria FEB. Filinto Müller destaca o bem, como principal finalidade do kardecismo, observa as obras assistenciais, diferencia a medicina espírita dos “abusos” cometidos pelos representantes do “baixo espiritismo”, absolve o movimento de qualquer suspeita política perigosa e conclui citando o depoimento de Inácio Bittencourt<sup>111</sup>, classificado, então, como exemplo das causas sociais.

---

<sup>109</sup> Segundo Giumbelli (1997), a FEB passa a controlar as atividades de acordo com o ambiente. Nas sessões públicas, o estudo da doutrina torna-se referência, ficando as manifestações mediúnicas restritas à psicografia. Em locais privados, as sessões são divididas em duas partes: primeiro, os médiuns recebem as mensagens dos guias espirituais que são estudadas e julgadas por quem preside a sessão; depois, são permitidas as manifestações espontâneas dos espíritos que, por sua vez, são evangelizados também pelo presidente.

<sup>110</sup> Não só o espiritismo kardecista, mas todas as religiões brasileiras foram avaliadas na ocasião.

<sup>111</sup> Inácio Bittencourt é acusado e indiciado, em maio de 1937, por exercer ilegalmente a prática dos receituários. Mesmo com o depoimento dos policiais que presenciaram o episódio e com as amostras de remédios homeopáticos apreendidos, o promotor solicita o arquivamento do processo por entender que não houve “proveito material”, pedido prontamente atendido pelo juiz.

Em 1941, Filinto Müller é, novamente, figura decisiva para os rumos da FEB e a legitimação do espiritismo. Graças a ele, a FEB é qualificada como instituição “verdadeiramente dedicada ao culto religioso”, podendo reabrir suas portas<sup>112</sup>.

A pesquisa de Giumbelli (1997) é imprescindível para qualquer estudo sobre a história do kardecismo no Brasil e sua legitimidade. O autor corrobora com a análise de Maggie (1992), ao apontar como principais referências para a legalidade do espiritismo, a filantropia, o objeto final das práticas e o perfil social e político dos líderes. Além disso, indica a mudança de comportamento dos espíritas, que intimidados pelas ações policiais e o Código Penal de 1942, preferem abdicar dos explícitos receituários e tratamentos fluidicos<sup>113</sup>.

Durante a década de 1940, a permissão para o funcionamento dos centros espíritas continuava atrelada às atividades religiosas que não envolvessem a magia, ficando liberadas somente as federações e sociedades afins. Giumbelli (1997) explica que um provável acordo entre a FEB e a polícia do Rio sobre a regularização dos seus filiados acabou favorecendo-lhe a ponto da mesma propor uma espécie de coligação com outros grupos, acordo esse, pautado no abandono dos ganhos abusivos em troca de orientações e material doutrinário para as demais associações.

A aliança permitiu à FEB manter uma situação privilegiada em relação às demais correntes, pois o pacto surgiu da adesão daqueles que buscavam se proteger das medidas do Código Penal. Além disso, criou a possibilidade de unificação em torno das obras de Allan Kardec.

O certo mesmo é que, se a FEB pretendia um agrupamento geral das vertentes em torno de si, não conseguiu, pois a coligação entre grupos espíritas teve curta duração. Por outro lado, possibilitou-lhe um trabalho de divulgação por meio do envio de impressos e livros doutrinários (GIUMBELLI, 1997).

Assim, podemos classificar o Estado Novo (1937-1945) como um período difícil também para o espiritismo kardeciano. Afinal, vimos que a repressão do regime obrigou as lideranças a darem outros rumos ao movimento para não ficarem na clandestinidade<sup>114</sup>.

Por conseguinte, duas observações parecem ser elementares sobre o contexto histórico. Primeiro, além do kardecismo não representar nenhuma ameaça para o regime

<sup>112</sup> De maneira totalmente arbitrária, a polícia fecha, em maio de 1941 (já existia a lei que vigoraria em 1942, como novo Código Penal), todos os centros espíritas do Rio de Janeiro exigindo para a reabertura, registro na 1ª Delegacia Auxiliar da cidade.

<sup>113</sup> Naquele momento, os espíritas passaram a ter o máximo cuidado, pois queriam evitar o fechamento definitivo da FEB. Para isso, justificavam o novo comportamento como resposta às orientações do mundo espiritual.

<sup>114</sup> Os espíritas foram orientados pelas lideranças da FEB quanto à forma dos rituais e, principalmente, quanto à discrição dos receituários e à gratuidade dos serviços prestados.

político do presidente Vargas, também não figurava entre os cultos condenados pelas autoridades<sup>115</sup>. Segundo, o caráter repressivo do Estado Novo aproximou os espíritas dos governistas e conduziu o movimento espírita a uma reorganização ritual e doutrinária totalmente liderada pela FEB.

Todavia, um contexto que, à primeira vista, parecia totalmente desfavorável ao espiritismo, ao chegar ao fim não trouxe grandes prejuízos. As perseguições e represálias do Estado Novo eram típicas de qualquer regime totalitário e não ficaram restritas às religiões. Ao contrário do esperado, como bem observou Brown (1985), o prestígio social dos representantes espíritas blindou, de certa forma, o movimento, das ações políticas implantadas pelo Estado Novo, impedindo medidas mais drásticas.

Contudo, não é apenas a boa posição dos membros espíritas na sociedade brasileira que explica a sobrevivência, legitimação e expansão da doutrina, pois duas décadas mais tarde, observamos um comportamento quase idêntico adotado por Chico Xavier, em relação aos militares.

Apresentando pretensões parecidas às de Getúlio Vargas em 1937, grupos conservadores formados por empresários, latifundiários, políticos de extrema direita aliados ao imperialismo americano, Igreja Católica e ala golpista do Exército assumem o poder político do Brasil em 1964. Dessa forma, “afastam” a ameaça de mudanças políticas, econômicas e sociais previstas nas Reformas de Base<sup>116</sup> do então presidente João Goulart e implantam a ditadura militar (1964-1985) em nome da “liberdade”<sup>117</sup>.

O endurecimento do regime militar nos governos de Costa e Silva (1967-1969) e Médici (1969-1974) implica na explosão de protestos populares e manifestações de setores anteriormente comprometidos com os militares. Os clérigos, animados no começo da ditadura com o discurso anticomunista, colocam-se, então, ao lado dos opositores.

O posicionamento político da Igreja Católica durante a ditadura militar e o engajamento de suas principais lideranças na luta pela redemocratização invertem as alianças

---

<sup>115</sup> Considerando as atitudes de Filinto Müller em 1938 e 1941 descritas aqui e os artigos 282, 283 e 284 do Código Penal de 1942, percebemos claramente que o objetivo das autoridades e da polícia era combater o baixo espiritismo, identificado pela magia e pelas intenções abusivas (fraudes) e visto também como prática de gente tosca e ignorante (entenda-se negros e pobres).

<sup>116</sup> Segundo Toledo (1987), as Reformas de Base visavam resolver alguns impasses enfrentados pelo capitalismo brasileiro, não tinham nenhum caráter transformador ou revolucionário como pregavam os setores das classes dominantes. De acordo com o autor, o melhor exemplo é a polêmica reforma agrária que buscava, na realidade, atender as necessidades de expansão do capitalismo industrial. Para decepção da esquerda nacionalista, a realização das reformas não interessou nem mesmo para a burguesia brasileira.

<sup>117</sup> Inicialmente, o objetivo dos conservadores era afastar o presidente João Goulart do poder e a possibilidade de aproximação do governo brasileiro com o bloco socialista liderado na época pela extinta União Soviética. No entanto, com a ascensão da ala radical do Exército (Linha Dura) e a posse do general Costa e Silva em 1967, a política no Brasil toma outros rumos se distanciando ainda mais da redemocratização prevista de início por muitos dos próprios golpistas.

seladas no Estado Novo. Além de não contar com o apoio da Igreja, os militares têm que enfrentá-la na campanha pela abertura política.

Brown (1985) afirma que, em 1965, os umbandistas conseguiram incluir sua categoria no censo nacional como uma das religiões brasileiras, demonstrando para a autora que o reconhecimento obtido resulta do apoio recebido pelo governo na tentativa de se mobilizar contra os católicos radicais.

Outra manifestação favorável aos militares vem do kardecismo por intermédio do médium Chico Xavier. Considerado na década de 1970 como um fenômeno de popularidade, Chico impressionava a todos por ter publicado 107 livros que, segundo ele, eram frutos da psicografia. Além disso, as obras abordavam temas incomuns para a época, como o uso de anticoncepcionais, bebês de proveta e homossexualidade.

A participação do médium mineiro no programa *Pinga-Fogo*<sup>118</sup>, da extinta TV Tupi de São Paulo, no dia 28 de julho de 1971, demonstra sua tendência sobre a política no país. Maior (2003) relata que, ao ser sabatinado ao vivo por cinco entrevistadores<sup>119</sup>, Chico Xavier prendeu a atenção de 75% dos telespectadores paulistas<sup>120</sup>. Questionado pelo jornalista Reali Júnior sobre o possível conformismo dos espíritas em relação à injusta distribuição de renda no Brasil, o médium responde que “O espiritismo nos pede paciência para esperar os processos da evolução e as ações dos homens dignos que presidem os governos” (MAIOR, 2003, p. 194).

No dia 12 de dezembro daquele mesmo ano, Chico Xavier volta ao auditório da TV Tupi para uma nova participação no programa *Pinga-Fogo*. Desta vez, a entrevista foi transmitida em rede nacional por um pool formado por quatro emissoras. Segundo Maior (2003), na ocasião o médium defendeu a cirurgia plástica e a reencarnação, declarou seu respeito pela umbanda, descontraíu o público com suas histórias e ainda proferiu um discurso capaz de emocionar o próprio general Médici, então presidente do país:

– Precisamos honrificar a posição daqueles que nos governam e que vigiam os nossos destinos. Devemos pedir para que tenhamos a custódia das Forças Armadas até que possamos encontrar um caminho em que elas continuem nos auxiliando como sempre para que não descambemos para qualquer desfiladeiro de desordem. A oração e vigilância, preconizadas por Jesus, se estampam com clareza em nosso governo atual [...]. (MAIOR, 2003, p. 198).

<sup>118</sup> Sobre a participação de Chico Xavier no programa, ver: *Pinga-Fogo com Chico Xavier*. São Paulo: Edicel, 1987.

<sup>119</sup> O programa foi ao ar às 23h30min do dia 28 de julho de 1971 estendendo-se até as 3h do dia seguinte.

<sup>120</sup> O *Pinga-Fogo* era transmitido apenas para o Estado de São Paulo.

A declaração de simpatia pelo governo não termina no discurso. Ao final do programa, Chico contempla a plateia com um poema psicografado e assinado, simplesmente, por Castro Alves. Nele, uma nova homenagem: “Dos sonhos de Tiradentes/ Que se alteiam sempre mais/ Fizeste apóstolos, gênios/ Estadistas, gerais” (MAIOR, 2003, p. 198).

O reconhecimento não tardou, convidado pela Escola Superior de Guerra, Chico dá uma palestra aos alunos e, ao final, é homenageado com o hino da instituição cantado pelos cadetes. Enquanto sua atuação rendia comentários e protestos de religiosos e jornalistas, o médium usufruía do prestígio obtido. No dia 22 de setembro de 1972, recebeu na Assembleia Legislativa do Rio de Janeiro, o título de Cidadão do Estado da Guanabara. Nesta data, estava entre os ilustres presentes, o almirante Silvio Heck (MAIOR, 2003).

O comportamento de Chico Xavier não representa a adesão total dos kardecistas ao regime militar. No entanto, é importante observarmos que o médium mineiro simboliza o sucesso e a expansão da doutrina no século XX. Seu carisma conquistou milhares de brasileiros, que sempre peregrinavam até Uberaba em busca de conforto espiritual e de mensagens de familiares falecidos, psicografadas por ele.

A projeção internacional do kardecismo e o reconhecimento do Brasil como país espírita (SANTOS, 2004), muito se deve ao trabalho de Chico Xavier. Ele é considerado nos meios espíritas como exemplo de vida e maior representante da doutrina depois de Allan Kardec.

Assim, podemos afirmar que sua conduta amistosa em relação aos militares jamais seria questionada pelos espíritas e que, ao homenagear a ditadura, ele evita qualquer tipo de censura, podendo exercer livremente suas atividades e divulgar os preceitos da doutrina. Da mesma forma, os “comandantes políticos” aproveitaram-se da situação para usufruir do crédito revelado por um homem com perfil de santo, capaz de atrair indivíduos dos mais diversos segmentos religiosos, o que desviava o foco do clero e suas críticas.

Aliás, se considerarmos os estudos de Stoll (2002; 2003; 2004) e Lewgoy (2001), citados no início desse capítulo, compreenderemos que as atitudes complacentes de Chico Xavier com o exército brasileiro eram mais condizentes com o perfil católico de santidade assumido por ele do que propriamente uma estratégia em busca de legitimação ou um ato de colaboração com a ditadura militar, condição que não reverte o relacionamento amigável do médium com os militares.

Se durante o Estado Novo (1937-1945) a Igreja Católica era aliada do governo, nos anos seguintes, após o golpe de 1964, a instituição se distancia dos militares como estratégia de aproximação com o povo.

O espiritismo, por sua vez, impossibilitado de fazer parte do governo Vargas, trata de se adequar às exigências do regime. Para isso, procura se mostrar capaz de atender às necessidades humanas por meio de suas obras assistenciais e do apoio espiritual. Durante a Ditadura Militar (1964-1985), seu expoente máximo, Chico Xavier, opta por um relacionamento cordial e fraterno, evitando qualquer tipo de perseguição.

A primeira tendência progressista e de esquerda adotada pelo kardecismo na chegada ao Brasil acabou sendo substituída por um discurso moderado e conciliador. Aliás, uma de suas características atuais no país é a facilidade em dialogar com vários segmentos sociais e religiosos e é esse aspecto que lhe proporcionou, na definição de Camargo (1973), o status de religião universal.

### **2.3.3 O espiritismo e a Igreja Católica**

Assim que os princípios do espiritismo foram divulgados na Europa, a Igreja Católica se pronunciou condenando o conteúdo doutrinário e os fenômenos mediúnicos por julgá-los contrários aos dogmas e práticas cristãs.

Entre as acusações dos clérigos, as comunicações com os espíritos eram descritas como fraudes ou atividades ligadas às forças do mal. O episódio mais conhecido e que simboliza as perseguições do Vaticano contra o kardecismo ocorreu em 1861, na cidade de Barcelona, quando a Igreja apreendeu e queimou em praça pública os livros de Allan Kardec, alegando tratar-se de ideias perigosas à fé dos católicos.

Em maio de 1864, os livros de Kardec foram incluídos no *Index Librorum Prohibitorum*, juntamente com outros títulos considerados pelo clero romano como nocivos e heréticos, já que todas as doutrinas fundamentadas no racionalismo, materialismo, deísmo ou costumes opostos ao catecismo católico eram, normalmente, identificadas, condenadas e suas obras destruídas (DAMAZIO, 1994).

No Brasil, na década de 1860, a preocupação da Igreja e as medidas de combate contra o espiritismo mantiveram-se distantes da Corte. Enquanto isso, as ideias circulavam livremente entre os ilustres representantes do império. Machado (1997) explica que, nesse período, a religião era bastante restrita e por não representar perigo para o catolicismo houve tolerância e até mesmo curiosidade por parte dos clérigos. Vários sacerdotes chegaram a participar das sessões espíritas.

Já em Salvador, com a expansão da doutrina, a reação católica foi bem diferente. Machado (1997) relata que, em resposta à publicação da *Filosofia espiritualista*, traduzida por Luis Olímpio Teles de Meneses, o arcebispo dom Manuel Joaquim da Silveira redigiu uma Pastoral, divulgada no dia 25 de julho de 1867.

Segundo Machado, os argumentos utilizados por dom Manuel não eram novos, pois na Europa o debate já vinha se arrastando. Analisando a descrição do autor sobre a Pastoral, parece-nos que o alvo escolhido para as críticas e o motivo de preocupação do arcebispo era a crença na reencarnação, princípio classificado por ele como contrário à Sagrada Escritura, à tradição e à razão.

A Pastoral não ficou sem resposta. No mesmo ano, Luis Olímpio escreveu uma carta ao arcebispo da Bahia, apresentando a doutrina de Allan Kardec<sup>121</sup>. O ousado ato irritou os católicos, a tréplica ficou a cargo do padre Juliano José de Miranda por meio de um folheto<sup>122</sup>.

O debate de ideias entre os católicos e o grande vulto do espiritismo baiano marca o início de uma questão insolúvel, existente até os dias atuais, até porque toda a discussão daquela época tinha como embasamento teórico os textos bíblicos, e a reencarnação como principal divergência.

A polêmica em torno da Pastoral de dom Manuel, ainda no século XIX, revela-nos a curiosa tendência entre muitos brasileiros em mesclar crenças de universos religiosos distintos, tradição conservada na contemporaneidade. Os clérigos não se incomodavam com a forte inclinação da população em interpretar livremente os textos do evangelho, mesmo causando divergências com os ensinamentos da Igreja. Aliás, o que muitos buscavam era incrementar suas crenças, não apresentando nenhum interesse em romper com a religião de origem.

De acordo com Machado (1997), o próprio Luis Olímpio conciliava as ideias do Juízo Final, da ressurreição e da reencarnação. Além disso, reivindicava a condição de católico de “nascimento e de crença”, pois imaginava o espiritismo como uma tradução do evangelho revelado por Deus por intermédio dos espíritos.

A verdade é que, no Brasil, a Igreja Católica jamais conseguiu evangelizar seus fiéis conforme os ensinamentos de Roma. Santos (2004) vislumbra, inclusive, a possibilidade da existência, durante o século XIX, de normas inspiradas no Concílio de Trento proibindo a leitura da bíblia, deixando como exceção as pessoas suficientemente avançadas em conhecimento e virtudes.

---

<sup>121</sup> O documento intitulava-se “O espiritismo: carta ao excelentíssimo e reverendíssimo senhor arcebispo da Bahia, d. Manuel Joaquim da Silveira” (MACHADO, 1997).

<sup>122</sup> Denominado “Breve apreciação da carta do Sr. Luis Olímpio Teles de Meneses sobre o espiritismo ao excelentíssimo e reverendíssimo senhor arcebispo”, o informativo é datado em 1867 (MACHADO, 1997).

O autor observa que a versão tem origem nos meios espíritas. Contudo, é inegável que, desde a entrada do espiritismo no Brasil, sua literatura passa a circular livremente, inclusive nos lares católicos, diferentemente do catecismo romano.

A condenação formal do espiritismo por parte da Igreja veio em 1915, após reunião episcopal. A decisão foi ratificada em 1953, na Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, persistindo até a atualidade.

Entre os católicos, quem mais se dedicou ao estudo e à contestação da doutrina espírita foi frei Boaventura Kloppenburg. Santos (2004) observa que a primeira crítica do clérigo em relação ao espiritismo foi quanto à negligência da própria Igreja, que durante anos permitiu o desenvolvimento dos conceitos espíritas no Brasil.

Se por um lado, alguns religiosos sempre apontaram no país a presença de ideias estranhas à teologia católica e a aceitação de conceitos próprios do universo espírita por parte de seus fiéis, por outro, o combate mais consistente e a orientação sobre os princípios cristãos pregados por Roma deixaram muito a desejar.

A flexibilidade e a variedade do catolicismo brasileiro somadas à tendência da população em se aproximar dos rituais e cultos caracterizados pela presença de espíritos (CARVALHO, 1992; 1999; VELHO, 1991), dificultaram as ações isoladas de religiosos na tentativa de controlar o avanço espírita no país.

Assim, coube à Igreja Católica, condenar oficialmente a doutrina, a fim de tentar evitar a aproximação ou participação simultânea dos católicos. Kloppenburg (2002) explica que, depois do congresso da CNBB, em 1953, a Igreja passou a considerar os espíritas como hereges, não permitindo mais a participação deles nos sacramentos e em outras atividades, o que caracterizou uma espécie de excomunhão.

Kloppenburg (2002) é enfático quanto à incoerência e à incompatibilidade entre o espiritismo e o credo católico, expressas, sobretudo, no conceito de reencarnação. Para ele, a condenação eterna é a principal mensagem do cristianismo, pois está presente em praticamente todo o evangelho. Ao pregar como alternativas a punição temporária ou a gradual recompensa para o espírito conforme os méritos, o kardecismo descarta a possibilidade do castigo definitivo após a morte, contrariando as palavras do Cristo.

A argumentação de Kloppenburg (2002) se baseia na análise da Bíblia Sagrada e tem como escopo demonstrar a impossibilidade de se incorporar a reencarnação ao conteúdo cristão. Dessa forma, procura evidenciar a unicidade da vida terrestre por meio das palavras de São Paulo, discípulo e apóstolo de Cristo. Paulo teria descrito: “E, assim como está decretado que os homens morram uma só vez, e (que) depois disso (se siga) o juízo (Hb 9,



27)”<sup>123</sup>. Para Boaventura, a afirmação “morram uma só vez” derruba de maneira definitiva a teoria da pluralidade das existências.

Sobre a possibilidade do contínuo progresso espiritual, pregado no kardecismo, o frei lembra que a história do cristianismo é fundamentada no conceito de condenação eterna e cita as passagens de Matheus: “Então dirá também aos que estiverem à esquerda: Apartai-vos de mim, malditos, para o fogo eterno, que foi preparado para o demônio e para os seus anjos (Mt 25, 41)” e também: “E estes irão para o suplício eterno; e os justos para a vida eterna (Mt 25, 46)”. As palavras do evangelho de São Matheus constituem-se, para o clérigo, provas incontestes sobre a punição ou salvação definitiva da alma após o julgamento.

Para Kloppenburg (2002) a maior das heresias é a ideia de que cada indivíduo consegue se salvar pelos próprios méritos. Segundo ele, a concepção dos espíritas de repararem as falhas por meio das expiações e das provas terrestres é o contraponto da essência cristã, já que nossa salvação por Cristo é a medula do evangelho e pode ser encontrada em várias páginas:

E ele é a (vítima de) apropriação pelos nossos pecados; e não somente dos nossos, mas também pelos de todo o mundo (Jo 2, 2)

Verdadeiramente ele foi o que tomou sobre si as nossas fraquezas (e pecados), e ele mesmo carregou com as nossas dores; e nós o reputamos como um leproso, e como um homem ferido por Deus e humilhado. Mas foi por causa das nossas iniquidades, foi despedaçado por causa dos nossos crimes; o castigo que nos devia trazer a paz, caiu sobre ele, e nós fomos sarados com suas pisaduras. Todos nós andamos desgarrados como ovelhas, cada um se extraviou por seu caminho; e o Senhor carregou sobre ele a iniquidade de todos nós. (Is 53, 4-6)

Nasceu-vos na cidade de Davi um Salvador, que é o Cristo Senhor. (Lc 2, 11)

O pensamento apresentado pela doutrina espírita de que após as várias existências físicas e a total purificação, a alma se liberta para sempre da matéria, vivendo apenas o espírito em sua total perfeição, é considerado por Kloppenburg uma aberração contra o verdadeiro conteúdo cristão. Para ele, a recompensa consiste na ressurreição da carne, ou seja, a vida eterna só é possível após o reencontro da alma com o mesmo corpo.

Todo o capítulo 15 da primeira epístola de São Paulo aos coríntios demonstra, segundo Kloppenburg, o verdadeiro teor do cristianismo pregado por intermédio dos apóstolos: “E, se Cristo não ressuscitou, é, pois, vã a nossa pregação, é também vã a nossa fé; e somos assim considerados falsos testemunhas de Deus, porque demos testemunho contra Deus (dizendo) que ressuscitou a Cristo, ao qual não ressuscitou, se os mortos não ressuscitam” (1Cor 15, 14-15).

<sup>123</sup> Todos os versículos bíblicos citados nesse trabalho foram extraídos de uma edição católica – BÍBLIA SAGRADA, 1985 – devido à ideologia de Kloppenburg.

A argumentação de Kloppenburg é extremamente importante e retrata a versão católica sobre a vida pós-morte. Além disso, justifica a posição da Igreja em relação aos seguidores do espiritismo e o tratamento dado a eles pela instituição. O clérigo explica a distinção entre os simpatizantes e os frequentadores assíduos dos centros espíritas, enumerando as diferentes situações. Dessa forma, no oitavo e último item destaca:

[...] Os que não querem praticar nem a necromancia nem a magia, não assistem às sessões espíritas, mas professam a doutrina da reencarnação, como os esoteristas, rosacruz, teósofos e outros ocultistas. São hereges formais e como tais devem ser tratados. (KLOPPENBURG, 2002, p. 161).

Embora a reencarnação não seja uma crença exclusiva dos kardecistas, conforme o texto acima, Kloppenburg (2002, p. 46) demonstra que a maior preocupação da Igreja Católica está relacionada à propagação dessa fé, incentivada, sobretudo, pela doutrina kardeciana, pois “[...] depois de AK<sup>124</sup>, não apareceu outro, igual a ele na clareza da exposição, na elegância do estilo e na capacidade de raciocínio”.

A afirmação de Kloppenburg reforça nossa suspeita de que a maior contribuição do kardecismo no Brasil é a divulgação da reencarnação como parte de uma teodiceia racionalista e ao mesmo tempo “cristã”. Esse modelo de crença chegaria a ultrapassar na contemporaneidade o *continuum*, transformando-se em legado para as novas formas de pensamentos seculares (paraciências), contudo, continuaria como constituinte de um universo caracterizado pela magia das religiões africanas e os modernos discursos de autoajuda (Vale do Amanhecer, Umbanda Esotérica e Espaço Vida e Consciência).

---

<sup>124</sup> Sigla usada por Kloppenburg para denominar Allan Kardec.

### 3 A FLUÊNCIA DO KARDECISMO NO BRASIL CONTEMPORÂNEO

Entre o final dos anos de 1980 e início da década de 2000, foram divulgadas algumas pesquisas de opinião pública indicando o reflexo da modernidade sobre o campo religioso brasileiro. Grosso modo, essas amostragens revelam, segundo Martins (2002) e Sanchis (2006), que a urbanização, os elevados níveis de escolaridade e os avanços científicos e tecnológicos influenciam o comportamento e os costumes da população do Brasil, provocando alterações nos sistemas de crenças e nas práticas religiosas.

Novas propostas de estudiosos relativas à espiritualidade e aos hábitos religiosos no Brasil contemporâneo são elaboradas, muitas vezes, a partir de apontamentos obtidos por meio dos censos, entrevistas qualitativas ou banco de dados dos vários institutos de pesquisas.

Dessa forma, procuraremos destacar alguns aspectos da religiosidade brasileira na atualidade, detectados por meio de pesquisas em nível nacional e de uma pequena amostragem resultante do nosso trabalho com um grupo de universitários na cidade de Jacarezinho - Paraná.

Não pretendemos utilizar as porcentagens dessas investigações nem as sugestões dadas por autores a partir delas como verdades incontestes. Ao contrário, entendemos que assuntos atuais e pertinentes às religiosidades das sociedades contemporâneas (trânsito, dupla pertença, pluralismo e desinstitucionalização) são suposições que surgem das pesquisas de campo, mas, que acabam gerando fervorosas discussões sobre o significado da religião na atualidade.

No entanto, diante dos fortes indícios de desinstitucionalização religiosa, optamos por investigar as dissidências e a consequente fragmentação do kardecismo ortodoxo no Brasil. O interesse pelo assunto deve-se ao fato de não termos encontrado, de início, uma justificativa plausível para os elevados índices de indivíduos que, às vezes, manifestam-se por meio de pesquisas de opinião pública como adeptos da reencarnação.

Nossa proposta original de estudo previa identificar e delimitar o espiritismo kardecista e sua teodiceia como fator de divulgação da reencarnação na sociedade brasileira. A manutenção do projeto inicial tornou-se inviável devido a fatores como: a complexidade do tema; a constatação do estreito vínculo das religiões mediúnicas (*continuum*); e, principalmente, a tendência de descentralização do próprio kardecismo no Brasil.

Assim, buscaremos demonstrar que a construção de novos sistemas de ideias é fundamental para a propagação do conceito de reencarnação. Escolhemos como exemplo a Projeciologia, uma paraciência formalizada na década de 1980 pelo médico e ex-espírita Waldo Vieira.

Mediante a sistematização desse movimento por Vieira, podemos observar como a teodiceia kardecista continua sendo referência e, desta forma, difundindo conceitos como racionalismo, individualismo e evolucionismo, que depois de atualizados criam novas concepções de mundo fundamentadas na reencarnação.

Dessa maneira, passamos a propor como possibilidade de estudo os fluxos<sup>125</sup> do kardecismo entre novas filosofias de vida e a descentralização do espiritismo como fatores de disseminação da reencarnação no Brasil.

### 3.1 As Tendências Religiosas no Brasil Contemporâneo

Num primeiro momento, apresentaremos os dados quantitativos obtidos por meio de pesquisas e as sugestões de especialistas na área da religião sobre as tendências verificadas no campo religioso brasileiro, entre as décadas de 1980 e 2000, a partir dessas investigações.

Ao cotejar duas tabelas do Instituto Gallup, divulgadas em 1988 e 1990, sobre as preferências religiosas dos brasileiros, Carneiro e Soares (1992) observam que o método de respostas não-estimuladas pode induzir certas pessoas a se identificarem como católicos<sup>126</sup>. Na ocasião, os autores afirmaram que, no Brasil, o catolicismo pode representar o próprio reconhecimento da espécie humana.

De fato, considerar como probabilidades, as práticas religiosas e as declarações feitas em pesquisas sobre a adesão ao catolicismo, é de extrema importância. Se ignorarmos essas possibilidades no Brasil, desvalorizamos o histórico do país e reduzimos o prestígio social de sua religião majoritária. Em outras palavras, pensamos que, na atualidade, a identidade católica como representação do gênero humano, pode camuflar as crenças e as atividades religiosas da sociedade brasileira.

Contrariando a teoria do declínio da religião postulada por autores como Pierucci (1997b e 2006) e Prandi (1997), a amostra Gallup/1990<sup>127</sup> indica que, independentemente do

<sup>125</sup> Adotamos o conceito de “fluxo” de acordo com o pensamento de Hannerz (1997), isto é, como referência às coisas que não permaneceram em seu local de origem, suas mobilidades e expansões. Assim, seguindo o raciocínio do antropólogo, utilizamos o termo com o objetivo de demonstrar o deslocamento e difusão da teodiceia Kardecista no campo religioso brasileiro entre as décadas de 1980 e 2000.

<sup>126</sup> No método de respostas estimuladas, o entrevistado recebe uma relação com várias denominações religiosas para escolher aquela de sua preferência, enquanto a resposta espontânea (não-estimulada) pode favorecer a opção com maior reconhecimento social. Dessa forma, na pesquisa Gallup de 1990, os católicos totalizaram a expressiva marca de 76,2%, já com o primeiro procedimento, adotado em 1988, a taxa cai para 58,8% (CARNEIRO; SOARES, 1992).

<sup>127</sup> Ver Carneiro e Soares (1992).

segmento, o interesse pela espiritualidade aumenta nas faixas etárias de 30 a 49 e acima dos 50 anos. Se considerarmos que a expectativa de vida entre os brasileiros vem aumentando, podemos vislumbrar para o futuro, segundo o Gallup, um crescimento não apenas populacional para o Brasil, mas também de pessoas devotas.

Um dado relevante apresentado pelo Gallup/1990 é a minguante porcentagem de católicos com frequência semanal nas grandes cidades<sup>128</sup>, quadro que confirmaria a urbanização como um dos desafios a serem enfrentados pela Igreja Católica na contemporaneidade.

A preocupação dos católicos com o urbanismo evidencia-se em 1998. Nesse ano, a pedido da arquidiocese de Belo Horizonte, o Instituto Lúmen da PUC-MG investiga as condições de comunicação na área metropolitana da capital mineira diretamente relacionada à Igreja Católica<sup>129</sup>. Como parte da metodologia, a cidade foi dividida em cinco regiões, uma urbana e quatro periféricas.

Para efeito de análise, Sanchis (2006) prioriza os dados da região 4, classificada como a mais tradicional, e do centro-sul, local caracterizado pelo alto índice de desenvolvimento. O autor observa que mesmo em escala menor que as demais capitais brasileiras, Belo Horizonte destaca-se pela permanente desinstitucionalização religiosa.

O processo de independência institucional verificado na metrópole mineira provém, segundo Sanchis (2006), do intenso trânsito religioso verificado primeiramente entre os católicos, mas praticado também por membros da Igreja Batista, Assembleia de Deus e do espiritismo kardecista. Além do fenômeno de desenraizamento, Sanchis menciona outra tendência atual e comum nas grandes cidades, a dupla pertença religiosa<sup>130</sup>.

A exemplo do que foi apurado pelo Instituto Gallup, em nível nacional, Sanchis (2006) observa que, em Belo Horizonte, a hegemonia católica se exaure mediante o status social e a urbanização, realidade totalmente oposta à contínua supremacia da Igreja Católica na área rural da metrópole. Aliás, a maior contribuição da análise de Sanchis sobre a pesquisa Lúmen/1998 é a comparação de locais economicamente antagônicos na região metropolitana de Minas Gerais.

<sup>128</sup> De acordo com o Gallup/1990, nas capitais, somente 25,7% dos católicos vão à igreja semanalmente, já nas cidades com menos de dez mil habitantes, o número sobe para 42,5% (CARNEIRO; SOARES, 1992).

<sup>129</sup> Para informações sobre a pesquisa Lúmen/1998 na região 4 e no centro-sul de Belo Horizonte, consultar Sanchis (2006).

<sup>130</sup> Segundo dados do Instituto Lúmen/1998, em Belo Horizonte, 22,9% dos indivíduos ouvidos com idade entre 16 e 18 anos mudaram de religião nos últimos cinco anos anteriores à pesquisa, outros 10,7% inclusos na faixa dos 18 a 25 anos também assumiram o feito. Em relação à frequência religiosa, Sanchis (2006) pressupõe que, dos que se declararam pertencentes à religião de nascimento (78,2%), aproximadamente metade tiveram dupla ou mais pertença.

Dessa forma, ao analisar locais díspares quanto à modernidade, Sanchis (2006) verifica que, na capital de Minas, as possibilidades de sustentação e de crise do catolicismo institucional estão diretamente relacionadas ao progresso, ou seja, as transformações religiosas seriam decorrentes das mudanças sociais e econômicas.

Um vestígio revelador da amostragem Lúmen/1998, referente à influência da modernidade, está relacionado à doutrina. A preocupação com a qualidade da evangelização, demonstrada pela população urbana de Belo Horizonte sinaliza para um provável segredo das atuais conversões religiosas, o poder de convencimento das religiões<sup>131</sup>.

A inversão de valores sociais provocada pela expansão das cidades levou a CNBB em parceria com o CERIS (Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais) a buscar, em 1999, novas respostas sobre os hábitos e práticas urbanas<sup>132</sup>. Por meio de um *survey*, foram classificadas as respostas de dois grupos, os católicos e os não-católicos, em seis metrópoles brasileiras<sup>133</sup>.

A partir da pergunta “O(A) senhor(a) pessoalmente crê” e uma relação com sete opções apresentada aos entrevistados, o CERIS/1999 verificou que, independentemente da religião, muitas pessoas tendem a indicar uma proposição que, teoricamente não tem relação com a doutrina da sua religião declarada<sup>134</sup>. Essa propensão poderia representar o processo de descentralização religiosa que, na visão de Martins (2002), acompanhada de práticas e crenças individualizadas, pode gerar o hibridismo religioso.

O CERIS/1999 apurou que entre os católicos entrevistados, pouco mais da metade (51,8%), afirmou crer nos ensinamentos da igreja. Assim, conforme previsões de Carneiro e Soares (1992), a pesquisa revela a predisposição de muitos fiéis em adotarem um catolicismo minimalista como forma de identidade social, ou seja, fundamentos básicos da religião católica como a crença em Maria e os dogmas doutrinários são excluídos com naturalidade.

O quadro mencionado no último parágrafo é justificado por Martins (2002) como resultado da ausência institucional durante a implantação do catolicismo no Brasil. Tal análise

<sup>131</sup> No centro-sul, 17,9% e 15,5% da população entrevistada, afirmou, respectivamente, que o quê mais importa é a “evangelização” e a “evangelização detalhada”. Para 19,6% dos entrevistados da zona semi-rural, a “evangelização” foi destacada como o fundamento mais importante da religião, contudo, somente 2,7% dos indivíduos dessa região admitiram a valorização do item “evangelização detalhada” (SANCHIS, 2006).

<sup>132</sup> Os resultados da pesquisa realizada pelo CERIS em 1999 estão disponíveis em seu banco de dados no portal [www.ceris.org.br](http://www.ceris.org.br).

<sup>133</sup> As capitais pesquisadas pelo CERIS em 1999 foram São Paulo, Rio de Janeiro, Belo Horizonte, Porto Alegre, Recife e Salvador. Num total de 5.218 indivíduos entrevistados, 67% eram católicos, enquanto os demais (33%) foram identificados apenas como não-católicos.

<sup>134</sup> O CERIS/1999 obteve os seguintes resultados para a referida questão: em JC e seus ensinamentos (37%); em JC, Maria e nos ensinamentos da Igreja Católica (36%); em Deus ou em uma Força Superior, sem pertença religiosa (15%); em Orixás, guias e em antepassados ancestrais (2%); em JC como Espírito de Luz e na Reencarnação dos mortos (5%); pertence a uma religião não-cristã (1%); é ateu/ateia (3%) e não responderam (1%) (MARTINS, 2002).

corroborar com a nossa visão de que para compreendermos a religiosidade brasileira, na atualidade, é necessário considerar a negligência clerical no período colonial.

Outras duas amostragens quantitativas que abrangem o universo das crenças e das práticas religiosas no Brasil contemporâneo envolvem os jovens brasileiros. A primeira delas, coordenada pela antropóloga Regina Novaes, ouviu, no Rio de Janeiro, 800 pessoas de 15 a 24 anos, entre o final de 2000 e início de 2001 e foi publicada com o título “Jovens do Rio – circuitos, crenças e acessos” (NOVAES; MELLO, 2002).

Analisando os quadros da pesquisa “Jovens do Rio” relativos às crenças, podemos considerar que os entrevistados compõem um grupo propenso às mudanças. Além de a distribuição religiosa ser mais equilibrada (exceto os católicos), os números revelam uma quantidade considerável de indivíduos que se declaram hipoteticamente “sem religião”<sup>135</sup>.

Um dado incompleto, mas de extrema importância na pesquisa de Novaes e Mello (2002), é o índice de jovens que assumem a frequência ou a curiosidade por alguma outra modalidade religiosa (32%). Mesmo sem identificar a dupla pertença, podemos perceber a atração do pentecostalismo, espiritismo e religiões orientais sobre esse grupo de jovens da capital fluminense<sup>136</sup>.

A segunda pesquisa envolvendo jovens brasileiros, resulta do trabalho da professora Léa Freitas Perez e sua equipe da UFMG, por meio do SIMAVE (Sistema Mineiro de Avaliação da Educação Pública)<sup>137</sup>. Por ocasião da avaliação da educação pública no Estado de Minas Gerais, em 2003, acoplou-se ao exame, um *survey* destinado a 11.481 estudantes secundaristas com idade de 17 a 19 anos.

Contrariando as expectativas favoráveis ao declínio da religião na atualidade, os alunos que responderam ao *survey* em Minas demonstraram uma tendência voltada totalmente para o religioso, ou seja, apenas 5,1% deles identificaram-se como “sem religião”, contra a maioria de religiosos confessos (94,9%). Constatou-se, ainda, a preponderância dos católicos, 79,4%<sup>138</sup>. A superioridade católica se dá em todas as regiões que responderam ao *survey*,

<sup>135</sup> Na pesquisa “Jovens do Rio”, 51,9% dos entrevistados identificaram-se como católicos, outros 18,6% disseram ser evangélicos, 6,3% revelaram-se kardecistas, 1,8% afirmaram seguir as religiões afro-brasileiras, 1,4% as religiões orientais e 1,3% a outros universos religiosos. Um dado de extrema relevância é o acentuado número dos “sem religião”, 21,2%, e destes, 15,9% revelam suas crenças particulares (NOVAES; MELLO, 2002).

<sup>136</sup> A pergunta elaborada incluía a frequência juntamente com a curiosidade, impossibilitando, assim, a identificação da dupla ou mais pertença religiosa. Mesmo assim, apurou-se que o pentecostalismo (32%), o espiritismo (23,3%) e as religiões orientais (18,2%) são as que despertam maior interesse entre os curiosos (NOVAES; MELLO, 2002).

<sup>137</sup> Essa pesquisa contou com o apoio da FAPEMIG e do programa de bolsas BIC-UFJF e PIBIC-CNPQ. Ver Tavares e Camurça (2006).

<sup>138</sup> Depois da maioria católica, os protestantes foram representados por 7,7% dos entrevistados, os pentecostais vieram na sequência com 6% de representatividade, os espíritas (2,4%), os seguidores do candomblé-umbanda (0,3%) e demais religiões (4,3%) completaram o quadro das religiões da pesquisa SIMAVE/2003 (TAVARES; CAMURÇA, 2006).

contudo, como na pesquisa Lúmen/1998, a hegemonia ocorre, especialmente, nas pequenas cidades (TAVARES; CAMURÇA, 2006).

Entre os estudantes que participaram da pesquisa SIMAVE/2003, 16,9% admitem já ter mudado de religião. Aliás, uma questão foi elaborada exatamente para medir o peso da religião sobre a visão de mundo dos jovens estudantes mineiros. Perguntados sobre o valor que atribuem para algumas instituições, verifica-se que as variações de valores dados por “religiosos” e “não-religiosos” são mínimas, fato que denota, na visão de Tavares e Camurça (2006), o declínio institucional das religiões e o consequente processo de secularização<sup>139</sup>.

Apesar das pesquisas de opinião pública, muitas vezes, induzirem os pesquisadores a conclusões errôneas, consideramos válido comparar algumas situações divulgadas pelos institutos e apresentadas sucintamente neste trabalho. Se por um lado, não podemos estabelecer tais investigações como paradigmas, por outro, devemos reconhecer o poder de influência de suas porcentagens na formação de novas ideias e teorias relativas ao complexo campo das espiritualidades.

O primeiro indício referente à religiosidade brasileira na atualidade aponta para a crise do catolicismo institucional, diante da urbanização e dos modernos hábitos globais. A falta de convicção doutrinária por parte dos católicos aparece mais evidenciada nas grandes cidades e foi verificada nas investigações do Instituto Gallup de 1988 e 1990 (CARNEIRO; SOARES, 1992), nos estudos efetuados pelo Instituto Lúmen/1998 na área mais desenvolvida de Belo Horizonte (SANCHIS, 2006) e nas metrópoles brasileiras averiguadas pelo CERIS/1999 (MARTINS, 2002).

A revelação do catolicismo como identidade social no Brasil é sintomática. Tanto nos dados obtidos pelas pesquisas do Instituto Gallup em 1988 e 1990, como nos números do CERIS/1999, essa propensão manifesta-se em decorrência da adoção de uma variedade de crenças não-católicas por indivíduos declarados católicos e pela pouca frequência semanal dos mesmos.

Na atualidade, a desinstitucionalização destaca-se como principal tendência entre os religiosos brasileiros. Pensamos que por tratar-se da religião majoritária, a incidência de católicos desvinculados da igreja aparenta-se maior. As tabelas resultantes da pesquisa CERIS/1999 indicam que metade dos fiéis da Igreja Católica descarta os ensinamentos institucionais quando perguntados sobre a primeira opção pessoal de crenças. Tal fato nos

---

<sup>139</sup> Considerando os estudantes “com religião” e os “sem religião”, verificamos as respectivas atribuições de valores para as instituições questionadas: família (83,7% e 72,9%); religião (62% e 19,6%); trabalho (56,1% e 54,8); escola (54,1% e 50,5%); amigos (43,7% e 40,9%); namoro (38% e 35,1%) e esporte (27,3 e 32,5%) (TAVARES; CAMURÇA, 2006).



remete à frase de uma famosa apresentadora de televisão: “Sou tão católica, mas tão católica, que na outra encarnação devo ter sido freira” (apud NUNES, 2004, p. 29).

O destaque dado para as informações que envolvem o catolicismo e as áreas urbanas justifica-se pelo fato de duas das pesquisas citadas no presente trabalho (Lúmen/1998 e CERIS/1999) terem sido encomendadas pela própria Igreja Católica em regiões metropolitanas.

Ao compararmos as pesquisas citadas neste trabalho<sup>140</sup>, encontramos uma particularidade: todas as pesquisas trouxeram um dado que, em especial, nos chamou a atenção, ou seja, a constatação da reencarnação como crença hipoteticamente generalizada (regiões, religiões, camadas sociais e faixas etárias) que nos incentivou a estudar o espiritismo.

Na pesquisa do Instituto Gallup de 1988 (método estimulado), a reencarnação aparece como uma das principais crenças no universo religioso brasileiro<sup>141</sup>. Na tabela “Fiéis e Crenças” apresentada por Sanchis (2006) sobre os números Lúmen/1998, em Belo Horizonte, o autor demonstra que a aceitação das múltiplas existências ultrapassa os 40% tanto na região 4 (semirrural) como no centro-sul (desenvolvido) e na metrópole como todo<sup>142</sup>.

Na pesquisa realizada nas seis metrópoles, em 1999, o CERIS apresentou duas tabelas: dos católicos, 35,8% disseram acreditar em reencarnação; entre os não-católicos, 30,3% declararam-se reencarnacionistas.

Na pesquisa “Jovens do Rio”, Novaes e Mello (2002) obtiveram resultados mais abrangentes que evidenciam o não relacionamento entre as crenças pessoais e a religião institucionalizada à qual o indivíduo diz pertencer. Assim, ao tabular os credos de todas as religiões declaradas, as autoras demonstram a diversidade de opções entre os jovens do Rio<sup>143</sup>. Contudo, uma vez mais, no total dos entrevistados a reencarnação surge com 48,7% de adeptos.

Os estudantes da rede pública de Minas Gerais, denominados “com religião” e “sem religião”, apresentaram menor afinidade com o universo espírita do que os jovens do Rio. Porém, se considerarmos que a imensa maioria deles informou ter religião com predominância

<sup>140</sup> Gallup/1988 e 1990; Lúmen/1998; CERIS/1999; Jovens do Rio/2001 e SIMAVE/2003.

<sup>141</sup> No Gallup/1988, 45,9% dos católicos com frequência semanal admitiram a crença na reencarnação, enquanto 39,9% dos “sem religião” também revelaram o credo. No quadro geral, o Gallup estimou em 45,4% o número de reencarnacionistas (CARNEIRO; SOARES, 1992).

<sup>142</sup> Região 4 (43,9%); Centro-Sul (43,8%) e BH Cidade (43,2%) (SANCHIS, 2006).

<sup>143</sup> Entre os jovens protestantes, 14,3% afirmaram crer em santos, energias e reencarnação e 8,6% em orixás. Dos pentecostais, 24,8% se declararam devotos da Virgem Maria, 12,4% acreditam em santos, 15% em orixás; e 40,7% em espíritos. Entre os kardecistas, 96% indicaram que crêem em reencarnação, 68% em orixás e 62% em santos. Entre os católicos praticantes, 10% informaram que não acreditam na Virgem Maria, enquanto 50% disseram crer em energias e reencarnação. Entre os católicos não-praticantes, os devotos da Virgem aparecem em número superior aos católicos praticantes (93,5%), 70,6% deles revelam crer em espíritos e 41,6% em orixás. Dentre os entrevistados “sem religião”, 44,8% apontaram acreditar em energia e reencarnação, 42,9% em santos e 35,6% em orixás (NOVAES; MELLO, 2002).

católica<sup>144</sup>, os números referentes às crenças espíritas não deixam de ser reveladores, já que a reencarnação desponta em torno dos 30%<sup>145</sup>.

Ao longo do trabalho, fomos percebendo as diferenças entre as práticas religiosas e a religião como sistema de crenças e ritos institucionalizados. Todavia, essa visão só foi se consolidar, graças à realização de uma pequena amostragem com universitários na cidade de Jacarezinho (PR)<sup>146</sup>, sua comparação com as demais pesquisas conhecidas e analisadas neste tópico e o aprofundamento dos estudos sobre a fluência da teodiceia kardecista no Brasil contemporâneo<sup>147</sup>.

A plausibilidade da reencarnação, como opção de crença entre os brasileiros, nos causou certa curiosidade. Inicialmente, pensamos que a considerável representatividade de adeptos reencarnacionistas exposta nas pesquisas citadas, resultasse principalmente, da presença do kardecismo no Brasil.

Nosso interesse pelo kardecismo e a pretensa ideia de delimitar suas dimensões na sociedade brasileira a partir da reencarnação, surgiu após observarmos a permanente exposição da cosmologia kardeciana na mídia<sup>148</sup> e obtermos informações sobre as expressivas vendas das obras espíritas no Brasil (STOLL, 2004) e a condição de centro mundial de divulgação da doutrina espírita, exercida pelo país (SANTOS, 2004).

Conforme nosso trabalho fluía, fomos percebendo que estávamos equivocados. Em vez de identificarmos o kardecismo como um fenômeno bem delimitado no Brasil, apuramos que a presença espírita ocorre entrelaçada a diversas concepções religiosas. Essa situação culmina na projeção de um *continuum* mediúnico brasileiro, teoria mencionada primeiramente por Camargo (1961; 1973).

<sup>144</sup> Entre os estudantes de Minas Gerais que participaram da amostragem SIMAVE/2003, 94,9% indicaram que possuem religião, e 79,4% deles apresentaram-se como católicos (TAVARES; CAMURÇA, 2006).

<sup>145</sup> Em Minas Gerais, 43,2% dos estudantes “sem religião” e 51,5% “com religião” informaram ao SIMAVE/2003 que acreditam em espíritos, 29,6% dos “sem religião” e 31,2% dos “com religião” declararam sua crença em reencarnação/vidas passadas. Entidades/orixás foram indicados por 13,8% dos “sem religião” e 17% dos “com religião” como parte do seu repertório espiritual (TAVARES; CAMURÇA, 2006).

<sup>146</sup> Citaremos na sequência os resultados dessa experiência.

<sup>147</sup> No subtítulo 3.3 deste capítulo, procuraremos desenvolver um estudo específico sobre os fluxos kardecistas na Projeciologia, uma paraciência sistematizada na década de 1980 por um espírita dissidente, o médico Waldo Vieira.

<sup>148</sup> Não tem sido raro encontrarmos reportagens nas principais revistas semanais brasileiras *Veja*, *Época* e *Isto é* enfatizando temas relacionados à vida de Chico Xavier, curas espirituais, mediunidade, reencarnação, obsessão ou a própria literatura kardecista. As novelas com temáticas espíritas também têm alcançado ótimos índices de audiência, fato que incentiva, principalmente, a Rede Globo a levar ao ar telenovelas como: “A Viagem” (1994), “Alma Gêmea” (2005), “Páginas da Vida” (2006), “O Profeta” (2007), e “Escrito nas Estrelas” (2010). Em 2010, duas produções cinematográficas contribuíram ainda mais para a exposição da cosmologia kardecista, “Chico Xavier - O Filme” e “Nosso Lar - O Filme” foram sucesso de bilheteria e tiveram intensa repercussão nacional. No Anexo A ilustramos tal fenômeno.

Assim, entre maio e outubro de 2009 fomos a campo. Aplicamos um *survey* para dois grupos de universitários (40 alunos de Fisioterapia e 63 de História - 6º período) da UENP (Universidade Estadual do Norte Pioneiro) em Jacarezinho (PR)<sup>149</sup>, abordando questões relacionadas à religiosidade de cada um. A realização de uma entrevista a cada 10 questionários respondidos nos ajudou a interpretar não só as pesquisas citadas no início deste tópico como também elucidou as respostas obtidas por meio do *survey*<sup>150</sup>. No final, totalizamos a tabulação de 103 testes e a transcrição de 10 conversas individuais<sup>151</sup>.

O objetivo da investigação com os acadêmicos da UENP era somente o de complementar os dados das pesquisas anteriores<sup>152</sup> com informações extraídas num ambiente supostamente apropriado e próximo ao nosso convívio. A qualidade de religião letrada adquirida pelo kardecismo (LEWGOY, 2006a) nos fez imaginar que o espaço acadêmico fosse mais compatível com o discurso racionalista dos kardecistas. Além disso, o maior índice de leitura dos universitários poderia revelar o grau de acesso do grupo à literatura espírita e a condição do livro como principal fonte de divulgação doutrinária.

Ao concluirmos as tabulações referentes às condições socioeconômicas, observamos que os entrevistados do Curso de Fisioterapia da UENP constituíam um grupo basicamente feminino, com faixa etária predominante entre 19 e 25 anos, a maioria branca e com renda mensal próxima ou superior a cinco salários-mínimos. Já os alunos de História formavam uma turma com igualdade de sexo, idade um pouco superior ao primeiro agrupamento (25% acima dos 25 anos), maioria branca e com renda aproximada ou acima dos três salários-mínimos mensais<sup>153</sup>.

O catolicismo prevaleceu como religião da infância (90% em Fisioterapia e 87,2% em História)<sup>154</sup> e os números obtidos com a questão “Atualmente segue a mesma religião da infância”, indicaram que, na atualidade, a turma de Fisioterapia, manteve-se majoritariamente

<sup>149</sup> A UENP tem campus em Jacarezinho (Sede), Bandeirantes e Cornélio Procópio, cidades do Norte Pioneiro do Estado do Paraná, onde estão localizadas as instituições de ensino superior: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Jacarezinho - FAFIJA, Faculdade de Educação Física e Fisioterapia de Jacarezinho-FAEFIJA, Faculdade de Direito do Norte Pioneiro- FUNDINOPI, Fundação Faculdades Luiz Meneghel-FFALM e Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Cornélio Procópio - FAFICOP, que a integram. Oferta, no total, 22 cursos de graduação, diversos cursos de pós-graduação *lato sensu* e um curso de pós-graduação *stricto sensu* em Ciências Jurídicas.

<sup>150</sup> O modelo do *survey* encontra-se no final do trabalho, em apêndice.

<sup>151</sup> Da mesma forma que o *survey*, disponibilizamos apenas as transcrições das entrevistas citadas no trabalho como apêndices.

<sup>152</sup> Gallup/1988 e 1990; Lúmen/1998; CERIS/1999; Jovens do Rio/2001 e SIMAVE/2003.

<sup>153</sup> Os acadêmicos de História da UENP são, na maioria, trabalhadores. Os jovens que cursam Fisioterapia se dedicam aos estudos em tempo integral.

<sup>154</sup> Além dos católicos, no curso de Fisioterapia, outros 5% revelaram-se protestantes na infância, 2,5% pentecostais e 2,5% receberam orientação católica/kardecista. Entre os estudantes de História que não foram educados no catolicismo, 6,4% disseram ser protestantes; o pentecostalismo, as religiões orientais, a educação católica/protestante e católica/pentecostal foram citadas por 1,6%.

católica, pois apenas 7,5% confirmou a mudança<sup>155</sup>. Porém, observando atentamente as respostas, percebemos o descontentamento de 20% dos católicos<sup>156</sup>.

O segundo grupo (História) demonstrou-se dividido e com propensão à mudança religiosa. Do total dos entrevistados, 42,9% afirmaram que, na atualidade, não pertencem à mesma religião da infância, 12,7% dos alunos ouvidos encontram-se “sem-religião” e 11,1% declaram-se agnósticos ou ateus.

A prática da dupla ou mais pertença religiosa não foi admitida pela maior parte dos estudantes de Fisioterapia (somente 7,5% assumiram). Dos participantes de História ditos religiosos, 25,4% declararam já terem frequentado, simultaneamente, mais de uma religião.

Considerando as declarações relativas ao trânsito e à dupla pertença religiosa, tivemos a impressão de que a desinstitucionalização não era uma opção compatível com a turma de Fisioterapia. No curso de História, ao contrário, esses critérios evidenciavam, já de início, a inclinação à ruptura institucional.

Um recurso muito utilizado nas pesquisas quantitativas sobre religiosidade é o quadro sugestivo de crenças. Elaboramos um modelo capaz de expor os credos supostamente católicos, protestantes, espíritas e esotéricos. Nossa intenção era observar a proximidade dos universitários com o universo das crenças espíritas (principalmente a reencarnação) para podermos comparar com as demais pesquisas mencionadas no decorrer do trabalho.

A maior parcela dos participantes do curso de Fisioterapia confirmou suas primeiras respostas do *survey* e indicou, por intermédio das crenças, a preferência pelo catolicismo. O segundo grupo (História) apresentou resultados parecidos em relação aos credos dos alunos de Fisioterapia, mas com um diferencial, as porcentagens relativamente menores de crenças evidenciam o aumento dos não-religiosos.

As cinco crenças preferidas e as respectivas porcentagens de devotos entre os alunos de Fisioterapia foram: Deus (100%), Jesus Cristo (97,5%), Virgem Maria (92,5%), Santíssima Trindade (90%) e Anjos (87,5%). Na turma de História, a sequência foi Deus (76,2%), Jesus Cristo (69,8%), Santíssima Trindade (55,5%), Virgem Maria e Céu (47,6%) e Anjos e Bíblia (46%).

Entre os universitários da UENP não constatamos indícios mais fortes de empolgação pelas crenças espíritas<sup>157</sup> e o número de reencarnacionistas mostrou-se abaixo dos índices

<sup>155</sup> Dos 7,5% ou 3 alunos de Fisioterapia que mudaram de religião, um era na infância católico, um era membro da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil e outro havia sido educado no catolicismo/kardecismo.

<sup>156</sup> Embora apenas 7,5% dos alunos de Fisioterapia tenham admitido a mudança de religião, 20% ou 8 estudantes demonstraram insatisfação com o catolicismo. Entre os insatisfeitos, quatro declararam que atualmente têm ressalvas com a religião, um disse frequentar bem menos, um afirmou ter curiosidade por outras religiões, um busca informações no budismo e o outro conheceu e se identificou com o espiritismo.

apresentados pelas pesquisas que constam em nossa bibliografia, ou seja, dos futuros fisioterapeutas ouvidos, 22,5% declararam-se adeptos da reencarnação, enquanto apenas 17,4% dos estudantes de História demonstraram a mesma disposição.

Restava-nos reunir outros indícios que pudessem apontar a presença do espiritismo no ambiente universitário visitado por nós. Assim, apuramos por meio do *survey* que houve uma conversão espírita entre os acadêmicos de Fisioterapia e duas na turma de História. Embora, apenas 7,5% dos participantes da primeira turma tenham admitido a dupla pertença religiosa, outros três universitários (7,5%) disseram aceitar o espiritismo, dado que nos remete à sugestão de Carneiro e Soares (1992) sobre a tradição católica no Brasil como opção de reconhecimento social<sup>158</sup>.

No curso de História, o espiritismo foi citado por sete estudantes (11,1%) dos que revelaram a dupla pertença como segunda opção religiosa, depois do catolicismo. Além desse apontamento, outro membro da turma não assumiu o pluralismo porque “acha improvável conciliar duas doutrinas, mas tem curiosidade pelo espiritismo”.

Enfim, elaboramos no *survey* uma pergunta estimulada e voltada para o conhecimento dos acadêmicos sobre o kardecismo<sup>159</sup>. Os dados demonstram, com algumas exceções, que os entrevistados conhecem pouco sobre a doutrina. Contudo, 25% e 27% dos ouvidos nos respectivos cursos de Fisioterapia e História fizeram questão de demonstrar o que sabem.

Contrariando nossa expectativa inicial, os livros apareceram na segunda colocação como fontes de informações sobre o espiritismo, ficando atrás do item “amigos”. Entre os fatores de diferenciação religiosa, mediunidade e reencarnação se destacaram como principais características do kardecismo<sup>160</sup>.

A realização das entrevistas como complemento da nossa investigação foi de suma importância. Por meio delas, entendemos que, entre os estudantes de Fisioterapia, o catolicismo chega ao ponto de “parâmetro cultural”, condição essa que só não pode ser aplicada no Brasil, segundo Negrão (1996), aos indivíduos não-religiosos ou, no mínimo, sectários. No curso de História, ao contrário, observamos que a manifestação de insatisfação e de rompimento institucional é uma necessidade para muitos acadêmicos.

---

<sup>157</sup> Nossa pesquisa com os universitários da UENP apontou entre os entrevistados de Fisioterapia, o índice de 42,5% para a crença nos espíritos e 2,5% para orixás/entidades. Com os acadêmicos de História, os dados foram, respectivamente, 28,6% e 1,6%.

<sup>158</sup> Dos acadêmicos de Fisioterapia que admitiram a relação com o espiritismo, um declarou “não frequentar, apenas toma passe no centro espírita”, o segundo disse “acreditar no espiritismo, mas não vai por falta de tempo”, já o terceiro revelou “aceitar os princípios espíritas”.

<sup>159</sup> Elaboramos a pergunta da seguinte forma: “O que sabe sobre o espiritismo kardecista e onde obteve informações? Para você, o que diferencia a doutrina espírita das demais religiões?”.

<sup>160</sup> Mediunidade e reencarnação foram igualmente citadas, seis vezes, em ambos os cursos, como principal elemento que diferencia o kardecismo das outras religiões.

Mas apesar dos relatos escritos (*survey*) indicarem uma estreita relação da maioria dos universitários de Fisioterapia com o catolicismo, apuramos que, na prática, eles estão propensos a vivenciarem outras experiências. A efetiva participação da turma num grupo de orações na própria faculdade e sob liderança de uma aluna protestante, evidencia a aceitação de outra doutrina religiosa<sup>161</sup> e do ecumenismo como atividade religiosa.

Além de liderar as reuniões religiosas na Faculdade de Fisioterapia, percebemos que a estudante presbiteriana E.R.R. atua como uma espécie de “conselheira espiritual” dos amigos, substituindo, às vezes, a figura do padre ou do pastor.

O depoimento da acadêmica E.R.R. revela que a ideia de se criar o grupo de orações na Faculdade de Fisioterapia partiu do diretor e que coube a ela aceitar o desafio de iniciar e liderar as reuniões. Como adepta convicta da Igreja Presbiteriana Conservadora do Brasil, E.R.R. confere aos encontros uma aparência ecumênica, embora admita que suas explicações são fundamentadas nos princípios do protestantismo:

*Nunca estive em dúvida quanto aos princípios da minha igreja, em nenhum momento. [...] Acredito que não exista outro lugar para a gente saber o temor do Senhor que não for a bíblia. [...] Ele (diretor) falou que tinha vontade de fazer um grupo de oração universitário, mas nunca deu certo. [...] Por alguns meses eu pensava que eu não pudesse, eu não tinha coragem de fazer, porque ia ter de ficar diante das pessoas, um pouco de dificuldade. Eu fui resistindo, só que Deus foi falando comigo sempre através das mensagens que eu ouvia na igreja. [...] Nunca ouvi nenhuma crítica, mas a aceitação tem sido boa. Até admirei muito no primeiro dia. Eu fiquei surpresa por que... Avisei na segunda-feira que eu ia começar e na terça, avisei que seria terça às 09h15min da manhã. Ai, começaram a tumultuar a porta da sala, umas 9h. [...] Encheu a sala, muita gente: Os funcionários, o diretor, os professores e a aceitação tem sido bem grande. A gente não cita nome de religião nenhuma. Até hoje não foi falado nome de religião nenhuma. [...] Eu escolho uma mensagem, do que eu quero passar pra eles. Eu leio um texto e faço uma explicação. [...] Escolho o texto bíblico e aí eu dou alguns segundos de silêncio para que todos façam as suas orações, porque nem todos têm coragem de expor os pedidos. Eu peço, se alguém tem algum pedido que fale, pra eu estar orando ou pra gente estar orando em casa ou os que oram, orar em casa por aquele pedido, mas nem todos tem coragem. [...] Ai eu faço uma oração em voz alta pedindo por todos e a gente encerra com uma oração do pai nosso. Em seguida um abraço, sempre (E.R.R. - Fisioterapia - Presb. Conservadora - 20/07/2009).*

Pela forma como conduz os encontros e as orações na faculdade, percebemos que E.R.R. faz parte de uma minoria de alunos com frequência religiosa. Nossa conversa com ela foi produtiva e reforçou a concepção de que o catolicismo revelado no *survey* pela turma de

<sup>161</sup> A aluna E.R.R., que lidera o grupo de orações na faculdade de Fisioterapia, relatou-nos que os comentários feitos por ela sobre os textos bíblicos escolhidos e lidos durante as reuniões são embasados na doutrina da Igreja Presbiteriana Conservadora do Brasil.

Fisioterapia era mais “aparente” do que “real”<sup>162</sup>. As experiências espirituais no grupo de oração são momentâneas e buscam apenas conforto para as agonias do dia a dia:

*Não só a minha turma, mas eu vejo no grupo geral que as pessoas vão em busca de conforto. [...] Eles buscam... Vejo que buscam muito isso, só que uma coisa que, eu fiquei reparando assim, é só aquele momento. Acabou aquilo, acabou o momento ali, a maioria pelo menos, nem toca mais no assunto. [...] A gente espera que Deus toque o coração deles, não. Deus, eu acredito, está me usando pra levar a palavra dele, mas não depende de mim. [...] A maioria... Eles têm, eles são... Identificam-se como católicos, mas que não frequentam. Uns foram à igreja quando foram batizados ou quando teve alguma coisa assim... Raros de irem (E.R.R. – Fisioterapia - Presb. Conservadora - 20/07/2009).*

De forma mais consistente que os acadêmicos de Fisioterapia, os futuros historiadores da UENP que conversaram conosco, reforçaram, por meio de seus depoimentos, nossas impressões iniciais sobre a propensa desinstitucionalização religiosa. Assim, rejeitar a instituição, muitas vezes, não significa negar a espiritualidade:

*[...] Porque como diz a bíblia, Jesus andou na Terra tal, mas ele não especificou uma religião, uma igreja. [...] Então, pra mim... Acho que não existe igreja, pra mim religião é só Deus (R.B. – História - “Sem-Religião” - 17/07/2009).*

*[...] pra mim o que é decepcionante dentro da igreja é essa, como posso dizer? Antes de uma espécie... De uma ordem, de um ensinamento vir de Deus diretamente pra mim, ele passa por uma pessoa, pode ser o padre, pode ser o pastor, pode ser qualquer outro tipo de religião. [...] Eu acho que o elo de Deus com o homem é estabelecido por si mesmo. É uma forma íntima com os pensamentos que ele tem sobre Deus e com Deus (A.V.F.A. – História - “Sem-Religião” - 18/09/2009).*

Quanto ao objetivo de averiguar entre os acadêmicos da UENP os índices da reencarnação e a relação dessa crença com o kardecismo, diríamos que os resultados da pesquisa foram decisivos para que refizéssemos nossos conceitos.

Se por um lado, nos equivocamos ao tentar delimitar ou reconhecer a presença do kardecismo por meio da reencarnação, por outro, percebemos que se tivermos depoimentos ou fontes biográficas que comprovem a ligação de um determinado indivíduo com a doutrina espírita, é possível analisar como se dá a fluência de sua teodiceia teoricamente racional.

Assim, na conversa que tivemos com o universitário J.P.C. do curso de História, constatamos sua relação com o espiritismo e identificamos a fluência kardecista em sua fala.

<sup>162</sup> O termo “aparente” refere-se aos depoimentos dados pelos universitários no *survey*, já a palavra “real” foi utilizada por nós para expressar as práticas religiosas dos acadêmicos.

Antes, o jovem havia se declarado “sem-religião” (*survey*), demonstrado bom conhecimento sobre o espiritismo e afirmado crer em reencarnação, informações até então, insuficientes para qualquer tipo de diagnóstico.

Durante o bate-papo, J.P.C. nos disse que teve acesso ao espiritismo kardecista por intermédio de um amigo que frequenta o centro espírita. O interesse despertado o incentivou a ler *O Livro dos Espíritos* e ir uma única vez ao centro. O aluno declarou que não foi possível frequentar o local devido aos seus estudos no período noturno, mas relatou a impressão que teve do lugar: “Você ia lá, media sua mediunidade e poderia contribuir com sua energia, coisa do gênero” (J.P.C. – História - “Sem-Religião” - 16/09/2009).

Na sequência da entrevista, J.P.C. passa a justificar suas crenças (Energia/Aura) por meio de um discurso cientificista, fato que passou despercebido no momento e só mais tarde, após a transcrição da conversa, identificado por nós como provável consequência da fluência kardeciana. Pedimos para que ele explicasse sua concepção científica sobre energia:

*[...] É uma coisa que, na verdade, eu não entendo, mas acredito. Por que mais científico do que religioso? Acredito que nossos sentimentos... Tudo o que acontece está relacionado às substâncias dos nossos corpos, à nossa relação um com o outro está relacionada à natureza. Acredito que esse tipo de coisa Energia/Aura sejam coisas que estejam... Se eu disser no ar, vai ficar meio vago, mas é mais ou menos isso. É como se fosse um equilíbrio universal no planeta Terra, acho que tudo que acontece tem uma energia que, sei lá... A gente tem uma carga de energia, alguma coisa, não tem? Teria que me aprofundar mesmo nisso, não posso afirmar nada (J.P.C. – História - “Sem-Religião” - 16/09/2009).*

O discurso de J.P.C. nos faz pensar na possibilidade de que suas concepções científicas sobre Energia/Aura possam estar ligadas ao mesmerismo ou magnetismo animal, analisado no segundo capítulo e de grande influência sobre o kardecismo. Ao relacionar as “substâncias dos nossos corpos” (energia) ao “equilíbrio universal do planeta Terra”, o aluno traduz a concepção de Franz Anton Mesmer de que o organismo humano depende da forma (equilíbrio) como o fluido universal, supostamente existente, penetra nos corpos.

Os espíritas entendem que uma vez encarnado, o espírito age sobre os órgãos do corpo por meio do perispírito<sup>163</sup>. Após a morte física, o espírito continua agindo por meio do perispírito, mas sobre o “fluido universal”. Cavalcanti (1983, p. 43) esclarece que “[...] Os fluidos, componentes de ambos os mundos, são assim os principais veículos do permanente

---

<sup>163</sup> Na cosmologia kardecista, o perispírito é compreendido como o elo semimaterial que liga o espírito à matéria.



intercâmbio que vigora entre Mundo Invisível [Espíritos desencarnados] e Mundo Visível [Espíritos encarnados]”.

Na cosmologia kardecista, a ideia de energia ou fluído é de extrema importância, o próprio passe ou efeito da água fluidificada após as palestras nos centros espíritas visam à manutenção do equilíbrio universal descrito por J.P.C. Já os espíritos desencarnados que visitam as sessões mediúnicas também vêm em busca de orientações e energização.

Nas comunicações espíritas é comum os médiuns relatarem por intermédio das entidades, que na erraticidade<sup>164</sup> os espíritos mais evoluídos também prestam auxílio nas colônias espirituais ou socorrem as almas desequilibradas que acabam de desencarnar, dando-lhes o passe para transmitir bons fluídos.

Assim, entendemos que, após filtrar os vários elementos da complexa teodiceia kardecista, J.P.C. reteve como principal ideia a noção de que os fluídos garantem o equilíbrio universal dos corpos espirituais ou materiais, conforme prega a doutrina espírita. Nossa interpretação sobre a fluência do kardecismo nas palavras de J.P.C. só foi possível após constatarmos sua ligação com o movimento.

Dessa maneira, observamos que parte da teodiceia kardecista pode ser expressa por meio de discursos que não são propriamente espíritas, ou seja, mesmo os movimentos dissidentes, após revisão e atualização do conteúdo doutrinário, podem transmitir o conceito de reencarnação ou qualquer outra noção do kardecismo como crença ou fato pretensamente científico.

A possibilidade expressa acima é de extrema importância, até porque, após concluir o cotejo das pesquisas citadas em nossa bibliografia com a experiência que tivemos com os universitários da UENP, apuramos que de todas as tendências religiosas no Brasil contemporâneo, a desinstitucionalização parece ser, de fato, a principal delas.

Na análise de Sanchis (2006), a transitividade e a dupla pertença religiosa observadas em Belo Horizonte pelo Instituto Lúmen/1998, são citadas pelo autor como sinais da perda de autoridade institucional. Na pesquisa CERIS/1999, praticamente metade dos católicos declararam não prezar os ensinamentos da Igreja Católica (MARTINS, 2002).

No estudo de Novaes e Mello (2002), parte dos jovens, na cidade do Rio, demonstrou propensão para o pluralismo e curiosidade por outras religiões (32%). Entre os estudantes secundaristas de Minas Gerais, a professora Léa Freitas não constatou diferenças significativas de valores entre religiosos e não-religiosos.

Em relação às crenças preferenciais, as tabelas de todas as pesquisas citadas na bibliografia apresentaram manifestações favoráveis à reencarnação, crença reconhecida como não cristã num país em que a maioria das instituições religiosas prega o cristianismo.

---

<sup>164</sup> Termo que na simbologia kardeciana expressa o mundo dos mortos.

Já os universitários de Fisioterapia da UENP mostraram-se adeptos do ecumenismo e por meio das entrevistas, fomos informados sobre a pouca frequência da turma majoritariamente católica. Dos entrevistados de História, mais de 40% mudaram de religião, e a metade deles está “sem-religião” ou declara-se não-religiosa.

Dessa forma, poderíamos dar razão aos teóricos que defendem o declínio da religião na atualidade. Contudo, não faltam manifestos que evidenciam as renovadas formas de acesso à espiritualidade. Para exemplificarmos as novas maneiras de se vivenciar o religioso poderíamos citar os próprios acadêmicos de Fisioterapia da UENP, que encontraram no grupo de orações na faculdade um meio totalmente autônomo de se aproximarem de Deus.

É certo que os apontamentos das pesquisas que analisamos reforçam os indícios secularizantes devido à perda de autoridade pelas instituições religiosas. Porém, reiteramos nosso posicionamento inicial de que as experiências espirituais ocorrem, na atualidade, a todo o momento e em qualquer lugar, de maneira “descentralizada e errante” (AMARAL, 2003).

Nosso próximo passo é tentar demonstrar que a desinstitucionalização religiosa é uma inclinação atual que abrange, inclusive, o kardecismo e o pragmatismo defendido pela FEB. Contudo, ainda que o movimento sofra rupturas, sua teodiceia flui por meio de cosmologias que surgem revigoradas.

### **3.2 A Contestação da Pragmática Identidade Kardecista**

Vimos que o kardecismo sempre foi concebido pelos estudos antropológicos como religião de transe. Tal característica inspirou Camargo (1961; 1973) a interpretá-lo como “mediador” de um *continuum* mediúnico brasileiro, composto também por religiões de origem africana.

A teoria adotada por Camargo gerou discussões e questionamentos entre os pesquisadores que se dedicam às religiões espíritas no Brasil. As divergências relativas à ideia de *continuum* decorrem, principalmente, devido às supostas particularidades rituais e doutrinárias de cada denominação religiosa e suas características sociais.

Assim, autores como Bastide (1985), Brown (1985), Cavalcanti (1983), Maggie (1992) e Ortiz (1991) analisam as modalidades do *continuum* a partir de suas cosmologias, conferindo-lhes autonomia e identidades próprias.

Mais recentemente, Stoll (2003) inovou a bibliografia antropológica referente ao kardecismo no Brasil. A autora sugere que a trajetória de Chico Xavier e o modelo monástico de vida adotado pelo médium acabaram impregnando o espiritismo pelo *ethos* católico.

O histórico do kardecismo no Brasil e suas relações com as camadas médias da sociedade brasileira, a codificação da doutrina por Kardec, os rituais simplificados e desmagnificados e o sistema federativo liderado pela FEB, às vezes, dão a impressão de que o conceito de *continuum* estabelecido por Camargo está de fato equivocado. Aliás, os autores citados acima contrários à ideia de *continuum*, entendem que são essas características que diferenciam o espiritismo kardecista das outras religiões mediúnicas.

No entanto, podemos observar algumas práticas atuais que reforçam o pressuposto teórico apresentado por Camargo nas décadas de 1960 e 1970. Lewgoy (2006b) assinala, por exemplo, que contra os discursos oficiais de unidade, é comum encontramos médiuns transitando entre kardecismo e umbanda, indivíduos que seguem a uma ordem enunciativa oral e não ao código kardecista letrado, interpretações doutrinárias divergentes, ambientes e ritos que fogem dos padrões estabelecidos pela FEB e centros espíritas sob influência *new age*.

Na realidade, existem, no Brasil, muitas casas espíritas que são filiadas à FEB, incentivam o estudo das obras de Allan Kardec, seguem o “ritual oficial”<sup>165</sup>, adotam o transe consciente e evitam quaisquer formas de hibridismos. É o que podemos denominar de “ortodoxia kardecista”.

O próprio Camargo reconhecia que o pragmatismo seguido pelos kardecistas ortodoxos era o principal motivo para que eles não se reconhecessem como parte do *continuum* mediúnico. A nosso ver, a existência desse segmento fiel às recomendações da FEB, constitui-se em elemento-chave para compreendermos o kardecismo no Brasil, pois, se alguns autores ainda se opõem à concepção de *continuum*, deve-se às práticas específicas desse grupo que procura se manter distante dos ritos religiosos mais africanizados.

Dessa forma, é válido considerar o diagnóstico feito por Stoll (2002; 2003; 2004) sobre a relação do kardecismo com o *ethos* santificado do catolicismo. Além disso, se ponderarmos que a expansão do espiritismo como todo sempre esteve ligada às modalidades afro-brasileiras e que, na atualidade, o grupo ortodoxo vem enfrentando dissidências, poderemos talvez compreender a complexidade da teodiceia kardecista no Brasil contemporâneo e sua importância social.

Antes, é importante destacar que a presença do kardecismo no *continuum* mediúnico amplia as opções de práticas e valores religiosos, pois sua abrangente teodiceia envolve não

---

<sup>165</sup> Sobre os rituais kardecistas, ver Cavalcanti (1983).

somente a teoria da reencarnação, mas uma série de outras ideias como a lei de ação e reação e o livre arbítrio. Somada aos elementos do universo afro, esse conjunto de doutrinas enriquece o segmento das religiões espíritas no Brasil.

A observação acima é de extrema relevância, pois segundo D’Andrea (2000), o campo espírita brasileiro apresenta na contemporaneidade, três disposições: entre os extratos mais populares da população temos novos movimentos em torno das tradições africanas; os grupos oriundos das classes médias, ora buscam alternativas seculares (paraciências), ora se aproximam dos discursos esotéricos ou *new age*.

As novas demandas resultantes da globalização e a falta de flexibilidade por parte da FEB seriam, segundo D’Andrea (2000, p. 139-140), os principais motivos da fragmentação kardecista:

Em síntese, a fragmentação do espiritismo deve-se tanto à umbandização popular (pró-magista e anti-racionalista) como às pressões reflexivistas e globalizantes hoje em curso e mais bem expressas (mas não exclusivamente) nos segmentos mais dinâmicos e privilegiados da classe média nacional. Ou seja, por um lado constata-se a inflexibilidade da FEB, por seu objetivo de fixidez em relação aos escritos de Kardec. Por outro, nos setores elitizados – ou em elitização cultural – predominam demandas reflexivistas (além das mágicas) e demandas por totalização (sob a égide da “busca espiritual”), desatendidas pelo sistema kardecista.

É assim que se pode compreender o número crescente de kardecistas e simpatizantes que passam a incorporar crescentemente práticas espiritualistas e *new age*: espiritualistas, esotéricas, orientalistas, paracientíficas. [...] Mas, tendo em vista a ortodoxia instaurada pela FEB e a cristalização de disposições tradicionalistas, o que mais se verifica é a ruptura dos indivíduos com o kardecismo e a adesão a outras alternativas culturais.

Um exemplo que ilustra bem o pensamento de D’Andrea é o rompimento da família Gasparetto com a FEB. A matriarca Zíbia sempre se dedicou à psicografia, sendo uma das principais autoras a divulgar a doutrina espírita no Brasil. O filho mais famoso, Luiz Antonio, tornou-se conhecido graças às pinturas mediúnicas, que segundo ele, resultavam da disposição de gênios já falecidos como Van Gogh e Picasso. Já Irineu trabalha com música e diz receber espíritos de grandes compositores da MPB como Pixinguinha e Ataulfo Alves.

De acordo com a reportagem de Azevedo (2003), os Gasparettos rompem com o kardecismo em 1995, quando deixam o comando do centro espírita Os Caminheiros, onde desenvolviam obras assistenciais para administrar a editora Vida e Consciência e outros negócios relacionados à mediunidade. Zíbia Gasparetto passaria a produzir livros para um público mais eclético, voltado para o esoterismo e a autoajuda. No entanto, segundo Azevedo, o principal responsável pela ruptura da família Gasparetto com o pragmatismo da FEB foi Luiz Antonio.

Após um período de viagens à Europa e aos Estados Unidos, na década de 1970, e o contato com diversos sistemas de conhecimento, Luiz Antonio Gasparetto retorna ao Brasil e começa a se indispor com a FEB. Entre os motivos das discórdias, destacam-se o moralismo doutrinário dos kardecistas ortodoxos e o apego às obras de Kardec.

Para Stoll (2003; 2005), a renovação do kardecismo pelo clã dos Gasparettos e o consequente surgimento de um movimento de autoajuda significam o rompimento com o princípio cristão da caridade. Vimos que, entre outros médiuns, Stoll cita Chico Xavier como principal responsável pela definição do *ethos* espírita a partir do conceito católico de santidade.

No decorrer das décadas de 1980 e 1990, juntamente com sua mãe Zíbia, Luiz Antonio Gasparetto começa a inovar as práticas do centro Os Caminheiros. Além das atividades tradicionais, implanta o “passe com luzes” e sessões de “visualização criativa”, técnicas ligadas à cromoterapia<sup>166</sup>.

Paralelamente às práticas kardecistas, como o estudo doutrinário e o desenvolvimento mediúnico, Luiz Gasparetto passa a realizar palestras com temas do universo neo-esotérico: ufologia, astrologia, tarô e cristais. Os rituais são dirigidos por um mentor espiritual do universo umbandista, um preto-velho denominado “Calunga”. O médium classifica o novo movimento como sendo o “Espiritismo da Nova Era”.

Sabe-se pouco a respeito do mentor espiritual de Gasparetto. As poucas vezes que Calunga falou sobre seu passado, revelou que sua última encarnação ocorreu em Minas Gerais no século XIX. Filho de ex-escravos era muito ligado a uma avó africana nagô, com quem aprendeu a manipular as ervas e a praticar a magia, tornando-se uma espécie de curandeiro. Revoltado com os maus tratos cometidos contra os negros na época, passou a realizar “trabalhos espirituais” contra os malfeitores. Um dia foi alertado por um “espírito de luz” sobre a importância do bem.

Em palestra no Espaço Vida e Consciência, Calunga relatou que certa vez foi preso e acorrentado por não ter cometido um aborto. Após ser libertado por essa entidade bondosa, passou a se considerar um “endividado do bem” e resolveu mudar de comportamento. A partir desse episódio, adotou a magia apenas para curar.

Mesmo mudando de vida, Calunga foi tomado pelo sentimento de culpa e morreu aos 54 anos, vítima de meningite. Seguiu para o umbral<sup>167</sup>, onde permaneceu até perdoar a si próprio. Levado para um hospital espiritual foi recuperado tornando-se, também, uma entidade bondosa.

---

<sup>166</sup> Terapia que utiliza luzes de várias cores.

<sup>167</sup> Na cosmologia kardecista, o umbral é uma espécie de purgatório.

Considerando as informações sobre os Gasparettos, as atividades do Espaço Vida e Consciência e o discurso de Calunga, observa-se o surgimento de um ambiente caracterizado por elementos oriundos do kardecismo, dos movimentos Nova Era e do universo africano.

Assim, sabe-se que nas palestras dos Gasparettos ainda são adotadas concepções como evolucionismo, individualismo e racionalismo que sugerem a influência da doutrina espírita. As viagens de Luiz Antonio aos Estados Unidos, na década de 1970, as atividades ligadas à cromoterapia e os temas esotéricos sobre universalização, adivinhações e energização (ufologia, astrologia, tarô e cristais) lembram, conforme explicações de Amaral (1994), o surgimento e as práticas dos movimentos Nova Era. Além disso, a magia, os trabalhos espirituais voltados para o bem e para o mal e o curandeirismo presentes na fala de Calunga indicam a presença das religiões afro-brasileiras.

Com a criação do Espaço Vida e Consciência, na década de 1980, tornou-se habitual a organização de cursos, palestras, shows e workshops sempre com temas ligados à autoajuda. O fechamento do centro Os Caminheiros, em 1995, apenas concretiza o processo de ruptura entre o clã dos Gasparettos e a ortodoxia kardecista (STOLL, 2004; 2005).

Para Stoll (2005) o comportamento ético dos kardecistas tradicionais tornou-se o alvo principal das críticas de Luiz Gasparetto. Em vez de estabelecer o exercício da mediunidade como motivo de sacrifício pessoal, como fez Chico Xavier, Gasparetto adota a ética da prosperidade, um discurso comum entre os neopentecostais:

[...] Desde meados dos anos de 1980 os livros produzidos por Zíbia e Luiz Gasparetto passaram a ser editados por uma editora comercial, de propriedade da família, transferindo-se assim a sua renda das atividades filantrópicas para a apropriação pessoal dos direitos autorais. Uma década mais tarde, o mesmo se observa com relação à atuação de “Calunga”: uma vez fechado o centro “Os Caminheiros”, este passou a protagonizar cursos e palestras no Espaço Vida e Consciência, que como as demais atividades ali desenvolvidas se destinam a grandes platéias e são pagos. Consolida-se, assim, a passagem dessa corrente do Espiritismo da ética cristã aos valores cristalizados pela ética individualista da doutrina da prosperidade. (STOLL, 2004. p. 196).

Ainda que o “Espaço Vida e Consciência” não faça mais parte da ortodoxia kardecista, entendemos tratar-se de um ambiente suficientemente capaz de evidenciar o fluxo do espiritismo. No site oficial dos Gasparettos, Zíbia reproduz a reencarnação como parte da teodiceia dos espíritas acrescentada por palavras de autoajuda:

A reencarnação é um fenômeno da natureza. [...] A reencarnação é a porta e a chave para compreender os problemas do mundo. A desigualdade social, as diferenças de aptidão e oportunidade, as doenças incuráveis principalmente em crianças, as tragédias coletivas ou não e as mortes prematuras são impasses inerentes à vida humana. A ação da justiça divina jamais pune porque o erro é condição essencial à

nossa aprendizagem. Ela nos permite tentar de novo, rodeando-nos de beleza, garantindo o desabrochar de nossas experiências, cerrando uma cortina sobre nosso passado e permitindo-nos conservar os talentos já desenvolvidos. [...] o importante é termos consciência de que a reencarnação é a oportunidade de experienciar situações que favoreçam nosso desenvolvimento espiritual na Terra. [...] E lembre-se: você já é um vencedor (GASPARETTO, 2011).

Ao classificar a reencarnação como um fenômeno da natureza, justificar os sofrimentos e as mazelas humanas como consequências do carma e a pluralidade de existências como oportunidade para o aperfeiçoamento pessoal, Zíbia Gasparetto nos lembra a teodiceia lógico-racional dos kardecistas. O complemento “você já é um vencedor” poderia ser interpretado com parte de um discurso de incentivo e de autoajuda.

Contudo, manifestações de teodiceias evolucionistas e provavelmente influenciadas pelo kardecismo podem ocorrer em locais não religiosos, diferentemente do Espaço Vida e Consciência. Na sequência, analisaremos a Projeciologia, um movimento que apesar de considerar a espiritualidade um obstáculo para o melhoramento individual, prega a reencarnação e o evolucionismo por meio do autoconhecimento racionalizado.

### 3.3 Um Caso Específico de Dissidência Espírita: Waldo Vieira e a Projeciologia

Um dos mais conhecidos dissidentes do kardecismo no Brasil é Waldo Vieira. Formado em odontologia e medicina, Vieira conheceu Chico Xavier em Uberaba (MG) na época em que se graduava. Juntos, chegaram a psicografar nas décadas de 1950 e 1960, diversos livros espíritas, principalmente, a coleção atribuída ao “espírito André Luiz”<sup>168</sup>.

A contribuição de Waldo Vieira para a literatura espírita não ficou restrita à parceria com Chico Xavier<sup>169</sup>. Como médium, ele produziria individualmente outras obras até 1966, quando se mudou para o Rio de Janeiro, tornando-se um dissidente do espiritismo.

<sup>168</sup> As obras psicografadas por Waldo Vieira em coautoria com Chico Xavier e que compõem a série “André Luiz” são: *Evolução em Dois Mundos* (FEB, 1958); *Sexo e Destino* (FEB, 1963) e *Desobsessão* (FEB, 1964). Outros livros decorrentes da parceria dos dois médiuns foram: *O Espírito da Verdade*, de espíritos diversos (FEB, 1961); *Opinião Espírita*, de Emmanuel e André Luiz (FEB, 1963); *Estude e Viva*, de Emmanuel e André Luiz (FEB, 1965) e *Entre Irmãos de Outras Terras*, de espíritos diversos (FEB, 1965).

<sup>169</sup> Além dos livros publicados com Chico Xavier, Waldo Vieira psicografou sozinho as seguintes obras: *Conduta Espírita*, de André Luiz (FEB, 1960); *Bem-Aventurados os Simples*, de Valerium (FEB, 1962); *De Coração para Coração*, de Maria Celeste (FEB, 1962); *Sol nas Almas*, de André Luiz (CEC, 1964); *Cristo Espera por Ti*, de Honoré de Balzac (IDE, 1965); *Seareiros de Volta*, de espíritos diversos (FEB, 1966); *Sonetos de Vida e de Luz*, de espíritos diversos (IDE, 1966) e *Técnicas de Viver*, de Kelvin van Dine (CEC, 1967).

O motivo para o rompimento de Waldo Vieira com o kardecismo ortodoxo foi sua opção pelas pesquisas com as supostas “experiências fora do corpo<sup>170</sup>”, fenômenos que dariam origem, em 1981, ao movimento denominado de Projeciologia. De acordo com Vieira, por meio de treinamentos, é possível a consciência (espírito no *continuum*) se desprender do corpo físico e se deslocar para outras dimensões do universo, é o que ele chama de “projeção consciencial”. Mais tarde, em 1994, o médico cria a Conscienciologia, uma paraciência que afirma estudar a consciência em sua *multidimensionalidade* e que reivindica, na atualidade, ser reconhecida como ciência<sup>171</sup>.

Nosso interesse pelo movimento liderado por Waldo Vieira ocorre devido às estreitas relações que o médico teve com o kardecismo no passado e pelo fato da visão de mundo dos projeciólogos lembrar, em alguns aspectos, a cosmologia espírita. Esses fatores sugerem uma possível filtragem de informações obtidas no espiritismo e a retenção de parte da simbologia kardecista por Vieira, atualmente, considerado como principal referência na Projeciologia.

Confirmando-se a presença de concepções espíritas no discurso atual de Waldo Vieira, poderíamos sugerir a fluência e a importância do espiritismo kardecista na construção social de novas realidades no Brasil. Veremos que toda a produção intelectual referente à Projeciologia e a Conscienciologia<sup>172</sup> é atribuída a Vieira.

O surgimento das chamadas paraciências pode demonstrar que uma tendência para alguns indivíduos na contemporaneidade, é a tentativa de conciliar ciência e religião, isto é, procurar uma crença racionalizada e adaptada aos avanços científicos.

Dessa forma, nosso propósito não é uma descrição minuciosa da Projeciologia e dos princípios defendidos por ela, tampouco da organização institucional do movimento ou da produção intelectual de Waldo Vieira. Tais pretensões seriam temas para uma pesquisa específica, dado à complexidade dos termos e ideias.

Temos como escopo analisar a noção de pessoa defendida na Projeciologia. Cada sociedade tem uma maneira própria de compreender o ser humano por meio de sua representação social. Assim, a interpretação sobre o indivíduo é um procedimento adequado

---

<sup>170</sup> Para os projeciólogos, existem técnicas capazes de fazer com que a pessoa (ser, ego ou consciência) tenha “experiências extracorpóreas” conscientes. O processo de projeção é conhecido, também, como “desdobramento lúcido”, “viagem astral”, “projeção astral” ou “projeção consciencial”.

<sup>171</sup> Na concepção dos projeciólogos, a consciência é capaz de manifestar-se em múltiplas dimensões do universo por meio do holossoma (o corpo é compreendido em quatro partes: Soma - corpo humano; Energossoma - corpo energético; Psicossoma - corpo emocional e Mentalssoma - corpo mental). Essa e outras noções foram sendo formalizadas com o surgimento da Conscienciologia, em 1994. Na sequência do trabalho, explicaremos melhor o significado da Conscienciologia e sua diferença para a Projeciologia.

<sup>172</sup> Na contemporaneidade, a Projeciologia é considerada pelos seguidores, um subcampo de pesquisas da Conscienciologia. Para fins didáticos, a partir daqui, citaremos os adeptos como projeciólogos e o movimento liderado por Waldo Vieira como Projeciologia.



para compreendermos realidades socioculturais distintas. Além do mais, pretendemos mostrar que a tentativa dos projeziólogos de se distanciarem do kardecismo, negando concepções espíritas, criando uma terminologia própria e reivindicando o reconhecimento científico pode revelar continuidades entre a Projeciologia e o espiritismo.

Utilizamos como fontes, informações dos sites oficiais do Instituto Internacional de Projeciologia e Conscienciologia (IIPC)<sup>173</sup> e do Centro de Altos Estudos da Conscienciologia (CEAEC)<sup>174</sup>, depoimentos do próprio Waldo Vieira e a pesquisa de Anthony D'Andrea<sup>175</sup>.

### 3.3.1 O discurso antirreligioso dos projeziólogos

É notável a preocupação entre os projeziólogos no sentido de negar todo o tipo de vínculo que caracterize a Projeciologia como movimento de cunho religioso. Aliás, o discurso construído sob liderança de Waldo Vieira é impregnado de termos e conceitos cientificistas que extrapola o vocábulo de qualquer intelectual.

Contudo, ao observar a explicação do sistematizador da Projeciologia na década de 1990, sobre sua visão de mundo e a relação do movimento recém-criado<sup>176</sup> com as doutrinas religiosas e a ciência, é possível perceber a dificuldade de Vieira ao tentar se desvencilhar do espiritual:

Minha formação começou com aulas de moral cristã kardecista. Logo fui mergulhado num conflito muito grande, porque a exaltação da mediunidade é parte integrante do movimento espírita. E eu falava pra todo mundo: “Olha, é bom que, ao invés de mediunidade, vocês entrem no desdobramento”. Sair do corpo e ir lá, ver a coisa diretamente. Se podemos eliminar o intermediário, por que ficar dependente de uma entidade que se manifesta por um médium? Eu já tinha retrocognições desde menino, recordação de encarnações passadas, com muita lucidez. [...] Passei a ver a projeção astral como um fenômeno fisiológico, assim como comer ou respirar. Decidi me dedicar ao seu estudo específico aos 34 anos, em 1966. [...] A Projeciologia visa o autoconhecimento profundo. Ela evita que o misticismo religioso, o fanatismo, a ignorância ou que qualquer tipo de superstição nos tire a

<sup>173</sup> O Instituto Internacional de Projeciologia e Conscienciologia (IIPC) foi fundado no Rio de Janeiro em 1988. Até meados de 1996, chamava-se Instituto Internacional de Projeciologia (IIP). Ver: <<http://www.iipc.org>>.

<sup>174</sup> O CEAEC é considerado pelos projeziólogos como primeiro campus conscienciológico, uma organização científica, sem fins lucrativos, não-governamental, apartidária e não-religiosa. Criado em 15 de julho de 1995, o complexo localiza-se no bairro Cognópolis, na cidade de Foz de Iguaçu (PR), ambiente que, segundo Waldo Vieira, favorece a utilização lúcida das energias conscienciais e o desenvolvimento dos atributos mentais devido à riqueza ecológica. Ver: <<http://www.ceaec.org>>.

<sup>175</sup> No livro *O self perfeito e a nova era*, D'Andrea (2000) dedica o capítulo 5 “O iluminismo new age das paraciências – O caso da projeziologia e a experiência fora do corpo” à análise do movimento liderado por Waldo Vieira.

<sup>176</sup> A sistematização da Projeciologia ocorreu em 1986.

liberdade individual de manifestação. Nada de lavagens cerebrais ou quaisquer tipos de sacralização. O fanático é interferente, radical e quase sempre desrespeitoso. Livre desses condicionamentos a pessoa cresce como ser humano e percebe que deve respeitar os outros. [...] Nós respeitamos todas as doutrinas, mas o conceito principal do nosso estudo é: “Não acredite em ninguém e em nada. Experimente”. Parece uma afirmação materialista, mas não é. Pelo contrário, é espiritualista, porque nós estamos exaltando a consciência. A pessoa deve viver a experiência direta e por conta própria. Através de sua vivência, única e personalizada, ela vai superar o obstáculo da inciência, ou seja, a ignorância a respeito de si mesma. [...] Nós apenas não estamos presos ao mecanismo do paradigma newtoniano-cartesiano, que é materialista e fisicalista. Isto não significa, necessariamente, a negação da ciência. Pelo contrário, nós precisamos dela. Aliás, de todas as linhas do pensamento humano, ela é a menos pior. A ciência só não é ainda ideal porque não tem respeitado a ética tanto quanto se poderia esperar (ANO ZERO, 1991).

Ao afirmar que o indivíduo, por intermédio da Projeciologia, pode ter suas próprias experiências e adquirir o autoconhecimento, Waldo Vieira busca legitimação científica. Porém, tal pretensão torna-se improvável devido à exaltação da consciência, ou melhor, do espírito, condição que traduz o aspecto transcendental do movimento.

Assim, as funções atribuídas à Projeciologia por Waldo Vieira, poderiam caracterizá-la como uma categoria do campo das paraciências:

[...] a noção de paraciência é um termo cômodo para designar um conjunto compósito de práticas e doutrinas rejeitadas tanto pelas confissões dominantes quanto pela ciência oficial; além disso, por sua ambiguidade, tende a desfazer os limites de validade da prática científica, evocando uma zona imprecisa entre saber e crença (religiosa); assim como, por seu funcionamento lógico e por sua visão do mundo, apresenta-se intimamente aparentada com o ocultismo, embora deste se distinga pela reivindicação de um status de ciência e pela busca de uma legitimidade através da ciência. (CHEVALIER apud MENEZES, 1990, p. 83).

As denominadas paraciências seriam, de acordo com Menezes (1990), resultado de um projeto de conciliação entre o espiritualismo e o racionalismo, possibilitado pela abertura do próprio conhecimento científico para outras formas de pensamento, às vezes, muito mais próximas da revelação.

Assim, considerando a conceituação de Chevalier exposta acima, D’Andrea (2000) entende que a Projeciologia poderia ser classificada no campo das paraciências. Porém, o antropólogo não descarta a possibilidade de relacioná-la com as “práticas psicológicas” do chamado “complexo alternativo”.

A expressiva participação de profissionais ligados às atividades terapêuticas como psiquiatras e psicólogos permitiria, segundo D’Andrea (2000), interpretarmos a Projeciologia como uma espécie de “terapia alternativa”. Contudo, para o autor, é como “dissidência do espiritismo” que o grupo deve ser analisado inicialmente.

Apesar dos laços históricos de Waldo Vieira com o kardecismo, seus seguidores refutam qualquer tipo de relação entre Projeciologia e espiritismo. D’Andrea (2000) destaca que após a formalização da Conscienciologia, em 1994, o objetivo dos projeciólogos deixou de ser apenas a projetabilidade (técnica para “sair do corpo”) e passou a ser a lucidez *extrafísica* dos indivíduos, pois somente experimentando a *multidimensionalidade* é que a pessoa (consciência ou espírito) passaria a evoluir mais rapidamente<sup>177</sup>.

No entanto, para se alcançar o autoconhecimento integral e universal, além da projetabilidade, seria necessário o domínio da *paranormalidade* e das *bioenergias* por meio de técnicas exercitadas de um modo totalmente racionalizado<sup>178</sup>, princípio que, segundo os projeciólogos, afasta a Projeciologia dos misticismos religiosos.

O fundamento principal para se adquirir o autoconhecimento na Projeciologia seria a técnica da “projeção consciencial” ou saída lúcida do ego (espírito) do corpo material. Para compreendermos a noção de pessoa na cosmologia dos projeciólogos, é necessário entendermos o procedimento adotado por eles para se “deslocar do corpo”.

A projeção, segundo os praticantes, ocorre durante o sono. Porém, apresenta algumas particularidades e pode ser confirmada, pois, após “viajar” até um determinado local, a pessoa retorna para o corpo e relata a experiência vivida, depois é só averiguar as informações e constatar sua veracidade.

D’Andrea (2000) explica que a projeção é dividida pelos projeciólogos em cinco momentos. Durante a *pré-projeção*, a pessoa ainda acordada tem sintomas fisiológicos ou psicológicos singulares (formigamentos, leves choques agradáveis, visões paranormais, tranquilidade, entre outros). Na fase da *exteriorização*, vem o sentimento de divisão do corpo, sons variados e a decolagem parcial ou total da consciência.

Na etapa da vivência *extrafísica*, já é possível observar o próprio corpo, o ego flutua no recinto e detecta outras pessoas e objetos. Às vezes, consegue identificar-se num novo corpo (energético) ligado à matéria por uma espécie de fio (perispírito para os kardecistas). Por meio dessa estrutura etérea, a consciência tem o poder de se mover livremente e conhecer outros países, planetas ou planos de vidas, ou seja, o indivíduo conhece a *multidimensionalidade*. Todavia, a maior parte das projeções ocorre próxima da Terra.

<sup>177</sup> Os projeciólogos negam qualquer tipo de vínculo com o espiritismo por entenderem que a evolução da consciência (ou espírito) só é possível se o próprio indivíduo adquirir, por meio de treinamentos, habilidades para se desprender conscientemente do corpo físico. Assim, a pessoa visitaria diversas dimensões no universo e conheceria suas próprias potencialidades.

<sup>178</sup> Os fenômenos denominados de “espirituais” no *continuum* são classificados na Projeciologia como *paranormalidade*. Já as *bioenergias* são vistas pelos projeciólogos como todas as formas de energias da vida, tanto as das plantas, como as dos animais e as dos seres humanos, seria o que os espíritas chamam de fluidos universais.

O momento do *retorno* ou volta da consciência junto ao corpo físico é caracterizado, segundo descrição dos projeciólogos, por uma espécie de puxão na nuca do corpo etéreo que, aos poucos, vai se reintegrando à matéria. Na sequência, o indivíduo acorda ou permanece adormecido.

A quinta e última parte da projeção refere-se às *repercussões* do fenômeno e pode alterar decisivamente o comportamento do indivíduo para o restante da vida. De acordo com os projeciólogos, a sensação mais estranha causada pela projeção é o poder de observar o próprio corpo à distância. Como consequência, vem a relativização do ser, a pessoa passa a se identificar independentemente das explicações religiosas, o corpo material deixa de ser visto como a essência do ser, a morte não causa mais medo e a vida se torna *multidimensional* (D'ANDREA, 2000).

### **3.3.2 Noção de pessoa: o processo evolucionista da Projeciologia e do kardecismo**

Reiteramos o fato de que os projeciólogos recusam todo tipo de conotação religiosa dada à Projeciologia. Apesar de alguns atributos como mediunidade, caridade, revelação e divindade do *continuum* brasileiro serem excluídos da cosmologia projeciológica, propomos, com base na noção de pessoa, uma possível relação entre a teodiceia kardeciana e esse novo sistema de ideias sistematizado por Waldo Vieira.

A capacidade de vivência *multidimensional* por meio de treinamentos individualizados e racionalizados amplia o potencial humano na Projeciologia e cria um *ethos* semelhante ao kardecista, devido aos frequentes contatos do Mundo Intrafísico (vivos) com o Mundo Extrafísico (mortos). Contudo, há de se reconhecer as diferenças e atualizações no discurso dos projeciólogos.

A possibilidade de conexão com outras formas de vida em diversas dimensões universais (*multidimensionalidade*) por meio das projeções, não só permite o autoconhecimento e a evolução individual na Projeciologia, como também elimina as limitações impostas pela mediunidade. Nesse sistema de ideias, a “projeção da consciência” exclui a figura do mentor espiritual, condição que garante a autonomia das pessoas durante as “experiências fora do corpo”.

De forma parecida com o kardecismo, que surge em meio aos avanços das ciências no século XIX, D'Andrea (2000) observa que as inovações da medicina exerceram papel decisivo na construção do imaginário projeciológico.

Não são raros os depoimentos de pacientes que foram salvos por técnicas ressuscitatórias do estado de coma afirmando que, nesse período, tiveram experiências fantásticas com familiares falecidos ou seres extraterrestres<sup>179</sup>. Dessa forma, valores característicos da modernidade como tecnologia, racionalismo e individualismo teriam contribuído para o desenvolvimento de novas formas de pensamento.

Além da mediunidade, a noção de pessoa concebida pelo espiritismo e fundamentada em corpo físico, espírito e perispírito, também passa a ser contestada pelos projeziólogos, que a consideram ultrapassada e insuficiente para explicar a potencialidade humana já que o elemento base da pessoa (mente) é ignorado pelos espíritas.

O objetivo principal dos projeziólogos é a compreensão total do ser, considerando seus corpos, dimensões e existências, ou seja, um enfoque integral. Eles entendem que a consciência não se restringe ao corpo físico, nem é um subproduto do cérebro humano.

Para os seguidores de Waldo Vieira, a consciência se manifesta além do cérebro, fato que pode ser verificado por meio das projeções. Tais manifestações ocorrem, segundo eles, a partir de quatro estados da consciência: o *intrafísico* que corresponde à dimensão física, o *extrafísico* que atua após a morte biológica, o *projetivo* quando o ser encontra-se projetado para “fora do corpo” e o *contínuo* que representa a lucidez permanente, é quando o indivíduo tem a capacidade de perceber a separação dos corpos (CONSCIENCILOGIA, 2011).

Para se manifestar a partir dos quatro estados citados anteriormente, a consciência recorre ao seu conjunto de corpos denominado de *holossoma* e composto da seguinte maneira: o *soma* é o corpo físico, o *psicossoma* ou corpo emocional (é o veículo das experiências “fora do corpo”), o *energossoma* ou *holochakra* é o corpo energético que liga o *soma* ao *psicossoma* e o *mentalsoma*, corpo mental mais valorizado e principal alvo das pesquisas dos projeziólogos.

D’Andrea (2000) entende que é a partir da ideia do *holossoma* que os projeziólogos interpretam a natureza humana e justificam sua própria teodiceia. O antropólogo explica que essa elaboração teórica resulta das experiências multidimensionais e das pesquisas de Waldo Vieira, caracterizando-se, desse modo, pelo caráter empírico consensualmente reconhecido.

Assim, apesar dos seguidores negarem qualquer vínculo, poderíamos interpretar a proposta teórica da Projeziologia sobre a noção de pessoa, como uma atualização da cosmologia kardecista: O indivíduo (espírito – consciência) compreendido de maneira integral (corpo, espírito e perispírito – soma, psicossoma, energossoma e mentalsoma) pode encontrar-se na Terra (encarnado – em condição intrafísica) ou no Mundo Invisível (desencarnado – em

---

<sup>179</sup> Esses fenômenos ocorridos com pessoas com traumas sérios, decorrentes geralmente, de acidentes automobilísticos, são chamados pelos projeziólogos de *Experiências de Quase Morte (EQM)*.

condição extrafísica). Uma terceira opção é estar em conexão com o “além” por meio do eixo sincrônico (transe – projeção).

A diferença para o kardecismo é que a composição do corpo (*holossoma*), na visão dos projeçãoólogos, apresenta uma quarta parte que é a sua essência, o *mentalsoma*. Contudo, o trânsito entre os dois mundos por meio do eixo diacrônico (reencarnação) continua sendo fundamental para a sofisticada teodiceia projeçãoológica:

[...] é com base nas observações sobre holossoma e multidimensionalidade que a evolução consciencial se coloca, para o projeçãoólogo, como uma conclusão óbvia, algo natural, e por isso seu principal e mais claro objetivo na vida, cabendo para tanto desenvolver o melhor método de implementá-la.

Isso é obtido por meio da conjunção de três fatores estratégicos: a priorização do mentalsoma, o autodomínio holossomático e uma atitude ética (cosmoética). Esses fatores comporiam, portanto, o que em termos weberianos seriam os “meios de salvação”.

Há, por consequência, uma série de procedimentos básicos cotidianos que levaria ao desenvolvimento desses fatores (indicando o grau de evolução individual), como práticas assistenciais (especialmente as de cunho extrafísico e energético), o exercício regular de “técnicas de manipulação bioenergética” e a busca consciente de uma postura integralmente “cosmoética e racional” (“como norma e não como exceção”), ainda que considere a contingencialidade da imaturidade e dos instintos, a ser superados moderadamente pela longa série de existências (reencarnações). (D’ANDREA, 2000, p. 184).

No entanto, devemos observar que o discurso atual dos projeçãoólogos resulta do trabalho a que Waldo Vieira vem se submetendo há mais de quatro décadas (iniciou-se em 1966). O resultado das pesquisas de Vieira foi a proposta da Projeçãoologia como “ciência” em 1981, a partir da publicação do livro *Projeções da Consciência: diário de experiências fora do corpo físico*, e sua sistematização em 1986, após o lançamento de seu tratado *Projeçãoologia: panorama das experiências da consciência fora do corpo humano*. Essa obra de 1986 foi atualizada em 2010 (4ª edição) e publicada com 1.232 páginas, constituindo-se, para os projeçãoólogos, uma referência internacional para o estudo da “projeção consciente”.

No site oficial do IIPC, a Projeçãoologia é definida como “um subcampo da ciência Conscienciologia que estuda as projeções da consciência para fora do corpo físico, ou seja, as ações da consciência (ego, *self* ou personalidade humana) em dimensões não físicas, livres do restringimento do corpo biológico” (PROJEÇÃOLOGIA, 2010).

Em 1994, outra obra de Waldo Vieira – *700 experimentos da conscienciologia* – viria formalizar a Conscienciologia, definida pelo autor como “[...] o estudo da consciência em uma abordagem integral, holossomática, multidimensional, bioenergética, projetiva, autoconsciente e cosmoética” (VIEIRA apud D’ANDREA, 2000, p. 164).

Assim, observa-se que após a sistematização da Projeciologia (1986) que visava ao estudo das “projeções conscientes” ou “experiências fora do corpo”, o movimento foi se ampliando, realidade que levou Waldo Vieira a propor, em 1994, uma pesquisa mais abrangente e que englobasse a análise do corpo (*holossoma*), das dimensões universais (*multidimensionalidade*), das energias (*bioenergética*) e da ética (*cosmoética*) por meio da Conscienciologia.

Na atualidade, Waldo Vieira trabalha no complexo do CEAEC, na cidade de Foz do Iguaçu, na organização da Enciclopédia da Conscienciologia, juntamente com uma equipe de voluntários. Esse projeto, apesar de inacabado, vem sendo apresentado on-line e no próprio site do CEAEC. Além disso, é realizada diariamente a *Tertúlia Conscienciológica*, uma espécie de reunião ou assembleia de pesquisadores afins presidida por Vieira e que serve para debater tanto os verbetes da enciclopédia em construção como os temas atuais e de interesse dos projeciólogos<sup>180</sup>.

No discurso de Waldo Vieira e seus discípulos não há espaço para a resignação cristã dos espíritas. A caridade, as preces e os tratamentos espirituais são considerados como práticas retrógradas. No CEAEC cada pesquisador está em busca de conhecimento e autodomínio. O que determina a evolução na Projeciologia, não são as expiações terrestres e as missões impostas pela espiritualidade como no kardecismo.

A evolução em cada existência física é medida pelos projeciólogos de acordo com a quantia de *cons* adquirida. Na cosmologia projeciológica, *con* é uma medida mínima da lucidez consciencial. Waldo Vieira elaborou um “conscienciograma” que serve para medir o grau de consciência dos indivíduos.

Na longa jornada das existências físicas, os terráqueos são classificados como *comatosos* (pouco desenvolvidos). Existem ainda os *pré-serenões* e o tipo ideal de consciência, o *serenão* ou *Homo sapiens serenissimus*, exemplo de serenidade, autocontrole *holossomático* e absoluto domínio da *paranormalidade*.

Segundo os relatos dos projeciólogos, existem algumas dezenas de *serenões* entre 50 bilhões de *comatosos* (consciências *intrafísicas* e *extrafísicas*) na dimensão terrestre. Os *Homos sapiens serenissimus* seriam mais evoluídos do que o Cristo ou Buda, que ainda estariam na condição de *pré-serenões* devido às limitações conscienciais.

---

<sup>180</sup> O *Tertuliarium* foi criado no CEAEC especialmente para a realização das *Tertúlias Conscienciológicas*. O prédio lembra um verdadeiro laboratório e, nas reuniões, Waldo Vieira aparece sempre no centro, numa espécie de sabatina, falando para uma plateia disposta em círculo. O curso acontece diariamente entre 12h30min e 14h30min e é transmitido on-line. Ver: <<http://www.tertuliaconscienciologia.org>>.

Na verdade, na cosmologia projeciológica, as pessoas não questionam a origem humana e o destino final da consciência. Ao contrário do espiritismo kardecista que propõe o surgimento natural do homem por meio de diversos troncos e a condição de ministros de Deus (espíritos de luz) após a última encarnação, os projeciólogos entendem que essas questões são meras especulações.

Ao repudiar a ideia da revelação e incentivar a experimentação individual, Waldo Vieira tenta legitimar a Projeciologia de modo científico. Nem mesmo os *serenões* são consultados por Vieira sobre assuntos de interesse religioso e ao classificar Jesus Cristo como *pré-serenão*, ele distancia o movimento do cristianismo, pois estabelece o líder dos cristãos como um ser imperfeito.

Para D'Andrea (2000), o ponto central da teodiceia projeciológica é a evolução consciencial reencarnatória. O interesse por “mudanças pessoais” justificaria, segundo o autor, a adesão de estudantes de psicologia e segmentos das classes médias urbanas ao movimento de Waldo Vieira nas décadas de 1980 e 1990.

Na atualidade, o IIPC coloca à disposição do público interessado na Projeciologia e na Conscienciologia, os Centros Educacionais de Autopesquisa, localizados em várias cidades brasileiras e três capitais do exterior<sup>181</sup>. De acordo com o IIPC, são oferecidas nesses centros, atividades teóricas e práticas de curta e longa duração acompanhadas por equipes de docentes devidamente preparados.

O IIPC informa que, para cumprir o papel educacional de ciência, conta com o trabalho voluntário de profissionais de diversas áreas que apresentam suas pesquisas publicamente por meio de seminários, cursos sobre a temática, jornadas de autopesquisa, congressos internacionais e workshops.

Nos Centros Educacionais de Autopesquisa do IIPC o aluno pode participar de palestras e seminários de pesquisa e ter acesso às publicações referentes à Projeciologia e à Conscienciologia. As atividades oferecidas pelo instituto são estendidas também a outras cidades classificadas como núcleos de extensão<sup>182</sup>.

---

<sup>181</sup> Os Centros Educacionais de Autopesquisa (IIPC) localizam-se em Belo Horizonte, Brasília, Campo Grande, Caxias do Sul, Curitiba, Florianópolis, Foz do Iguaçu, Manaus, Porto Alegre, Porto Velho, Rio de Janeiro, Salvador, São Paulo, Uberaba, Vitória, Buenos Aires, Luanda e Montevidéu. Os endereços e telefone para contato estão disponíveis no site <<http://www.iipc.org>>.

<sup>182</sup> As cidades que constam no site do IIPC como núcleos de extensão são: Apucarana, Aracaju, Belém, Boa Vista, Cascavel, Charqueadas, Cuiabá, Frederico Westphalen, Imbituba, Itabuna, Joinville, Londrina, Maceió, Mogi Mirim, Ribeirão Preto, Rio Branco, Santa Maria, São Bernardo do Campo e Sete Lagoas.



A internet parece ser a principal ferramenta de divulgação do movimento, mais de uma dezena de instituições têm seus endereços eletrônicos citados no site do IIPC e oferecem também atividades on-line<sup>183</sup>.

O complexo do CEAEC, em Foz do Iguaçu, impressiona por sua estrutura. Os prédios construídos numa ampla área verde e dispostos em círculos lembram uma universidade<sup>184</sup>. No CEAEC existem laboratórios, biblioteca e salas para estudos e debates. É impossível prever o desenvolvimento e a amplitude da Projeciologia no futuro, o certo é que, nas duas últimas décadas (1990 e 2000), o crescimento foi considerável.

Por fundamentar-se nas experiências, estudos e leituras, pensamos que o movimento não deve despertar grande interesse nas camadas menos letradas da população, até porque, como afirmou D’Andrea (2000), foi a incorporação do legado kardecista (razão, progresso e indivíduo) pela Projeciologia que motivou sua expansão no Brasil. Assim, o aspecto mágico do *continuum* mediúnico, elemento de grande aceitação pelos extratos populares da sociedade inexistente entre os projeciólogos.

### 3.3.3 Observações sobre a Projeciologia

Após a leitura do texto de Anthony D’Andrea (2000) e das várias informações obtidas nos sites do IIPC e do CEAEC sobre a Projeciologia, percebemos que o principal ponto de divergência dos projeciólogos para os espíritas é a valorização da autonomia em detrimento da mediunidade. Embora o kardecismo também defenda a ideia de que o aperfeiçoamento pessoal depende dos atos de cada indivíduo, a conexão com o “além” por intermédio do eixo sincrônico se dá por meio do transe, ou seja, o médium necessita de um espírito para entrar

<sup>183</sup> Alguns dos institutos vinculados ao IIPC e que aparecem em seu site oficial são: AIEC (Associação Internacional para Expansão da Conscienciologia), APEX (Associação Internacional da Programação Existencial), ARACÊ (Associação Internacional para a Evolução da Consciência), ASSINVEXIS (Associação Internacional de Inversão Existencial), COMUNICONS (Associação Internacional de Comunicação Conscienciológica), CONSCIUS (Associação Internacional de Conscienciometria Interassistencial), EDITARES (Associação Internacional Editares), EVOLUCIN (Associação Internacional de Conscienciologia para a Infância), IAC (International Academy of Consciousness), INTERCAMPI (Associação Internacional do Campus da Conscienciologia), OIC (Organização Internacional de Consciencioterapia), UNICIN (União das Instituições Conscienciocêntricas Internacionais) e UNIESCON (Associação Internacional de Escritores da Conscienciologia).

<sup>184</sup> Vale destacar que, a exemplo do complexo do CEAEC, a colônia espiritual descrita por Chico Xavier no romance *Nosso Lar* (1944) também apresenta o formato em círculo. Desenhos minuciosos criados pela médium Heigorina Cunha, em 1979, durante supostos desdobramentos em companhia do “espírito Lucius” retratam as edificações, ministérios e casas da colônia “Nosso Lar”. Reconhecidos por Chico Xavier, os desenhos serviram de inspiração para a adaptação cinematográfica *Nosso Lar – O Filme*, em 2010.

em contato com outros planos de vida. Com a “projeção consciencial” quem viaja pelo universo é o ego do próprio projeciólogo.

Atentos aos acontecimentos relacionados à temática, apuramos na internet que, na atualidade, o clima entre os simpatizantes espíritas<sup>185</sup> e os seguidores da Projeciologia não é nada amistoso. Um pouco antes de concluirmos esse capítulo do trabalho, encontramos uma carta on-line de Waldo Vieira (2011) endereçada diretamente aos blogueiros espíritas. Pelo conteúdo do documento constatamos tratar-se de uma resposta às críticas e comentários publicados na web a respeito da personalidade e das práticas de Vieira<sup>186</sup>.

Nessa carta aos espíritas, Vieira desafia os adeptos de Kardec e Cristo com dons paranormais a irem até Foz do Iguaçu onde fica o complexo do CEAEC para debaterem com ele os temas pesquisados pela Conscienciologia e tentarem localizar algum tipo de espírito no local. De acordo com Vieira, os kardecistas continuam atrasados praticando a caridade e a mediunidade, motivos de seu rompimento com o espiritismo há mais de quarenta anos (1966).

As discussões na internet e os ensinamentos de Waldo Vieira indicam que a mediunidade é vista na Projeciologia como uma prática que inibe a capacidade humana e atrapalha o autoconhecimento do ser. D’Andrea (2000) já havia detectado a valorização do *mentalsoma* (corpo mental do *holossoma*) por Vieira como um dos pontos de ruptura da Projeciologia com o espiritismo<sup>187</sup>.

Na realidade, os projeciólogos nunca negaram a existência dos espíritos, dos diversos planos espirituais e suas colônias habituais, nem a possibilidade de comunicação por meio da mediunidade, pois, segundo eles, durante as “projeções conscienciais” é possível constatar esses fatos. No entanto, a forma peculiar de contatar o Mundo Invisível por meio dos “desdobramentos lúcidos” é o que confere à Projeciologia mais racionalismo e total autonomia ao indivíduo, que deixa de depender do guia para ter as próprias experiências.

Não recorrendo às entidades espirituais, o mérito na Projeciologia é exclusivo do projeciólogo. Eliminando a figura intermediária (espírito), a prática da projeção passa a ter caráter experimental. Assim, cada ego escolhe suas experiências no universo, “constata” pessoalmente as dimensões universais e adquire o autoconhecimento *multidimensional* e *holossomático* responsável pela evolução consciencial.

---

<sup>185</sup> Preferimos usar o termo “simpatizantes espíritas” porque não sabemos a procedência exata dos críticos de Waldo Vieira.

<sup>186</sup> Não é difícil encontrar na internet comentários de kardecistas dizendo que Waldo Vieira está “caduco” ou “obsediado”.

<sup>187</sup> Na visão de D’Andrea (2000), outro sinal da ruptura da Projeciologia com o espiritismo é o discurso religioso que o kardecismo adquiriu no Brasil.

Excluindo a revelação, a cosmologia projeciológica pretende ser reconhecida como científica. Além disso, a estrutura institucional citada anteriormente e composta por várias entidades conscienciológicas, centros de pesquisas, laboratórios e bibliotecas reforça a pretensa imagem de ciência.

A construção de uma enciclopédia (em andamento) com verbetes apropriados para designar as experiências projeciológicas vem sendo divulgada parcialmente e contribuirá para a sofisticação cosmológica da Projeciologia. Dessa forma, nos textos mais recentes, Waldo Vieira e seus discípulos já vêm usando termos exclusivos em substituição aos conceitos kardecistas proferidos anteriormente: desencarnado eles passaram a adotar *consciex*, reencarnação transformou-se em *seriéxis*, programação de vida agora é *proéxis*.

Assim, o projeto de Waldo Vieira poderia ser comparado ao empreendimento inicial de Kardec, ou seja, fazer do espiritismo uma doutrina científica (STOLL, 2002). Porém, a rejeição do legado evangélico-cristão pelos projeciólogos implicaria a própria secularização do sobrenatural (D'ANDREA, 2000).

Diferenças à parte há de se considerar os continuísmos. A descrição sobre as “experiências fora do corpo” só é possível devido à noção de pessoa proposta por Waldo Vieira. Para explicar passo a passo a “projeção consciencial”, os projeciólogos recorrem à ideia de holossoma, ou seja, o indivíduo dividido em soma, psicossoma, energossoma e mentalsoma.

O conceito de mentalsoma é na visão de D'Andrea (2000), uma das principais diferenças para o kardecismo. Todavia, retirando essa parte do holossoma descrita por Vieira, teremos praticamente a mesma noção de pessoa do espiritismo, isto é, corpo, espírito e perispírito.

Da mesma forma, o intercâmbio entre o Mundo Visível com o Mundo Invisível se dá de duas maneiras. Por meio do diacronismo resultante das reencarnações (*seriéxis*), a pessoa se programa no “além” (*proéxis*) para voltar à Terra ou num outro plano físico quantas vezes for necessária até alcançar a perfeição. Depois de encarnado, o indivíduo continua através do eixo sincrônico a contatar os mortos, no *continuum* esse processo ocorre com a mediunidade, na Projeciologia com as “projeções conscienciais”.

Dito de outra maneira, apesar de todas as atualizações e esforços de Waldo Vieira em negar o espiritismo, diríamos que kardecismo e Projeciologia têm muito em comum. Se considerarmos, ainda, que o próprio Allan Kardec referia-se às projeções como desdobramentos da alma e que a literatura espírita também relata o deslocamento do espírito para outras dimensões durante o sono, a relação entre as duas cosmologias fica ainda mais estreita.

Seja através das revelações seja das pesquisas, o que observamos são os fluxos do espiritismo kardecista no Brasil: dentro e fora do *continuum* mediúnico.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Fazendo uso das palavras de Peter Berger, diríamos que a relação entre religião e modernidade é, no mínimo, complicada. Chegar então a uma conclusão concisa e definitiva a respeito da espiritualidade no mundo globalizado tornou-se tarefa praticamente impossível, dado à complexidade do tema e às particularidades locais.

A trajetória intelectual de Berger, repleta de revisões e atualizações teóricas sobre a eventual secularização das sociedades contemporâneas, demonstra que o melhor procedimento a ser adotado no estudo da religião é tentar entender, caso por caso, considerando todas as nuances e peculiaridades.

Nosso breve trabalho sobre o kardecismo no Brasil nos ajudou a compreender que o campo religioso brasileiro, por si só, já é extremamente complexo. Quando assuntos atuais como transitividade, dupla pertença, pluralismo, descentralização e secularização passam a ser tratados em nível global, o grau de dificuldade relativo à análise desses temas aumenta ainda mais.

Durante e após a avaliação dos argumentos prós e contras à teoria da secularização no Brasil contemporâneo, observamos um nítido posicionamento entre os estudiosos da religião. Ainda que considerem o possível processo secularizador na música, no cinema, no teatro, na literatura, na mídia e no comportamento das pessoas, entre os sociólogos, a análise do papel sociopolítico das instituições religiosas demonstra-se mais relevante do que as experiências espirituais das pessoas.

Nesse início de século XXI, a descentralização religiosa e a retração de algumas religiões no Brasil, principalmente da Igreja Católica, na política e nos assuntos de interesse público, contribuíram para reforçar o discurso secularizador e a teoria do declínio da religião. Além disso, as inovações tecnológicas e as descobertas científicas corroboraram com a tese do desencantamento do mundo.

No entanto, as novas formas de manifestações espirituais evidenciam o avanço do individualismo, do racionalismo, da autonomia e da experiência, noções irreversíveis e tipicamente modernas. Assim, o grande interesse por filmes, novelas, peças teatrais e livros com conteúdos religiosos comprovaria, juntamente com o ecumenismo, os movimentos alternativos *new age*, as paraciências e os rituais híbridos (Vale do Amanhecer e Umbanda Esotérica) a manutenção da religião na atualidade de maneira “descentralizada e errante”.

Ao citar os costumes religiosos no Brasil colonial, procuramos elucidar a existência de cerimoniais híbridos, a complementação do cristianismo com crenças anticristãs, a negligência da Igreja Católica com a evangelização, a estreita relação entre práticas religiosas e não-religiosas e a presença do transe como parte da tradição afro-ameríndia.

Assim, em termos religiosos, poderíamos pensar que, no Brasil, desinstitucionalização, hibridismo, pluralismo e transitividade não são práticas decorrentes somente da modernidade. Portanto, a nosso ver, essas tendências seriam insuficientes para se comprovar os totais processos de secularização e desencantamento da sociedade brasileira.

Na verdade, pensamos que o retraimento de algumas religiões nas questões públicas (com exceção às igrejas pentecostais) somado à diminuição parcial do milagre, do mistério e dos aspectos mágicos é que determina, de modo não integral, a secularização e o desencantamento do Brasil contemporâneo.

O estudo do *continuum* mediúnico, a partir da teodiceia kardecista, pode contribuir para a reflexão sobre a religiosidade brasileira e suas adequações à modernidade. Por mais que os espíritas ortodoxos neguem qualquer relação entre o kardecismo e os cultos de origem africana, as dissidências e as práticas habituais de médiuns que tendem a adotar formas híbridas de rituais demonstram que a própria Federação Espírita Brasileira (FEB) não consegue manter todos os centros filiados na órbita estabelecida por ela.

O desempenho religioso de Chico Xavier, caracterizado pela noção cristã de santidade, denota a magnitude do kardecismo no Brasil, não só por sua presença no *continuum*, mas também pela adoção parcial do *ethos* católico. Iniciado o terceiro milênio, ainda é possível perceber o fluxo da teodiceia espírita em outros ambientes espiritualistas, como no Vale do Amanhecer e no Espaço Vida e Consciência e em locais ditos seculares, como em clínicas especializadas em Terapias de Vidas Passadas<sup>188</sup> e nos congressos de Conscienciologia.

Assim, novas cosmologias construídas na atualidade a partir do legado kardecista poderiam refletir tanto a mensagem cristã como os conceitos cientificistas concatenados na obra de Allan Kardec. Além do mais, ao estimular a produção, o aperfeiçoamento técnico, a livre concorrência e o crescimento profissional, o capitalismo introduz nas sociedades industrializadas noções como racionalismo, individualismo e evolucionismo, concepções condizentes com o desenvolvimento econômico brasileiro e que, na maioria das vezes, norteiam a visão de mundo do homem moderno.

---

<sup>188</sup> Embora a Terapia de Vidas Passadas não seja classificada como movimento religioso, é lícito lembrarmos que para exercer essa prática, psicólogos e psiquiatras devem, antes de tudo, crer em reencarnação. Muitos desses profissionais não só assumem a crença, como também o próprio vínculo com o espiritismo.

Aliás, como vimos, a própria origem do kardecismo ocorreu sob influência de concepções espiritualistas contrárias aos ideais iluministas (Swedenborg e Lavater) e de experimentos científicistas (Mesmer e Hahnemann). Como no século XIX, os questionamentos do ser e do destino e a busca por respostas que justifiquem as aflições humanas poderiam estar ocorrendo na contemporaneidade, numa zona onde o espiritual caminha próximo às questões seculares, pois, hoje em dia, é comum observarmos pessoas crendo em reencarnação tanto nos centros espíritas como em clínicas de Terapias de Vidas Passadas.

Diferentemente do início do século XX, quando os espíritas foram praticamente obrigados a adotar um perfil extremamente religioso no Brasil, para fugir das perseguições de autoridades policiais e do conselho de medicina ou para se adequar às exigências do Código Civil de 1890 e do Estado Novo (1937-1945), consideramos que, a partir das duas últimas décadas do segundo milênio, o espiritismo passou a se apresentar de maneiras diversificadas.

De acordo com o pensamento de D'Andrea (2000), entendemos que, além da ala ortodoxa, o kardecismo mantém-se próximo das tradições africanas devido à conservação do aspecto mágico e taumaturgo por um de seus segmentos. Outra camada de seguidores espíritas que se afasta do discurso da FEB é aquela interessada nas práticas *new age*. Há ainda, os que procuram se adequar à versão científicista de Allan Kardec por meio das paraciências.

A eminente visibilidade do kardecismo ortodoxo na mídia brasileira resulta muito da legitimação social obtida por seus membros de classe média e de sua consolidação como religião de letrados (Lewgoy, 2006a). Além disso, o fato das demais religiões mediúnicas não terem maior representatividade nos principais meios de comunicação, o estigma preconceituoso e diabólico atribuído aos cultos afro-brasileiros e o não reconhecimento da FEB quanto às semelhanças do “universo espírita” (transe, obsessão, reencarnação, passes e guias) impedem, muitas vezes, que os temas pertinentes ao *continuum* mediúnico sejam reconhecidos pelo jornalismo escrito e falado, como tal.

Assim, fomos induzidos, inicialmente, a pensarmos que os elevados índices de pessoas supostamente adeptas da reencarnação no Brasil seriam decorrentes do kardecismo e sua intensa exposição midiática. Nossa pesquisa de campo e as referências bibliográficas indicaram que a relevância kardecista no país não se limita à divulgação de uma crença e sua prática, mas, principalmente, da fluência de seus conceitos entre novas cosmologias.

Desse modo, percebemos que a dispersão não só da reencarnação como também de outras concepções espíritas – como racionalismo, individualismo, evolucionismo e

universalismo –, ocorre no Brasil por meio do *continuum* e de outros movimentos dissidentes como o Espaço Vida e Consciência e a Projeciologia.

Finalmente, quanto à influência do kardecismo na discussão sobre as teorias da secularização e do desencantamento da sociedade brasileira na contemporaneidade, entendemos que ele exerce um papel ambíguo, pois, ao mesmo tempo em que divulga vários temas religiosos, apresenta o conteúdo doutrinário e os rituais desmagificados.

Assim, a exposição de temas espíritas como mediunidade, vida pós-morte, reencarnação, obsessão e curas espirituais por meio de telenovelas, filmes, peças teatrais, artigos, reportagens e quadrinhos evidencia que mesmo não tendo local determinado para se manifestar, a espiritualidade continua despertando o interesse das pessoas<sup>189</sup>.

Se por um lado, os segmentos mais africanizados do *continuum* como o candomblé, a macumba, a umbanda e o Vale do Amanhecer demonstram, por intermédio dos rituais, seus aspectos mágicos; por outro lado, os ritos menos incrementados e a ausência de sons, vestimentas luxuosas, velas, oferendas e imagens no kardecismo e nos movimentos dissidentes como o Espaço Vida e Consciência e a Projeciologia, denotam o processo parcial de desencantamento, já que perdem a aparência mágica, mantendo, em parte, o mistério do “além”.

Além do mais, a inexpressiva participação, tanto de kardecistas ortodoxos como dos representantes das demais religiões mediúnicas na política brasileira e nas questões públicas contribui para a secularização em nível institucional.

---

<sup>189</sup> Destacamos os quadrinhos intitulados “Magali em: Reencarnação”, de Maurício de Sousa (Anexo B), como resultado dos hibridismos culturais, conforme descrição de Canclini (1998). Neles podemos observar características comuns da teodiceia kardecista como individualismo, evolucionismo e afinidade pessoal (espiritual), situação que denota a possibilidade de fluxo kardeciano também nas historinhas infanto-juvenis.

## REFERÊNCIAS

- AMARAL, Leila. Deus é pop: sobre a radicalidade do trânsito religioso na cultura popular de consumo. In: SIEPIERSKI, Paulo D.; GIL, Benedito M. *Religião no Brasil: enfoques, dinâmicas e abordagens*. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 97-108.
- \_\_\_\_\_. Nova Era um movimento de caminhos cruzados. In: CNBB. *A Igreja Católica diante do pluralismo religioso no Brasil (III)*. Estudos da CNBB. Nº 71. São Paulo: Paulus, 1994. p. 101-145.
- ANO ZERO. Waldo Vieira: O pai da projeiologia. Rio de Janeiro, n. 1, 1991. (Entrevista). Disponível em: <<http://www.viagemastral.com/templares/conteudo.php?id=1&c=684>>. Acesso em: 14 dez. 2010.
- AZEVEDO, Solange. A família do Além. *Revista Época*, Rio de Janeiro, n. 261, 19 maio 2003. Negócios e carreira. Disponível em: <<http://revistaepoca.globo.com/Revista/Epoca/0,,EMI37491-15259,00-A+FAMILIA+DO+ALEM.html>>. Acesso em: 08 out. 2010.
- BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 1998.
- BAKHTIN, Mikhail. *A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento*. O contexto de François Rabelais. São Paulo: Hucitec, 1993.
- BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira, 1985.
- BERGER, Peter. A Dessecularização do mundo: Uma visão global. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, p. 9-24, 2000.
- \_\_\_\_\_. *A Far Glory: The Quest for Faith in an Age of Credulity*. New York: Doubleday, 1992.
- \_\_\_\_\_. *O dossel sagrado*. Elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulinas, 1985.
- \_\_\_\_\_. *The Capitalism Revolution*. New York: Basic Books, 1986.
- \_\_\_\_\_. *The Heretical Imperative*. Garden City: Doubleday, 1979.
- BÍBLIA SAGRADA. Vulgata. Tradução de Matos Soares. 13. ed. São Paulo: Paulinas, 1985.
- BROWN, Diana. Uma história da umbanda no Rio. In: BROWN, Diana et al. *Umbanda e Política*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985. p. 9-42.
- CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira. *Católicos, Protestantes, Espíritas*. Petrópolis: Vozes, 1973.



CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira. *Kardecismo e Umbanda*. São Paulo: Pioneira, 1961.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. Secularização e reencantamento: A emergência dos novos movimentos religiosos. *BIB*, São Paulo, n. 56, p. 55-69, 2003.

CANCLINI, Néstor Garcia. *Culturas híbridas: Estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: EDUSP, 1998.

CARNEIRO, Leandro Piquet; SOARES, Luiz Eduardo. Religiosidade, estrutura social e comportamento político. In: BINGEMER, Maria Clara L. (Org.). *O impacto da modernidade sobre a religião*. São Paulo: Loyola, 1992. p. 09-58.

CARVALHO, José Jorge. Características do fenômeno religioso na sociedade contemporânea. In: BINGEMER, Maria Clara L. (Org.). *O impacto da modernidade sobre a religião*. São Paulo: Loyola, 1992. p. 133-163.

\_\_\_\_\_. O encontro de velhas e novas religiões: esboço de uma teoria dos estilos de espiritualidade. In: MOREIRA, A.; ZICMAN, R. (Orgs.). *Misticismo e novas religiões*. Petrópolis: Vozes, 1994a. p. 69-98.

\_\_\_\_\_. Tendências religiosas no Brasil contemporâneo. In: CNBB. *A Igreja Católica diante do pluralismo religioso no Brasil (III)*. Estudos da CNBB. Nº 71. São Paulo: Paulus, 1994b. p. 21-36.

\_\_\_\_\_. Um espaço público encantado. Pluralidade religiosa e modernidade no Brasil. *Série Antropologia*, Brasília, v. 249, p. 02-21, 1999.

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

CÉSAR, Osório. *Misticismo e loucura*. Juqueri: Oficinas Gráficas do Serviço de Assistência aos Psicopatas, 1939.

CHEVALIER, Gérard. Parasciences et procédés de légitimation. *Revue Française de Sociologie*, Paris, v. XXVII, n. 2, p. 205-219, 1986.

CONAN DOYLE, Arthur. *História do Espiritismo*. São Paulo: Pensamento, 1985.

CONSCIENCIOLOGIA. Disponível em: <<http://www.iipc.org/ciencias/conscienciologia.php>>. Acesso em: 15 jan. 2011.

D'ANDREA, Anthony. *O self perfeito e a nova era*. Individualismo e reflexividade em religiosidades pós-tradicionais. São Paulo: Loyola, 2000.

DAMAZIO, Sylvia F. *Da Elite ao Povo – Advento e expansão do Espiritismo no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 1994.

DENIS, Léon. *O porquê da vida*. 22. ed. Rio de Janeiro: FEB, 2006.

\_\_\_\_\_. *O problema do ser, do destino e da dor*. 15. ed. Rio de Janeiro: FEB, 1989.

ESPIRITISMO na Mídia Brasileira. Disponível em: <[http://www.espiridigi.net/espiritismo\\_na\\_midia](http://www.espiridigi.net/espiritismo_na_midia)>. Acesso em: 21 set. 2010.

GASPARETTO, Zíbia. Inspirações. Disponível em: <<http://www.vidaecoconsciencia.com.br/novoportal/pages/inspiracoes/inspiracao.jsf?page=banner&id=1&menuLink=4>>. Acesso em: 21 jan. 2011.

GEERTZ, Clifford. A religião como sistema cultural. In: \_\_\_\_\_. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989. p. 101-142.

GINZBURG, Carlo. *História Noturna – Decifrando o Sabá*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

GIUMBELLI, Emerson. *O cuidado dos mortos – Uma história da condenação e legitimação do espiritismo*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.

GUERRIERO, Silas. A Diversidade Religiosa no Brasil: A Nebulosa do Esoterismo e da Nova Era. *Revista Eletrônica Correlatio*, n. 03, 2003. Disponível em: <<http://www.metodista.br/ppc/correlatio03/a-diversidade-religiosa-no-brasil-a>>. Acesso em: 02 nov. 2009

\_\_\_\_\_. A visibilidade das novas religiões no Brasil. In: SOUZA, Beatriz Muniz; MARTINO, Luís Mauro Sá. *Sociologia da religião e mudança social - católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil*. São Paulo: Paulus, 2004. p. 157-173.

HANNERZ, Ulf. Fluxos, fronteiras, híbridos: Palavras-chave da antropologia transnacional. *Revista Mana*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 7-39, 1997.

HERVIEU-LÉGER, Daniele. *Le pèlerin et le converti*. Paris: Flammarion, 1999.

\_\_\_\_\_. Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da religião? *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 1, p. 31-47, 1997.

HISTÓRIAS Seriadas - Reencarnação. Disponível em: <<http://www.monica.com.br/comics/reencarnacao/>>. Acesso em: 06 abr. 2010.

KARDEC, Allan. Considerações sobre a pluralidade das existências. In: \_\_\_\_\_. *O Livro dos Espíritos*. 73. ed. Tradução de Guillon Ribeiro. Rio de Janeiro: FEB, 1993c. p. 143-153.

\_\_\_\_\_. Da encarnação dos espíritos. In: \_\_\_\_\_. *O Livro dos Espíritos*. 73. ed. Tradução de Guillon Ribeiro. Rio de Janeiro: FEB, 1993a. p. 103-111.

KARDEC, Allan. Da pluralidade das existências. In: \_\_\_\_\_. *O Livro dos Espíritos*. 73. ed. Tradução de Guillon Ribeiro. Rio de Janeiro: FEB, 1993b. p. 120-142.

\_\_\_\_\_. Da volta do espírito à vida corporal. In: \_\_\_\_\_. *O Livro dos Espíritos*. 73. ed. Tradução de Guillon Ribeiro. Rio de Janeiro: FEB, 1993d. p. 195-220.

\_\_\_\_\_. Gênese espiritual – Princípio espiritual. In: \_\_\_\_\_. *A Gênese*. 32. ed. Tradução de Guillon Ribeiro. Rio de Janeiro: FEB, 1988. p. 206-235.

\_\_\_\_\_. Ninguém poderá ver o reino de Deus se não nascer de novo. In: \_\_\_\_\_. *O Evangelho Segundo o Espiritismo*. 107. ed. Tradução de Guillon Ribeiro. Rio de Janeiro: FEB, 1993e. p. 83-96.

KLOPPENBURG, Boaventura. *Espiritismo - Orientação para os católicos*. 7. ed. São Paulo: Loyola, 2002.

LANTIER, Jacques. *O espiritismo*. São Paulo: Edições 70, 1971.

LEWGOY, Bernardo. Chico Xavier e a cultura brasileira. *Revista Antropologia*, São Paulo, v. 44, n. 1, 2001. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ra/v44n1/5341.pdf>>. Acesso em: 22 mar. 2009.

\_\_\_\_\_. Incluídos e letrados: Reflexões sobre a vitalidade do espiritismo kardecista no Brasil atual. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Orgs.). *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes, 2006a. p. 173-188.

\_\_\_\_\_. Representações de ciência e religião no espiritismo kardecista – antigas e novas configurações. *Revista de Ciências Sociais*, Porto Alegre, v. 6, n. 2, p. 151-167, 2006b.

MACHADO, Maria das Dores Campos. Revitalização religiosa: Os desafios à secularização. In: \_\_\_\_\_. *Carismáticos e pentecostais: Adesão religiosa na esfera familiar*. Campinas: Autores Associados/ANPOCS, 1996. p. 11-41.

MACHADO, Ubiratan. *Os intelectuais e o Espiritismo*. 2. ed. Niterói: Lachâtre, 1997.

MAGGIE, Yvonne. *Medo de feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

\_\_\_\_\_. Medo do feitiço 15 anos depois: “a ilusão da catequese” revisitada. In: CUNHA, Olívia Maria Gomes da; GOMES, Flávio dos Santos. *Quase-cidadão: histórias e antropologias da pós-emancipação no Brasil*. Rio de Janeiro: FGV, 2007. p. 347-376.

MAIOR, Marcel Souto. *As vidas de Chico Xavier*. 2. ed. São Paulo: Planeta, 2003.

MARIA, Júlio. *O catolicismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Agir, 1950.

MARIANO, Ricardo. Secularização na Argentina, no Brasil e no Uruguai: Suas lutas no passado e no presente. In: ORO, Ari Pedro. *Religião e política no cone sul – Argentina, Brasil e Uruguai*. São Paulo: Attar; CNPq/Pronex, 2006. p. 223-252.

MARIZ, Cecília Loreto. Secularização e dessecularização: Comentários a um texto de Peter Berger. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, p. 25-39, 2000.

MARTINS, Andréa Damacena. Crenças e Motivações Religiosas. In: SOUZA, Luiz Alberto Gómez de; FERNANDES, Sílvia Regina Alves (Orgs.). *Desafios do catolicismo na cidade*. São Paulo: Paulus, 2002. p. 60-87.

MENEZES, Eduardo Diatahy. Novas formas de religiosidade: a crença nas paraciências. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v.15, n. 2-3, p. 80-93, 1990.

MONTES, Maria Lúcia. As figuras do sagrado: entre o público e o privado. In: NOVAIS, Fernando A. *História da vida privada no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. v. 4. p. 64-171.

MOTT, Luiz. Cotidiano e Vivência Religiosa: Entre a Capela e o Calundu. In: NOVAIS, Fernando A. *História da vida privada no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. v. 1. p. 155-220.

NEGRÃO, Lísias N. *Entre a cruz e a encruzilhada – Formação do campo umbandista em São Paulo*. São Paulo: Edusp, 1996.

\_\_\_\_\_. Nem jardim encantado, nem clube dos intelectuais desencantados. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 20, n. 59, p. 23-36, 2005.

\_\_\_\_\_. Refazendo antigas e urdindo novas tramas: trajetórias do sagrado. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 2, p. 63-74, 1997.

\_\_\_\_\_. Religião: Pluralismo, percursos e multiplicidades. In: \_\_\_\_\_. *Novas tramas do Sagrado: Trajetórias e Multiplicidades*. São Paulo: Edusp, 2009. p. 33-188.

NOVAES, Regina Reyes; MELLO, Cecília Campello. Jovens do Rio: circuitos, crenças e acessos. *Comunicações do ISEER*, Rio de Janeiro, 2002. n. 57.

NUNES, Maria José Rosado. O catolicismo sob o escrutínio da modernidade. In: SOUZA, Beatriz Muniz; MARTINO, Luís Mauro Sá. *Sociologia da religião e mudança social - católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil*. São Paulo: Paulus, 2004. p. 22-36.

OLIVEIRA, Antonio Xavier de. *Espiritismo e loucura: Contribuição ao estudo do fator religioso em psiquiatria*. Rio de Janeiro: A. Coelho Branco F1 Editor, 1931.

ORO, Ari Pedro. Religião e política no Brasil. In: \_\_\_\_\_. *Religião e política no cone sul – Argentina, Brasil e Uruguai*. São Paulo: Attar; CNPq/Pronex, 2006. p. 75-156.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro – Umbanda e sociedade brasileira*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1991.

PACE, Enzo. Religião e Globalização. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (Orgs.). *Globalização e Religião*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 25-42.

PIERUCCI, Antonio Flávio. Interesses religiosos dos sociólogos da religião. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (Orgs.). *Globalização e Religião*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1997a. p. 249-262.

\_\_\_\_\_. Reencantamento e dessecularização – A propósito do auto-engano em sociologia da religião. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 49, p. 99-117, 1997b.

\_\_\_\_\_. Religião como solvente – uma aula. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 75, p. 11-127, 2006.

PIERUCCI, Antonio Flávio; PRANDI, Reginaldo. Assim como não era no princípio: Religião e ruptura. In: \_\_\_\_\_. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo: Hucitec, 1996. p. 9-20.

PRANDI, Reginaldo. A religião do planeta global. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (Orgs.). *Globalização e Religião*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 63-70.

\_\_\_\_\_. O candomblé e o tempo: Concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 16, n. 47, p. 43-58, 2001.

PROJECIOLOGIA. Disponível em: <http://www.iipc.org/ciencias/projeciologia.php>. Acesso em: 13 dez. 2010.

RIBEIRO, Leonídio; CAMPOS, Murilo. *O espiritismo no Brasil: Contribuição ao seu estudo clínico e médico-legal*. São Paulo: Nacional, 1931.

SANCHIS, Pierre. Modernidade urbana e periferia tradicional: Catolicismos em Belo Horizonte. *Caminhos*, Goiânia, v. 4, n. 1, p. 49-72, 2006.

SANTOS, José Luiz. *Espiritismo: uma religião brasileira*. Campinas: Átomo, 2004.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil*. 6. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SEGATO, Rita Laura. Formações de diversidade: Nação e opções religiosas no contexto da globalização. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (Orgs.). *Globalização e Religião*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 219-248.

SÉGUY, Jean. Les mouvements religieux aujourd'hui. Théories et pratiques. *Les Cahiers de Recherches en Sciences de la Religion*, Quebec, [Université de Laval], v. 5, p. 327-347, 1984.

SILVA, Eliane Moura. *O espiritualismo no século XIX*. Campinas: IFCH/Unicamp, 1997.

SILVA, Vagner Gonçalves da. A magia e o sagrado no mundo atual ou: O candomblé na era do chip. In: \_\_\_\_\_. *Orixás da metrópole*. Petrópoles: Vozes, 1995. p. 19-32.

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

SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a terra de Santa Cruz – Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

STOLL, Sandra Jacqueline. *Espiritismo à brasileira*. São Paulo: Edusp, 2003.

\_\_\_\_\_. Narrativas biográficas: a construção da identidade espírita no Brasil e sua fragmentação. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 52, n. 18, 2004. p. 181-199.

\_\_\_\_\_. O espiritismo na encruzilhada: mediunidade com fins lucrativos? *Revista USP*, São Paulo, n. 67, p. 176-185, 2005.

\_\_\_\_\_. Religião, ciência ou auto-ajuda? Trajetos do espiritismo no Brasil. *Revista Antropologia*, v. 45, n. 2, 2002. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0034-77](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-77)>. Acesso em: 22 mar. 2009.

TAVARES, Fátima Regina Gomes; CAMURÇA, Marcelo Ayres. Religião, Família e Imaginário entre a juventude de Minas Gerais. *Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 8, n. 8, p. 99-119, 2006.

TOLEDO, Caio Navarro de. *O Governo Goulart e o Golpe de 64*. 8. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.

VAINFAS, Ronaldo; SOUZA, Juliana Beatriz. *Brasil de todos os santos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

VELHO, Gilberto. Indivíduo e religião na cultura brasileira: sistemas cognitivos e sistemas de crença. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 31, p. 121-129, 1991.

VIEIRA, Waldo. *700 experimentos da conscienciologia*. Rio de Janeiro: IIPC, 1994.

\_\_\_\_\_. *Carta Online aos Blogueiros Espíritas*. Disponível em: <[http://www.tertuliaconscienciologia.org/carta\\_online\\_blogueiros\\_espiritas.pdf](http://www.tertuliaconscienciologia.org/carta_online_blogueiros_espiritas.pdf)>. Acesso em: 18. jan. 2011.

\_\_\_\_\_. *Projeciologia: panorama das experiências da consciência fora do corpo humano*. 4. ed. Rio de Janeiro: IIPC, 2010.

VIEIRA, Waldo. *Projeções da consciência: diário de experiências fora do corpo físico*. Londrina: LEU, 1981.

WANTUIL, Zeus; THIESEN, Francisco. *Allan Kardec – O educador e o codificador*. Rio de Janeiro: FEB, 2004.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Martin Claret, 2006.

\_\_\_\_\_. *Ciência e Política: Duas Vocações*. São Paulo: Cultrix, 1972.

\_\_\_\_\_. *Economia e sociedade – Fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília: UNB, 1991. v. 1.

WILSON, Bryan. *Religion in secular society*. London: C. A Watts Co., 1996.

# APÊNDICES



**APÊNDICE A - SURVEY APLICADO NA UENP/CAMPUS DE JACAREZINHO-PARANÁ**

Iniciais do nome: \_\_\_\_\_ (Ex: JK)      Sexo:  masculino    feminino

Idade: \_\_\_\_\_      Curso: \_\_\_\_\_

Renda mensal familiar:  1 salário    até 3 salários    até 5 salários    mais de 5 salários

Cor:       branca       preta       parda       indígena       amarela

1) Que orientação religiosa recebeu durante a infância?

---

---

---

---

2) A religião tem uma função social? Explique sua resposta.

---

---

---

---

3) Para você, o que é mais importante numa religião? Se não acredita em absolutamente nada, identifique-se como ateu ou agnóstico e passe diretamente para a questão 11.

---

---

---

---

5) Atualmente segue a mesma religião da infância? Se mudou, cite a nova religião e explique o(s) motivo(s).

---

---

---

---

6) Já recorreu ou recorre a algum tipo de mídia para obter informações ou apoio religioso? Se responder positivamente, cite a(s) mídia(s) e a(s) informação(ões) que buscava ou busca.

---

---

---

---

7) Já frequentou duas ou mais religiões simultaneamente? (Se responder positivamente cite as religiões e justifique, se responder negativamente explique o que pensa sobre uma pessoa que frequenta duas ou mais religiões).

---

---

---

---

---

8) Você acredita em: (pode marcar mais de uma opção)

- Deus
- Jesus Cristo
- Virgem Maria
- Santíssima Trindade
- na Bíblia
- satanás/ demônios
- santos
- céu
- inferno
- ressurreição
- anjos
- espíritos
- vida após a morte
- orixás/ entidades
- reencarnação/ vidas passadas
- energias/ aura
- astrologia/ horóscopo
- seres extraterrestres
- magia
- destino
- duendes
- gnomos
- tarot

Outras(s)? Especifique: \_\_\_\_\_

9) Das crenças assinaladas acima, com qual você mais se identifica? Por quê?

---

---

---

---

---

10) O que sabe sobre o espiritismo kardecista e onde obteve informações? Para você, o que diferencia a doutrina espírita das demais religiões?

---

---

---

---

---

11) Justifique sua resposta. (somente para os que se declararam ateus ou agnósticos na questão 4).

---

---

---

---

---

## APÊNDICE B - ENTREVISTA COM A ACADÊMICA E.R.R.

Entrevistador: Poderia falar um pouquinho sobre a tua vida escolar? Como estudou até a chegada à universidade?

Entrevistada: Comecei minha vida escolar no sítio, morava na escola rural. Estudei numa escola já bem velhinha, escola municipal de Jacarezinho mesmo. Fiz até a quarta série, aí tive que mudar de colégio, porque era um colégio bem velho. Eles tiveram que construir outro colégio, aí nós passamos a estudar no salão da minha igreja, lá no sítio, no Templo Presbiteriano Conservador. Nós estudamos lá até que a escola ficasse pronta. Voltei pra essa escola, estudei até a 8ª série e depois fui estudar na escola da fazenda Dacalda. Lá, estudei até, não. Estudei a 1ª na escolinha do... Depois que saí do salão da igreja... Eu estudei até a 5ª. Da 5ª à 8ª, eu estudei no colégio da Dacalda (usina de álcool), depois vim pra Jacarezinho. Estudei no colégio José Pavan, 1º e 2º ano. Mudei pro colégio Rui Barbosa, fiz o 3º ano e aí fiquei alguns anos, parada, mas eu ficava... Como na minha família, os meus pais estudaram até a 4ª série, eles não tinham assim... Essa informação de que eu... Pra eu fazer faculdade, eles falavam que eu tinha que estudar, mas eles não sabiam como fazer isso. Eu comecei a buscar algumas informações, que tinha aqui em Jacarezinho. Eu me interessei pelo curso de Fisioterapia, mas não sabia exatamente o que era. Falei... Vou prestar porque, a princípio achei legal. À primeira vista assim... Comecei a ver o que era e até, dois anos sem estudar... Prestei vestibular, passei na 1ª fase, só que daí não passei na segunda fase. Daí então, comecei a ver o que era, gostei mesmo. Falei, não. É isso que eu quero, comecei a fazer cursinho. Só que o cursinho que eu comecei a fazer na FAFIJA (Faculdade de Filosofia de Jacarezinho), era um cursinho de graça, um cursinho dos alunos que começaram a dar aula. Eu achei que era bom, o cursinho era bom, mas em nível dos outros cursinhos particulares, deixava a desejar. Então, comecei a trabalhar pra poder pagar o meu cursinho, paguei meu cursinho. Fiz cursinho no Dinâmica (colégio) e aí prestei vestibular, não passei de novo. Estudei mais um ano, fiz cursinho na AMF, prestei e passei no vestibular de Fisioterapia.

Entrevistador: Então você sempre estudou na rede pública e teve certa dificuldade pra entrar na Universidade?

Entrevistada: Bastante dificuldade, até porque a gente vai disputar como um pessoal que é muito bom. A gente chega ali, o pessoal é muito bom. Estudaram sempre em colégios particulares e a concorrência é bem difícil.

Entrevistador: A situação econômica também contribui pra essa dificuldade?

Entrevistada: Bastante. Bastante porque os meus pais... O meu pai sempre trabalhou na usina como motorista, ele estudou até a 4ª série. Então, ele trabalhava como motorista e não tinha condições de bancar um colégio. A minha mãe também trabalhava no sítio com ele. A gente tem um sítio, mas é herança pros irmãos do meu pai. Então, a gente não tinha uma renda muito boa, isso dificultou bastante e eu tive de correr atrás.

Entrevistador: E hoje você só estuda? Como se mantém?

Entrevistada: Hoje eu só estudo. Meus pais ajudam como podem, mas é bem complicado. Meu irmão me ajuda, minha irmã trabalha, todo mundo trabalha. Eu sou a única que não trabalha, todo mundo me ajuda.

Entrevistador: Além de toda essa dificuldade, você enfrentou algum período crítico? Trauma, algum problema relacionado à saúde ou morte na família?

Entrevistada: Não. Não teve nenhum. Nenhum fato, assim, que me impedisse de... Ou dificultasse. Só o fato da condição financeira mesmo. Eu cheguei a acreditar que não fosse conseguir entrar na faculdade pelo nível dos meus concorrentes, mas sempre também... Devido à religião, ao meio que eu cresci, sempre acreditando que Deus tinha um propósito na minha vida e que se eu buscasse, me dedicasse àquilo, Deus ia me dar aquilo.

Entrevistador: Falando na questão religiosa, você se declara adepta da Igreja Presbiteriana Conservadora do Brasil da infância até os dias de hoje?

Entrevistada: Sim.

Entrevistador: Você sempre foi de acordo com os princípios da tua igreja ou num determinado período já enfrentou alguma crise? Já esteve em dúvida?

Entrevistada: Não. Nunca estive em dúvida quanto aos princípios da minha igreja, em nenhum momento. Acredito que tenha os melhores princípios de todas que eu já vi até hoje. Acredito que sejam os melhores, só algumas coisas que a gente discorda com a direção das igrejas locais. Quando a gente começa... Tem um templo aqui em Jacarezinho, um templo no sítio e em outros lugares também que a gente passa a conhecer, a conviver um pouco mais. Eu faço parte da mocidade, então eu viajo. Conheço bastante as igrejas e algumas coisas relacionadas assim... A forma como os homens dirigem, mas os princípios eu nunca duvidei.

Entrevistador: O quê, por exemplo?

Entrevistada: Então...

Entrevistador: Não te satisfaz?

Entrevistada: A forma como as coisas são impostas para os jovens. Às vezes, assim... Isso não é em todos os lugares, alguns dos líderes têm dificuldade em passar isso para os jovens: “A gente quer que vocês andem assim, dentro dos mandamentos”. Eu acho que há um pouco de intolerância deles em aceitar o período da adolescência, eles estão passando por mudanças e não deve ser imposta da forma como é. Como que eu vou falar? Uma certa arrogância em não entender que o jovem, ele vai querer sair, ele vai querer ter a vida como os outros lá fora e isso, muitas vezes não é bem visto pelos mais velhos da igreja. Então, eles não respeitam muito isso. Até questão de música, às vezes, a gente tem problema dentro da igreja. Os jovens gostam de música um pouco mais badalada.

Entrevistador: Não seria até pelo nome Igreja Presbiteriana Conservadora do Brasil?

Entrevistada: Conservadora (junto com a pergunta e risos). Seria por isso mesmo. Os idosos têm um pouquinho de dificuldade em respeitar os espaços dos jovens. Então, fica complicado. Tem uns até que não aceitam a própria bateria como instrumento dentro da nossa igreja e os jovens gostam. Então, tem um pouquinho de dificuldade em passar para os jovens que isso não seria legal, até porque na bíblia diz assim: “Que se escandalizar o teu irmão, comer carne, então não coma carne perto dele”. Então, tem pessoas dentro da igreja que vão se escandalizar, mas não deve ser passado dessa forma para os jovens. Fazer entender, tem que fazer ele entender, não impor: “Não. Vocês não podem”.

Entrevistador: Esses conflitos são em relação aos dirigentes da igreja ou com as pessoas mais velhas da igreja?

Entrevistada: Com as pessoas mais velhas da igreja, até porque têm uns dirigentes com a cabeça bem aberta, os mais novos principalmente. Os pastores que tem se formado agora, eles tem se formado bem jovens, vinte e poucos anos. Eles têm mais ou menos a nossa cabeça. A dificuldade é mais com os idosos mesmo e com as pessoas que estão chegando, recém-chegadas na igreja. Não entendem muito bem como é e acabam se escandalizando.

Entrevistador: Então, os jovens da Igreja Presbiteriana Conservadora estão em conflito com o pessoal mais idoso?

Entrevistada: Então, mas isso também é fase. Hoje isso está tranquilo, mas sempre tem uma coisa ou outra que leva ao conflito sim. Um período que acaba levando ao conflito.

Entrevistador: Você diz que o melhor meio de informação sobre religião é a bíblia. Poderia explicar melhor essa ideia?

Entrevistada: Que o melhor meio de informação é a bíblia?

Entrevistador: É.

Entrevistada: Tem um versículo, deixa ver se acho rapidão aqui (pegou a bíblia que estava ao lado, no rack), Ele fala que o princípio da sabedoria é... O temor do Senhor é o princípio da sabedoria. Tá aqui em provérbios, rapidão (começa a procurar o versículo). Provérbios, capítulo primeiro, versículo sete, que fala: “O temor do Senhor é o princípios do saber, mas os loucos desprezam a sabedoria do ensino”. Então, o temor do Senhor. Acredito que não exista outro lugar para a gente saber o temor do Senhor que não for a bíblia. Até o próprio Deus fala que o meu povo perece por falta de conhecimento. Então, acredito que seja só através da bíblia. Têm tudo, tudo que a gente precisa tem na bíblia. Todas as informações que a gente precisar tem na bíblia.

Entrevistador: Então procura se orientar muito pela bíblia?

Entrevistada: Pela bíblia.

Entrevistador: Sua vida é bem orientada pela bíblia?

Entrevistada: Na bíblia.

Entrevistador: Na bíblia. Tem outra frase curiosa no teu questionário que eu gostaria que explicasse também. É quando pergunto sobre a possibilidade de frequentar duas religiões, então você responde: “É impossível servir a dois senhores ao mesmo tempo”.

Entrevistada: Então, eu agora... Na bíblia, referências eu não lembro. O próprio Deus diz isso: Você vai servir a Maomé ou a outro Deus? Que um vai ficar descontente, então eu acho impossível, porque são doutrinas diferentes. Tem uma coisa ou outra que acaba se diferenciando, eu acho complicado. Até a Presbiteriana do Brasil é a que mais se aproxima da nossa...

Entrevistador: Não entendi. Vocês consideram ou você pessoalmente que cada igreja tem o seu Deus? Seria isso?

Entrevistada: Que tenha. Todo mundo fala que o Deus é o mesmo, mas acaba de uma forma assim, que idolatrando. Não sei se idolatrando. Não sei se isso seria a palavra, mas acabam servindo esse Deus de uma forma equivocada. No caso da Presbiteriana do Brasil, não é nenhuma crítica porque eu não tenho base suficiente para isso, mas uma coisa que eu me questiono é que eles são... Eles recebem como membros pessoas maçônicas, os maçons. O maçom é, como a gente sabe, é uma coisa meia... Eles têm lá as reuniões deles, umas coisas assim, meio obscuras que ninguém sabe o que é, a gente vê...

Entrevistador: Uma instituição secreta.

Entrevistada: É. A gente vê falar que é tudo muito bom e que a gente... O que a gente vê realmente, que todo mundo, um procura ajudar o outro, mas se é tão bom assim porque é secreto? Então, que diante de Deus é tudo muito claro, então eu fico questionando porque eles aceitam. É uma coisa que eu não aceito deles. Eu como pessoa, não aceito deles. Eu acho difícil a gente frequentar a igreja deles, não aceitando isso. Eu acho difícil assim, frequentar, servir, frequentar duas igrejas, a gente vai acabar...

Entrevistador: Quando diz servir a dois senhores, seria servir duas igrejas?

Entrevistada: Isso.

Entrevistador: Vida pós-morte é compatível com a doutrina da igreja que você frequenta?

Entrevistada: É. Vida pós-morte é.

Entrevistador: Como você imagina?

Entrevistada: A gente acredita em céu e em inferno, que depois da morte eu vou para o céu ou para o inferno. De acordo com aquilo que eu tenha vivido e até com um assunto que é bem complicado que é a predestinação, que Deus já tenha escolhido aqueles que irão para o céu antes mesmo da formação do mundo. Então, quando ele fez...

Entrevistador: Então, você acredita em predestinação?

Entrevistada: Quando Deus criou o mundo ele já sabia, ele já teve os escolhidos, quem vai... Esses são os meus escolhidos e esses não são os meus escolhidos.

Entrevistador: Existe uma maneira de identificar os escolhidos?

Entrevistada: Pela forma como eles vivem, acredito. Assim, se bem que é um assunto bem complicado, porque... A bíblia fala que até no último momento se a pessoa se arrepender daquilo que ela fez, então ela pode ir para o céu, mas de acordo com a vida que as pessoas levam... Tem gente que fala: Não bebo, não fumo, não jogo, por isso vou para o céu. Não acredito que não seja só isso. É, tentar viver de acordo com os mandamentos de Deus, só que isso também é muito difícil. É um assunto muito complexo, porque a bíblia fala também que Deus olhou lá de cima e não viu um justo sequer. Então não vai ter um justo sequer sobre a terra, aquele que anda 100%. Mas que vive de acordo com os princípios de Deus, acredito. Esses sejam... Acredito que isso chegue no final...

Entrevistador: Você não é uma eleita de Deus?

Entrevistada: Eu acredito que eu seja uma escolhida.

Entrevistador: Que você seja?

Entrevistada: Que seja.

Entrevistador: Que você seja predestinada?

Entrevistada: Eu acredito.

Entrevistador: É?

Entrevistada: Acredito.

Entrevistador: E as pessoas que não são? Para alcançarem o céu devem fazer o quê?

Entrevistada: A crer. A bíblia fala que é só preciso crer no Senhor Jesus e será salvo. Ele usou isso, essas mesmas palavras: Crê no Senhor Jesus e será salvo tu e toda tua casa. Segundo a bíblia também, o único pecado que não tem perdão é o pecado contra o Espírito Santo. O que seria isso? Seria não acreditar em Jesus, acreditar em Deus, que Deus mandou o filho dele para morrer no meu lugar. O fato de acreditar nisso, que me dá uma garantia de que eu seja uma predestinada. Tirando isso, eu sou igual a todo mundo.

Entrevistador: Entre os alunos do curso de Fisioterapia, religiosidades e crenças fazem parte das conversas? Dos círculos de conversas de vocês?



Entrevistada: Agora está fazendo bastante parte, porque eu comecei um grupo de oração universitário na faculdade, e aí as pessoas... Acho que me descobriram agora, né? Todo mundo convivia, mas eu não falo muito sobre, porque às vezes a gente acaba sendo tachada como chata, né? Eu procuro aconselhar, falar. Às vezes cito algum versículo bíblico para confortar e tal, mas eu nunca ficava falando o tempo todo. Não falo o tempo todo disso, né? Então, ninguém sabia muito e quando comecei a dirigir o grupo de oração universitário, os amigos começaram a procurar. Até quem não é amigo: “(Nome da entrevistada) eu preciso conversar, aconselhar sobre relacionamento na família. Eu não estou muito bem com os meus pais, tal”. Começaram a me procurar, então, hoje faz bastante parte sim.

Entrevistador: Fiquei sabendo do grupo de oração com outras pessoas do curso. Como surgiu essa ideia?

Entrevistada: Foi no ano passado quando algumas meninas da Igreja Presbiteriana Independente foram à faculdade divulgar uma peça teatral que seria apresentada do CAT (Teatro de Jacarezinho) da igreja delas, em Londrina. Elas foram à faculdade convidar e eu conheci as meninas. Eu estava na faculdade, tinha ido à biblioteca e as meninas falaram: “Há (nome da entrevistada) entra junto com a gente, você conhece o pessoal, você vai divulgar com a gente”. Fomos pedir permissão para o diretor e ele deixou. Ele gostou, disse que é muito bom, que a gente precisa disso. Ele falou que tinha vontade de fazer um grupo de oração universitário, mas nunca deu certo. Eu era também monitora de anatomia da turma, então eu já tinha um pouco de intimidade com o (nome do diretor), então ele falou: “(Nome da entrevistada) você vai encabeçar isso pra mim”, porque ele já me conhecia. Ele falou: “Você vai encabeçar isso pra mim” e por algum tempo eu resisti. Por alguns meses eu pensava que eu não pudesse, eu não tinha coragem de fazer, porque ia ter de ficar diante das pessoas, um pouco de dificuldade. Eu fui resistindo, só que Deus foi falando comigo sempre através das mensagens que eu ouvia na igreja. Nos estudos... Deus falando assim: “Não. Você tem que fazer, a oportunidade eu estou dando”. Sei também que se eu não fizesse, outra pessoa ia fazer. Vão vir outros que vão continuar, se Deus quiser. Vão continuar fazendo, mas minha oportunidade eu ia perder, porque...

Entrevistador: Como é tua frequência religiosa?

Entrevistada: Eu vou à igreja todos os domingos. De manhã a gente tem a escola dominical, onde a gente tem estudos com os jovens, tem uma classe com os jovens. No domingo à noite, a gente tem o culto, que é um culto mais... A gente não tem participação, eu cantava no

conjunto, agora não estou cantando mais, porque tenho faltado bastante, saído bastante. Acho que fica complicado pra ensaiar, até para o grupo. Mas eu frequento todos os domingos, porque no meio da semana é complicado por causa da faculdade. Eu fui professora da escola dominical com as crianças, trabalhei com crianças. Fiz um curso de um ano para evangelização de crianças também. Passei as férias do ano de 2007, foi no primeiro ano da faculdade... Nas minhas férias de julho todo, trabalhei com crianças na favela, crianças de vilas, evangelizando essas crianças, fazendo o estágio do curso. Hoje, sou tesoureira da nossa federação da mocidade do Paraná. Dentro da igreja a gente tem a mocidade e a gente... As mocidades são unidas pela federação do Paraná. A gente tem no Paraná uma federação e eu sou a tesoureira da federação.

Entrevistador: Voltando ao grupo de oração, como é a aceitação entre os universitários? Chegam a existir críticas?

Entrevistada: Até hoje nunca ouvi. Nunca ouvi nenhuma crítica, mas a aceitação tem sido boa. Até admirei muito no primeiro dia. Eu fiquei surpresa por que... Avisei na segunda-feira que eu ia começar e na terça, avisei que seria terça às 9h15min da manhã. Aí, começaram a tumultuar a porta da sala, umas 9h. “E aí (nome da entrevistada), vai ter a reunião?” Eu falei: “Vai ter”. Fiquei com muito medo, eu falei que não ia conseguir falar. Não vou conseguir falar. Encheu a sala, muita gente: Os funcionários, o diretor, os professores e a aceitação tem sido bem grande. A gente não cita nome de religião nenhuma. Até hoje não foi falado nome de religião nenhuma. Já convidei outras meninas pra estar à frente também, de outras religiões, que eu não sei exatamente de que religião elas são, mas...

Entrevistador: É mais um culto ecumênico? Existe estudo? Como que é? Fala um pouco sobre, como que....

Entrevistada: Funciona?

Entrevistador: É. Exatamente.

Entrevistada: A gente... Eu sempre começo, sempre com um texto. Eu escolho uma mensagem, do que eu quero passar pra eles. Eu leio um texto e faço uma explicação. Uma explanação desse texto, levando pra nossa vida de estudante, para os problemas de família, uma série de coisas, de acordo com o que eu quero. Escolho o texto bíblico e aí eu dou alguns segundos de silêncio para que todos façam as suas orações, porque nem todos têm coragem de expor os pedidos. Eu peço, se alguém tem algum pedido que fale, pra eu estar orando ou pra

gente estar orando em casa ou os que oram, orar em casa por aquele pedido, mas nem todos tem coragem. Eu deixei bem claro também que nem é preciso disso também porque o próprio Deus sabe. Se o Deus é o incidente, ele sabe o que as pessoas precisam, então eu dou alguns segundos de silêncio, cada um faz a sua oração. Aí eu faço uma oração em voz alta pedindo por todos e a gente encerra com uma oração do pai nosso. Em seguida um abraço, sempre.

Entrevistador: Esse comentário bíblico, você leva muito em consideração as suas ideias? Você leva muito em consideração os princípios da tua igreja? O que você considera mais?

Entrevistada: Então... Hoje mais pelas minhas ideias, mas que já estão fundamentadas nos princípios. Não tem como mais tirar, tudo que eu faço é baseado nos princípios da igreja, porque... A bíblia fala: “Ensina a criatura no caminho que deve andar para quando crescer não se desviar dele”. Foi inculcado na minha mente isso, sempre. (Nome da entrevistada) o melhor é assim, já discordei de algumas coisas. Já duvidei de algumas coisas, mas foram esclarecidas.

Entrevistador: O quê?

Entrevistada: Eu estava... Uma vez eu fiquei pensando que, ouvi assim: Que o pecado contra o Espírito Santo não tinha perdão. E eu duvidei, de que se eu era salva, por quê fala assim? Que se a gente tem certeza da salvação, eu falei, mas como pode ter certeza da salvação? Eu não tenho certeza da minha salvação, não tenho certeza que depois que eu morrer eu vou pro céu. Como que pode isso? E eu fui atrás para saber. Eles falaram: Não (nome da entrevistada). Não é pela sua vida, até porque eu ficava pensando: Mas pelas minhas atitudes? Pelas coisas que eu faço? Sou pecadora como qualquer um? Como que eu posso ir para o céu e o pecado contra o Espírito Santo também? Quem garante que eu não pequei contra o Espírito Santo? Até porque eu não sabia o que era. Eu descobri que o pecado contra o Espírito Santo seria não acreditar em Deus. Hoje eu vejo que isso não é possível, porque eu acredito em Deus. Então, eu não pequei contra o Espírito Santo e da minha salvação, porque eu acredito em Deus. Por isso eu tenho a salvação, não como a forma que eu vivo.

Entrevistador: Então a forma de se salvar é crendo em Deus?

Entrevistada: Crendo em Deus.

Entrevistador: O que você pensa sobre o aborto?

Entrevistada: É complicado. A gente já discutiu isso na igreja. No caso de um estupro, como que a gente deve se portar diante disso? Eu acho que diante de um estupro, eu concordo com o aborto, mas não tem base bíblica pra isso. A bíblia não fala isso, em momento nenhum defende isso. A gente já discutiu bastante entre os jovens, mas eu num...

Entrevistador: Isso não é unânime dentro da igreja?

Entrevistada: Não. Têm pessoas que defendem que não deve ter o aborto mesmo diante de um estupro, porque Deus permite... Deus está no domínio de todas as coisas, se Deus permitiu um estupro e ele permitiu que gerasse uma vida, quem somos nós pra ir contra a vontade de Deus e tirar essa criança? Só que eu não fui convencida disso. Eu não fiquei convencida de que isso é o melhor. Eu fico pensando assim, como vai ser a relação dessa mãe com essa criança? Toda vez que a mãe olhar pra criança, não sei se vai ter uma rejeição. Toda vez que ela olhar e lembrar o que ela passou. Então sou a favor do aborto nessa situação, em outra nenhuma sou a favor.

Entrevistador: Tanto o estupro como o aborto poderia ser interpretado dentro dessa visão como uma predestinação?

Entrevistada: Uma predestinação?

Entrevistador: Se uma pessoa passa por uma situação dessa, é porque ele já está predestinado?

Entrevistada: (Risos) Complicado. Não sei, exatamente...

Entrevistador: Afinal vocês acreditam...

Entrevistada: Então, mas a...

Entrevistador: Em predestinação.

Entrevistada: A predestinação ...

Entrevistador: Não seria isso?

Entrevistada: Que eu acredito. O fato, a predestinação é o escolhido para ser salvo. O ser salvo é predestinado. Agora no caso aí, não sei se eu estou entendendo direito? É assim: Aconteceu aquilo, já era pra acontecer aquilo. Desde que nasceu já estava certo pra acontecer aquilo?

Entrevistador: Seria mais destino no caso e não predestinação?

Entrevistada: Então, porque eu não acredito em destino. Acredito que tudo seja propósito de Deus.

Entrevistador: Então, a predestinação seria unicamente a respeito da escolha de Deus para a salvação?

Entrevistada: Isso. Só isso.

Entrevistador: O curso de Fisioterapia te levou a rever algum princípio religioso? Teve alguma influência religiosa depois que começou a cursar? Você repensou alguma coisa?

Entrevistada: Não. Só me deixou mais, mais admirada diante do que é Deus. A gente começa a estudar o corpo humano, a gente começa a ver a perfeição de tudo, de tudo. Como Deus fez a gente, os nossos órgãos, o funcionamento de cada um. Como um depende do outro, a forma como trabalha, isso é perfeito. Ver que... Eu não consigo imaginar as pessoas que não acreditam em Deus, se Deus que fez tudo isso. Eu só fiquei mais crente ainda em Deus, de ver a obra dele.

Entrevistador: Até pelo fato de você estar liderando um grupo de oração dentro da universidade, hoje tem uma visão a respeito dos acadêmicos ou até mesmo dos colegas de turma. Como você vê ou define os colegas de turma? Do curso de Fisioterapia de uma forma geral?

Entrevistada: Isso seria no geral? Religião...

Entrevistador: Ou na turma. Vamos pegar como exemplo a tua turma. Como você definiria, classificaria tua turma sob o aspecto religioso?

Entrevistada: Então... Não só a minha turma, mas eu vejo no grupo geral que as pessoas vão em busca de conforto. As pessoas estão carentes por ouvir assim: “Ó, vai dar certo, Deus vai fazer isso, Deus vai fazer maravilhas na tua vida”. A gente ouve muito isso. Tem tido isso em muitas igrejas hoje, teologia da prosperidade e tudo mais. Que Deus vai ajudar na tua vida financeira, Deus vai ajudar na tua vida material, Deus vai ajudar no teu relacionamento com namorado, com marido, com família, com o pai, mãe, no geral assim. Eles buscam... Vejo que buscam muito isso, só que uma coisa que, eu fiquei reparando assim, é só aquele momento. Acabou aquilo, acabou o momento ali, a maioria pelo menos, nem toca mais no assunto. Aí é só esperar o próximo, como se no próximo... Como que eu vou falar? Só aquele momento

bastasse e eu sei que isso não basta. Eu estou... Quando vou à frente, fico pensando numa coisa só. Quando Deus me colocou à frente... Que a palavra do Senhor não voltará vazia e que tem um monte de gente lá que é escolhido por Deus, que não vai depender de mim. Vai depender do Espírito Santo, o tempo certo de agir, mas a gente... Quando a gente começa a falar, a gente quer um pouco de mudança.

Entrevistador: Por que que acha isso?

Entrevistada: Acha o quê?

Entrevistador: Que alguns são escolhidos?

Entrevistada: Porque têm muitas pessoas e é impossível que ali não tenha muitos escolhidos por Deus. Todos os lugares têm e a atitude de alguns, não tem uma atitude específica.

Entrevistador: Mais pelo comportamento?

Entrevistada: Comportamento sim. Até os que não têm um comportamento assim... A gente espera que Deus toque o coração deles, não. Deus, eu acredito, está me usando pra levar a palavra dele, mas não depende de mim. Depende de Deus usar essas pessoas, mas ainda tem uma... Eu vejo uma visão equivocada deles, que buscar Deus é só buscar aquilo lá e acabou. Não é isso, porque uma coisa que eu vejo assim... No nosso meio, nas festas que têm... Às vezes eu fico... Não só nas festas, até na porta da faculdade a gente vê muitos fumando e eu fiquei pensando assim: Nossa, é uma faculdade, onde a gente está cursando um curso de... As pessoas visam saúde. A gente está buscando saúde e as pessoas não estão vendo que estão se prejudicando. Eles mesmos sabem disso e a bíblia fala que nosso corpo é o templo do Espírito Santo. Como eu vou prejudicar o templo do Espírito Santo assim... Então a gente procura uma, eu fico esperando uma mudança. Ó, eu vou parar com isso, eu vou parar de ficar... Aí têm as festas, eles... Muitos, não são todos. Bebem até cair, acham que é isso mesmo. É isso que é curtir a vida e isso não é legal diante de Deus, pelo fato de estar prejudicando o corpo, né? Se nós somos o templo do Espírito Santo isso não é legal, muitas outras atitudes eu discordo. Até pela forma conservadora em que a gente viveu. Isso de ter relacionamento com vários parceiros, cada festa é um e eu não concordo com esse tipo de coisa. Então, isso pra mim não é legal e eu espero uma mudança nesse tipo de atitude. Isso não é imediato, né?

Entrevistador: Um namoro liberado, você é contra?

Entrevistada: É. Contra.

Entrevistador: Esse pessoal se identifica religiosamente? Eles têm uma religião? Eles se identificam pra você?

Entrevistada: A maioria... Eles têm, eles são... Identificam-se como católicos, mas que não frequentam. Uns foram à igreja quando foram batizados ou quando teve alguma coisa assim... Raros de irem.

Entrevistador: Seriam, então... Pessoas que se identificam como católicos, mas que você vê pela prática e pelas atitudes que não participam e não vivem aquilo que a igreja prega?

Entrevistada: Exatamente.

Entrevistador: É isso?

Entrevistada: É isso mesmo.

Entrevistador: Você teria mais alguma coisa sobre religião pra comentar? O que você pensa sobre religião... O papel da religião na sociedade, enfim...

Entrevistada: O papel da religião na sociedade, eu acho que é bem importante. É que nenhuma, não só a minha... Acredito que todas as religiões, só que sempre é... A gente faça o bem, a gente busque o bem e amar o próximo como a ti mesmo, isso influencia muito. Na forma como as pessoas vivem em sociedade hoje, a gente vê que falta amor. A gente falta... Como eu já falei antes, que a bíblia fala, que Deus fala, Deus fala. Meu povo parece por falta de conhecimento e como acredito no conhecimento buscado na bíblia, não é só a minha religião que prega a bíblia. Várias outras religiões, só questão de doutrina que eu não me identifico com as outras, mas várias outras religiões pregam a bíblia. Então, através da religião, através dessa crença em Deus, buscar na bíblia... Eu acredito que a sociedade só tem a ganhar.

Entrevistador: O que pensa das pessoas que têm uma religião, mas têm uma série de crenças que não condizem com aquela religião da qual a pessoa se diz adepta?

Entrevistada: Então, é aquilo. A falta de conhecer mesmo. Se a pessoa conhece bem a religião dela, se ela se fundamenta bem na religião dela, acredito que ela não vai fazer isso. Eu acredito que falta conhecimento dessas pessoas a respeito do que elas buscam.

Entrevistador: Pra você isso não tem assim... Não tem nada a ver com você?

Entrevistada: Não.

Entrevistador: Procura se orientar pelos princípios da tua religião?

Entrevistada: Hum. Hum.

Entrevistador: Tá bom. Foi muito importante tua participação, tuas respostas. Agradeço muito. Muito obrigado mesmo.

Entrevistada: Por nada, a gente sabe que vai depender disso um dia também, né?

Entrevistador: Isso. Com certeza.

Entrevistada: E não só por isso, também. Se a gente pode ajudar, é isso aí.



**APÊNDICE C - ENTREVISTA COM O ACADÊMICO R.B.**

Entrevistador: Você poderia falar um pouco de sua vida até a chegada à Universidade, destacando o econômico e o social?

Entrevistado: Até chegar nessa idade foi bem difícil, porque a situação financeira não é muito boa, né? Meu pai trabalha na lavoura, agora tem um cargo melhor. Nós somos em quatro irmãos, só eu que faço faculdade. Os outros desistiram no caminho devido ao trabalho. Pra entrar na faculdade, eu só estudei em escola pública. Estudei no Colégio Estadual Rui Barbosa, depois prestei o vestibular pra História. No primeiro ano consegui, graças a Deus, passar e estou na faculdade, tentando concluir, pra quem sabe um dia ser um professor.

Entrevistador: Então, sua vida até o momento foi difícil? Tem sido difícil?

Entrevistado: Tem sido difícil.

Entrevistador: É?

Entrevistado: Eu não só estudo. Eu trabalho também, trabalho à noite e estudo à tarde.

Entrevistador: Tá.

Entrevistado: Trabalho de madrugada, das 23h50min às 7h50min da manhã. Durmo até 13h, depois das 13h eu venho pra faculdade.

Entrevistador: Você trabalha no quê?

Entrevistado: Eu trabalho na Usina Jacarezinho, função operador de máquina agrícola.

Entrevistador: Dentro da indústria?

Entrevistado: Não. Na lavoura.

Entrevistador: Na lavoura?

Entrevistado: Na lavoura.

Entrevistador: As pessoas enfrentam durante a vida o que Berger chama de causas marginais: divórcios, problemas de saúde, e principalmente, a morte. Já passou por algum tipo de dificuldade?

Entrevistado: Eu tive. Fiquei internado, tive... Meningite eu acho. Fiquei internado um mês, dos onze aos doze, situação bem difícil. Fiquei internado aqui em Jacarezinho mesmo, mas tudo ocorreu bem e estamos aí, né? Em relação a divórcio, eu moro desse tempo com o meu pai. Minha mãe se separou da gente, eu tinha sete anos ainda e até hoje moro com meu pai. Temos contato ainda, minha mãe... Sempre estou lá com ela, mas são separados.

Entrevistador: Na realidade foi educado pelo pai?

Entrevistado: Pelo pai. Só pelo pai.

Entrevistador: Desde...

Entrevistado: Desde os sete anos.

Entrevistador: Você disse que acabou sendo educado em dois ambientes religiosos. Na Igreja Católica e também... Você não especificou, mas num ambiente evangélico. Que igreja seria?

Entrevistado: Cristã. Cristã no Brasil.

Entrevistador: Cristã no Brasil. E hoje você não tem religião?

Entrevistado: Não.

Entrevistador: Por quê?

Entrevistado: Porque eu não sou... Não é dizer que eu sou contra. Eu não vejo a igreja assim... Porque como diz a bíblia, Jesus andou na Terra tal, mas ele não especificou uma religião, uma igreja. Apesar de ter aquela... Aquele sumiço quando era criança. Quando ele encontrou a mãe dele, a mãe perguntou onde ele estava. Ele disse que estava na casa do pai dele, quer dizer, ele estava na igreja, na casa de Deus, mas não diz que religião que era. Então, pra mim... Acho que não existe igreja, pra mim religião é só Deus.

Entrevistador: A partir de quando você começou a pensar assim?

Entrevistado: Depois que eu comecei a cursar a faculdade. Tive mais atitude... Comecei a... Estudei sobre isso.

Entrevistador: O curso de História então foi decisivo na tua vida?

Entrevistado: Na minha vida.

Entrevistador: Sobre o aspecto religioso?

Entrevistado: Sim. Foi decisivo. A partir daí eu comecei buscar mais... Ler sobre isso. Fui buscar tudo sobre isso. Tudo que tem sobre religião eu procuro ler.

Entrevistador: Existe um ou outro professor que dê um destaque maior para os temas religiosos no curso? Você repensou o religioso a partir do discurso de algum professor no curso de História?

Entrevistado: Não. Não repensei, mas tem professor que dá bastante ênfase pra essa parte. Posso falar o nome?

Entrevistador: Pode.

Entrevistado: Tem o (nome do professor) que é doutor em História da religiosidade. Ele dá bastante ênfase, eu conversei bastante com ele sobre isso. Tem o (nome de outro professor) também que está tentando doutorado. Ele também fala bastante sobre a História das religiões. Têm outros também que a gente conversa, mas não muito.

Entrevistador: Poderia dizer o perfil religioso desses professores, se eles são adeptos de alguma religião, de alguma igreja? São professores sem religião? Como você definiria?

Entrevistado: Não. Eles têm religião. Todos eles têm religião. Só tem um que não fala muito de religião, ele é voltado mais à História do meio ambiente. Eu não acho que seja religioso. Ele não acredita em Deus mesmo, acho.

Entrevistador: Mesmo sendo pesquisadores da área, os professores do curso de História deixam claro suas religiosidades?

Entrevistado: Deixam claro.

Entrevistador: Por você ter sido educado nos ambientes católico e evangélico, uma coisa chama atenção no teu questionário. Você não acredita em ressurreição, poderia explicar?

Entrevistado: Porque não tem como acreditar numa coisa que até hoje não teve explicação. Nem a ciência nem a religião têm uma definição pra isso. Nunca tivemos um comentário que voltou alguém... Não sei pra falar. Isso é mais o lado espírito... Não acredito, creio que não exista.

Entrevistador: Você valoriza muito o lado científico?

Entrevistado: Científico.

Entrevistador: Por outro lado, você diz acreditar na Virgem Maria. O catolicismo teve uma influência maior até a chegada à Universidade?

Entrevistado: Desde quando... Até eu entrar, ia todo dia, todo sábado na igreja. Então... Acho que tem. Acho que teve sim uma influência, mas depois que eu tive contato mais amplo com a religião (queria dizer História), acho que não influenciou muito mais não.

Entrevistador: Depois que teve contato com o curso?

Entrevistado: É. Com o curso, daí eu fui lendo mais...

Entrevistador: Foi se distanciando da igreja?

Entrevistado: É. Distanciando.

Entrevistador: Você comenta também que pretende desenvolver o TCC na área de religião. O que tem a dizer a respeito? Já tem um assunto definido?

Entrevistado: No TCC eu vou falar sobre a História da igreja no Brasil. Vou focar mais a visão da igreja sobre o que é a História da igreja.

Entrevistador: A Igreja Católica?

Entrevistado: A Igreja Católica. Vou focar a igreja católica, que é a mais antiga de todas.

Entrevistador: Como o tema religião é visto na turma? Entre vocês, se fala sobre religião?

Entrevistado: Fala. Eu tenho um amigo, ele até colocou... Ele não acredita em Deus e a gente comenta bastante. Ele, inclusive vai pesquisar sobre religião. A tese dele também... Ele vai falar da “divindade” da Igreja Católica e da cristã, onde elas se difundiram uma da outra... E ele não acredita em religião, ele é ateu.

Entrevistador: A cisão do cristianismo a partir da Reforma Religiosa?

Entrevistado: É. Isso.

Entrevistador: Está bem ligada à História...

Entrevistado: É. Ligada à História.

Entrevistador: Na turma, além de vocês dois, existem outros interessados pelos temas religiosos?

Entrevistado: Bem pouco. O pessoal é mais voltado às outras áreas. É bem pouco, acho que tem uns dois ou três só. Eu, ele e mais uns dois... Voltados à religião.

Entrevistador: O que pensa sobre vida pós-morte? Porque você disse acreditar em Deus... Acredita em alguma coisa... No questionário disse acreditar em vida pós-morte. Como vê isso?

Entrevistado: Então... Vida pós-morte. Podemos dizer que... Como eu já disse, não sei se ela realmente vai se concretizar depois. Se terá uma continuidade, isso que... Eu não sei se vai ter uma continuidade, fico meio... Em dúvida ainda.

Entrevistador: Você hoje está com muitas dúvidas?

Entrevistado: Sim.

Entrevistador: Porque no questionário diz acreditar em Deus, Jesus, na Virgem, Santíssima Trindade e outras crenças. Ao mesmo tempo, tem muitas dúvidas.

Entrevistado: Tenho bastantes dúvidas ainda, porque até certo ponto eu segui uma religião. Agora, de uns anos pra cá, estou no terceiro ano, então faz três anos que estou me distanciando... Então fica meio... Aquele vazio, aquele... Aquela turbulência. Fica meio a meio.

Entrevistador: O curso gerou muitas dúvidas na tua cabeça?

Entrevistado: Gerou muitas dúvidas.

Entrevistador: Você acha que a religião conforta?

Entrevistado: Não. Acho que não conforta, porque você tem que ser... Tem que acreditar em você. Vai acreditar em religião? Religião não vai te trazer nada, eu acho.

Entrevistador: Você acha que as religiões não ajudam em nada?

Entrevistado: Não. Acho que não. É um dogma só, é um dogma.

Entrevistador: No período que você teve uma religiosidade, não teve contato com outras religiões?

Entrevistado: Como disse, meu pai é evangélico. O outro lado da família é cristão, católico. Eu cheguei até ir à evangélica com meu pai, mas foi só por ir mesmo, não cheguei seguir. Eu ia mais à católica mesmo.

Entrevistador: Alguma vez chegou a ter contato com o kardecismo?

Entrevistado: Não.

Entrevistador: Você disse que não sabe muito a respeito do kardecismo. Nunca teve contato com a doutrina espírita?

Entrevistado: Não. Não tive.

Entrevistador: Por ser uma pessoa interessada em temas religiosos, poderia dizer alguma coisa a mais sobre religião?

Entrevistado: É um aspecto que vem desde... Acho que é a cultura mais antiga que existe na humanidade. Vem dos primórdios e até hoje está aí. Podemos dizer que é uma influência para a população e também não é. Têm pessoas que, às vezes, passam dificuldade e acham que Deus não está ali. É uma investigação bastante discutida hoje, porque as pessoas têm mais mentalidade para discutir, porque na época não podia se discutir... Tinha a inquisição, então nem tinham acesso à religiosidade, era mais a igreja mesmo que tinha conhecimento. Religião pra mim é só isso mesmo.

Entrevistador: Seria basicamente isso. Ajudou bastante com as respostas. Obrigado.

Entrevistado: Por nada.

## APÊNDICE D - ENTREVISTA COM O ACADÊMICO A.V.F.A.

Entrevistador: Durante a adolescência você afastou-se da Igreja Católica depois de ter tido uma participação bastante ativa. Por quê?

Entrevistado: Na verdade, eu tive uma participação ativa pela minha família ser sempre muito ligada à religião católica. Esse afastamento meu é... Surgiu a partir de algumas questões e relações que foram surgindo na minha cabeça a partir desse período, sabe? Sobre como funcionava, o mecanismo assim... Posso dizer entre Deus e o homem e qual era o papel da igreja nisso tudo, tanto da Igreja Católica como qualquer outra.

Entrevistador: Você se decepcionou? Em especial, poderia citar alguma coisa da igreja? Com a doutrina em si?

Entrevistado: Porque eu acho, pra mim o que é decepcionante dentro da igreja é essa, como posso dizer? Antes de uma espécie... De uma ordem, de um ensinamento vir de Deus diretamente pra mim, ele passa por uma pessoa, pode ser o padre, pode ser o pastor, pode ser qualquer outro tipo de religião. Seja ela a que for e essa humanização da palavra de Deus. Eu acho que, às vezes, acaba deturpando um pouco o que seria a relação certa de Deus.

Entrevistador: É contra a figura do intermediário, então?

Entrevistado: Exatamente. Exatamente. O que faz o papel da comunicação entendeu? Eu acho que o elo de Deus com o homem é estabelecido por si mesmo. É uma forma íntima com os pensamentos que ele tem sobre Deus e com Deus. É através dele em si, pra Deus e não uma pessoa como eu disse.

Entrevistador: Você valoriza muito a liberdade para poder interpretar a palavra de Deus e seguir os mandamentos da bíblia e do cristianismo. Seria isso?

Entrevistado: Não. Porque, acho que assim... Toda forma que a palavra de Deus foi transformada pelo homem e depois de ter publicado, de alguma forma eu não concordo. Por exemplo, essa história da bíblia, há muito tempo atrás eu... Muito tempo não, vinte anos. Há um tempo atrás eu concordava com a bíblia como um fato a favor de Deus. Hoje eu já penso de uma maneira diferente porque eu enxergo, é... Como se fosse, os homens que fizeram a bíblia, publicaram a bíblia e que divulgaram a bíblia tinham algum tipo de intenção, seja ela... Pode ser muito bem na hora de publicar a palavra de Deus ou qualquer coisa, mesmo assim

eles deixaram transparecer alguma coisa deles, por exemplo, hoje em dia através de interpretações de certas mulheres que não podem usar certos tipos de trajes ou que têm que usar certos tipos de trajes, certo? E isso não é uma coisa que eu vejo que possa perdurar. Eu vejo como posse cultural, certo? Que é um grupo de pessoas que decidiram aquele meio de se comportar, certo? Então é uma coisa que não seria muito de Deus.

Entrevistador: Na adolescência, você já teve uma mudança de comportamento. O curso de História contribuiu para que você reavaliasse ainda mais a questão religiosa?

Entrevistado: Olha o curso de História em si... Ele serviu de que maneira? Ele serviu de maneira questionadora, incentivando a me questionar. Questionar meus próprios pensamentos seja quanto à religião, à política ou qualquer outra coisa. Nos informa sobre a religião, já tinha essas perguntas que eu me fazia, assim... Elas surgiram muito mais, depois, com a questão do estudo. Eu acho, por exemplo, cada pessoa tem o seu modo de viver, mas acho que as pessoas deviam ficar se perguntando... Se reavaliando pra amenizar certinho, mesmo que, conforme... Acaba aproximando essa pessoa de Deus.

Entrevistador: O curso de História fez de você uma pessoa mais crítica em relação a tudo, então?

Entrevistado: É. Mais questionadora em relação a tudo, não só à religião, em especial.

Entrevistador: Você não segue mais 100% o catolicismo, pelo menos no questionário diz que hoje segue em parte, mas também não buscou uma nova religião. Não houve interesse?

Entrevistado: Na verdade, na verdade não houve interesse da minha parte, porque é aquele mesmo padrão. Todas as religiões que for procurar sempre vai ter o intermediário, entendeu? Entre eu e Deus. Então, os significados que eu dou a Deus... O que eu acho que ele pode ser... Na verdade não que seja exatamente meu, mas de outro grupo de pessoas que vai ser passado pra mim, certo? Então, conceitos... Esse tipo de coisa eu não me apeguei muito.

Entrevistador: O que te interessa religiosamente? O que é importante pra você?

Entrevistado: Engraçado, uma vez uma pessoa me perguntou o que eu achava que salvava o homem? Se as obras que ele faz na Terra ou a fé dele? Eu falei que eu acho que é a postura que ele leva a vida, certo? Se existem céu e inferno, acho que a fé não é exatamente o que pode e sim a causa intermediária. A gente vê hoje em dia feitos no Oriente Médio, tudo através da fé. O indivíduo matar o ser humano, se matar, entendeu? Então, como Deus agiria



com uma pessoa dessas? Como seria julgada? Eu acho que o que salva o homem é o respeito que ele tem e a conduta dele com o seu próximo. Também é uma espécie de representante de Deus.

Entrevistador: Com relação às crenças, você diz acreditar na ressurreição e na reencarnação. É possível crer nas duas coisas ao mesmo tempo?

Entrevistado: O quê? Na...

Entrevistador: No questionário diz que acredita na ressurreição e na reencarnação. É possível crer nas duas?

Entrevistado: É até um contraponto. Na verdade é o seguinte: De todos os meus questionamentos, o único que eu não consigo delimitar, falar acredito nisso, nisso, é o que vem após da vida, certo? Eu posso até achar que eu posso ser salvo, mas na verdade é o único que me traz maior dúvida. Então, na verdade eu creio no que está por vir, pode ser um, pode ser outro. Não é que eu creio numa fusão dos dois.

Entrevistador: Não duvida?

Entrevistado: Não duvido. Exatamente.

Entrevistador: Você pensa nessa questão? O que vem após a morte?

Entrevistado: Muito. Muito, muito. Ainda mais por eu ser muito afastado de qualquer religião, e quando... Uma das coisas que eu mais cobrava dentro de uma religião... Quando você tem essa proximidade, quanto mais longe você está de uma igreja, mais longe você está de Deus, certo? É uma coisa que acaba mexendo com a gente. O que será de mim a partir do final da minha vida?

Entrevistador: Você teme a morte?

Entrevistado: Temer eu não temo, porque acho que o ser humano nasce para ele morrer, certo? Eu só queria saber como vou ser julgado.

Entrevistador: Pra você não existe uma relação entre as crenças pessoais e religião?

Entrevistado: Não.

Entrevistador: A pessoa pode acreditar naquilo que quiser independente de religião?

Entrevistado: Eu acho que é assim: De alguma maneira, têm alguns fundamentos, ou seja, uma coisa que eu posso dizer que, uma coisa comum a todos, certo? Não é uma coisa que eu posso acreditar e aquele outro pode acreditar também. Que eu tenha poder ou direito de ferir alguém próximo a mim ou de fazer qualquer mal a qualquer pessoa, não é assim. Eu acho que todo mundo tem que ter a consciência que, de alguma forma, a gente... Não é controlado, certo? A gente, de certa forma, é administrado por Deus e depois do pós-vida isso vai ser cobrado.

Entrevistador: Poderia dizer de onde teve informações sobre reencarnação? Qual o conceito que você tem de reencarnação?

Entrevistado: Conceito ou de onde obtive?

Entrevistador: Os dois. Onde obtive informações e o que pensa. O que te chama atenção nessa crença?

Entrevistado: Olha a reencarnação... As informações que obtive foram através de uma experiência que eu tive aos sete anos. Foi de relatos de outras pessoas ligadas às outras religiões. Apesar de não ser próxima a mim, tive contato com pessoas do espiritismo, pessoas evangélicas, católicas, enfim... E as informações que eu tive foram através dessas fontes. Só que, o que eu passei a ver sobre reencarnação veio de uma... Como os conceitos do catolicismo, eu filtrei. Foi o que eu fiz.

Entrevistador: Obteve informações no catolicismo?

Entrevistado: De reencarnação?

Entrevistador: Sim.

Entrevistado: Reencarnação não. Como eu obtive informações do catolicismo e eu vejo da minha maneira essas informações, a mesma coisa aconteceram com as informações do espiritismo sobre reencarnação. Cai na mesma questão daquela outra pergunta, eu acredito normalmente em reencarnações. Se eu passar pra outra realidade que seja, tanto essa... Pode ser, só que são duas medidas.

Entrevistador: Não descarta a possibilidade.

Entrevistado: Não descarto.

Entrevistador: Você acha normal também o dualismo religioso, ou seja, quando uma pessoa frequenta duas religiões simultaneamente. Poderia comentar?

Entrevistado: Eu acho. Na verdade, o homem, no caso, poderia muito bem frequentar duas religiões diferentes por pensar de forma diferente, certo? Eu acho que a questão frequentar ou pensar semelhante, pensar semelhante pode ser mais dualismo religioso do que frequentar, porque tem gente que vai à igreja e que pra ele não fez diferença alguma e tem muita gente que pensa assim, entendeu? Então, por exemplo, eu tenho conceitos católicos que me ajudaram a formar o que eu penso. Tem conceitos do espiritismo, conceitos evangélicos, então essa mistura não pode ser descartada e pode ser considerado dualismo também.

Entrevistador: Essas informações foram através apenas de pessoas? Você não foi à busca dessas informações? Chegou a ter alguma experiência religiosa no centro espírita ou numa outra religião evangélica?

Entrevistado: Existem efeitos que eu assisti. Por experiências assim, sensoriais... Eu tive com dezessete, dezoito anos assim, que eu não voltei a ter, mas que daí surgiram dúvidas na minha cabeça e eu precisava esclarecê-las e sobre... Eu já frequentei diversos cultos, minha namorada é evangélica. Eu frequentei muitas vezes os cultos que eram feitos na casa dela e foi a partir daí que eu fui buscando. Busquei informações também frenéticas, informações específicas, tanto em sites, paróquias sobre religião como todo. É por aí que eu me guio, nessas informações.

Entrevistador: Essas experiências sensoriais fizeram você ir ao centro e iniciar um desenvolvimento mediúnico ou ficou apenas na curiosidade?

Entrevistado: Na verdade... O que aconteceu? Não foi uma coisa que aconteceu dentro do centro. São coisas que eu via, ouvia e sentia e que não são comuns na nossa realidade, precisava esclarecê-las. Eu fui atrás de informações com uma pessoa, ela conversou também sobre o espiritismo. Por causa de religião, eu captava aquilo que estava vendo e sentindo naquele momento, certo? Foi através daí que eu conheci, mas as experiências que eu tive não foram dentro do centro em si. Eu fui ao centro pra ver como era a posse, mas elas não se manifestaram dentro no centro.

Entrevistador: Isso acabou? Você não tem, não sente mais nada?

Entrevistado: Não. Não tive mais contato com esse tipo de experiência não, porque a pessoa que me disse... Que conversou comigo, ela falou que são experiências... Você pode ter todos os dias e você pode ter algumas vezes e nunca mais ter, assim que foi passado.

Entrevistador: Essa pessoa é espírita?

Entrevistado: É espírita.

Entrevistador: Você sente que hoje essa questão está resolvida ou ainda tem dúvidas?

Entrevistado: Eu creio que é uma questão resolvida em si... Como posso dizer? Não deixo de acreditar, isso é resolvido pra mim, certo? Não é uma questão que é passada, assim... Por exemplo, adotei outra postura religiosa e isso é coisa do passado, não. É uma coisa que eu acredito, não deixei de acreditar. É um assunto que traz bem pra mim. Se um dia eu tiver informações sobre aquelas sensações que eu tive e outras coisas, eu for atrás e descobrir o que eram, daí sim. Caiu o preconceito pra mim, por enquanto...

Entrevistador: Hoje você estaria aberto a essas situações? Se for o caso de voltar a estudar essa situação, ter novas experiências, hoje você admite?

Entrevistado: Sim. Sim, não há dúvida.

Entrevistador: Eu agradeço a entrevista, ajudou bastante a sequência do meu trabalho, obrigado.

Entrevistado: Que isso.

## APÊNDICE E - ENTREVISTA COM O ACADÊMICO J.P.C.

Entrevistador: Você diz no questionário que recebeu uma orientação católica, mas com pouca intensidade porque teve pouca frequência e fez um comentário “Graças a Deus”. Por que graças a Deus? Poderia explicar?

Entrevistado: É... Evidentemente foi uma ironia, independente da visão religiosa. O fato é que acontece muito... Eu acho que acaba sendo uma injustiça pegar uma criança e fazer ela frequentar um lugar com uma ideologia formada. Se a criança é indefesa, ela não tem opinião formada ainda e isso vai... Não vai contribuir para a formação. Vai praticamente dar uma informação pronta pra ela e ela vai acabar tendo... Forçada a aceitar aquilo, claro que ela não vai aceitar sempre. Ela vai crescendo, se desenvolvendo, pensando outros caminhos, outras coisas, mas eu não acho muito justo. Pode prolongar esse caminho, de repente, esse processo de libertação. Eu acho que cada um deve pensar o que entender.

Entrevistador: Não foi dado o direito de escolha, por isso é contra?

Entrevistado: Isso. Exatamente.

Entrevistador: Você diz ainda que a religião é uma droga que contribui para que o mundo não mude para melhor. A partir de quando você passou a pensar assim e por quê?

Entrevistado: Acho que... Quando eu passei a pensar assim? Acho que a partir da adolescência. Eu passei a ter uma visão um pouco mais crítica das coisas. Ela acaba sendo uma droga que contribui para que não se mude o mundo. Nessa questão da gente achar a religião como resposta acabada. Tudo é assim porque tem que ser, porque Deus quer e pronto, acabou. Eu não sei se essa seria a intenção inicial, mas é o que acaba acontecendo muitas vezes. As pessoas se deixam prender a essa ideia, que é uma coisa que não é legal. Se a autonomia do homem... É muito daquela coisa, no cristianismo, por exemplo, ontem teve um líder que libertou a humanidade que foi Jesus, só ele fez o que era certo, ninguém mais pode fazer nada, então? De repente melhorar a nossa vida, a humanidade, nossa convivência, coisa e tal, por aí.

Entrevistador: Depois que entrou no curso de História você repensou o religioso?

Entrevistado: Sim. Em si, só que... Como a História visa à História, redundante do homem, reforçou ainda mais essa minha ideia.

Entrevistador: Você se denomina “temerário” no questionário, temerário. O que seria isso? Poderia comentar?

Entrevistado: Eu defini isso? Eu não lembro exatamente.

Entrevistador: É. No questionário disse que hoje você se define como uma pessoa temerária.

Entrevistado: Nossa. Eu realmente não lembro por que eu defini como temerário. Na verdade eu não lembro a definição da palavra temerária.

Entrevistador: Você atualmente procura informações na mídia e diz ser difícil encontrar o próprio Deus cristão. Acha difícil encontrar pessoas que pensam como você. Sente necessidade de compartilhar suas ideias?

Entrevistado: Já senti necessidade maior de compartilhar, mas acabei aprendendo a conviver com isso. Não preciso encontrar pessoas que pensem igual a mim. Às vezes, inconscientemente elas agem de modo parecido com o meu. Não precisa ser 100%, mas concordando ou não, é... Tendo uma visão parecida eu acho que já consigo me relacionar bem, entendeu?

Entrevistador: Além de missas, você assistiu também a cultos evangélicos. Você diz que por curiosidade e para ter o que criticar. O quê pesou mais? Você chegou a ter curiosidade mesmo ou apenas...

Entrevistado: Sim, claro. A gente tem que conhecer uma coisa pra poder falar. A gente ouve dizer que é de um jeito, eu fui lá pra confirmar se era mesmo. Realmente, na questão de ter o que criticar, não sei se eu fui com essa intenção antes ou acabou sendo que aconteceu depois. Estando lá dentro eu vi que realmente é uma coisa bem tendenciosa, 100% tendenciosa. É praticamente... Eles colocam o caminho como único assim na tua vida, é uma coisa que pra mim não é legal.

Entrevistador: Porque na sequência afirma ser interessante frequentar mais de uma religião porque expande a mente.

Entrevistado: É. Frequentando várias religiões, não necessariamente frequentando, conhecendo pelo menos, você vai quebrar com essa ideia de que existe uma religião que é correta. A gente tem no mundo várias religiões fechadas, fora do cristianismo inclusive, o problema é que cada uma acredita que é a certa, que as demais são erradas. Se existe realmente uma religião certa e as demais erradas, o tanto de pessoas erradas na face na Terra é absurdo. Então, eu acho interessante isso. Já que se vai frequentar uma religião, eu não

frequento nenhuma igreja, mas já que se vai seguir uma religião, acho importante conhecer as outras pra quebrar o preconceito de se achar que a sua religião é melhor do que as outras, entendeu? Apesar de... Acho que na sequencia vai ter alguma coisa sobre o espiritismo. Das religiões que eu conheço, a que eu mais aproximo é o espiritismo mesmo.

Entrevistador: Deixa eu perguntar sobre o espiritismo. Você demonstrou ter um bom conhecimento sobre o espiritismo e disse também que crê em reencarnação. Como teve acesso à doutrina?

Entrevistado: Assim... Esse conhecimento que você fala é porque eu li o livro do Allan Kardec mesmo. Não lembro o nome agora, o Mundo dos Espíritos?

Entrevistador: *O Livro dos Espíritos*.

Entrevistado: *O Livro dos Espíritos*, isso. Exatamente isso. Ele é bem esclarecedor e eu achei bacana ler esse livro. O que mais que você perguntou?

Entrevistador: Como teve acesso à doutrina?

Entrevistado: Um colega meu que frequenta o centro espírita. Eu conversava bastante com ele, achei interessante a questão dessa religião se diferenciar das outras, então eu procurei conhecer um pouco mais através do livro.

Entrevistador: Você chegou a frequentar o centro?

Entrevistado: Não. Eu fui lá uma vez. Não cheguei a frequentar porque ele não era aberto, tanto porque eu não tinha tempo, era quinta-feira à noite e eu tenho a faculdade, tal. Pra observadores ele era aberto, ele era mais aberto, tipo assim... Você ia lá, media sua mediunidade e poderia contribuir com a sua energia, coisa do gênero.

Entrevistador: Então, você pelo menos tem curiosidade?

Entrevistado: Sim.

Entrevistador: Outra coisa bastante interessante é que pra você Energia/Aura é mais científico do que religioso. Como assim?

Entrevistado: É complicado. É uma coisa que na verdade eu não entendo, mas acredito. Por que mais científico do que religioso? Acredito que nossos sentimentos... Tudo o que acontece está relacionado às substâncias dos nossos corpos, a nossa relação um com o outro está

relacionada à natureza. Acredito que esse tipo de coisa Energia/Aura sejam coisas que estejam... Se eu disser no ar, vai ficar meio vago, mas é mais ou menos isso. É como se fosse um equilíbrio universal no planeta Terra, acho que tudo que acontece tem uma energia que, sei lá... A gente tem uma carga de energia, alguma coisa, não tem? Teria que me aprofundar mesmo nisso, não posso afirmar nada.

Entrevistador: Já chegou a frequentar alguma tradição esotérica?

Entrevistado: Não.

Entrevistador: Não?

Entrevistado: Não. Tenho curiosidade, mas não frequentei não.

Entrevistador: Você, embora crítico, é uma pessoa aberta às religiões, você aceita...

Entrevistado: Sim. Exatamente por isso. Por conhecer um pouco de cada. Eu nunca procurei me aprofundar em nenhuma, eu tenho medo de cair no erro de me aprofundar numa religião e acabar, dando uma ideia... Cair nesse próprio erro que estou criticando que é de criticar as outras depois, entendeu?

Entrevistador: Na realidade você é um pouco resistente às religiões?

Entrevistado: Isso. Exato.

Entrevistador: Na turma, você geralmente conversa? Troca ideias com os colegas, com os professores?

Entrevistado: Sobre?

Entrevistador: Sobre religião, religiosidade?

Entrevistado: É difícil alguém que tenha esse... Comigo. Como já disse, é conversa.

Entrevistador: Não há interesse? Nem científico?

Entrevistado: Como assim?

Entrevistador: De repente uma pesquisa na própria graduação, na pós, nessa área.

Entrevistado: Já pensei nisso. Já pensei nisso. Eu não consegui delinear um tema exato, mas já pensei em alguma coisa assim.



Entrevistador: Pra você, crenças não têm muita relação com religião? As pessoas acreditam naquilo que melhor atende aos interesses, independente de religião?

Entrevistado: Por isso, a minha tendência pelo espiritismo. Eu vi que uma das normas do espiritismo é essa de não-materialismo, coisa que eu não noto nas outras religiões. Tanto nas evangélicas, quanto na católica o que eu noto é mais ou menos assim: Crê em Deus que você vai conseguir tudo. Só que esse tudo está falando que... Na minha visão, posso estar radicalizando, não sei, mas, acho que seja assim mesmo. Ah, crê em Deus que você vai conseguir um emprego bom, que você vai conseguir dinheiro, que você vai conseguir um carro, que você vai conseguir isso e aquilo. Eu acho que foge do que é essencial. Falando a verdade, num primeiro plano seria mais ou menos. Crê em Deus que você vai conseguir superar situações difíceis, que você vai conseguir enxergar as situações difíceis, como não tão difíceis assim, você vai alcançar mais sabedoria, mais felicidade. De fato... Entendeu?

Entrevistador: Seria a religião como uma forma de conforto?

Entrevistado: Isso. Conforto sim, não conformismo, né? Acho que é inerente a um homem estar questionando. Acho que tem que questionar sim, buscar melhorias, coisa e tal... Por isso estou cursando História inclusive, mas eu acho que tem que buscar mais uma paz espiritual e uma convivência, uma fraternidade.

Entrevistador: Uma purificação espiritual?

Entrevistado: Isso. Isso.

Entrevistador: Uma evolução espiritual mais ou menos como o kardecismo prega?

Entrevistado: Hum. Hum. Exatamente.

Entrevistador: É isso. Eu agradeço a entrevista.

Entrevistado: Foi um prazer contribuir para o seu trabalho. Acredito que tenham várias outras coisas assim, que nesse meio tempo eu não falei, mas deu pra entender, acho que o mais importante eu consegui esclarecer.

Entrevistador: Já contribuiu muito. Agradeço muito. Obrigado.

Entrevistado: Por nada, imagina.

# **ANEXOS**

## ANEXO A – A COSMOLOGIA KARDECISTA NA MÍDIA BRASILEIRA

“Capas de Revistas” enfatizando o espiritismo kardecista no Brasil.



**Isto É Gente** - Edição 143  
(29/04/2002)



**Isto É** - Edição 1710  
(10/07/2002)



**Super Interessante** - Edição 180  
(Setembro/2002)



**Isto É Gente** - Edição 1756  
(28/05/2003)



**Época** - Edição 261  
(28/05/2003)



**Veja** - Edição 1904  
(11/05/2005)



**Isto É** - Edição 1918  
(24/07/2006)



**Época** - Edição 424  
(31/07/2006)



**Isto É** - Edição 1942  
(17/01/2007)



**Isto É** - Edição 2003  
(26/03/2008)



**Isto É** - Edição 1972  
(15/08/2007)



**Super Interessante** –  
Edição 237 (Março de 2007)



**Super Interessante** –  
Edição 252 (Maio/2008)



**Isto É** - Edição 2030  
(10/10/2008)



**Galileu** - Edição 209  
(Dezembro de 2008)



**Isto É** - Edição 2048  
(11/02/2009)



**Época**- Edição 615  
(27/02/2010)



**Super Interessante**  
- Edição 277  
(Abril de 2010)

Novelas brasileiras que abordaram “temas espíritas” e a “cosmologia kardecista”.



“A Viagem”  
(Rede Globo - 1994)



“Alma Gêmea”  
(Rede Globo - 2005)



“Páginas da Vida”  
(Rede Globo - 2006)



“O Profeta”  
(Rede Globo - 2007)



“Escrito nas Estrelas”  
(Rede Globo - 2010)



“A Cura”  
(Rede Globo - 2010)

Selos Comemorativos – Reconhecimento e prestígio social.



1957 - “Centenário da  
Codificação Espírita”



1964 - “Centenário do  
Evangelho Espírita”



1969 - “Centenário da  
Imprensa Espírita no  
Brasil”



1969 - “Centenário da morte  
de Allan Kardec”



2004 - “Bicentenário de  
nascimento de Allan  
Kardec”



2010- “Centenário de  
nascimento de Chico Xavier”

## Grandes produções cinematográficas.



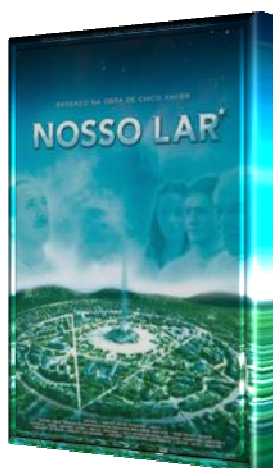
“Reencarnação - Histórias de Vidas Passadas” (2006)



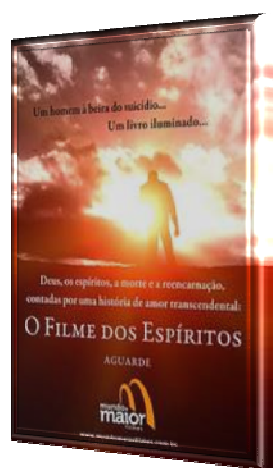
“Bezerra de Menezes” (2008)



“Chico Xavier- O Filme” (2010)



“Nosso Lar - O Filme” (2010)



“O Filme dos Espíritos” (2010)

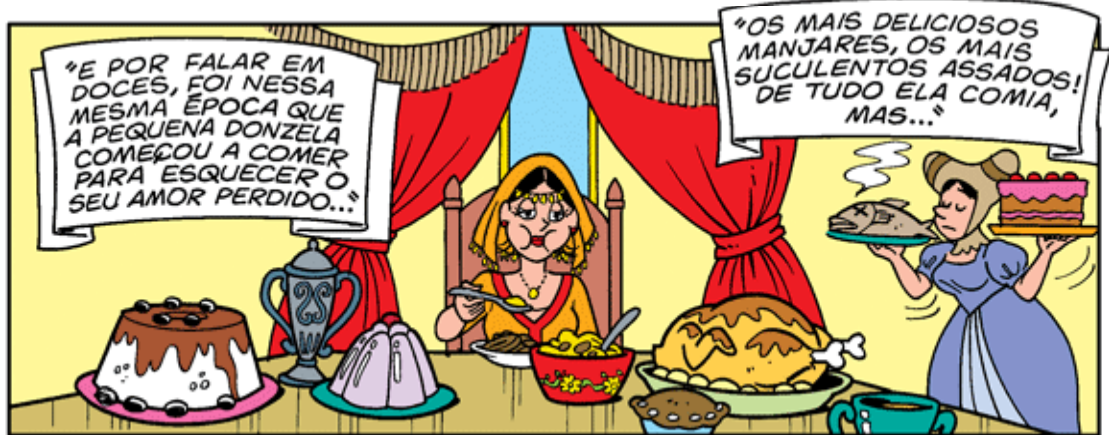
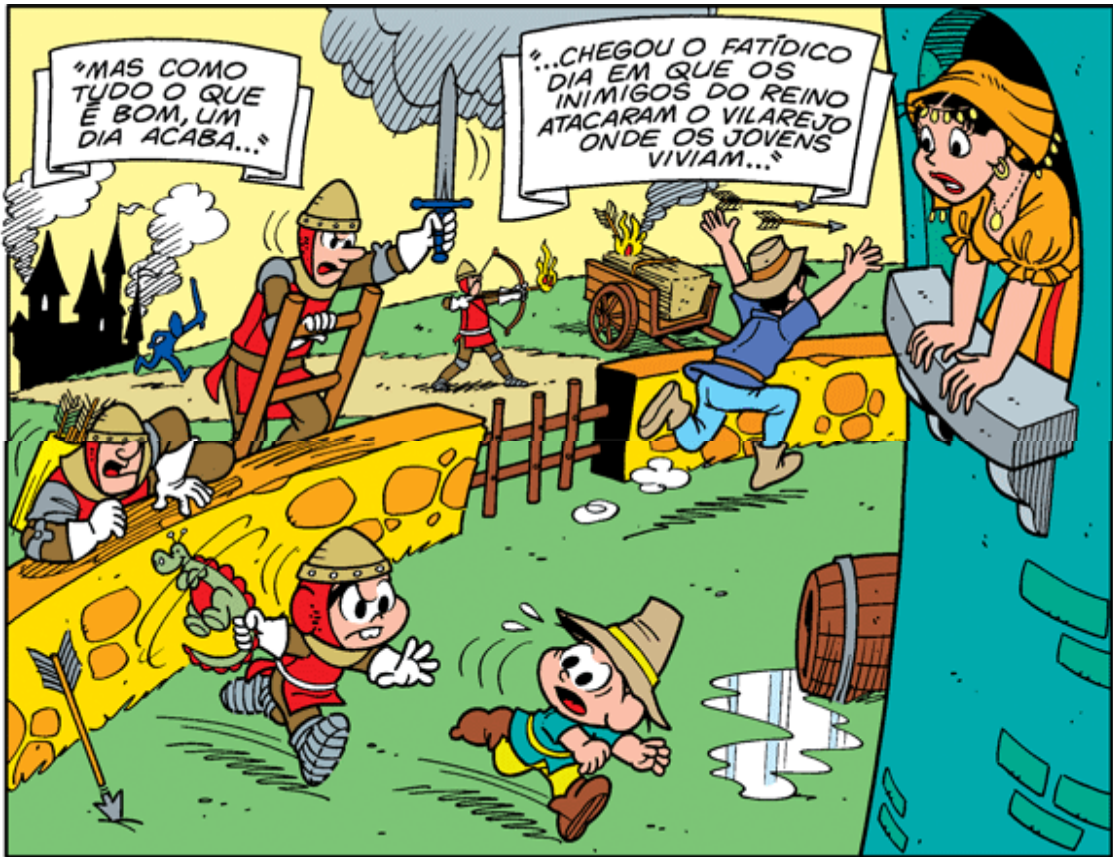


“As Cartas de Chico Xavier” (2010)

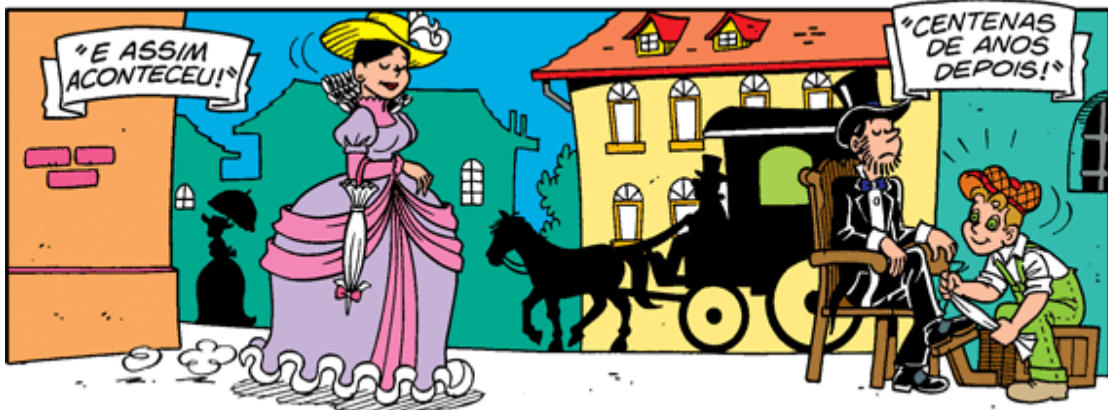
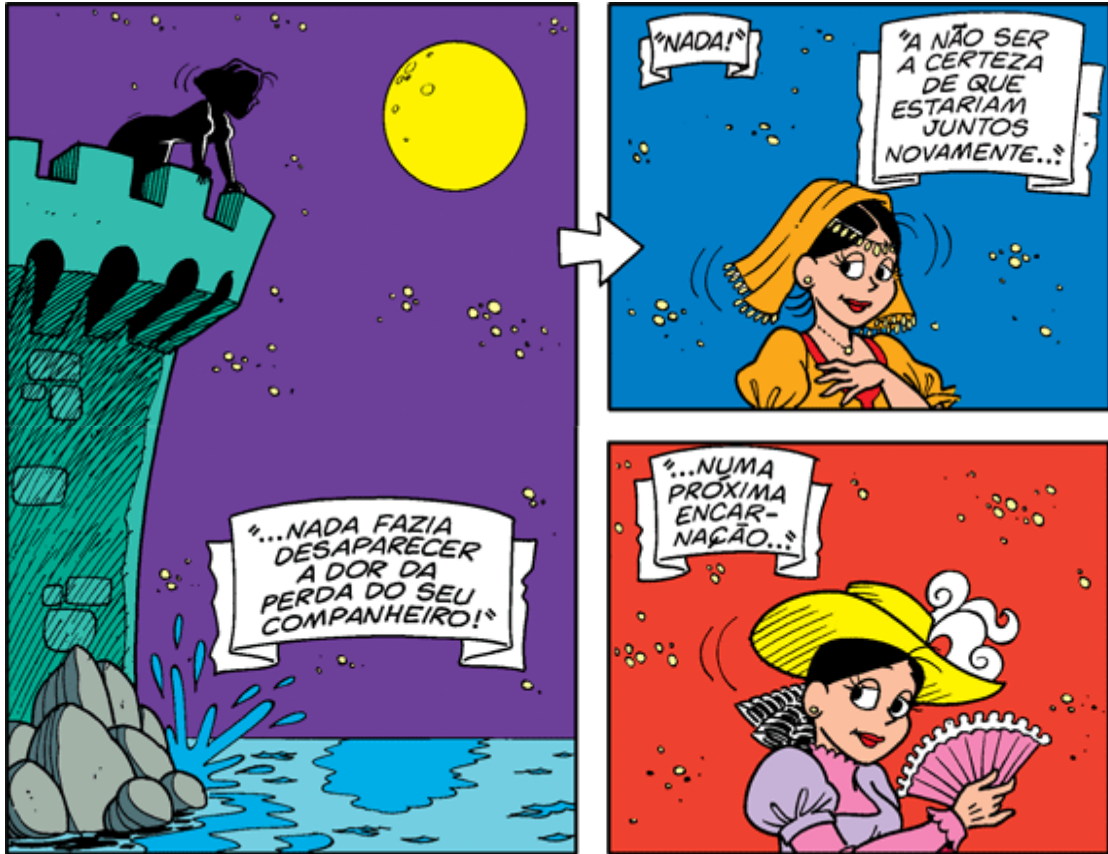
Fonte: ESPIRITISMO..., 2010.

## ANEXO B - "MAGALI EM: REENCARNAÇÃO" (MAURÍCIO DE SOUSA)

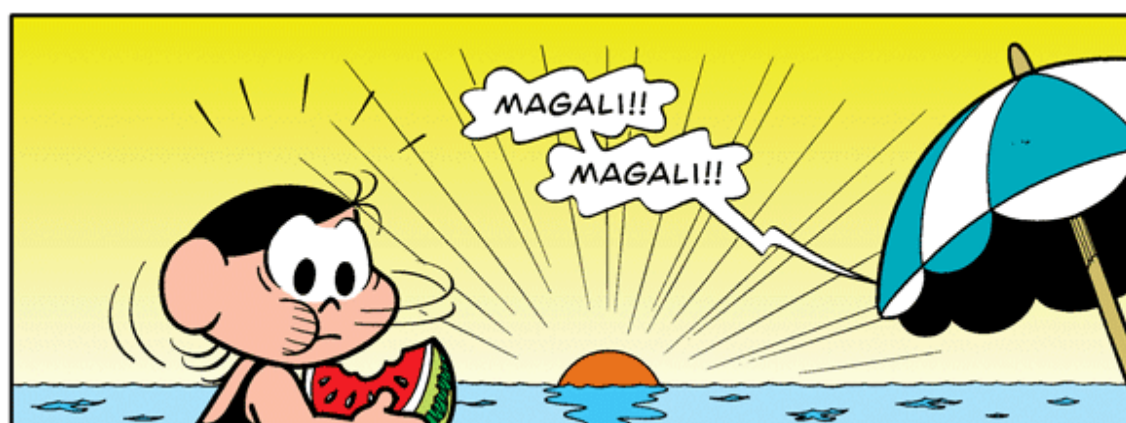
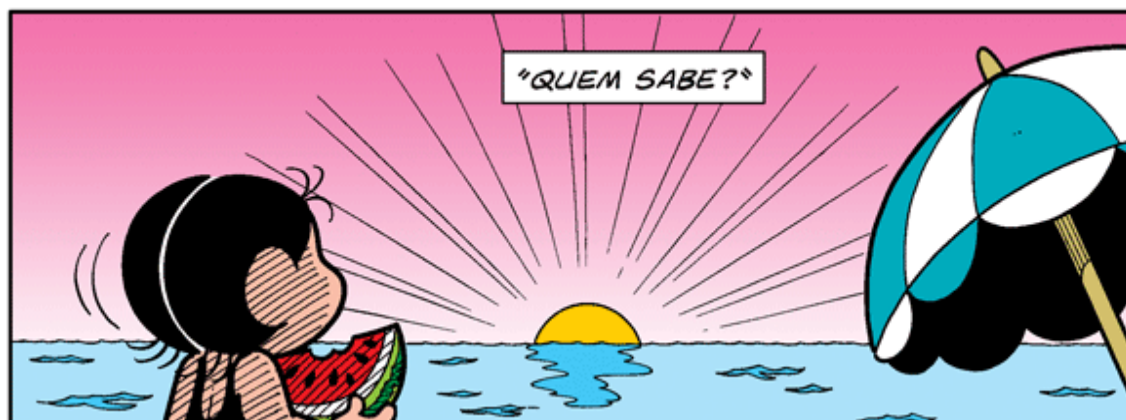
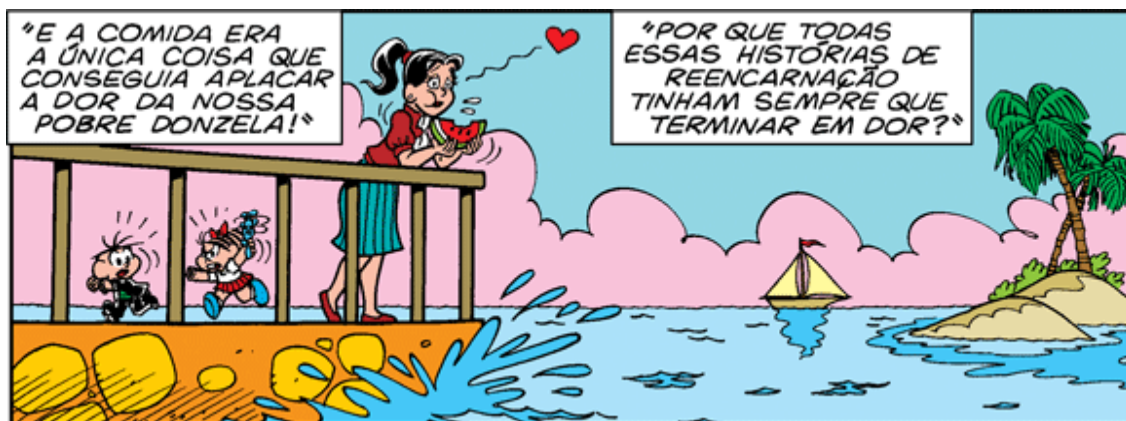


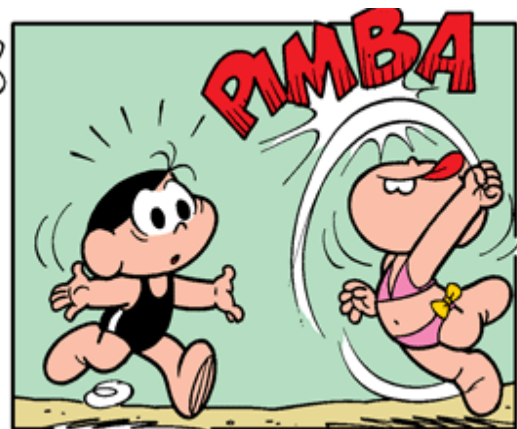
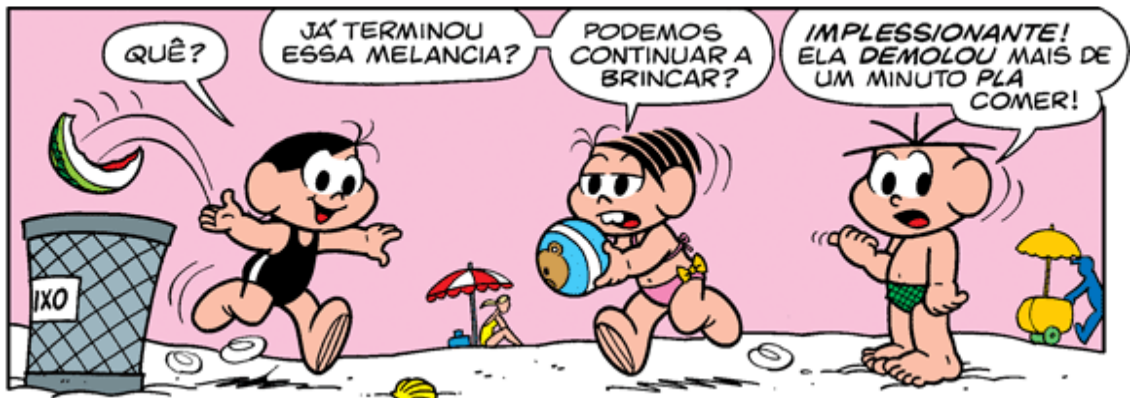


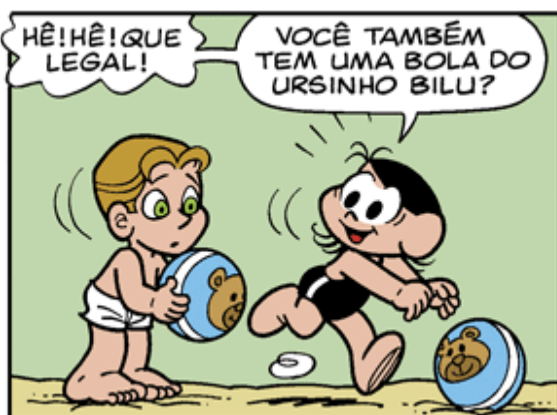


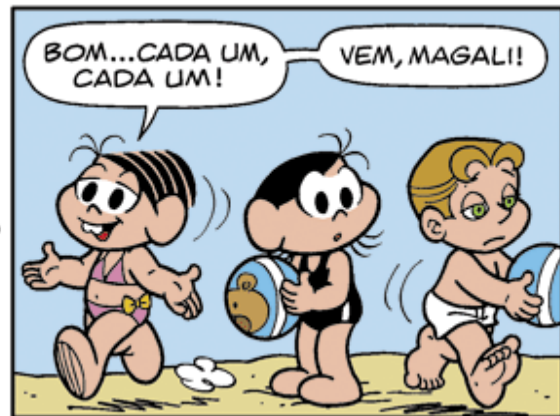












# PARTE II REENCARNAÇÃO

